ILUZE ETICKÝCH RELATIVISTŮ

Systematický kurz etiky

Jiří Fuchs



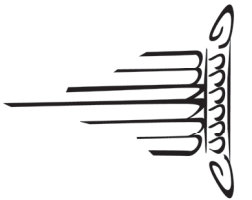
ACADEMIA BOHEMICA



Jiří Fuchs

ILUZE ETICKÝCH RELATIVISTŮ

Systematický kurz etiky



Jiří Fuchs

ILUZE ETICKÝCH RELATIVISTŮ

Systematický kurz etiky

ILUZE ETICKÝCH RELATIVISTŮ

Systematický kurz etiky

Jiří Fuchs

ACADEMIA BOHEMICA

© Academia Bohemica, o. p. s., Praha 2020
ISBN 978-80-907249-5-2

Obsah

Předmluva 11

Část I. Spor s relativisty 23

Kapitola 1. Negativní etika 24

Lekce 1. Vstupní metodické reflexe 24

1. 1. Teoreticko-praktický ráz etiky 24

1. 2. Konkretizace teoretického kontextu v diskusi se Shapirem 27

1. 3. Expertokracie ve službách kulturních marxistů 30

Lekce 2. Systematizace negativní etiky 34

2. 1. Fenomén negativní etiky 34

2. 2. Teoretický kontext negativní etiky 35

2. 2. 1. Hlubinná skepse 37

2. 2. 1. 1. Hlubinná skepse a etika u Weischedela 39

2. 2. 2. Agnostická skepse 40

2. 2. 2. 1. Agnostická skepse a etika u Weischedela 41

2. 2. 3. Ontologický monismus a dějinnost 42

2. 2. 3. 1. Dějinnost a etika u Weischedela 43

2. 2. 3. 2. Dějinnost v etickém myšlení MacIntyra 44

2. 3. Pokleslý způsob filosofování 47

Lekce 3. Pokleslý způsob filosofování 50

3. 1. Negativní etika: historická a obecná 50

3. 2. Únik k metaetice 51

Kapitola 2. Problematické pokusy o zdůvodnění mravnosti 54

Lekce 4. Kant 54

4. 1. Kantův etický dogmatismus 54

4. 2. Idea postulátů 57

4. 3. Perspektivy Kantova dogmatismu 61

Lekce 5. Diskurzivní etika 63

5. 1. Noetický fundacionismus K. O. Apela 63

5. 2. Etický fundacionismus K. O. Apela 66

5. 3. Habermas 69

Lekce 6. Nesamozřejmost odůvodnění 72

6. 1. Metodická konfuze F. Rickena 72

6. 2. Zaostřeno na nihilistickou antitezi 76

Kapitola 3. Důkaz přirozeného mravního zákona 80

Lekce 7. Vyvracení etického nihilisty 80

7. 1. Reflexe prvního argumentačního kroku 80

7. 2. Přechod k druhému kroku argumentace 82

Lekce 8. Etické vytěžení přirozenosti 85
8. 1. Problémové souvislosti a historická lokalizace 85
8. 2. Kolize nihilismu s přirozeností 87
8. 3. Dedukce mravní normy z přirozenosti. 89
8. 3. 1. Problém první premisy 90
8. 4. Diskuze o přirozeném mravním zákonu s Tugendhatem 92

Lekce 9. Absolutnost mravního zákona 95
9. 1. Argumentační strategie. 95
9. 2. Zaměření k adekvátnímu dobru jako esenciální určení vůle. 96
9. 3. Dedukce formálních vlastností mravního zákona 99
9. 4. Transcendence a imanence mravního zákona. 101

Kapitola 4. Pozice stoupenců negativní etiky 105

Lekce 10. Protesty moderních empiriků. 105
10. 1. Filosofický půdorys 105
10. 2. Předem prohraný boj s metafyziky. 106
10. 3. Tugendhatova nedorozumění 107
10. 4. Návaznost na pojetí lidských práv 110
10. 5. Destrukce etiky u empiriků 114
10. 5. 1. Půdorys destrukce v předložení R. Brázdy 114
10. 5. 2. Předběžné shrnutí 116
10. 5. 3. Destrukce mravnosti z hlediska finality 117

Lekce 11. Humovské inspirace 121
11. 1. Humův zákon. 121
11. 2. Problematické východisko Humova zákona 122
11. 3. Metafyzická odpověď na Humovu námitku 123
11. 3. 1. Konkretizace u S. Lawa 126
11. 3. 2. Řešení S. Sousedíka 127
11. 4. Nemetafyzické pokusy o řešení. 131

Lekce 12. Protesty filosofů historismu 135
12. 1. Historismus 135
12. 2. Zdánlivosti kritické ontologie přítomnosti 136
12. 3. Iluze a konfuze etiky sebetvorby. 137
12. 4. Nihilistický důsledek etiky sebetvorby 139
12. 5. Postmoderní symbióza historismu nietzschovského a neomarxistického 142
12. 6. V absurdním výkladovém rámci. 145

Lekce 13. Varianty negativismu 148
13. 1. Vleklá krize v hlavním proudu. 148
13. 2. Emotivismus 151
13. 3. Právní pozitivismus 152
13. 4. Etika kvality života. 153
13. 5. Hegelova apoteóza státu 154

13. 6. Postmoderní relativismus 157
13. 7. Kontraktualismus 162
13. 8. Odůvodnění mravnosti u E. Tugendhata 164

Kapitola 5. Uzavření sporu s relativisty 171
Lekce 14. Precizace pojmu mravního zákona 171
14. 1. Etický realismus 171
14. 2. Otázka definice mravního zákona 173
14. 3. Problém proměnlivosti mravního zákona 174
14. 4. Uvlastnění mravního zákona ve svědomí 177
14. 5. Závaznost mravního zákona 179
14. 6. Diskuse se S. Sousedíkem 181

Část II. Spor s egoisty 185
Kapitola 6. Orientace v problému 186
Lekce 15. Navození sporu s egoistickou etikou 186
15. 1. Expozice problému 186
15. 1. 1. Souvislost negativistických pozic 187
15. 2. V jakém smyslu je zdařilost života cílem jednání 188
15. 3. Co není egoismus 190
15. 4. Spor hédonismu s etikou ctností 192
15. 5. Utilitarismus 195

Lekce 16. Různé kontrapozice k egoistické etice 201
16. 1. Teoretická naléhavost problému 201
16. 2. Pokantovská nouze 202
16. 2. 1. E. Tugendhat 202
16. 2. 2. W. Weischedel 204
16. 3. Pokusy soudobých klasiků 206
16. 3. 1. A. MacIntyre 207
16. 3. 2. Spaemannovo vyvracení sporem 211
16. 3. 2. 1. Pravda, láska a egoistická motivace 213
16. 3. 2. 2. Pod úrovní problému 214
16. 4. Konsekvence k lidským právům 215

Kapitola 7. Neegoistická povaha mravnosti 217
Lekce 17. Identifikace obsahů mravního zákona 217
17. 1. Hierarchie v řádu lidské finality 217
17. 2. Vyhranění sporu s egoistou 218
17. 3. Vyvrácení egoismu 220
A. První kolize s přirozeností – s jejím základním obsahem 220
B. Druhá kolize s přirozeností – s faktem povinnosti 222
C. Třetí kolize s přirozeností – jakožto obecnou 222
17. 3. 1. Soudobá aktualizace 223

17. 3. 2. Argumentační vakuum nemetafyzických pokusů 224
17. 3. 3. Spaemannova kritika hédonismu 225
17. 4. Dedukce dalších obsahů mravního zákona 228
17. 4. 1. Hlavní ctnosti 228
17. 4. 2. Láska a pokora 230
17. 5. Smysluplnost mravního úsilí 232
17. 5. 1. V. E. Frankl a smysl mravnosti 234
17. 5. 2. Absurdizace životního smyslu 235

Lekce 18. S egoisty na dně 237
18. 1. Rekapitulace a výhled 237
18. 2. Nietzsche 238
18. 2. 1. Chatrný teoretický podklad 238
18. 2. 2. Nietzsche v soudobé interpretaci 242
18. 3. Nietzschův odkaz 260

Část III. Spor s modernisty 265

Kapitola 8. Negativní etika v křesťanském myšlení 266

Lekce 19. Infiltrace soudobého křesťanství 266
19. 1. Ve směru falešné humanity 266
19. 2. Modernismus 267
19. 2. 1. Pozice Jana Pavla II. 268
19. 3. Křesťanská situační etika. 269
19. 3. 1. Na vratkých základech empirismu 270
19. 4. Kohákova obhajoba utilitarismu. 275
19. 5. Lidská práva v pojetí Konrada Hilperta 281
19. 5. 1. Lidská práva menšin? 284
19. 6. Frommova kritika autoritativní morálky 287

Lekce 20. Sblížení modernistů s měkkou totalitou 292
20. 1. Učená filosofická negramotnost a nelidské ideologie 292
20. 2. Sirény totality 300
20. 3. Neblahá praxe 303
20. 4. Etický pohled na dnešní politiku Západu 307

Lekce 21. T. Halík, modernista, neomarxista 316
21. 1. V pasti modernismu 316
21. 1. 1. Příkladný modernista. 319
21. 2. Směr Halíkova politického angažmá 321
21. 3. Agent islamizace 324
21. 3. 1. Argument z „umírněných muslimů“ 325
21. 3. 2. Iluze mírumilovného islámu 327
21. 4. Komplementární revoluční angažmá 332
21. 4. 1. Paralelní sofistika 335
21. 4. 2. Filosofický kontext genderismu 336

21. 5. Ideologické desatero 339
21. 6. Demagogie jako důsledek filosofického tápání 341
21. 7. Nemravný aktivismus jako důsledek filosofického tápání 343
21. 7. 1. Totalitní predispozice levice 346
21. 8. Teoretické výboje T. Halíka 349
21. 8. 1. V síti historismu 350
21. 8. 2. Osudové filosofické manko 352
21. 9. Teologická moudrost za groš 355
21. 9. 1. Kolize modernistů s pravdou a vírou 357
21. 9. 2. Nedůvěra k objektivizujícím faktorům víry 358
21. 9. 3. Vztah pochybnosti a víry 360
21. 9. 4. Problém mezináboženského dialogu 362
21. 9. 5. Resumé teologické osvěty 364
21. 10. Halík neomarxista, modernista 370
21. 10. 1. Totalitní pachuť postmoderního humanismu 371
21. 10. 1. 1. Vyšší německá humanita 375
21. 10. 2. Revoluční pachuť postmoderního modernismu 379
21. 11. Složitost moderního světa 386

Předmluva

Tato kniha navazuje na předchozí díly systematického zpracování hlavních problémů filosofie člověka (*Iluze skeptiků* a *Člověk bez duše, život bez smyslu*). Završuje tak kritické zkoumání hodnot lidského poznání, bytí a jednání teoretickým založením mravnosti.

Tak jako nešlo v noetice o celkové pojednání o lidském poznání, nýbrž o jeho podstatnou hodnotu – *Pravdu*, tak ani v antropologii nešlo v takovém zkoumání o celostní pojednání lidského bytí a života. Také zde byly tematizovány jen hlavní principy, které jsou soustředěné v pojmu lidské *Přirozenosti*. Na jejich poznání pak závisí orientace v bohatě členěné problematice filosofie člověka i správná lokalizace dílčích poznatků v celku antropologického tématu.

Stejným způsobem je koncipována i tato etika. Ústředním pojmem je zde mravní *Zákon*. Jde v podstatě o důkazy jeho existence a jeho neegoistických obsahů. Na verifikaci mravního zákona zase závisí, jestli se etické zkoumání udržuje ve světě mravnosti, nebo z něj vypadává. V druhém, dnes běžném případě degeneruje etické myšlení v popisech kulturních zvyklostí a společensko-právních konvencí.

Zkušenější čtenáři snadno postřehnou, že zpracování hlavních otázek noetiky, filosofické antropologie a etiky má jeden účel: kritické ověření základů klasického realismu. Tento mohutný proud filosofického myšlení byl v moderní době vytěsněn na periferii. Pochopitelně, vždyť v zásadním ohledu představuje protikladnou pozici vůči výsledkům myšlení novověku, které jsou tak oceňovány. Skutečný filosof, který se jen neveze s proudem, se ale při takovém srovnání nemůže vyhnout otázce, jestli novověká filosofie získala důvěru dnešního člověka opravdu jen vahou svých argumentů. Jestli nebylo ve hře něco podstatně jiného; například omyly, ideologické zaujetí či politikaření. Zkušenost s absurditami postmoderní filosofie činí takovou otázku naléhavou. Neboť postmodernisté plynule navazují na závěry filosofů novověku.

Na základě kritického zkoumání problémů pravdy a lidského bytí můžeme spolehlivě říct, že filosofie klasického realismu je životní moudrosti nesrovnatelně blíž než subjektivistické experimenty, které převládly u autorit novověkého myšlení a které způsobily tak masivní příklon moderního člověka k hodnotovému relativismu a k hédonickému způsobu života; ten byl fixován respektovanými empirickými vědami o lidském těle. Z této podivné symbiózy filosofického subjektivismu a přírodovědné exaktnosti vzešel také oblíbený termín „kvality života“. Z hlediska filosofické pravdy o člověku je jeho ekvivalentem „kultura smrti“.

Tradice klasické etiky, která vychází z Platona a Aristotela, vypracovala téma mravnosti do takové hloubky a do takových podrobností, že to nemá v dějinách myšlení obdoby. I tady je samozřejmě co zdokonalovat. Jestliže však byla tato životně relevantní moudrost vývojem novověku odvržena a jestliže taková arogance přinesla tragické sebeodcizení člověka našeho věku, pak je dnes v etice důležité, aby byl znovu aktualizován problém základů.

Z dosavadního výzkumu tedy víme, že vývoj novověké filosofie ustálil v moderní vzdělanosti ryzí antiteze skutečných hodnot lidského myšlení a lidského bytí. Tento

kolosální debakl se s logickou neúprosností promítá i do novověkého chápání lidského jednání. Výsledkem je negace mravního zákona. Konvence, které mají tento hlavní zákon lidského života suplovat, slouží k tomu, aby pohřbily pochopení mravních hodnot pod nánosem problematických redefinicí mravnosti.

Neblahý úděl duše v moderní filosofii člověka předurčil i nulovou životnost přirozeného mravního zákona v moderní etice. Vratké filosofické důvody byly opět vyztuženy ideologickými náhražkami. Osud mravního zákona zpečetil především masivní odpor k náboženství. V předchozím, antropologickém zkoumání vyšlo najevo, že zdařilá terapie moderní filosofie člověka potažmo jeho životní filosofie musí být primárně noetická. Jen bezrozporný výklad pravdy a jistoty umožňuje úspěšnou rehabilitaci nezbytných metafyzických pravd o člověku a jeho životě.

Dějiny myšlení se ale v novověku dostaly pod vládu negativní noetiky, která se nepřekvapivě rozšířila o negativní antropologii. Systematický a souvislý tlak teoretického negativismu pak s úžasnou jasností vyústil do negativní etiky. Díky této implikační řadě negativních rezultátů si moderní člověk přestal rozumět ve všech podstatných ohledech; o postmoderním člověku to platí tím spíše.

Trojjediný negativismus novověké filosofie člověka je dostatečnou zásobárnou naléhavých problémů, jejichž úspěšné řešení se přes všechny ty navoněné řeči o humanismu stalo prvořadým úkolem v úsilí o záchranu lidskosti v západní civilizaci. Takové řešení přináší pro někoho objevné, pro jiného tristní poznání, že moderním negativním systémům se v průběhu zkoumání rozpadá sám zkoumaný objekt. Jako nominalismus implikuje výkladovou anihilaci lidského myšlení a jako materialismus implikuje výkladovou anihilaci lidského bytí, tak i etický relativismus představuje výkladový rozpad lidského jednání. Půda pro ideologické orgie nemohla být připravena lépe.

Nadužívání termínů *krize, hluboká krize, nevídaná krize* sice dnes už oslabuje jejich alarmující dojem, ale původní smysl a význam těchto a podobných termínů přesně vystihuje pokleslý stav soudobého lidství. Na tom nic nemění skutečnost, že si jeho zodpovědní tvůrci a jimi vychované elity namlouvají humanistickou vyzrálost.

Jistě, lamentování nad mravním úpadkem doby je v dějinách stálým generačním koloritem. Jenže postmoderní doba je v něčem unikátní. Vytěžila logiku vývoje novověké filosofie směrem k explicitně negativní etice a bez obalu už vyznává teoreticky normalizovaný relativismus jako nezpochybnitelný princip etického myšlení. Konsekventní mravní nihilismus je v postmoderně vítaný jako vysvobození ze svěrací kazajky mravních zábran. Mravnost je tu suplována a pervertována egoistickou svévolí pouhých „uživatelů“ života, k níž se připojila ideologická svévole, s níž fanatičtí napravovatelé světa diktují západním společnostem rétoricky vybroušenou pseudomorálku. Takový rozmach teoreticky fundované nelidskosti dějiny ještě nepoznaly. Krutostí v nich bylo bezpočet, ale elementární vědomí mravní správnosti a špatnosti doposud přetrvávalo.

Dnes je ale vědomí rozdílu mravního dobra a zla ochromeno relativistickou nákazou, která do mainstreamové kultury západního světa vnesla originální morální rovnostářství. Protiklad dobrého a špatného jednání totiž ztratil v kontextu vývoje novověké etiky reálný fundament, a tím i možnost přesvědčivého odůvodnění. Ke slovu tedy přišla typická postmoderní tolerance všemožných, líbivou rétorikou dopo-

ručovaných deviací. Jejím ideálem je plošné vyloučení hodnotících kritérií a omezení mravní reflexe na pouhá konstatování a popisy různých způsobů jednání. Obdivovatelé této exaltované tolerance si pochvalují nevídanou šíři prostoru pro svobodnou realizaci rozmanitých způsobů jednání, z nichž mnohé prý byly v neosvícených dobách hanebně opovrhovány a diskriminovány. Dnes už je umíme vnímat jako rovnoprávné obohacení života.

Samozřejmě, že i tady jsou postmoderní romantici schopni sledovat pouhý povrch. Vidí jen tu vnější, domněle ušlechtilou tvář své okázalé tolerance. V euforickém sebezalíbení netuší, že ji zevnitř rozežírá rakovinové bujení rozporů. Zkuste ale zapochybovat o té vzývané, originální toleranci a hned zjistíte, jak je to vzývání samolibé. Vyjde najevo, že jim ve skutečnosti jde o toleranci toliko výsekovou, vyžadovanou od druhých; těch jinak smýšlejících.

Reakce na pochybnost, či dokonce falzifikaci domněle bezbřehé tolerance postmodernistů je zoufale neoriginální: je vášnivě netolerantní. Nejenže vám vytknou „hluboké nepochopení“, ale jasnozřivě za ním odhalí i zlou vůli. (Proč jim najednou vadí?) Vyslovenou kritiku jejich pojetí tolerance si rovnou vykládají jako špatné jednání, které z nenávisti pochází a k nenávisti i vede. (Odkud najednou to rozlišení dobrého a špatného?) Úmysl a odhodlání zrušit hodnotící kritéria jednání jsou obratem zapomenuty. Nastupuje oblíbená technika dvojího metru.

Taková praktická nedůslednost je u postmoderních buditelů permanentní. Oni totiž jen participují na rozporech teoretiků relativismu. Jejich rozpory dogmaticky přejali a ideologicky vytěžili. Díky tomu nejsou schopni svým kritikům racionálně oponovat. Nezbývá jim než se v lepším případě uchylovat k jejich moralizování; dost trapnému.

Jestliže však přitom dnešní relativisté zároveň vyznávají hodnotovou rovnocennost všech způsobů jednání, stávají se pro solidní diskuzi nezajímavými tlachaly. To samozřejmě nevylučuje příznivou odezvu a moc, jíž se v postmoderních, emočním myšlením prosáklých společnostech těší. Však jsou také postmoderní relativisté pro své odpůrce vážným ohrožením – profesním i existenčním. Neohrožují je silou svého myšlení, nýbrž silou zlé vůle: politikařením, nátlakem či politicko-korektním udavačstvím.

Morální status postmoderní kultury sice masivně odporuje zdravému rozumu i odkazu dějinných tradic. Ale kulturtrégry Západu ani oběti jejich úspěšného působení to nevzrušuje; spíše naopak. Zdravý rozum překonali domnělou kritičností a tradice prý přerostli vývojově: ve směru osvobozování od předsudků a stereotypů. Pyšné vědomí vývojové nadřazenosti jim mimo jiné usnadnil i marx-nietzschovsko-freudovský morální cynismus. Nepochybují o ní, ani když jsou upozorněni, že výsledkem adorovaného vývoje jsou tři totality v průběhu posledních sto let dějin západní civilizace.

Třetí totalita je přitom politickou realitou současnosti. Její triumf spočívá v tom, že zůstává většinou nerozpoznaná. Je to neuvěřitelné, ale většina populace západních zemí žije v blahé nevědomosti o svém politickém systému. Jako sedativa jí k tomu stačí soustavná mediální manipulace, fakt svobodných voleb a absence viditelného množství politických vězňů.

Ani politologové nejsou v důsledku svých fixací na empirické metody schopni pochopit, že totalitní režim není definován tím, jak realizuje totalitní ideologii, nýbrž

už tím, že ji realizuje. Většinou totalitní ideologii neomarxistů jako takovou ani nepoznali; mnohým z nich dokonce přijde úžasně humánní.

Falešné vědomí humánní vyspělosti dnes dotují a na vysoké společenské úrovni zároveň i udržují levicoví liberálové. Ti se na Západě stali ideologicko-politickými hegemony. Levicový liberalismus je fenomén, v němž jsou dobře čitelné nejen krize soudobého myšlení o člověku, ale i její filosofické příčiny. Soustřeďuje totiž v sobě politické důsledky hlavních omylů moderní filosofie, které byly dlouho rovnoměrně rozloženy v liberalismu a socialismu. Spojením jejich krajností byl vytvořen hybrid levicového liberalismu, který extrémy obou systémů umocnil. A to tak dalece, že zkorumpoval i svět teoretického myšlení v podobě zneužité, zpolitizované vědy a ideologického diktátu na univerzitách; jako za komunismu.

Liberálové akcentovali práva jedinců, ale měli problém se společenskou dimenzí člověka. Socialisté ji sice zdůraznili, ale na úkor jedinců. Vyváženější pojetí bylo na obou stranách znemožněno recepcí moderních systémů filosofie člověka, které unisono popřely lidskou přirozenost. V pojmu lidské přirozenosti jsou totiž obsažena i závazná kritéria pro praktickou filosofii. Jeho neuváženým vyloučením je etická orientace v lidské praxi ztracena.

V daném problému z přirozenosti vyplývá jak povinnost jedinců ke společnosti, tak povinnost státní moci respektovat lidská práva jedinců. Při určování poměru jedince a společnosti se ale takový mravní soulad stal moderním směrům politického myšlení z uvedených důvodů nedostupný. Hlavní politické hodnoty, svoboda a spravedlnost, zůstaly v tomto začarovaném kruhu levicového liberalismu jen na papíře; v bombastických proklamacích.

Rámec pro takové hodnotové vakuum vytvořil dominantní, všeobjímající relativismus. Na jeho podkladě se také levicoví liberálové osvobodili od přirozeného mravního zákona, aby pak dialekticky přešli k diktatuře ideologicky určených absolutistických pseudo-hodnot. Ty se zpupně prezentují jako „*evropské hodnoty*“ ve stylu *Sovětský svaz, mírová hráz.* Jako každý relativista nakonec v praxi užívá nějaká absolutizovaná dogmata, tak i levicový liberál participuje na této dialektice: okázalá negace mravních norem – rozpor – absolutní afirmace pseudo-norem.

Je to stokrát prokouknutý, ale stále přitažlivý vzorec radikálního skeptika: „není pravda – toto je pravda (nikoli v metajazyce)“. Tak se i levicový liberál sice tváří jako velkorysý relativista, pro kterého je vše relativní a vše dovoleno. Ale sám myslí a koná opačně. Pro svůj relativismus nárokuje absolutní pravdu a pro své normy politické korektnosti nárokuje neprominutelnou závaznost a absolutní platnost. Protože však svoje absolutní nároky nereflektuje, podléhá optickému klamu, v němž si pěstuje vědomí spravedlivého, skromného, tolerantního stoupence relativity a všeobjímající plurality. Díky tomu propadá sebeklamu o vlastní morální ušlechtilosti a převaze.

Takové zvýšené sebepojetí pak levicové liberály domněle opravňuje k neúnavnému moralizování explicitních stoupenců jednoznačných myšlenkových i mravních postojů, ačkoli takové postoje sami, i v tom moralizování implicitně a nepovšimnutě uplatňují také. Když pak své odpůrce neprávem kritizují jako dogmatiky, pyšné vlastníky té jedině správné pravdy a fašisty, neuvědomují si, jak tyto nelichotivé charakteristiky dobře pasují na ně.

Toto pokrytectví přivedli levicoví liberálové neomarxistické ražby k dokonalosti. Pod líbivou maskou ušlechtilého boje proti všemožnému útlaku se šklebí skutečná tvář rafinovaného, pozvolna stupňovaného politicky korektního útlaku. Proti pýše hanebného etnocentrismu nasadíme masku hodnotové ekvivalence všech kultur. Ta naše relativistická, pluralitní, demo-liberální je ovšem ze všech nejlepší, a proto povinná. Domýšlivou netoleranci zneškodníme tolerancí exaltovanou. V ní už netolerujeme žádnou kritiku účelově vybraných menšin. V pyšném nároku na pravdu odhalíme mocenský motiv, zatímco naše pravdy jsou směrodatné a po zásluze i mocensky prosazované. Ochrana utlačovaných je tak zásadní a vyčerpávající, že nám nakonec zbyde jediná množina tyranů: heterosexuální bílý muž. Jakkoli ctíme a milujeme lidská práva, tento koncentrát civilizačního zla musí být nemilosrdně potlačen a zbaven všech, i lidských práv. Lidská práva totiž pro dnešek určujeme výlučně my, osvícení levicoví liberálové.

Vysvětlující douška: Lidská práva závazně píší elity té které společnosti. Podle svých, byť sebezmatenějších představ o člověku a jemu odpovídajících hodnotách. O tom, co je spravedlivé totiž v posledku rozhoduje vítěz mocenského boje.

Teoretici levicového liberalismu už tedy silou svého relativistického vyznání překonali dřívější „etický manicheismus“, který prý násilně preferoval určité způsoby jednání a zavrhoval opačné. Ten podle nich svou černobílou „ideologií“ dobra a zla brutálně omezoval mnohoznačnost a pestrost života. Naproti tomu skutečná ideologie kulturních marxistů těží z relativizace zločinného jednání mocensky zločinné prosazování svých zločinných programů, zdánlivě koncipovaných mimo dobro a zlo. V této logice pak umějí příslušné, ideologicky kontaminované orgány bagatelizovat kriminalitu privilegovaných menšin nepříznivými sociálními podmínkami pachatelů.

Pod rouškou revoluční humanity a selektivní antidiskriminace berou neomarxisté v ochranu účelově vybrané menšiny, které diktátem politické korektnosti povyšují na úkor většiny. Když dojde na lámání chleba, nemá většina v jejich pojetí na nějakou svobodu či spravedlnost prostě nárok. K praktikovanému relativismu tedy patří právo dvojího metru: hodnoty tolerance, svobody, spravedlnosti jen pro vyvolené. Ostatní mají jen právo na převýchovu.

Levicový liberalismus jako tuplovaný teoretický extrém je mravně problematický v obou svých konstitutivních složkách. Levičáctví žije z kolektivistického omylu, v němž je jedinec vydán napospas Státu, protože je ontologicky chápán jako pouhá část vyšších socio-kosmických celků. Smysl jeho života je tu absorbován funkcemi ve společnosti; člověk je víc občanem než osobou.

Etatismus a rovnostářství jsou pochopitelnými atributy levicové deformace politického života. Totalitní pokušení ovládat celého člověka a zpolitizovat jeho soukromí na padrť vychází právě z takového výkladového zploštění osobního života občanů. Státní dirigismus je tu logickým důsledkem.

Jak ale s takovým kolektivistickým zglajchšaltováním ladí preference osobních svobod liberálů? Po pravdě s ním neladí nijak. Tady ale přichází ke slovu vytříbená tolerance postmodernistů k rozporům. Svou životnost čerpá z kultivovaných propagandistických manipulací a vychytralých sofismat. Ano, tradiční liberálové bojovali za svobodu a lidská práva. Nepřevzali snad levicoví liberálové jejich odkaz? Copak

nevzali agendu lidských práv za svou? Nestarají se horlivě o osvobození lidí všude tam, kde úpí pod tyranií nedemokratických režimů či bílého heterosexuálního muže?

Ďábel se zde ukrývá v obsahovém pervertování pojmů. Ano, neomarxisté o lidských právech nejen ustavičně mluví. Také je diktátem politické korektnosti vnucují pod sankcí. To už je ovšem odvrácená tvář jejich rétorického vzývání plurality a tolerance. Odporují tím totiž samotným lidským právům. Vynucování lidských práv odporuje lidským právům? Jak je možné ve jménu lidských práv pošlapávat lidská práva? U totalitních ideologů není žádná špatnost nemožná.

Vtip je v tom, že to, co oni vydávají za lidská práva, ve skutečnosti žádnými lidskými právy nejsou. Jsou to jen jejich ideologické předpisy, vymyšlené k prosazení nemravných revolučních záměrů. Skutečným lidským právům masivně odporují. Neomarxisté úctyhodnou značku lidských práv jednoduše ukradli. Termín zůstal, ale jeho význam (obsahový smysl) dialekticky přepadl do opaku.

Podobná faleš obestírá i předstíraný zájem o svobodu lidí celého světa. Pochází ze stejné ideologické líhně jako komunistická starost o proletáře všech zemí. Celé tažení totalitních ideologů je neseno halasně proklamovaným étosem osvobozování. Jeho rubem je dnes plíživé ubývání svobody názoru, projevu, výchovy, náboženství, a dokonce i vědeckého zkoumání.

Pyšné sebepojetí, falešný mesianismus a arogantní vývoz ideologických slátanin do světa jsou poznávacími znaky totalitních megalomanů. Osvěta, kterou všem vnucují, má temné filosofické pozadí, temné motivy, obsahy i chmurnou perspektivu. Je antitezí zdravého rozumu, vědecké pravdy i životní moudrosti.

Jen politováníhodná filosofická negramotnost, procházející všemi úrovněmi vzdělanosti i všemi stupni nevzdělanosti západních společností, umožnila politickým korektorům tak bohatou sklizeň. Totiž fakt, že jim občané pod rouškou liberální demokracie uvěřili čachrování a triky s lidskými právy, se svobodou a s životními hodnotami obecně. Je to (ne)obdivuhodný triumf ideologické lstivosti na jedné straně a morální otupělosti na straně druhé.

Vlivem totalitní ideologie neomarxistů byl i pojem „liberální“ v západní liberální demokracii podstatně zfalšován. Že by měl znamenat třeba svobodu projevu, tomu věří jen naivní, byť pohříchu početní konzumenti politicko-korektních masáží. Ideologicky zkorumpované elity to jen předstírají. Stejně tak tomu bylo nedávno s termínem „lidová demokracie“. Tato významná politická svoboda je v režimu jejich měkké totality postupně omezována. V posledních letech utahují „ryzí liberálové“ šrouby s pověstným komunisticky znějícím ospravedlněním: „*republiku si dezinformacemi rozvracet nedáme*“. Cenzura „nesprávných názorů“, sítě udavačů, ideo-policie či kriminalizace nežádoucích postojů, to vše narůstá takřka geometrickou řadou.

Když například někteří, třeba i světově uznávaní geniální vědci trvali na genetických rozdílech ras, byli nemilosrdně ostrakizováni jako nenávistní rasisté. Také vědecká obec se od nich až na čestné výjimky zbaběle odvrátila. Tito novodobí „Galileové“ dožívají jako vyvrhelové, protože jejich objevy odporovaly multi-kulti vizionářství a stupidním ideologickým nařízením o jedině správném vyjadřování o rasách. Antirasismus jako bič na jedině možné, totiž bílé rasisty je prostě víc než vědecké důkazy. Ideologickou nenávistí nesené blouznění má dnes větší váhu než přirozený svět a pravda o něm. Jako *pars pro toto* mohou také sloužit poměry v Německu, kde

se podle průzkumů lidé už bojí veřejně mluvit o muslimech. Co nám (a východním Němcům) to jen připomíná?

V pojetí marxistických „liberálů“ znamená termín „*liberální*“ jen svobodu k hédonicky definovanému štěstí. O slovo se tu hlásí individualistická kultura vybujelé sebestřednosti, což je u materialistů do jisté míry také logické. Profesionální revolucionáři však k tomuto odvěkému egoistickému pokušení přidávají hlubší motiv: zlomit kulturní hegemonii tradičního Západu. Ten pro ně především znamená odstranění reziduí křesťanské morálky, která zásadně odporuje materialistickému chápání „kvality života“.

Dějinami průběžně probíhající zápas morální ušlechtilosti s egoismem se v epoše nadvlády empirické racionality překlápí na stranu eticky alternativních hodnot libosti, bohatství, moci a slávy. Je to zase logické. Neboť teoretický spor egoistické etiky s etikou rozumného sebeomezování je problémem neempirickým. Empirické popisy a konstatace na pochopení mravnosti nestačí.

Empirismem povzbuzený materialista přetváří svůj domněle vědecký světonázor v životní filosofii. Logicky tedy hledá životní náplň a úspěch v rámci zmíněných alternativních hodnot, které evidentně korespondují se základními potřebami existenčního zabezpečení, příjemného užívání a uznání. Zajištění pravidelného uspokojování těchto potřeb se pro něj stává hlavní životní motivací. Proto si nenechá od staromilců jen tak namluvit, že povýšení těchto zemitých hodnot na cílové hodnoty života je mravně dekadentní, když ustavuje egoistický způsob života. Eticky alternativní, egocentrické hodnoty jsou pro něj naopak požadavkem reality, jak on jí rozumí. Je ochoten se jich situačně zříci jen v pragmaticko-kontraktualistickém kalkulu.

Materialista totiž nachází identitu svého bytí v těle. Proto nemá problém orientovat svou životní volbu pod tlakem sebestřednosti spontánních emočních programů na prvoplánové dosahování štěstí. Vylučuje tedy mravní omezování egocentrických pudových potřeb. Připouští tu jen právně-pragmatické omezení. V jejich sytém uspokojování pak hledá plnou svobodu a osobnostní identitu. Pohříchu nachází jen infantilní ne-osobnost zapletenou do závislostí všeho druhu. Stejnou metodou kumulovaných předsudků spatřuje materialista příčinu přírodního řádu v nahodilostech hmotných částic, takže nemá „vulgární potřebu“ uchylovat se k nějaké nepředstavitelné stvořitelské Moudrosti.

Na takovém ontologickém půdorysu už může materialista aspoň na první pohled odůvodňovat jak své levicové rovnostářství, tak i morální nivelizaci životních stylů v postmoderním stylu. Jestliže jsme co do svého bytí i co do svých činů jen určitými shluky a interakcemi rovnocenných částic, pak jsme si i v jednání dokonale rovni. Jedna konstelace rovnocenných částic tu není lepší než druhá; je jen jiná. V případě protikladu „kvality života“ a jejího postrádání, na který jsou materialisté přirozeně citliví, sice taková logika nefunguje. Podobně nefunguje ani v jednoznačném příklonu důsledných materialistů k egoistické morálce jako k té pravé životní moudrosti. Ale není přece nutné být tak nelidsky důsledný. Prostě se o podobných protipříkladech v argumentaci pomlčí. Nebude to ostatně první ani poslední taktická zámlka ve „vědeckém“ snažení a tažení materialistů, případně ontologicky opatrnějších agnostiků a relativistů.

Postmodernou legitimizovaný a etablovaný hodnotový relativismus je sice teoreticky neutrální k zásadovým postojům zastánců protikladných morálek. Ale jako v teorii, tak tím spíše v praxi se žádný relativista nevyhne jednoznačným postojům a souvztažné kritice opačného jednání.

Vzhledem k současnému historickému kontextu jsou tedy relativisté konkrétně na straně daleko uvolněnější morálky egoistů. Ta je jim daleko sympatičtější, neboť ve jménu autonomie, dospělosti a emancipace moderního člověka boří četná tabu tradiční mravnosti. Na podkladě „vědeckého materialismu" pak relativisté spolu s přesvědčenými egoisty vytvářejí silnou alianci v konstituci soudobé negativní etiky.

K antropologickému uživotnění materialistického kréda významně přispěli také různí evolucionisté, sociobiologové, psychoanalytici, sexuologové, kulturologové, sekulární humanisté a protagonisté kultury smrti. Ti všichni se naučili malovat obraz člověka hlavou dolů a velmi se jim ta zvrácenost osvícenské ezoteriky zalíbila. Ve spojení s politickou mocí a podle svého šíleného artefaktu se dnes pokoušejí stvořit nového člověka. V něm se má dialekticky snoubit absolutní svoboda od útlaku se zotročením vlastní žádostivostí a všemožnými závislostmi. Politiky na tom láká snadná ovladatelnost odosobněných, zglajchšaltovaných a sebestředností zotročených loutek. Ideologové se spokojí s faktem revolučního boje a s realizováním svých megalomanských utopií.

Vzestup egoistické etiky je snad nejvíce čitelný v sexuální revoluci minulého století. Především v oblasti sexuality ztratila mravní omezení podle materialistů, agnostiků a relativistů reálný základ. Logickým důsledkem byla deregulace sexuality. Jejímu hédonickému chápání se otevřely dříve netušené obzory. V kvantech libidinózní slasti přece životní ideál hédoniků kulminuje.

Po triumfu sexuální revoluce se v západních společnostech rozhostil široký konsenzus o morální indiferenci sexuálního života. Vzdělanci se už jen výjimečně odvažují poukazovat na mravní problematičnost následků této masově vítané, strhující revoluce. Odpovědí těm odvážnějším bývá výsměch, ztráta kreditu a hluboké intelektuální opovržení. Ostatní se proto citlivému tematizování mravních aspektů sexuality raději vyhnou. Pokud přece jen sex pojednávají, pak v modu úzkostlivé abstraktnosti a s líčenou neutralitou – čistě vědecky.

Není ale sexuální život praktickým problémem, v němž má člověk osvědčit svou pohotovost jednat s partnerem jako s člověkem? V tom je zahrnuto široké spektrum možností uplatnit buď potřebné sebeovládání a jednat s nesobeckou láskou, ohleduplně, poctivě, spravedlivě, zodpovědně, věrně – anebo jednat opačně. V prvním případě je sexuální energie integrována v celku života. Stává se lidsky oduševnělou. Duchovní kultivace partnerského vztahu usnadňuje i jeho trvání.

V opačném případě se člověk banálně snadno stává otrokem vášní. Odcizuje se skutečné lásce a propadá nezřízené sebelásce, v níž degraduje partnera na objekt – prostředek vlastního uspokojování. Plození dětí je mu také na obtíž; antikoncepci vítá jako dar z nebes. Ovládne-li ale mentalita hypertrofované sexuality společnost, připravuje její civilizační zánik. Taková je řeč logiky života i bohaté historické zkušenosti. Vypojením z morálního kontextu klesá sexualita na animální úroveň, kterou přesahuje už jen rafinovanými způsoby sebeuspokojování; ztrácí lidský rozměr. Jsou

to sice obecně známá fakta všelidské zkušenosti, ale dnes už zastřená „solidaritou vášně“. Jejich připomínání je vnímáno jako to nejprotivnější moralizování.

Přesto zůstává pravdou, že neovládaná sexualita je zdrojem patologického vývoje osobního i společenského života: od atrofie charakteru, přes rodinné tragédie, legalizaci potratářské praxe až po socio-kulturní degeneraci. Normalizovaná, umělecky vylepšovaná sexuální anarchie se tak stává spolupříčinou i podstatným rysem kultury smrti.

Popírání etických norem sexuálního jednání, jeho umělé vyčleňování z mravního řádu tedy není moudré. Ve společnostech, kde má navrch materialistická filosofie a hédonický životní styl, však získal tento morální primitivismus široký konsenzus. Sbíhá se v něm krize teoretického myšlení, praktická motivační zaslepenost egoistů a také ideologický záměr na převýchovu mládeže.

„Zkazíme Západ, až bude smrdět,“ vyhrožoval jeden exponent kulturní revoluce neomarxistů; měl přitom na mysli i agendu sexuální revoluce. A nezůstalo u výhrůžek. Přidali se napohled seriózní exaktní přírodovědci, méně exaktní psychologové a ideologičtí šarlatáni z humanitních oborů – vesměs ateisté. Ti všichni se už více než jedno století vysmívají křesťanským rodičům s mnoha dětmi: Jen je posílejte do škol, my už je té středověké víry zbavíme. Pokud snad studenti sem tam vzdorují, dostane se jim vědeckého poučení o přednostech a nezbytnosti volné lásky pro zdravý vývoj těla i psychiky. Přesně podle instrukce: když chcete porazit nepřítele, získejte monopol na vzdělání a výchovu jeho dětí.

Státní moc, výkonný to motor kultury smrti, takový monopol proradným pedagogům na Západě ráda zajišťuje. Dnes už nepřekvapuje, že západní státy v intencích kulturní revoluce zařídily ideologizaci humanitních studií, deklasovaných na výchovu kádrů. Podpora sexualizace dětí, rozvrat rodiny a jiné zvrácenosti jsou její součástí.

Například bílým profesorům, kteří ztrácejí krok s dobou, jsou přidělováni barevní mentoři, aby jim pomohli lépe se zorientovat v rovnosti ras a v různorodosti duhové společnosti. Eko-alarmisté zase šíří novou morálku: minimalizovat plození dětí, z úcty k Matce Přírodě, kterou ve své náboženské deviaci zbožštili a jsou odhodláni své náboženství prosazovat za každou cenu. Genderisté s vědeckým zápalem objevují po desítkách nová a nová pohlaví. Na pozadí nesmyslného zrovnoprávňování toho, co je přirozeně nerovné, vynucuje mocná homo-loby respekt k účelově vymyšlenému lidskému právu homosexuálů na adopci dětí. Raději ani nedomýšlet, podle jakého klíče se jim přidělují. Na druhé straně jsou skutečná lidská práva dětí a rodičů brutálně pošlapávána tímto výmyslem, uměle vykonstruovanými lidskými právy dětí na úkor rodičů či juvenilní justicí.

Ideologicky uvědomělé, zkažené elity bez viditelného odporu dosazují intelektuálně i morálně zkorumpované pedagogy a povzbuzují zfanatizované studenty, aby ve svém ukřičeném aktivismu vyvolávali revoluční nálady a vybrousili bojový jazyk. Ony samy přece na tom vyrostly, když v osmašedesátém skandovaly „Marx, Mao, Marcuse“. Dnes tito revoltami ošlehaní hybatelé pokroku rozhodují nejen o poměrech na univerzitách, ale i o praktické beztrestnosti ideologicky přijatelných zločinců: od fašizujících bojůvek Antify po řádění migrantů. Přes všechno vzývané rovnostářství se stal dvojí metr axiomem a významným praktickým principem neomarxistické spravedlnosti.

Dosud byl organizovaný zločin chápán jako něco odporného, antihumánního; jako zločin. Doba i redefiniční mánie pokročila. Dnes se organizovaný zločin, který směřuje k plošné likvidaci národů, rodin a přirozené morálky, vydává za planetární humanitu. Za vydatné podpory systémové, univerzitně-mediální manipulace a normalizovaného lhaní na nejvyšších úrovních ideologicko-politického establishmentu. Život ve lži a organizovaný zločin patřily vždycky k sobě. V totalitě je takové spojení nezbytné a bohužel i účelově plodné.

O bezkonkurenčním vlivu negativní etiky svědčí také skutečnost, že se její smršť nezastavila ani před branami katolické církve. Tato bašta odporu proti relativistické devalvaci lidství utrpěla v posledním století četné trhliny. Proti všemu očekávání byla dokonce infiltrována i pseudohodnotami sexuální revoluce, i když s jistým zpožděním. Sesterské církve protestantů tyto hodnoty sekulárního humanismu vtělily do svého pojetí křesťanské lásky dříve a daleko pružněji. Ale katolický modernismus se k nim nakonec také dopracoval.

Je známým faktem, že modernističtí teologové čerpají své sebevědomí ze spojení s osvícenskou mentalitou nezastavitelného pokroku ve věku „rozumu". Němečtí biskupové v tomto duchu už přistoupili na morální deregulaci sexuálního života. V sebeklamu o své humanistické vyspělosti rozhodli, že je mravně přípustné takové jednání v oblasti sexu, které dvoutisíciletá křesťanská tradice pokládala, patrně z neznalosti evoluční biologie a psychoanalýzy, za nepřijatelné, hříšné. Tito modernisté jsou přesvědčeni, že je sekulární humanismus naučil hlubšímu chápání milosrdenství, takže jsou (aspoň v tomto bodě) dokonce milosrdnější než sám Ježíš.

Ano, co jiného než neotřesitelná víra v pokrok vědění o člověku a v ušlechtilejší humánní cítění může stát za odvážným počínáním pokrokových biskupů, v němž opravují svého Mistra a Pána. Ježíš mluví o sexuálních hříších jednoznačně a jasně, takže to bylo srozumitelné pro křesťany všech dob a kultur. Modernisté s falešným vědomím intelektuální převahy a s požadavkem otevřenosti modernímu světu, „s prstem na tepu doby" a s použitím nejmodernějších hermeneutických fines, překonávají Ježíšovu zastaralou morálku. A přitom věří, že slouží křesťanské věci. Z čeho jen taková zaslepenost asi pochází?

Jinak se taková strategie biskupů podobá předvolebnímu chování demokratických politiků. Jako se tito podbízejí náladám voličů, tak i oni vycházejí vstříc opojení věřících z moderních vymožeností. Přitom to neblahé oblouznění modernitou sami svým modernismem vyvolávají a posilují. Je to smutný případ infiltrace křesťanského myšlení radikálně odlišnou filosofií, která neblaze zasáhla i do jeho mravní orientace.

Aliance ateistických vědců a ideologů, kteří svou kompetenci zakládají v omylech novověké filosofie, nastolila paradigma sekulárního humanismu. V něm absentují jak struktury a opory přirozené mravnosti, tak i garance skutečné smysluplnosti jakéhokoli morálního úsilí. Prostor pro teoretickou rehabilitaci a praktickou expanzi egoismu je tím vytvořen a permanentní společenský konflikt je tím samým také zajištěn.

Mohutný proces odlidšťování soukromého i veřejného života obsahuje revoltu vůči minulosti, kdy lidé v podstatě znali řád života a přes všechnu svou nedokonalost se snažili o jeho uskutečňování. Jejich nezdary se však staly zčásti záminkou, zčásti návodem ke vzpouře. Její protagonisté arogantně zahodili kompas a v revoluční

posedlosti vylili s vaničkou dítě. S pýchou nekompetentních arbitrů a samozvaných spasitelů v rouše beránčím proměnili tito zajatci vlastního velikášství protest proti hříchům lidí ve vzdor vůči realitě samotné. V triumfalistické euforii nad zvráceností nových poměrů oslavují falešní proroci každou novou perverzi jako další krok k nápravě společnosti; jako osvobození, jehož pravým pojmenováním je zotročení.

K životní moudrosti patří pokora před realitou a vděčnost za dar života. Jak ji má ale realizovat člověk, který se dobrovolně uvěznil v nehostinné poušti materialistického názoru na svět? Má snad děkovat šťastné náhodě v loterii kmitání neosobních, slepých a hluchých atomů? Mizerná teorie a falešná kritika pravdy o člověku předjímají praktickou životní bídu, jež se projevuje furiantsky animalizovaným životem svobodných bytostí. V něm je skutečný lidský život vtlačen do úzkého rámce masivních smyslových evidencí, zážitků a pocitů, zatímco lidská moudrost sídlí vně. Moudře vedený a demoralizovaný život se k sobě mají jako zdraví a nemoc, ušlechtilost a zlotřilost, radost a tragédie.

Podle převládajícího mínění jsou dnes povoláni k objasnění životní moudrosti evoluční biologové či sociobiologové. Ti měří zdařilost pozemského života v posledku jeho délkou a vysokou frekvencí jeho příjemného užívání. Dřívější mudrci se naproti tomu domnívali, že lidská realita není tak živočišně zploštělá, že je ontologicky i axiologicky daleko bohatší. Proto chápali, že je v lidském životě nejdůležitější, jak se osoba na životních křižovatkách rozhoduje.

Pokleslá kultura života, která se zmítá v extrémech kolektivismu a sebestředného individualismu, se dnes ukazuje jako nezodpovědnost k vlastnímu osobnímu určení života; projevuje se nezájmem o jeho adekvátní naplnění. Nezodpovědnost je tu dána tím, že pravda o mravním smyslu lidského života je dnes jen těžko dostupná. Vychází ze zamlžení primárního významu mravnosti a z následného povyšování alternativních, egoistických hodnot.

Tato etika je tedy koncipována jako konfrontace s negativní etikou. Proč zase konfrontace? Není moudřejší nechat vedle sebe žít různé morální představy, pozice a směry ve vzájemné toleranci a v plodném obohacování? Odpovídá to postmodernou vzývané pluralitě, ale odporuje to filosofickému hledání pravdy. Dnes je takové zodpovědné úsilí terčem posměchu. Všichni prý už vědí, že pravda je relativní, a že absolutní nárok na ni je teroristický a fašistický. Taková je řeč namyšlených polovzdělanců, kteří si osvojili filosofické termíny a názory bez filosofického myšlení.

Když se dnes řekne, že jde v životě na prvním místě o osobní mravnost, zní to v době ohromujících znalostí lidského těla a kolektivistických deviací jako z jiného světa, cize a bigotně. A přesto je to ta nejdůležitější pravda pro skutečný vývoj každého lidského jedince, kterou znala celá tisíciletí. Až do doby, než se nad myšlením Západu ujala vlády silná nominalistická aliance empiriků, agnostiků, scientistů, materialistů a historizujících relativistů. V její režii postupně startovaly revoluce vědecká (Comte), kosmologická (Darwin), sociální (Marx), morální (Nietzsche), psychologická (Freud), sexuální (Reich, Marcuse) a nakonec jejich postmoderní syntéza v podobě neomarxistické kulturní revoluce. Ta logicky směruje neblahý vývoj k civilizační sebevraždě Západu.

Africký kardinál Robert Sarah poukázal v jedné přednášce na symboliku ohořelé pařížské katedrály Notre-Dame: *„Když jsem vstoupil do tohoto zříceného kostela...*

nemohl jsem v tom nevidět symbol situace západní civilizace a církve v Evropě... Zdá se být zpustošena požárem mnohem ničivějším, než byl ten v katedrále Notre--Dame. Co je tím ohněm? Je třeba mít odvahu nazvat ho pravým jménem. ... tímto požárem... je intelektuální, věroučný a morální zmatek, je to zbabělost hlásat pravdu o Bohu a o člověku a bránit a předávat morální a etické hodnoty křesťanské tradice...“

Když uvážíme, že křesťanská morálka obsahuje etický realismus přirozeného mravního řádu, pak lze číst kardinálovu myšlenku také jako výzvu k otevřenému, čistě filosoficky vedenému zápasu s negativní etikou, která zachvátila současný Západ a jejíž důsledky jsou katastrofální.

Část I.
Spor s relativisty

Kapitola 1.
Negativní etika

LEKCE 1. VSTUPNÍ METODICKÉ REFLEXE

1. 1. Teoreticko-praktický ráz etiky

Filosofii bývá často vytýkána nepraktičnost. Její témata jsou většinou tak abstraktně odlehlá a laikovi nesrozumitelná, že je těžké přesvědčovat nefilosofy, že nemají tak úplně pravdu, když upírají filosofii kontakt s lidskou praxí. Filosof opravdu nemá co říct k jevovým diferencím v mnoha oblastech konkrétního života. Nepřispívá k bezprostřední užitečnosti každodenního obstarávání, nezvyšuje technickou výkonnost, ani uměleckou tvořivost. Dokonce i politiku sleduje spíše zpovzdálí a popisy dějinných událostí nechává historikům. Jakou oblast praxe tedy může filosofie obohatit a kultivovat?

Filosofové se také často stylizovali do role nezúčastněných pozorovatelů, povznesených nad všednodennost, či dokonce do role tvůrců systémů, které realita až tak nezajímá. Je sice pravdou, že tento aristokratismus filosofům postmetafyzické kultury nehrozí. Ti se dnes naopak v honbě za náhradními tématy soustavně pletou do řemesla specialistům. Z předchozích dílů však víme, že agnosticky omezení filosofové nereprezentují autentickou filosofii.

Klasicky orientovaný J. Pieper vyjadřuje ve své knížce „*Co znamená filosofovat?*“ neslužebnost filosofie jasně: Filosofie není k dispozici pro účely, které leží mimo ni; je sama účelem. Pieper protestuje, když se univerzitního prostoru zmocňuje totalitní nárok práce. V protějšku k speciálním vědám vyzdvihuje svobodu filosofie. Jestliže podstatě speciálních věd například neodporuje úkolování ze strany státu, pak filosofie by jím byla zničena. Neboť jedinou možností, říká Pieper, by tu bylo zavlečení filosofie do služeb ideologie. Z toho, co má účel samo v sobě, však nelze dělat prostředek. Pieper v této souvislosti zdůrazňuje teoretický charakter filosofie. Právě jím odůvodňuje nadřazenost filosofie všem vnějším účelům.

Ať už taková suverenita filosofie imponuje či odpuzuje, rozhodně není pravdivým predikátem filosofie. Filosofování není samoúčelné. Je totiž samo integrováno v celku osobního života, a je proto zapojeno do jeho finality. Je to sám život, který filosofii potřebuje a který jí také ukládá, aby ho hlouběji vyložila a pravdivě orientovala. Neboť filosofie je vrcholným výkonem lidské racionality a specificky lidský život má přirozenou, velice naléhavou potřebu být veden pravdou o člověku a o jeho životě, který má být přece rozumný.

Pravdy o člověku jako takovém, o jeho bytí a o celku jeho života jsou však na racionální úrovni ve výlučné kompetenci filosofie. Proto má teoretické úsilí filosofie vyústit do pochopení řádu, cíle a smyslu lidského života. Má zprostředkovat takové porozumění hodnotám života, které je předpokladem životní moudrosti; o ní v posledku v lidském životě běží.

Odporuje tedy lidské přirozenosti, když se filosof uchyluje do slonové věže samoúčelného teoretizování a propadá iluzi o jakési soběstačnosti blaženého nazírání idejí. Neboť tím ignoruje a maří přirozenou funkci racionality: sloužit životu, vnášet do něj jasné vědomí toho, co mu odpovídá a co mu odporuje. Naplnění přirozené potřeby racionální orientace v životě se přitom nejlépe uskutečňuje ve filosofické disciplíně zvané *Etika*. Právě etika je spojovacím článkem teoretické filosofie s lidskou praxí.

Etika se jako filosofická disciplína neuzavírá v čistě teoretickém zkoumání. Neboť je povahou svého předmětu zaměřena k specificky lidské praxi. Etik tedy neidentifikuje normy dobrého života jen pro pouhé potěšení z objevení pravdy o životě; to by bylo zase nepřirozené. Namáhá se s odůvodňováním linií a způsobů dobrého života, aby tím v konkrétní praxi posílil správnou životní motivaci.

Etik hodný toho jména má tedy objasnit ideál života, aby tak v řádu racionality nezastupitelně přispěl k jeho nesnadnému uskutečňování. A není-li toto podstatná kultivace života a rozhodující přínos pro lidskou praxi, pak je nutné klást otázku, co je vlastně specificky lidskou (nikoli jen animalizovanou či spotřebitelskou) praxí. Odpověď známe z filosofické antropologie, z jejích partií o smyslu života.

Pieper tedy ve snaze o vystižení charakteru filosofického myšlení přehnal jeho sebestřednost. Neuvažoval interní poměry osobního života, ale soustředil se jen na vnější aspekty možné finální závislosti filosofie. Správně odmítl její ideologizaci, ale ve zmíněné metodické reflexi filosofie poněkud zapomněl na etiku. Jinak je třeba dodat, že Pieper je autorem zdařilého pojednání o ctnostech.

Etika je samozřejmě také rezultátem teoretického úsilí, ale svou povahou prolamuje okruh čistě teoretických zájmů. Její poznání není vzhledem k lidské praxi lhostejné. Člověk se v podstatě snaží žít podle toho, co poznal. Poznání rozdílu mezi jednáním dobrým a zlým proto není pro životní motivaci indiferentní, není jen čistě teoretickou záležitostí. Je požadavkem lidské přirozenosti, aby se toto poznání stalo ve svědomí motivačním principem a vodítkem. Etické vědění se tak stává nezbytnou složkou imunity vůči agresivním virům běžné či ideologicky stupňované iracionality.

Etik si všímá mravní stránky jednání. Co se tím rozumí? Lidé vždy rozlišovali jednání dobré a špatné. Orientují se přitom podle nějakých představ o tom, jaké by mělo/nemělo svobodné rozhodování a z něj vycházející jednání být. Neboť každý svobodný čin se vztahuje k zákonu dobrého života; a sice tak, že mu buď odpovídá, nebo odporuje. A právě tato měřitelnost lidského jednání zákonem mu udílí mravní charakter. Jednání má tedy mravní rozměr proto, že vychází ze svobody a podléhá zákonu, který ukazuje směr realizace přirozeného určení lidského života; vede k jeho zlidštění. V běžném úzu ovšem termín „mravní“ označuje spíše jen dobré jednání. Svoboda a zákon jsou tedy bezprostředními principy mravnosti.

Je-li v této věci jasno, můžeme v metodickém úvodu reflektovat etiku jako teorii specificky lidské praxe, tj. jako filosofickou disciplínu se všemi teoretickými akcenty a nároky, které filosofické myšlení vyžaduje.

Základní otázky etiky se týkají odůvodnění mravních norem a hodnot. Protože je mravní zákon osou mravního života, soustředí se etikova pozornost především na něj. Proto je v etice vhodné, když se nejprve položí otázka, jestli vůbec nějaký mravní zákon existuje. Pokud se ukáže, že ano, ptáme se na jeho obsah.

První otázka se zdá být zbytečná, neboť existenci nějakých norem jednání potvrzuje historická zkušenost. Ale mravní zákon není jen „nějakou“ normou v řadě mravů, právních předpisů či konvencí. Není nějakým výsledkem socio-kulturního života. Není vůbec lidsky nadiktovaný, ani dohodnutý. Je naopak apriorní, obecně platný, a tudíž i metahistorický. Absolutně zavazuje všechny lidi všech dob a kultur, a sice z důvodu jejich „lidsky“ nepodmíněného, tj. na lidské činnosti nezávislého lidství. Není tedy rezultátem svobody; je naopak jejím nerelativizovatelným měřítkem. Dějiny, tradice, kultury, společnosti, dogmata ideologů či rozmary mocných, úhrnem celá lidská praxe mravní zákon netvoří, ale naopak mu neprominutelně podléhá. Filosofové dnes většinou věří, že žádný takový obecně platný zákon dobrého lidského života neexistuje. Tento zásadní pohříchu i vysoce teoretický spor musí etik řešit především. Závisí na tom solidní poznání podstaty lidské mravnosti.

Jakožto teoretická disciplína je etika pochopitelně závislá na abstraktnějších oborech. Protože je cílovým filosofickým věděním, sbíhají se v ní poznatky logicky předchůdných disciplín filosofie. Z nich etika čerpá nezbytné předpoklady. V etice se tedy primárně zhodnocují a tím zároveň i získávají na významu hlavní závěry noetiky, ontologie a antropologie. Různá úroveň výkladů poznání, skutečnosti jako takové a lidského bytí se výrazně promítá do etických zkoumání a podstatně určuje nestejnou úroveň různých etických systémů.

Je celkem domyslitelné, že různé redukcionistické koncepce či modely poznání, reality a člověka musejí mít za následek výkladovou redukci mravnosti; obsahová spojitost je tu interní. Když budeme například v lidské bytosti vidět primárně živočicha, promítne se takový obraz člověka také do etického pojetí jednání (např. ve smyslu preference motivu uspokojování animálních potřeb). Důležitost teoretického kontextu etických zkoumání je proto mimo rozumnou pochybnost.

S ohledem na teoretický kontext tedy musíme zdůraznit, že na počátku etického zkoumání nejsme v čistě neutrálním postavení, nejsme na nule. Máme už k dispozici obsáhlé vědění, které zahrnuje realistické řešení lidského poznání, identifikaci Absolutna i bytostné struktury lidské reality. Lidské jednání je jako téma etiky do těchto filosoficky poznaných skutečností zapojeno jakožto jsoucí i jakožto poznatelné.

Noetický důkaz pravdy a přilehlých podmínek její realizace (viz J. Fuchs, *Iluze skeptiků*), kauzální důkaz Boží existence a antropologický důkaz konstantní lidské přirozenosti jakožto zdroje životní dynamiky (viz J. Fuchs, *Člověk bez duše, život bez smyslu*) společně vytvářejí fond spolehlivých mimoetických předpokladů, které kvalifikují etické reflexe dnes takřka neznámým, ne-li zakázaným způsobem. Povyšují je na úroveň, která je novověkým etikům od dob Kanta nedostupná. S takovými premisami v zádech je možné klást vážně už bezmála tabuizovanou otázku existence nepodmíněné, absolutně platné mravnosti. O její pozitivní, filosoficky přijatelné řešení se Kant pokoušel marně; chyběl mu zmíněný fond.

Po Kantovi takové pokusy slábly, až posléze utichly. Čím dál víc se totiž prosazovala v noeticko-ontologických základech novověku bezpečně zakódovaná relativizace mravních hodnot. Ta se v postmoderně stala povinným kánonem etického myšlení. Proto dnes musí být realistická etika v základě pojata a rozvržena podobně jako noetika a antropologie. Musí být koncipována jako mohutná konfrontace s negativní etikou novověku, která ve svých výkladech mravnosti úspěšně těží z negativ-

ního potenciálu novověké noetiky, ontologie a antropologie své negativistické závěry i jejich konsenzus.

Taková konfrontace s negativní etikou by se měla jevit myslitelům, kteří nejsou zatíženi akademickým konformismem, jako úkol doby. Právě v naléhavé potřebě teoreticky náročného a praktickými ohledy neomezovaného zpracování etického tématu spočívá znamení doby, o němž si intelektuální konformisté mnohé namlouvají.

Ale i bez této dobové výzvy je ve filosofii konfrontace s negativismem nezbytností. Neboť vyplývá ze samotného řádu filosofického myšlení. Požadavek kritičnosti mu totiž ukládá, aby se v otázkách základů důsledně vyrovnávalo s antitezemi (které dnešní negativní etika v širokém záběru zpřítomňuje), bez ohledu na jejich vnější, dobovou aktualizaci.

V této *Etice* tedy nepůjde o praktické návody k dobrému jednání. Nebudou v ní rozsáhlé analýzy a detailní popisy jednotlivých ctností. Taková práce už byla v minulosti podstatně a dobře vykonána. Je smutnou skutečností, že její plody dnes zůstávají na okraji zájmu, ne-li v opovržení. To má kromě všelidské, vždy přítomné záliby v mravní špatnosti také silné teoretické důvody. Nacházejí se ve vývoji etablované novověké filosofie.

Těžiště této *Etiky* bude, jak řečeno, spočívat v teoretickém nasazení, které je primárně zaměřeno na odůvodnění základů smysluplné, to znamená nerelativizované mravnosti. O odůvodnění mravních norem se dnes hodně mluví, kdekdo na něj důležitě až vyzývavě poukazuje. Ale zdá se, že většinou jen proto, aby se nakonec triumfálně konstatovalo, že žádné skutečně přesvědčivé etické odůvodnění neexistuje.

Teoretický kontext etiky můžeme navodit kritickou reflexí úvahy politického filosofa I. Shapira, který v ní zabrousil do zajímavých souvislostí. Podařilo se mu, sice nezamýšleně, leč názorně, ukázat, jak špatné řešení nejzákladnějších otázek noetiky rozptyluje a falšuje etické myšlení v prostorách náhradní mimoetické odbornosti.

1. 2. Konkretizace teoretického kontextu v diskusi se Shapirem

Ve své knize *Morální základy politiky* se Ian Shapiro hlásí k osvícenské tradici. V jejím duchu se snaží o vědecké založení teorie demokracie. Dostává se tím do konfliktu s postmodernisty, kteří už osvícenskou víru ve vědu nesdílejí; spíše jí pohrdají. Postmoderní myslitelé provokují tradiční osvícence tvrzením, že věda je jen souborem konvenčních porozumění, který není lepší než jakýkoli jiný soubor porozumění. Shapiro naproti tomu pokládá vědu za nadřazenou různým pověrám, míněním či tradicím (str. 125).

Víme, že v tomto sporu o prevalenci vědy mohou postmodernisté čerpat svou argumentaci z hloubi noetického tématu. Mohou v ní poukazovat na to, že absence důkazu apodiktické hodnoty základů poznání umožňuje i skepsi k vědě jako takové. A důsledně vzato, mají pravdu. Uvažujeme-li totiž otázku základů poznání čistě teoreticky, nepragmaticky, pak není možné, abychom spoléhali na nějaká kritéria hodnotového rozlišení vědeckého od nevědeckého myšlení, jestliže nemáme zajištěnou nevývratnost základů poznání.

Pokud například zůstává rozumná pochybnost o absolutní platnosti principu sporu, pak je možnost platnosti jakékoli antiteze vždy padesátiprocentní. Postmodernisté jsou v rámci vývoje novověké filosofie překvapivě logičtější než rigorózní stoupenci vědeckého myšlení.

Shapiro si ale vážnost situace neuvědomuje. Domnívá se, že dostatečně čelí námitkám postmodernistů tím, že rozliší osvícenství rané a zralé. V raném osvícenství se věřilo, že věda produkuje jistotu svých poznatků, zatímco to zralé už je z takové iluze vyléčeno. Shapiro si pochvaluje, že se zralé osvícenství kultivovalo falibilismem, podle nějž vždy existuje možnost, že se můžeme mýlit, že tedy všechna tvrzení jsou korigovatelná, a proto jsou vždy jen provizorní (str. 124–125, 129).

Tento noetický vývoj osvícenství už můžeme popsat se znalostí věci jako novověké prohloubení skepse: k původně agnostické skepsi se v důsledku nevyřešení problému založení poznání připojila skepse hlubinná. Falibilisté rychle kapitulují před námitkami kruhů a regresů v otázce zajištění pravdy, a proto se s paradoxním vědomím kritických myslitelů oddávají radikální, všezahrnující skepsi. Mnozí z nich ale scientistické, tj. agnosticky založené pojetí vědy přitom nepochopitelně ponechávají v platnosti. Shapiro v této souvislosti zdůrazňuje konsenzus o vědě jakožto empirickém snažení (str. 129).

Shapiro se tedy snaží kriticky reagovat na postmoderní relativizaci vědy tak, že okázale akceptuje důvod takové relativizace. Sdílí například s Rortym rezignaci na jistotu. Přitom mu ale oponuje tím, že rezignace na jistotu nemusí znamenat rezignaci na hodnotu vědy. Domnívá se, že Rorty svou anti-osvícenskou kritikou zasáhl pouze dogmatismus raného osvícenství (str. 124–125). Jenže problém je složitější, než si noeticky málo poučený Shapiro připouští.

S touto iluzí možnosti vědy za současného legitimizování permanentní skepse o základech myšlení jsme se už setkali v Noetice (*Iluze skeptiků*, 6.1.4.) při kritice J. Peregrina. Jde v ní o eklektické spojování motivů scientismu a falibilismu, v němž se prostě kopíruje sled fází vývoje moderní teorie vědy bez hlubšího noetického zájmu o jejich možný soulad. Shapiro ho zřejmě přebírá od K. Poppera, který také bez soustavného noetického zkoumání základů poznání (pouze na základě příležitostných noetických reflexí) stvořil hybrid tzv. kritického racionalismu. V něm se z důvodu kruhu a regresu zapovídá sebezdůvodnění rozumu a amputuje se mu proto možnost jistoty.

Na druhé straně se v popperovském kritickém racionalismu zároveň akceptuje možnost vědeckého přibližování k pravdě. Jak by ale mohl být pravděpodobnostní kalkul vůbec možný, když je v lidském poznání bytostně všechno nejisté? Pouze na pragmatickém základě prostého uznání faktického provozu (pouze věřené) rozvinuté vědy a její metodologie? Zkušený teoretik vědy, leč sváteční noetik Popper tedy bezproblémově spojil tyto dvě noeticky nesourodé pozice, aniž nahlédl neslučitelnost radikální, všezahrnující skepse s možností vědeckého přibližování se pravdě. Jako by hlubinná skepse nezasahovala také instrumenty možného falzifikování jakýchkoli hypotéz. Jako by neparalyzovala jakékoli důvody pravděpodobnosti.

Toto popperiánské nedorozumění, jehož obětí se zřejmě stal i Shapiro (falibilista a scientista v jedné/rozpolcené mysli) nemohlo trvat věčně. Hned v následující generaci berou postmodernisté nemožnost jistoty vážně a vyvozují z ní oprávněnost radikální názorové plurality, s níž pouštějí vědu k vodě.

V této souvislosti stojí také za pozornost Rortyho myslitelský výkon v otázce základů poznání, který Shapiro hodnotí jako brilantní (str. 124). Rorty v něm kritizuje karteziánsko-kantovský projekt noetické stabilizace lidské racionality, v němž se usiluje o jistoty, které by založily veškeré poznání včetně vědeckého. S rétorickou marnivostí tu mluví o posedlosti otázkou základů u Descarta a Kanta; mohl k nim zařadit i Husserla. Rorty ale nepochopil, že u těchto novověkých fundacionistů nebylo chybou to, že byli skutečně filosofy, a věnovali se proto problému základů. Chybou naopak bylo, že se mu věnovali málo, že si cestu k nim nepatřičně zkrátili, či spíše zatarasili celou řadou nereflektovaných předsudků.

Ostentativní parazitování na chtěné absenci znalosti pevných základů poznání ovšem také není ve filosofii ničím obdivuhodným. Rorty se nakonec noeticky znemožňuje, když vytýká Kantovi, že základy poznání „reflektuje v křesle", nezávisle na fyziologických objevech. Jako by uznání těchto objevů jen dogmaticky nepostulovalo fungování základů poznání. A jako by se ověření takového fungování mohlo uskutečnit empiricky – „mimo křeslo". Vždyť přece veškerá empirie musí takové fungování bez reflexe, a tedy jen bezproblémově a bezmocně předpokládat.

Kritická reflexe základů poznání může totiž být jen neempirická. To se nejlépe ukazuje v perspektivě autoreflexivní optiky autentické noetiky, která bohužel zůstala noeticky netečnému, leč postmoderně namyšlenému Rortymu utajena; podle něj je pravda překonaným problémem.

Od tohoto vyhlášeného a plodného producenta noetických nezdarů se nějaká brzdící sebereflexe očekávat nedá. Shapiro je však s výkonem Rortyho spokojen. Líbí se mu jeho okázalá nevědomost ve věci základů poznání. Líbí se mu i příměr s křeslem a spěchá ujistit, že on v jistoty také nevěří, že je přece osvícencem pokročilým. Nechápe, že tím teoreticky, z principu vědu odepisuje. Netuší, že se tím hlásí k pouhému fenoménu pragmaticky provozované, leč teoreticky nezajištěné vědy. Že tedy už nemá proč kognitivně nadřazovat vědu jiným druhům poznání. Shapiro nevidí, že už v tomto bodě svůj spor s rozverným negativistou Rortym prohrál.

Jak ale souvisí takové noetické diletantství s etikou? Především obecnou, destruktivní účinností. Jestliže jsme s postmodernisty z nějakých plytkých důvodů předurčeni k mravnímu relativismu, pak se přece náramně hodí, když přitom můžeme operovat skepsí v základech poznání. Ve stínu selektivně účelového užívání takové skepse se totiž úspěšně rozkládají všechny verze i teze tradiční, univerzalistické etiky s jejími absolutistickými, nekompromisními a pocitově nepřijatelnými nároky. Postmodernisté nejsou žádní mistři logiky, ale intuici této souvislosti mají.

Shapiro však naznačuje i dílčí možnosti, jak soudobé noetické diletování aplikovat v etice. V polemice s Rortym přibírá do diskuse Deweye, kterého prý Rorty neoprávněně řadí k postmodernistům. Dewey sice také zavrhuje jistoty, ale Shapiro zdůrazňuje, že se jeho negativní noetika liší od té Rortyho ve dvou bodech (str. 126–127).

Dewey jednak úplně nezavrhuje reflexi základů poznání. Jen by podle něho měla vyjít z konkrétních otázek – což je zase protismyslná metodická empirizace noetických zkoumání „mimo křeslo". Uvědomělý praktik Dewey zřejmě neměl důvod se obtěžovat neživotnými subtilitami teorie poznání. Hlavně však Dewey věří ve vědu; rozumí se empirickou. Je tedy také falibilistou a scientistou v jedné osobě. Proto ho

Shapiro vítá v elitní společnosti domněle zralých osvícenců. Neúnosné napětí falibilismu a scientismu v jedné myšlenkové pozici bohužel nenahlíží ani jeden.

Dewey své scientistické přesvědčení horlivě uplatňoval v praktických otázkách. Například věřil, že se vědecký pokrok prosadí i v politice. Problém zločinnosti chtěl řešit čistě technicky – s vyloučením mravních příčin. Musí se prý uznat, že kriminalita pochází jen z interakcí jedince a společenského prostředí, tak jako nemoc pochází z interakcí organismu a přírodního prostředí. Dokud se problém bude zatěžovat předvědeckými představami o mravním původu „zla“, řešení bude v nedohlednu. Dewey věřil, že pokrok příslušných speciálních empirických věd vyloučí mravní pohled na problém kriminality, tak jako ho vyloučil při léčení nemocí.

Shapiro s poukazem na jeho „dnešní“ zkušenost sice konstatuje, že Deweyova víra v pokrok byla v tomto bodě naivní. Věda se prý v praxi tak plynule neujímá. Shapiro lituje, že jejímu prosazení v případě kriminality překážejí nejen takové iracionality, jakými jsou vypočítavost politiků „tvrdé ruky“ či lobistů vězeňského průmyslu, ale i „morálně zatížená idea odplaty“. Další vývoj ale ukázal, že zde byl Shapiro zbytečně skeptický, neboť Deweyova pronikavá myšlenka v kriminalistice nezapadla. Byla to právě systematizovaná iracionalita neomarxistických ideologů, s níž se tito dobrodinci Lidstva navzdory elementární spravedlnosti ujali údajných lidských práv zločinců, takže je dokážou exkulpovat jako oběti hanebných společenských poměrů, jež hodlají revolučně vymýtit.

Logika scientistů je prostě neúprosná: exaktní vědy jsou objektivní, zatímco mravní hodnocení mohou být jen subjektivní, nevědecká, iracionální. Takové je neochvějné přesvědčení scientistů. Zaštítěni zdánlivou, zneužitou vědeckostí scientisté díky němu rozhodují v roli znalců, co je v lidském životě reálné a podstatné. Proto nepřekvapuje, že v pohledu na zločince se tito domnělí reprezentanti vědecké racionality shodují, byť z jiného důvodu, se skutečnými reprezentanty ideologické iracionality.

Rozšířená scientistická mentalita způsobila v oblasti specificky lidské, tj. mravní praxe pravou pohromu. Dala totiž do pohybu invazi expertů, kteří bez zábran a bez kompetencí zasahují i do vážnějších otázek lidské existence – nejen světonázorových, ale i těch ryze praktických. Jako příklad metodického debaklu scientistů můžeme uvést přírodovědné uzurpování a souběžné zideologizování problému evoluce. Ten je totiž v podstatě tématem metafyzickým (viz J. Fuchs, *Člověk bez duše, život bez smyslu*).

1. 3. Expertokracie ve službách kulturních marxistů

Materialistická interpretace, v níž se evoluce pojímá jako absolutní příčina lidského bytí, má (jako většina vážnějších teoretických omylů o člověku) svoji negativní účinnost v mravní praxi spíše zprostředkovanou. Existují ale i přímé, bezprostřední zásahy specializovaných odborníků do citlivých oblastí lidské praxe. Jsou dnes dobře patrné v problematice lidských práv.

Stalo se už pravidlem, že o lidských právech rozhodují přesvědčení filosofičtí diletanti. Také pohrdají metafyzikou a také nevědí, že se, jak tím pohrdáním, tak i rozhodováním o lidských právech, ocitají na půdě metafyzického myšlení. K němu sice nemají potřebné předpoklady, ale zato o něm mají spoustu použitelných předsudků.

Lidská práva jsou ontologicky zakotvena v lidské přirozenosti. Jen v souvislosti s ní mohou být také rozpoznávána. To ale v postmetafyzické éře nikoho nezajímá. Liberální demokracie Západu účelově oprášily lidská práva jako protiváhu k obludnému bezpráví totalitních režimů. Tato jejich funkce zjednala lidským právům v demokratických společnostech oprávněnou vážnost. Zřejmě i kvůli ní se jich časem zmocnili ideologové vesměs levicově liberálního ražení, aby je instrumentalizovali pro své problematické účely; samozřejmě je tím i zdiskreditovali.

Tito ideologové dnes určují tón vyspělých západních demokracií. Vtiskují jim materialistické vyznání, kombinované s akcentem individuální svobody a všelijakých emancipací. Logickým důsledkem takové konstrukce je vypojení svobody z přirozeného řádu lidství v konceptech minimální etiky, kde absolutizovaná svoboda snese jen společensky nezbytná právní omezení. Jinak je vydána napospas vášním a hysterii politických korektorů. Tato svůdná velkorysost záměrně slabé individuální mravnosti stojí také za tím, co její stoupenci označují jako dynamiku lidských práv. Ve skutečnosti jde o podvržená, ideologicky zmutovaná lidská práva.

Metafyzicky nevzdělaní architekti nového lidství se ani nenamáhají identifikovat jednotlivá práva jedinců ve spojitosti s lidskou přirozeností; vystačí si s ideologicky určenými a definovanými potřebami. V pozadí překotného vyhlašování subjektivních práv člověka samozřejmě mají nějakou celkovou antropologickou představu; pohříchu materialisticko-hédonicko-kolektivistickou.

S touto odlidšťující koncepcí animalizované humanity a s příznačnou revolucionářskou vervou se tedy levicoví ideologové pustili do „objevování" lidských práv, šitých na míru postmoderním dědicům převratných šedesátých let minulého století. Tehdy udeřila hvězdná hodina humanitních expertů.

Nepřehledné zástupy sociologů, psychologů, lékařů, pedagogů, kulturologů, politologů, ekonomů či právníků se z výšin své odbornosti, bez etického rozhledu podílejí na budování nové společnosti a na převýchově jejích členů podle paradigmat materialisticko-relativistické, mocensky umocňované dehumanizace lidských životů. Pořádají závody ve vynalézání způsobů, jak překonávat stereotypy či předsudky laického či tradičního myšlení, a tyto vynálezy vtělují do příkazů a zákazů politické korektnosti, které pro jistotu legislativně kodifikují.

Nad podivuhodnou velkovýrobou lidských práv bez přirozených kontextů sice mnohdy zůstává zdravý rozum stát, ale tím se experti nenechají mást. Neboť je artikulují v odborných termínech, a to jim dodává pocit převahy nad předvědeckými názory laické veřejnosti. Experti chápou zdravý rozum jako postavený hluboko pod úrovní jejich odbornosti. Proto si pravidelné konflikty a kolize s ním vykládají jako bohulibý zápas s překážkami vzdělanosti a pokrokové osvěty.

Jenže tak jasné to s překonáváním zdravého rozumu ani při masivní invazi expertů do životní filosofie současného člověka není. Máme už zjištěno, že základní intuice rozumu, jimiž se lidé v životě orientují (pravda, svoboda, transcendence), jsou bezrozpornou filosofií verifikované, zatímco jejich domněle kritické překonávání všelijakých „odborníků" žalostně selhává. Jenže tohle právě experti nejsou schopni na vlně dekadentního filosofického vývoje novověku zaznamenat; jsou naopak jeho uvědomělými dědici. Proto atakují zdravý rozum s gustem buditelů a se sebevědomím světlonošů pokroku i tam, kde spolehlivě zprostředkovává realitu.

Intuice zdravého rozumu úzce souvisejí s přirozenými danostmi lidského života. Že se role mužů a žen liší, že plození dětí je společensky žádoucí, že jejich výchova je primární zodpovědností rodičů, že autorita učitelů či ochránců pořádku je nezbytná, že různé světonázory, tradice a kultury se hodnotově liší, že nespravedlnost působí vinu a vina zasluhuje trest, že mravně příčetní jsou zodpovědní za své činy i životy, že nad námi „něco musí být", to všechno jsou přirozené pravdy zdravého rozumu. Za předpokladu, že je přirozenost měřítkem správnosti, jsou intuice zdravého rozumu přirozeným zdrojem zdravé životní filosofie. Jejich cílevědomé reaktivní překonávání s sebou nese riziko, že zaplaví lidské životy lavinou zvráceností.

Je tu ale ten obludný sebeklam ideologicky zkorumpovaných expertů, kteří věří, že při svých aspiracích na zásadní změnu společenského vědomí a na radikální reformu životní filosofie občanů mají na své straně vzdělanost. Ve skutečnosti ovšem jen spojují speciální odbornost s politováníhodnou filosofickou nevzdělaností, a sice právě tam, kde je filosofická erudice žádoucí. Tato zaslepenost se plynule šíří vzdělanostními a mediálními mechanismy. Osvojují si ji na univerzitách, je vlastní všelijakým aktivistům, kariérním politikům i prodejným žurnalistům. Proto její oběti neztrácejí v konfliktech se zdravým rozumem sebevědomí, ani elán; spíše v nich nacházejí povzbuzení, motivaci i sebepotvrzení.

Vedle falešného vědomí, že jsou na straně vědeckého pokroku, mají ideologizovaní experti a jejich oběti ještě jiný motivační zdroj. Jejich překonávání zdravého rozumu jim připadá nesmírně ušlechtilé, pokrokové, zlidšťující. Jen nevzdělané masy hrubých mravů a zakrnělého cítění jejich humanismus nechápou.

Neomarxističtí iniciátoři a propagátoři postmoderní inflace lidských práv se tedy opírají o mravní motivaci. Prožívají se jako prozřelejší a mravně vyspělejší. Jsou přesvědčení, že slouží dobré věci, když prosazují nespravedlnosti pozitivní diskriminace, když vnucují a vynucují bizarní manýry politické korektnosti a horují za taková práva, jakým je třeba právo dětí „nebýt nucen na nočník".

Myšlení těchto inženýrů lidských věcí je přitom šablonovitě stereotypní. Všimnou si nějaké společenské nepravosti, která se táhne historií a někdy s předstíraným, jindy nepředstíraným pohoršením na ni reagují tak, že se beznadějně zamilují do opačného extrému.

Zneužívala se někdy rodičovská či učitelská autorita? Experti mají recept: ochromíme autoritu vyhlášením nesmyslných práv jejích potenciálních obětí. Přitom mnohdy netuší, že se stali součástí revolučního boje kulturních marxistů za hodnotovou reorganizaci a rozvrácení tradičních společností, v němž je jakákoli nepokroková autorita nálepkována jako fašistická.

Zatímco se však původní extrém vyskytoval jako občasný důsledek lidské slabosti, extrém „terapeutický" je univerzalizován jako systémový. Bilance špatnosti je pak pravidelně horší než před socio-terapeutickým zákrokem expertů. Ti se přitom paradoxně cítí být proroky nového, vývojově pokročilejšího lidství a nedají si vědomí své vyšší morality vymluvit; střízlivější komentátoři tu mluví o umanutém, pyšném, sekulárním humanitarismu či pseudohumanismu.

Kde se ale bere to obsedantní přepadávání expertů do extrémních reakcí? Pomineme-li posedlost nenávistí k tradičnímu Západu, která je pohonem originálního novátorství, necháme-li stranou i revolucionářskou neurózu a ideologické zájmy Nové

levice, pak dochází k takovým výkyvům právě v důsledku absence filosofického vědění. Expert totiž nemá k dispozici potřebné racionální znalosti širších souvislostí a principů lidského života; ty může poskytnout jen proskribovaná metafyzika.

K vyváženějšímu řešení původních problémů tedy specialisté postrádají především mravní kritéria. Vývoj moderní vědy a stav soudobé filosofie je krom toho přesvědčily, že etika má být plynule nahrazena sociologií, hlubinnou psychologií, právem či pofiderním čtením znamení doby.

Představme si, že by se mlčící většina ve jménu přirozenějšího pojímání lidských věcí vzepřela invazi expertů, jejichž nápady čím dál zřejměji urážejí zdravý rozum a pervertují lidský život v samotných základech. Je ale něco takového za stávajících vzdělanostně společenských poměrů vůbec možné? Snad jen při evidentním bezprostředním a masivním ohrožení civilizace. To už ale může být pozdě.

O neblahém vlivu špatné noetiky scientismu a diktatury zideologizovaných expertů na úroveň etického myšlení i následné mravní praxe nemůže být rozumných pochyb.

Shrnutí:

• Etika je filosofickou reflexí svobodného života, který se realizuje jednáním. Jakožto filosofická reflexe je etika disciplínou teoretickou. Jakožto reflexe jednání je etika normativní a potud i disciplínou praktickou.

• O hodnotě etického myšlení rozhoduje teoretický kontext. Novověké nezdary v noetice a v ontologii se promítají do antropologie v podobě masivních redukcí lidského bytí a života. Antropologický redukcionismus pak tlačí etickou explikaci mravnosti k nezakotvenosti, relativizaci, fragmentarizaci a bezobsažnosti. Mravní jsoucno ztrácí v takových výkladech opory, strukturu, smysl i životní relevanci.

• Scientismus například vytváří půdu pro invazi expertů, kteří v privilegovaném postavení s odbornickou zaslepeností a dnes i ve službách ideologie kulturního marxismu ohrožují moderní život záplavou receptů, v nichž absentují potřebná mravní hlediska i životní moudrost.

Otázky promyšlení:

• Je logicky možné hned na začátku etiky diskreditovat systémy, které vykládají mravnost v rámci novověkého myšlení? Neprozrazuje takové počínání nefilosofickou zaujatost?

• V kritice eticky indiferentních expertů se předpokládá možnost pozitivní etiky. Co když ale řádné etické zkoumání ukáže, že je možná jen etika negativní? Může se však takové zkoumání uskutečnit, když už se od počátku dogmaticky předpokládá skutečnost pozitivní etiky?

• Nasazení demokratických elit za lidská práva zaslouží přece úctu, ne ironickou kritiku. Nebo se snad vývoj etického myšlení zastavil u Aristotela a jeho neznalosti práv otroků?

LEKCE 2. SYSTEMATIZACE NEGATIVNÍ ETIKY

2. 1. Fenomén negativní etiky

Vyjděme v úvaze o stavu současné etiky z fenoménu. Jak se dnes etické myšlení jeví? Jaké opory a jaké šance se mu přiznávají? Co zdůrazňuje a čím opovrhuje? Může například oslovit rozumné lidi nějakou přijatelnou představou o tom, jak by měl dobrý život vypadat? Poslední otázka už soudobému vnímání nekonvenuje. Zní poněkud archaicky a vyvolá spíše protest.

Dnes už nehledáme nějaký ideální mravní obraz pro všechny. Víme přece, že každý žije svůj originální život a má o něm své představy. Jakým právem by tedy chtěl někdo mluvit druhému do života a poučovat ho, jak má žít? Má snad patent na rozum? Nebo má dokonce nějakou obecnou životní moudrost, aby mu vnucoval svou morálku? Požadavkem dnešní moudrosti je, abychom už takovému pokušení nepodléhali. Na moralizování a manipulaci jsme obzvlášť citliví.

Co ale řekneme tomu, že třeba matematici či biologové nám také vnucují své názory a nikomu to nevadí? Oni však jsou schopni své poznatky spolehlivě dokázat. Postmodernisté sice dovedou chápat i dokazování jako nepatřičné donucování, ale shodněme se na tom, že logická nutnost není nátlakem na vůli. Že tedy dokazující své závěry nevnucuje, nýbrž jen nabízí tomu, kdo chce rozumně myslet.

Etik tedy schopnost dokazovat, co je v jednání dobré a co zlé, nesmí? Nemůže své poznatky objektivizovat tak jako uznávaní vědci? Nevraceli bychom se takovou diskriminací k omezenosti noeticky pomýlených scientistů?

Věc je složitější. Jednak už nevěříme, že by existoval nějaký objektivní mravní zákon pro všechny lidi. A i kdyby snad existoval, nevěříme, že by se dal poznat. Dříve takovou objektivní, obecně platnou morálku lidem ukládalo náboženství. Dnes ale žijeme v době etablovaných sekulárních společností; nechceme se vracet do středověku. Etika, která by obnovovala smysl pro nějaké objektivní všelidské normy dobrého života, by se zdiskreditovala aliancí s náboženstvím.

Dnešní etické myšlení preferuje spíše kritickou než normativně obsahovou funkci ve stylu: více metaetiky – méně etiky. Kloní se k tomu, že lidské realitě odpovídá čistě subjektivní morálka. Každý si v interních záležitostech sám kompetentně určí, jaký styl života je pro něj nejlepší; žij a nech žít.

Krom toho jsme dnes také pozornější k rozmanitosti a svébytnosti kultur. Jakým právem bychom chtěli povyšovat mravní zásady naší kultury nad jiné? Na minulost hanebného etnocentrismu Západu jsme už alergičtí. Někdo by však mohl namítnout, že tedy existují aspoň nějaké normy, které platí obecně. Třeba: Nepovyšuj své mravní názory a svou kulturu nad jiné! Tím ale vychází najevo, že kulturní relativisté či uvědomělí liberálové na levici sice obecně platnou mravnost okázale relativizují, ale jenom tam, kde se jim to hodí – například v polemice s tradiční morálkou. Jakmile však začneme relativizovat třeba rovnost, lidskou svobodu či nepřijatelnost rasové diskriminace, zjistíme, jak je ten jejich relativismus selektivní, účelový a nedomyšlený.

Důslednější relativista namítne, že jde jen o přehmaty nedokonalé praxe; že není přece nutné upadat do takových nedůsledností. Etické myšlení, které je na úrovni doby, prostě odmítá absolutní etiku obecně závazných norem. Odpůrce etického relativismu nejspíš opáčí, že dobový konformismus není filosoficky přesvědčivý. A připomene, že tendenční kompromitování tradiční etiky koincidencí s náboženskou morálkou je lacinou ideologizací. Aristotelovu či třeba Kantovu nerelativistickou etiku bychom měli umět posoudit čistě filosoficky, bez ideologického škatulkování a apriorního podezírání, že slouží nějakému náboženství.

Vládnoucí etický relativismus s následným, odpovídajícím dobovým konformismem je možné chápat jako diktát k pouhému osvojení. Dřív než mu bez odporu podlehneme, můžeme ho také chápat jako naléhavou výzvu ke kritickému promýšlení základů mravnosti. Prvním krokem takového promýšlení by měla být právě snaha o zmapování teoretického zázemí současného relativismu. Měla by vyústit v objevení a zdůraznění logických důvodů životnosti a soudobé intelektuální plausibility etického relativismu.

Tato veskrze negativní etika má rozsáhlý teoretický kontext. Jeho kritické prověřování se v etických reflexích a konfrontacích pravidelně zanedbává. To je také důvod, proč dnes etické zkoumání tak snadno podléhá vývojovým trendům a upadá do pseudoproblémů. Soustavnou tematizací a zpřítomňováním teoretického kontextu můžeme naopak získat širší rozhled a udržovat potřebnou hloubku v nesnadném hledání základů mravního života.

2. 2. Teoretický kontext negativní etiky

V předchozí lekci jsme viděli, s jakou samozřejmostí si různí specialisté uzurpují oblast lidské spravedlnosti, když z nížin své mimoetické odbornosti rozhodují o lidských právech. Stejně tak přestalo být zřejmé, proč by různé obory lidské činnosti měly být podřízeny mravním hlediskům a normám. Tato nezřejmost vyvolává další otázku. Proč se v životě vůbec starat o mravní motivaci? Proč ji dokonce ve snaze být dobrým člověkem upřednostňovat? Nestačí být dobrým lékařem, umělcem, ekonomem či sportovcem? Odpovídají vůbec hodnoty tradiční etiky, která právě kvůli nim nadřazovala mravnost, reálnému životu? Dnešnímu životu? Nejsou jen vznešeně vyhlížejícími rezidui minulosti? Té minulosti, která toho ještě tolik o člověku neznala?

Můžeme pochybnost o postavení mravnosti v životě konkretizovat ostřejšími formulacemi. Proč nevraždit? Proč by vlastně měly být totalitní režimy špatné? Jak jejich naprostou nepřijatelnost v rámci současné etiky odůvodnit?

První otázka se řeší právním pragmatismem, ale ona se ptá hlouběji: Proč je vraždění nepřípustné, i když právo selže? Proč je úmyslné zabití nevinného vždy a za všech okolností zavrženíhodné?

Když odpovídáme na otázku po mravní úrovni totalitarismu, odvoláváme se obvykle na obecná lidská práva. V tom dnes ale vězí neřešitelný problém. Postmodernisté, kteří bezkonkurenčně určují v současné filosofii tón, jsou totiž z jakékoli obecnosti nepříčetní. Jejich předchůdci se ještě moc neodvažovali spojit skeptické dě-

dictví novověkého myšlení s etickými výklady. Postmodernisté však odvrhli všechny zábrany a s revolučním entuziasmem poslali všechno obecně lidské do dějin.

Jestliže jsme si zvykli akceptovat paradigmata novověkého myšlení, pak musíme uznat, že je v jeho kontextu hluboce nelogické počítat s nějakými obecně platnými lidskými právy, která by zavazovala všechny lidi (i ty nejmocnější). Logikou spíše pohrdající postmoderní vypravěči bizarních příběhů se v tomto ohledu chovají kupodivu logicky. Vědomí všeplatných lidských práv už bylo dávno teoreticky zlomeno. Postmodernisté toto vítězství už jen triumfalisticky vyhlašují. Posilují tak v západních společnostech porozumění pro čachrování s lidskými právy v režii ideologů měkké totality.

Současný mravní diskurz trvale, úspěšně a v různých proudech rozvíjí negativní etiku. Její protějšek představuje etika, která počítá s nerelativizovanou, dějinně či kulturně nepodmíněnou mravností, jak jí rozuměli např. Platon, Aristoteles a ještě i Kant. Atributem takové etiky je sokratovské přesvědčení, že dobrému nemůže nic uškodit.

Soudobá negativní etika skutečně marginalizuje mravnost v celku života. Vyzývá k radikálnímu předefinování jejích obsahů, a umí dokonce popřít i možnost či smysluplnost rozlišování dobra a zla v lidském jednání**.** Představuje tak výrazné teoretické směřování k mravnímu nihilismu. Jak by tedy mohla v lidech upevňovat přirozené přesvědčení, že mravní profil osoby je víc než ten profesní? Spíše takové přesvědčení oslabuje a paralyzuje.

Jak na první pohled vypadají reprezentativní pozice negativní etiky? Mnoho filosofických učenců je přesvědčeno, že mravně hodnotící soudy nemohou mít žádný kognitivní obsah; slouží prý jen k vyjadřování a vyvolávání emocí nad lidským jednáním. Tento explicitní mravní nihilismus mají teoreticky podložený; nalézají rozmanité gnoseologické důvody pro subjektivizaci mravnosti. Z jiného úhlu směřuje k témuž vyústění deterministické zpochybňování svobody.

Jiní zase opírají svůj etický negativismus o důvody spíše ontologické. Přijímají takové výklady skutečnosti, do nichž se nevejdou žádné konstanty lidství – a tudíž ani žádné univerzálně platné normy jednání. Lidská realita je prý od základu dějinná. Proto mají všechna pravidla jednání konvenční charakter; jsou dobově, sociálně a kulturně podmíněná. Tento typ mravního relativismu má velký úspěch. Prosazuje se např. ve formě kulturního relativismu, který dnes ovládl intelektuální scénu. Podle této nauky nemůžeme považovat jednu kulturu za mravně vyspělejší než jinou. Máme prý totiž k dispozici jen měřítka své kultury, a ta nesmíme zobecňovat, absolutizovat. Nesmíme je vnucovat jiným kulturám; na to jsme dnes obzvlášť citliví.

Naprosto nepřehlédnutelní jsou dnes filosofové, kteří se v odpovědi na kolektivisticko-utopické experimenty 20. století rozhodli pro výkyv k extrémnímu individualismu; mluví přitom o procesu personalizace. Nikoli bez logické návaznosti na určité (přízemní) světonázorové představy obnovili starý hédonismus a dodali mu nové podněty i svěží vzhled. Proti přežité etice povinnosti a ctností staví bezbolestnou etiku demokratických časů, která odpovídá postmoralistní, sebestředné kultuře, v níž se oslavují práva jedince na hédonicky definované štěstí. Maximalistické mravní nároky nahradili pragmaticky pojatou minimální etikou, v níž je programově reha-

bilitován egoismus. Svobodné uskutečnění egoistických vášní prý představuje svaté právo postmoderně civilizovaného jedince.

Podíváme-li se na tyto pozice negativní etiky z hlediska vstupní otázky, je jasné, že v nich smysl pro nadřazenost mravní motivace v lidském životě hledat nemůžeme. Nenajdeme v nich ani mravně relevantní, konzistentní důvody pro odmítnutí takových činů, jakými jsou vraždy. O nižších stupních nespravedlivého jednání ani nemluvě. Od negativní etiky také nemůžeme očekávat nějaké opory pro kvalifikované posouzení nelidskosti totalitních režimů. V jejím stínu se spíše dočkáme jejich překvapivých apologií.

Z hlediska přirozeného mravního cítění či předporozumění bychom tedy mohli říct, že negativní etika je teoreticky zcela impotentní a prakticky naprosto destruktivní. Profesionální etik se ovšem neváže na naivní realismus zdravého rozumu. U vědomí vlastní kritičnosti, která mu splývá s negativitou, má naopak sklon k buditelskému překonávání nekritických postojů a stereotypů běžného myšlení.

V této kritické reflexi negativní etiky samozřejmě nejde o počet lidí, kterým v tomto nezdravém intelektuálním ovzduší ještě pracují přirozené mravní instinkty a tradiční návyky. Jedná se o logiku a životaschopnost negativní etiky. Logika je neúprosně destruktivní a vitalita obrovská. Podle toho bude množství mravně rezistentních jedinců asi postupně klesat.

Z jakých zdrojů čerpá tato neblahá etika své důvody a životnost? V negativní etice demokratických časů se sbíhají konsekventní linie odpovědí, které podala novověká filosofie na základní otázky o poznání a realitě. Právě v těchto filosofických principech a paradigmatech západní kultury mají rozmanité pozice negativní etiky svá hluboká odůvodnění. Z neotřesitelného postavení v rámci této kultury pak také čerpají svou životnost.

Ve vývoji novověké filosofie jsou tedy čitelné tři hlavní zdroje nihilistické tendence současného etického diskurzu: hlubinná skepse, agnostická skepse, monistický onto-dynamismus. Tyto reprezentativní pozice novověké filosofie jsou instalovány v samotných jejích základech. Představují specifické principy, od nichž se odvíjí a jimiž je postupně organizováno celé novověké myšlení. Zatěžují pochopitelně i jeho etiku; strhávají ji k mravnímu nihilismu. Známe-li způsob jejich falzifikace, jsme solidně kvalifikováni ke kritice současné negativní etiky. Jestliže ho však neznáme, jestli dokonce na těch principech nějak participujeme, nemůžeme negativní etice konzistentně a přesvědčivě čelit. Naznačme tedy etické implikace fundamentálních omylů novověké filosofie.

2. 2. 1. Hlubinná skepse

Ze všech teoretických zdrojů negativní etiky je nejhlouběji položena radikální, všezahrnující skepse. Víme, že se stala nezamýšleným důsledkem enormního gnoseologického úsilí novověkých filosofů, jež skončilo úplným noetickým fiaskem. Tento poměrně dlouho utajovaný nezdar vyšel ve dvacátém století najevo zejména v podobě falibilismu. Nejeví se v něm však jako debakl, ale jako poučený, střízlivý a pokorný postoj uznání mezí lidského rozumu. Falibilismus se stal veřejnou, paradoxně okázalou a jen zdánlivě kriticky promyšlenou kapitulací filosofie před naprostou skepsí.

Přitom působí dojmem, jako by se v něm setkala erudice s poctivou skromností; postmodernisté nacházejí v těchto zdánlivostech oporu. Falibilismus však tak úctyhodný není.

Víme také, že se protagonistům novověké teorie poznání nepodařilo odůvodnit noetické hodnoty lidského myšlení. Možnosti jistoty objektivisticky pojaté pravdy a platnost podmínek její realizace (obecnin a zákonů myšlení) se ztratily v záplavě logicky nedotahovaných a metodicky špatně stavěných problematizací. Po směrodatných autoritách (Descartes, Locke, Hume, Kant) zůstalo jejich epigonům povážlivé noetické manko, které nezvratně podminovalo celé novověké myšlení hlubinnou skepsí.

Tento neutěšený stav byl zhruba půldruhého století překrýván důvěrou ve zmíněné autority a v jejich neuspokojivá řešení noetického problému. Posléze však začalo sílit dnes už konsensuální přesvědčení, že možnost pravdy nelze dokázat, že rozum sám sebe nemůže odůvodnit, a že tedy v hodnoty myšlení musíme jen pragmaticky věřit. Rubem noetického fideismu je však hlubinná skepse, která v průběhu dvacátého století triumfálně přešla z nevědomí do vědomí dědiců novověkého myšlení, aby nadobro zlomila jejich teoretické ambice.

Od nynějška proto musí být respektováno, že vše, co tvrdíte s teoretickým nárokem na pravdu, může být právem relativizováno příslušnou antitezí. Neboť se přitom v posledku opíráte o pouhou víru v elementární podmínky a důvody svého tvrzení. Jiní však mohou mít od základu jinou víru, a jakým právem chcete povyšovat tu svou? Taková je logika hlubinné skepse. Spolehlivě destabilizuje celou „neužitečnou" filosofii a delegitimizuje jakýkoli její nárok na spolehlivé řešení svých problémů. Užitečné empirické vědy se ovšem nechávají pragmaticky na pokoji.

Etické důsledky noetické nouze filosofie novověku jsou snadno domyslitelné. Jak se asi může dařit etické reflexi v takovém principiálním důvodovém vakuu? Tam, kde nejde o způsob a vedení života, kde je spíše ve hře užitečnost či blahobyt, dokážeme být shovívaví a principiální vakuum si nepřipomínáme; habitualizujeme ho.

Jenže etika je příliš dotěrná. Hrozí, že nám bude mluvit do života, míří pod kůži. Tehdy se hodí, abychom s typickou postmoderní frivolností aktualizovali důvodové vakuum a chránili se tak před etikou nepříjemných, prý přehnaných mravních nároků. Takovou etiku jsme pak ochotni a odhodláni prověřovat „kriticky" – a od základu – a donekonečna.

Slyšme tedy verdikt kritického myšlení: Jestliže nejsme schopni jistého, nevývratného poznání, které by bylo schopné prokázat s definitivní platností nemožnost svého opaku, pak je každý názor o mravních hodnotách, normách, a tedy i o dobrých a zlých činech principiálně relativizovatelný samotnou subjektivitou poznávajícího**;** je možné ho kdykoli oprávněně zpochybnit a zneplatnit.

V tomto pokrokovém myšlenkovém klimatu nabývají všechny etické systémy stejnou hodnotu. Však se také hodnotově nivelizační trend stal leitmotivem postmoderního školení v toleranci a v doktríně radikálního pluralismu. Po jeho absolvování už přestává být zřejmé, proč by mělo být lidsky nepřijatelné to jednoduše účelové předefinovávání spravedlnosti podle zájmů profesní či ideologické dynamiky. Také není racionálně (nikoli jen pocitově či instinktivně) jasné, proč „ve vyšším zájmu" nevraždit.

2. 2. 1. 1. Hlubinná skepse a etika u Weischedela

O tom, že hlubinná skepse přešla ve vývoji novověké filosofie z původní latence do stavu uvědomění, a že se v něm dokonce může stát i vůdčím principem etického diskurzu, podává ve své poslední knize výmluvné svědectví W. Weischedel; koncipuje etiku skepticky. Autor *Skeptické etiky* přitom není žádným postmoderním pozérem či aktivistou; jeho myslitelský zájem je autentický. Skeptický problém Weischedel promýšlel poměrně do hloubky, a ani o jeho základní etické intenci nelze říct, že by byla nesena nějakou nietzschovskou revoluční posedlostí. Jako zasvěceného průvodce teoretickým kontextem soudobého etického myšlení si můžeme Weischedela vybrat i proto, že ve svém vlastním etickém projektu dobře zpřítomňuje rozhodující působnost všech tří hlavních zdrojů negativní etiky. Weischedel chápe radikální skepsi jako to, co doba dnešnímu filosofování neprominutelně ukládá. Neboť prý dnes zakoušíme rozpad všech filosofických odpovědí a nezdůvodněnost jejich předpokladů.[1] Proto je Weischedel přesvědčen, že filosofická etika je dnes upřímně možná jen jako skeptická.[2] Přitom si ovšem hned v úvodní programové úvaze dopřává některá zásadní tvrzení, která nemohou před radikální skepsí obstát. V perspektivě radikální skepse bychom například nemohli s Weischedelem trvat na tom: a/ že dnešní člověk nemůže rezignovat na etickou problematiku, aniž by se vzdal svého lidství; b/ že nemůže uniknout ze skeptického postoje, který mu zadala dějinná situace. Jaké jistoty si tu Weischedel namlouvá?

Ani Weischedel zřejmě nedohlédl k autodestruktivním důsledkům proklamované skepse. Když tedy v závěru předmluvy ujišťuje, že skepticismus neznemožňuje jakoukoli etiku a nevystavuje jednání naprosté indiferenci, můžeme hned zkraje odhadovat, že má patrně v záloze nějaký změkčující prostředek, který by skepsi v potřebných partiích přitlumil. Neboť univerzální rezultační (nikoli jen metodická) skepse skutečně rozkládá každé tvrzení příslušnou antitezí. Pak už půjde jen o to, jakým nelogickým způsobem se Weischedel ze skeptické pasti zdánlivě vyprostil. To už ale není (aspoň v tuto chvíli) zajímavé.

Pro náš účel je důležité zjištění, jak silně určuje hlubinná skepse etiku současnosti. Otřásá etickým myšlením v základech, neboť mu zcela odnímá možnost dospět k jakémukoli přesvědčivému řešení. Tím etiku totálně relativizuje; proměňuje ji v naprostý teoretický negativismus. Otevírá tak prostor bláznivému, dnes už etablovanému zestejňování mravních názorů, postojů a kultur, jímž učená, univerzitně-mediální povrchnost triumfuje nejen nad zdravým, ale i nad filosofickým rozumem.

---

[1] W. Weischedel: *Skeptická etika,* Oikoymenh, Praha 1999, str. 29: *„Jakožto takovéto tázání se filosofování v průběhu dějin stále více radikalizovalo. Neustále se vynořovaly nové problémy. Neustále byly hledány nové odpovědi. Neustále se ale prokazovalo, že nejsou definitivní, že se stále rozkládají v nové pochybnosti, neboť se zakládají na nezdůvodněných předpokladech.“*

[2] Tamtéž, str. 28, 29: *„Má-li tedy ještě vůbec existovat filosofie a zejména filosofická etika, pak musí dostát skepticismu jakožto způsobu myšlení, který určuje dobu, musí na sebe vzít zánik veškerého myšlení chápajícího se jako zajištěné, a tedy musí být etikou skeptickou, etikou z ducha skepticismu. … Základní teze proto zní: filosofická etika je dnes upřímně možná jen jako skeptická etika.*

2. 2. 2. Agnostická skepse

Druhým hlavním omylem novověké filosofie, který se stal vděčně užívaným zdrojem negativní etiky, je skepse agnostická. Je to skepse dílčí, zaměřená na neempirické poznání metafyziků. Ve vývoji novověkého myšlení přišla ke slovu daleko dřív než skepse hlubinná. Do etického myšlení vnesla špatný imperativ empiristické restrikce. Neboť agnosticismus je výsledkem takových výkladů poznání, které protismyslně redukují myšlení na zkušenost. Etické téma je však podstatně neempirické. Jeho hlavním problémem je, jak by měl člověk jakožto člověk jednat, jakými způsoby má svobodně realizovat svou přirozenou finalitu, aby svobodně neklesl pod lidskou úroveň. Tato otázka však všemi směry přesahuje oblast pouhých zkušeností s fakty lidského jednání.

Agnostický empirismus tíhne k redukci etiky na dějiny a sociologii mravů, na pouhé konstatování, jak lidé v různých dobách a socio-kulturních poměrech jednali. Otázka, jak by jednat měli, se na jeho pozadí s oblibou tabuizuje jako metafyzická, neřešitelná. Jenže důslednost není zrovna předností agnostiků. Jinak by museli sami opustit své ideologicky výhodné přesvědčení jako pohříchu také neempirické, metafyzické.

Tito okázalí empirici krom toho užívají stejnou strategii účelové selektivnosti, jakou jsme výše zaznamenali u nekonsekventních relativistů. Také produkují pokrokové recepty na to, jak by měl moderní, vědou poučený, a tedy prý racionálně vyspělý člověk žít a jaké hodnoty by měl preferovat.

Konsekventní agnostik ale musí na takové obecné návody rezignovat. Končí podobně jako radikální skeptik – v naprostém etickém subjektivismu: každý ať žije tak, jak to cítí. Mravní volby a postoje mohou být jen iracionální.

Radikální formou konsekventního agnosticismu je v soudobém etickém myšlení negativní metaetika emotivistů. Jejich důsledná aplikace empirismu vede ve výkladu jednání k popření objektivity mravního rozlišování dobrého a zlého. Takové rozlišování je prý pouhým sebeklamem, v němž neprávem objektivizujeme své pocity libosti a nelibosti z lidského jednání. Že by mohly být lidské činy o sobě dobré a zlé, to emotivista neuzná. Mravní dobro a zlo jsou pro něj slova bez obsahu.

Požadavky životní praxe ale většinou potlačují logiku a čistě teoretický zájem agnostiků. Mnozí z nich k emotivistické krajnosti nedospěli, jiným se zase zdá být přece jen upřílišněná, neživotná. Když víme, jak bychom měli tvořit, jak stavět, jak učit, jak hrát, jak intrikovat, jak soudit, pak je prakticky obtížné, abychom se najednou podřídili strohé agnostické kázni a zřekli se hlavního praktického vědění: vědění o tom, jak bychom měli svobodně jednat, jaké jednání životu odpovídá a jaké nikoli, a tedy jaké skutky kritizovat; zvláště to poslední si dáme v praxi těžko vzít.

Jako tedy scientisté rádi zapomínají na svůj vědecký purismus, když se ve svých úvahách dotýkají otázek světonázoru, tak i agnostik v blízkosti mravní problematiky rád zapomíná na logiku svého filosofického přesvědčení a neodolá. Empiristický mouřenín vyčistil terén od metafyzického balastu, a nemusí dál zaclánět. Etice se tím otevírají nové, pohříchu potemnělé horizonty.

Zatímco hlubinná skepse podminovala etiku v aspektu noetickém, když definitivně zpochybnila hodnoty etického poznání, agnostická skepse „s lidskou tváří" transformuje etické myšlení obsahově. Na „vědeckém" podkladě si tu nikoli rigorózní agnostik dopřává docela pestrou, a pro moderního člověka i docela přijatelnou pseudometafyziku.

V *Antropologii* jsme viděli, jak se vlivný empirismus prakticky podílel na prosazení materialistického světonázoru a jeho hédonických implikacích. Hédonické řešení mravního problému našlo v moderním, a hlavně v postmoderním etickém myšlení široký konsensus a ohlas především díky selektivní agnostické skepsi. Svým egoistickým vyzněním je hédonická etika pravým opakem etiky tradiční. Ta totiž v podstatě neusiluje o nic jiného než o terapii egoismu.

Dalším nepřehlédnutelným důsledkem agnostické skepse v etickém myšlení je právní pozitivismus. Redukcí myšlenkových obsahů na nahodilé empirické aspekty skutečnosti instalovali agnostici ducha scientismu, který pronikl i do etiky. Redukoval ji na popis mravního faktu a jevu, bez možnosti zhodnocení, bez znalosti obecných principů mravního řádu a zákona, který by měřil svobodné činy nezávisle na vývoji poznání a společnosti. Z této proklamované neznalosti filosoficky vychází doktrína právního pozitivismu jako typický produkt scientistického myšlení v etice. Právní pozitivismus je totiž specifikován negativní tezí: popřením podřízenosti pozitivních právních norem prepozitivním normám mravním**;** ty jsou pro pozitivisty prázdnou metafyzikou.

Právní pozitivismus tím realizuje antropocentrickou ambici. Neboť zdrojem spravedlnosti je podle něj toliko lidské (zákonodárné) ustanovení. Nespravedlivý zákon je pro právní pozitivisty protimluv, pseudopojem. Co je a není spravedlivé, prý v posledku určuje vůle mocných.

Podíváme-li se na plody agnostické skepse v etice souhrnně, pak je zřejmé, že ani emotivismus, ani hédonismus, ani právní pozitivismus nemají ve svých koncepcích mravního života zabudovánu žádnou pojistku proti legitimizování svévolného zacházení s nevinným člověkem, vraždu nevyjímaje.

2. 2. 2. 1. Agnostická skepse a etika u Weischedela

Weischedel v etické aplikaci agnosticismus bezvýhradně přijímá. Bere ho dokonce za kritérium, jímž kriticky hodnotí dosavadní etická zkoumání. Dřívější metafyzicky fundované etické systémy chápe jako přežilé, dnes nepoužitelné. Za pomoci agnostického kritéria tedy Weischedel odepisuje v etice Platona, Aristotela, stoiky, středověké moralisty, Spinozu, Wolfa, Kanta, Fichta, Hegela, Schelera, Hartmanna i Jasperse. U všech těchto etiků Weischedel konstatuje dogmatickou metafyziku, která prý časem podlehla skepsi. Z toho vyvozuje, že se filosofická etika už nemůže opírat o nějaký metafyzický základ.[3]

[3] Tamtéž, str. 59–60, 80: *„Ta* (filosofická etika) *tíhne stále znovu k tomu, aby hledala své zdůvodnění v metafyzických a především filosoficko-teologických předpokladech. … Rozum se sice stále znovu snaží, ale to, co je rozumově nahlédnuto, a to, co je nahlédnutelné, se stává jistým teprve tím, že je to postaveno do metafyzické a do filosoficko-teologické souvislosti.*

Nemusíme pochybovat o tom, že metafyzický podklad mnoha jmenovaných filosofů je skutečně dogmatický. Ale všech? Nebo snad musí být z principu dogmatický? Jenom proto, že je každá metafyzika nutně dogmatická? To už by stálo za diskusi. Weischedel je například přesvědčen, že zmíněné etiky kompromituje jejich filosoficko-teologický kontext a myslí tím filosofické poznatky o Bohu. Je ale tento kontext nutný? A proč by vlastně neměly být poznatky o Bohu filosoficky přijatelné? Snad proto, že s nimi skoncoval na základě mnohonásobně rozporného pojetí lidského myšlení Kant? A protože je právě vlivem Kanta dnes už neuznáváme? Co potom Weischedel řekne paradoxu obecného popírání metafyziky, které samo je nevyhnutelně metafyzické? Také on je k němu konsenzuálně slepý.

Krom toho se zdá, že Weischedel příliš věří v dějinný vývoj a v jeho závaznost. Snad jen tím se dá vysvětlit ta zarážející pasivita, s jakou akceptuje Nietzschovu filipiku proti metafyzické etice. Weischedel respektuje Nietzscheho jako proroka skepticismu, který ho dokázal vtisknout současnému myšlení jako jeho základní strukturu. Neprotestuje, ani když Nietzsche popírá možnost pravdy. Chápe tento kognitivní nihilismus jako správně vyvozený závěr z dosavadních dějin evropského ducha (str. 24–25). Skvělé. Nejsou tím ale tyto dějiny spíše zpochybněny než oslaveny?

Když tedy Nietzsche relativizuje etické poznání (kantovským) předsudkem, že neexistuje poznání něčeho o sobě, ale že vše jsou jen interpretace, spatřuje v tom Weischedel i potvrzení jeho výkřiků o vnitřní prolhanosti tradiční morálky, o jejím toliko dějinném, nikoli nepodmíněném původu, o jejím nepřátelství k životu, o potřebě jejího radikálního přehodnocení. Nietzsche prý svým jakobínským tažením proti metafyzické etice jen vykonal, co bylo požadavkem doby (str. 62–65). Tak lze ovšem ospravedlňovat každou obludnost, pokud je k ní doba příhodná.

Weischedelův problém spočívá mimo jiné i v tom, že Nietzsche je vším možným, jen ne teoreticky přesvědčivým filosofem. Jeho vášnivá rétorika o poznání a o jednání může fascinovat studenty prvních ročníků a rozervance, uražené společenskými zlořády či „zlořády“, ne-li rovnou životem; a samozřejmě i přemnožené intelektuální konformisty. Weischedel se bohužel nechal na tuto úroveň stáhnout tím, že své myšlení uzavřel v perspektivě dějinnosti, kde pravdivostní hodnota myšlenek bledne před jejich časovostí.

2. 2. 3. Ontologický monismus a dějinnost

Kromě špatných výkladů poznání jsou zdrojem negativní etiky i základní ontologické omyly o člověku, soustředěné v monistické redukci reality na jedno Jsoucno. Člověk je tu ontologicky degradován na pouhý akcident Absolutna. Z antropologických analýz víme, že je tím výkladově zbaven své bytostné autonomie (svébytnosti a neodvo-

Právě ta se ale stala... velice nejistou. Základem toho je dějinná proměna způsobů zkoumání. ... Všechny pokusy uniknout do nadsmyslového ztroskotaly na tom, že nedokázaly vykázat přechod ke zkoumání ‚shora‘. ... Filosofická etika tedy ztratila svůj převládající tradiční základ. Zdá se, že čas metafyziky neodvolatelně skončil. Ta jakožto dogmatický postoj, který se nedokáže vykázat, podlehla ve svých rozmanitých podobách skepsi. ... ve věku univerzální skepse, která je v rámci filosofie nasměrována především proti metafyzice a filosofické teologii, patří takové pokusy neodvolatelně k minulosti a nelze je opakovat.“

zenosti z původnějších jsoucen) a následně i vnitřní finality. Monistickým přiřazením člověka k absolutizovanému Světu je jeho život exteriorizován. Je naprosto začleněn do světového Dění, takže jeho životní určení je beze zbytku pohlceno finalitou Celku. Lidská osoba se tak konsekventně podřazuje finalitě vyšších socio-celků (Státu, Dějinám).

Monismus vytváří ontologický rámec kolektivistického pojetí života, v němž je odosobněný jedinec snížen na prostředek k dosahování nadosobních, údajně vyšších cílů. Úlohy definovat tyto utopické ideály se ujali ideologizující filosofové, postižení atrofií kritického myšlení. Jejich společensko-politické prosazení už měli na starosti ryzí, sebeúchvatem nemocní ideologové bez ctností a elementární lidské citlivosti.

Občan se v takovém područí stává rukojmím absurdních utopií a obětí někdy primitivní, jindy rafinované, vždy však neodbytné propagandy. Totalitní praxe bezohledného, ať už násilnicky krutého, či manipulativním pseudohumanismem neseného zacházení s osobou, má v monistické představě o člověku spolehlivé odůvodnění. Tak přesvědčivé, že ideologové a pacholci totalitních režimů při svých zrůdných či radikálně převýchovných aktivitách ani necítí vinu.

Rozporná absolutizace světa, jehož hlavním fenoménem je vše stravující proměnlivost, připravuje půdu pro neméně absurdní absolutizaci dějin v celkovém výkladu lidské reality. Absurdní už jen proto, že samo „být v dějinách" je metadějinná konstanta pozemské existence člověka. Neméně absurdní je pak i volba časovosti za hlavní princip reality i jejího výkladu.

Do etiky přináší dějinné myšlení spolehlivou relativizaci mravních norem a hodnot. Mravní řád je podle tohoto extrémního pojetí jen momentem v dějinách, které ho svou povahou relativizují. Co platilo jako zákaz či jako hodnota včera, dnes už neplatí. Různé doby a kultury prostě mají své ničím nepřevýšené, a navíc i nesouměřitelné standardy chování. Svoboda nepodléhá nějakému univerzálnímu zákonu; nanejvýš dobovým konvencím. V rámci dějinného chápání mravnosti prostě nemůžeme konzistentně počítat s tím, že by některé skutky (např. vraždění či násilné vnucování životního názoru) byly jakožto odporující samotnému lidství obecně zlé.

2. 2. 3. 1. Dějinnost a etika u Weischedela

V *Antropologii* jsme viděli, jak a proč ustupuje v dějinném myšlení hledisko pravdivostní hodnoty myšlenek hledisku časovosti a dobové aktuálnosti. Tento dějinnostní determinismus ovládá také Weischedelovo etické myšlení. Weischedel je přesvědčen, že skepticismus musí být respektován jako imperativ dnešního filosofování, protože je atributem dnešního lidství. Proto prý už dnes není možné pěstovat jinou etiku než skeptickou. Taková etika už nemůže být obecně platná. Může být jen etikou naší doby.[4] Takovými limity spoutává Weischedel etické potažmo filosofické myšlení, když ho důsledně podřizuje paradigmatu dějinnosti.

[4] Tamtéž, str. 9, 28–29: *„... jak skepticismus, tak etika jsou neodmyslitelnými elementy současného filosofování, a to proto, že jsou nutnými momenty dnešního lidství. Člověk... ale nemůže ani uniknout ze skeptického postoje, zadaného mu jeho dějinnou situací... Má-li tedy ještě vůbec existovat filosofie a zejména filosofická etika, pak musí dostát skepticismu jakož-*

Nechme stranou frapantní paradox, v němž Weischedel s neotřesitelnou jistotou ukládá dnešnímu filosofování skepticismus jako příkaz doby. Jako by tak nečinil právě „v době završujícího se skepticismu“, který takové jistoty vylučuje. Za úvahu stojí i dějinnostně-determinizující optimismus, s jakým se Weischedel odevzdává stavu doby jako něčemu posvátnému. V jakém smyslu můžeme rozumně akceptovat skepticismus jako příkaz doby? Jedině v tom, že dnes vznikla skutečně naléhavá potřeba intenzivně léčit tuto těžkou chorobu myšlení, která už propukla v plné síle.

Samozřejmě že je rozumné, abychom ve filosofii vycházeli z metodické skepse. Ale požadavek radikálního metodického pochybování je ve filosofii oprávněný v každé době, a Weischedel na něj při svém zdůrazňování skepse nemyslí ani výlučně, ani hlavně. On je fascinován skepsí výslednou, rezultační. Tou skepsí, která od poloviny dvacátého století prostoupila myšlení těch, kdo si okázale a v širokém konsenzu zakládají na tom, že jsou poučení a nedogmatičtí; této skepsi chce přizpůsobit etiku.

V tomto dobově akomodovaném pojetí etiky se však Weischedelovi sbíhají dva zásadní omyly, které jsme rozsáhle identifikovali v *Noetice* a *Antropologii.* Omyl dějinného myšlení spočívá v tom, že se upřednostňuje hledisko časovosti, dobové aktuálnosti na úkor hlediska pravdivostní hodnoty myšlenek, koncepcí a směrů. Taková strategie je však v době prosáklé základními filosofickými omyly přímo sebevražedná. Mezi základními omyly filosofie pak vyčnívá skeptické přesvědčení, že permanentní všerozsáhlá skepse je údělem veškerého teoretického myšlení.

Těmito omyly je Weischedelova etika zkažena od základu. Při jejím rozvrhování nepřišlo Weischedelovi ani na mysl, že by aktuálně se prosadivší myšlenkové pozice a preference mohly být třeba mylné, a tedy i v etice zavádějící a v praxi děsivé. Zůstalo mu skryto, že filosofické myšlení je z podstaty univerzální a že má svou vnitřní zákonitost i nezávislost. Že tedy přesahuje dějinnostně-kulturní omezení svého prostředí, a nemusí být proto v zajetí své doby. Projekt etiky z ducha skepticismu je tedy vadný, jak kvůli kapitulaci před obecnou skepsí, tak pro kapitulaci před diktátem dnešní doby, která zrovna lidsky vzato nepatří mezi lepší časy.

2. 2. 3. 2. Dějinnost v etickém myšlení MacIntyra

Skotský etik A. MacIntyre neakceptuje příkazy a filosofický stav doby tak oddaně jako Weischedel. Pod termínem emotivismu naopak kritizuje soudobé etické myšlení jako krajně subjektivizující a bezradné; nápravu dokonce hledá v aristotelském pojetí ctnosti. V tomto bodě tedy prolamuje nesmyslné dějinnostní sevření filosofického myšlení a připouští, co bylo před Hegelem a Heideggerem samozřejmostí: že totiž pozdější není ve filosofii tím samým lepší a že filosofové mohou své problémy diskutovat přes hranice epoch, protože mají týž předmět a v podstatě i tytéž nástroje.

Ale ani MacIntyre neunikl půvabu dějinného myšlení. Na druhé straně totiž mluví s despektem o ahistorickém přístupu k etice, v němž se právě předpokládá, že je možné řešit s minulými filosofy stejné téma. Je to prý falešný předpoklad nezá-

to způsobu myšlení, který určuje dobu… a tedy musí být skeptickou etikou, etikou z ducha skepticismu… nemůže si již více činit nárok na to, že je absolutní a po všechny časy platná. Může být již jenom současnou etikou, etikou naší doby, a to znamená v době završujícího se skepticismu.“

vislosti filosofického myšlení na socio-kulturních kontextech. Tak např. Kant už prý v tomto pojetí přestává být součástí dějin Pruska.[5]

Tady však MacIntyre myslí jako historik filosofie, a ne jako filosof. Pro historika může být zajímavé, že Kant rozhodujícím způsobem vyšel z Humovy námitky, že znal metafyziku Ch. Wolfa, případně Newtonovu fyziku a působil v Prusku. Pro filosofa je naproti tomu zajímavé, jak se Kant zúčastnil diskuse svých předchůdců o obecné povaze poznání, o metafyzice a také o důvodech obecné, nepodmíněné mravnosti. Filosof se přitom nesoustřeďuje na socio-kulturní okolnosti geneze Kantových myšlenek, ale na jejich pravdivostní hodnotu. Sleduje nosnost argumentů, ne od koho je přejal či na koho v nich reagoval a co a v kolik hodin přitom pravidelně snídal.

Těžiště filosofického myšlení tedy nespočívá v jeho historických podmínkách, nýbrž v hledání nadčasově platných pravd, které jsou přístupné filosofickému rozumu; kdo to popře, už tím samým se vyvrací. Proto je živý kontakt s dřívějšími filosofy nejen možný, ale i přirozený a také žádoucí; neboť oni řešili v podstatě tytéž základní problémy. Proto je MacIntyrova výtka metafyzicky (ahistoricky) uvažujícím etikům neoprávněná. Skrývá se v ní nepochopení přesažné, metadějinné podstaty filosofického myšlení.

V dodatku k druhému vydání *Ztráty ctnosti* reaguje MacIntyre na námitky, které proti jeho koncepci vznesli někteří filosofové. Pod jejich tlakem byl MacIntyre nucen více odhalit své filosofické pozice a preference.

W. K. Frankena, etik z okruhu analytické filosofie, také upozorňuje (str. 308) na MacIntyrovo nerozlišování filosofie a historie. Odmítá přitom, že by historická bádání mohla zdůvodňovat filosofická tvrzení. Je také přesvědčen, že vhodný pojmový aparát stačí k pochopení i k zhodnocení určité filosofické myšlenky, aniž by musela být chápána jako výsledek historického vývoje. Frankena tím udržuje filosofické myšlení v adekvátní, obecné poloze.

MacIntyre nesouhlasí. Odvolává se (str. 309) na Vica, který zdůraznil, že předmět etiky se realizuje pouze v historickém životě konkrétních společností. A MacIntyre souhlasně dodává, že neexistuje žádná morálka o sobě. Oponuje tím Kantovu etickému univerzalismu a dovolává se proti němu filosofů historismu. Ti jsou s Hegelem přesvědčeni, že Kantovy údajně nutné, obecné principy a předpoklady mravnosti jsou ve skutečnosti jen typickými principy určité doby a určitého místa. MacIntyre k tomu dodává, že Kantův apriorismus se stal neobhajitelným. Ukázal to prý vývoj analytické filosofie. MacIntyre dokonce věří (str. 310), že analytická filosofie dokázala, že mimo oblast formálního zkoumání neexistují žádné důvody pro obecně nutné principy.[6]

---

[5] Alasdair MacIntyre, *Ztráta ctnosti,* Oikoymenh, Praha 2004, str. 21–22: *„Jednou z překážek, které nám stojí v cestě, je urputně nehistorický přístup současných filosofů k morální filosofii. Až příliš často pohlížíme na morální filosofy minulých dob jako na účastníky jedné společné diskuse o relativně neměnném tématu, přistupujíce k Platonovi a Humovi a Millovi jako by pro nás i sobě navzájem byli současníky. A to pak vede k tomu, že tyto autory vytrhujeme z kulturního a společenského prostředí, v němž žili a myslili, a dějiny jejich myšlení tak získávají falešnou nezávislost na zbytku kultury. Kant přestává být součástí dějin Pruska, Hume už není Skotem.“*

[6] Tamtéž, str. 309–310: *„Vico… tvrdil totiž, že přinejmenším předmět morální filosofie… je ztělesněn pouze a výhradně v historickém životě konkrétních společenských skupin a nese tak ty-*

MacIntyrova filosofická pozice se v těchto vyhraněních ukazuje jako velice rozkolísaná, ambivalentní. V reakci na pociťovanou krizi soudobých reflexí mravnosti se MacIntyre stává neoaristotelikem. Jestliže však jde o teoretickou orientaci, čerpá spíše z empirismu a historismu. V *Antropologii* jsme viděli, že to jsou hlavní zdroje výkladové destrukce lidské reality. V této eklektické konstelaci ismů se už proto budou MacIntyrovi těžko hledat přesvědčivé důvody pro preferenci aristotelské etiky.

Je jistě pravdou, že se mravnost realizuje jen v konkrétních, dějinně kulturních kontextech lidských životů. Z toho však neplyne, že *„předmět morální filosofie… nese typické znaky historické existence“*. Totéž by přece bylo možné říct i o předmětech logiky, noetiky, psychologie. Etika však, podobně jako tyto disciplíny, zkoumá svůj předmět – lidské jednání – obecně. To znamená, že také abstrahuje od konkrétních, měnlivých, existenčních podmínek svého předmětu a zachycuje v obecnině „jednání“ jeho společnou, invariantní metafyzickou povahu a metafyzický kontext. Neoaristotelik MacIntyre tu obešel aristotelský výklad abstrakce. Ten je však v základních rysech jediným noeticky smysluplným výkladem, neboť neodcizuje myšlení realitě, nedegraduje jeho předmět na pouhou konstrukci, ale přiznává obecninám objektivní obsahy. A sice takové obsahy, jimiž myšlení proniká k specifické povaze individuálních jsoucen, která svou esenciální stálostí přesahují řád historicko-empirických proměn.

Hegel se pochopitelně musel ohradit proti Kantovým obecným a nutným principům nepodmíněné mravnosti. Vše musí být u něho rozpuštěno v toku dějin. To je ovšem Hegelův kardinální omyl. Krom toho musí být v této souvislosti MacIntyrovi připomenuto, že možnosti metafyzického výkladu mravnosti nejsou vyčerpány Kantovým apriorismem a transcendentalismem. Jsou zajisté myslitelné i odůvodněnější a smysluplnější výklady nutných principů struktur a souvislostí mravního řádu; mysleme na antropologicky dokázanou lidskou přirozenost. V jejím rámci jsou etické výklady imunizovány před záplavou předsudků pocházejících z empirismu a historismu.

Jestliže tedy MacIntyre ve své „metaetice“ sdílí empiristický předsudek analytických filosofů o absenci důvodů pro obecné, nutné principy, pak jen projevuje povážlivé noetické manko a zvýrazňuje tím závažnost teoretických souvislostí etického myšlení. Obecné a nutné principy může MacIntyre najít už v samotné identifikaci předmětu etiky. Nebo snad obecnina „jednání“ není objektivní? Neobsahuje nutná, bytostná určení lidského jednání a jeho strukturních vazeb v rámci lidské reality? Jestliže ne, nemá etik o čem přemýšlet, nemůže ani operovat aristotelským pojetím ctností.

S takovou chatrnou teoretickou výbavou tedy nemůže MacIntyrův pokus o rehabilitaci aristotelské etiky obstát. V základech podlomená etická reflexe může jen

---

pické znaky historické existence. … Morálku, která by nebyla morálkou konkrétní společnosti, nikde nenajdeme. … existovala či existuje nějaká morálka o sobě? … Kantova teze, podle níž je povaha lidského rozumu taková, že existují principy a pojmy, s nimiž musí nutně souhlasit každá rozumová bytost… narážela na dva různé druhy zásadních námitek. Jednou z těch, jimž Hegel a pozdější příznivci historismu přikládali značnou váhu, byla teze, že principy, které Kant prezentoval jako univerzální a nutné principy lidské mysli, byly ve skutečnosti jen principy typické pro určitou dobu, určitá místa a etapy lidské činnosti a bádání. … Druhá řada námitek vedla k tomu, že koncepce nutnosti – a priori – … se stala neobhajitelnou. … Analytické filosofii se totiž postupně podařilo dokázat, že neexistují žádné důvody pro víru v univerzálně nutné principy – mimo rámec čistě formálního zkoumání…“

produkovat dílem omyly, dílem pouze věřené pravdy, které v rámci MacIntyrovy pozice neladí s jejími jinými částmi.

Také recepce okouzlující dějinnosti přivádí MacIntyra k bizarním koncům. MacIntyre uvažuje konfrontaci protichůdných etických systémů a pracuje přitom s pojmem odůvodněného nároku na racionální převahu jednoho nad druhým. Prokázání takového nároku pak podmiňuje historickým výzkumem (str. 312–313). Ten však slouží nanejvýš k tomu, aby zpřítomnil historicky dané pozice.

MacIntyre ale tvrdí, že znalost okolností vývoje určité etické teorie je nutná i pro její zhodnocení. Tím ovšem evidentně podceňuje racionální možnosti a prostředky metafyzického rozumu. Kritéria rozlišení hodnoty protichůdných etických pozic (např. požadavek bezrozpornosti či soulad s evidentními pravdami o člověku) nezávisejí na jejich historickém kontextu, na předmětu historických zkoumání; jsou vůči němu interní, jsou logicko-metafyzická.

Symbióza omylů empirismu a historismu je v myšlení MacIntyra nesporně přítomná. Tím se ale znemožňuje jeho záměr prokázat odůvodněný nárok na racionální převahu metafyzicky koncipované aristotelské etiky. Leitmotiv MacIntyrovy *Ztráty ctnosti* je bohužel zmařen už v oblasti teoretických předpokladů etického myšlení. Pokus o rehabilitaci etického realismu je tím zdiskreditován.

2. 3. Pokleslý způsob filosofování

Aliance empirismu a historismu nastolila ponurý, filosoficky beznadějný absolutismus toho, co je empiricky nahodilé a dějinně proměnné. Ontologicko-noetická kritika ale tento absolutismus falzifikuje; antropologická kritika pak ukazuje jeho nelidskost a zhoubnost. Proto od něj nemůžeme čekat nic dobrého ani v etice. Zvláště když k němu připojíme hlubinnou skepsi jako jeho filosoficky neodmyslitelný podklad.

Ze všech těchto fundamentálních zdrojů negativní etiky vydatně čerpal i postmoderní liberální ironik a neopragmatik R. Rorty. Tento americký katedrový aktivista levicového myšlení svým filosofováním dobře zpřítomňuje neblahý přínos všech sledovaných principů negativní etiky pro současné etické myšlení. Rorty je zapřisáhlým antiesencialistou, který si oškliví neměnnou lidskou přirozenost a absolutní hodnoty. Ve filosofickém profilu ideálního liberálního ironika musí být podle Rortyho zabudován silný historismus a silný nominalismus. Liberální ironik se pak může vyznačovat pevným přesvědčením, že *za socializací a před dějinami není pro člověka nic určujícího*. Jak jen to ale dokázat? Empiricky? Historicky? Pragmaticky? Vlastní vírou? Rétoricky, svěžím slovníkem?

V minulé lekci jsme viděli, že Rorty pohrdal zkoumáním základů poznání. Zřejmě ho nesnášel i proto, že by mohlo ohrozit dynamiku hlubinné skepse v postmoderním myšlení. Sám z ní těžil i ve svých originálních receptech na nový způsob filosofování. Tento původně analytický filosof v nich mimo jiné překonal i logické nároky svých někdejších souvěrců na filosofické myšlení. Jak? Samotnou logikou nezadržitelného vývoje novověkého myšlení k oslavě hlubinné skepse. Ta mu umožňovala bezstarostné, hravé zaujímání odvážných myšlenkových pozic.

Rorty vrhl konsensuální hlubinnou skepsi na samotné filosofování. Tím se mu ho podařilo paralyzovat obsahově i co do formy a způsobu. V knize *Nahodilost, ironie, solidarita* usiluje Rorty o změnu kurzu filosofování. Se sympatií si všímá intelektuálních trendů, v nichž lidská tvořivost zastiňuje objevování dané skutečnosti, takže politika a umění přebírají roli vědy, filosofie i náboženství. To odpovídá jak normalizovanému nahrazení „statické" metafyziky hegeliánským hyperdynamismem, tak i revolučnímu naladění levicových intelektuálů.

Rorty tedy od základu reformuje filosofické myšlení. V logice zmíněných trendů objevuje, že pravda už by neměla být pokládána za *„hluboké téma, za předmět filosofického zájmu"* (str. 9). Filosofická metoda by proto už neměla být zatěžována postupným analyzováním pojmů, ověřováním tezí, dokazováním. To prý je nezajímavé a neužitečné. Rorty místo toho navrhuje vytváření nových, působivých slovníků, které *„budou lákat dorůstající generaci"*. Uznání nahodilosti jazyka prý vede *„k obrazu intelektuálního a morálního pokroku jako dějin stále užitečnějších metafor namísto rostoucího porozumění tomu, jak věci skutečně jsou"* (str. 10).

Bylo by jistě zajímavé zeptat se Rortyho, jakými kritérii chce ten kýžený intelektuální a morální pokrok identifikovat, rozlišit od zpátečnictví. Ale u filosofa, kterému je rétorika víc než argument a manipulace víc než evidence, by takový dotaz neměl valného smyslu. Na pozadí hlubinné skepse spojuje Rorty ve svém progresivním pojetí filosofování ideál starých sofistů a moderních ideologických agitátorů. Filosofické myšlení je tu dokonale instrumentalizováno. Stává se pouhou intelektualizací, ornamentikou politicko-ideologického přetlačování a sugerování. Klipové, svévolí a nízkými motivy určované postmoderní filosofování kulminuje právě v této službě nejroztodivnějším nápadům či mocensko-iracionálním zájmům a utopiím.

Proč utopiím? Protože takové po povrchu jdoucí, marketingové filosofování je bezpečně odcizené realitě. Jeho výchozí, určující přesvědčení mohou být jen iracionální. Rorty ostatně v intencích hlubinné skepse zdůrazňuje, že za každým přesvědčením stojí v posledku pouhá víra. U Rortyho to zřejmě bude levicovým instinktem daná víra v nezbytnost radikálních změn, v mýtus pokroku a v jeho tvůrce.

Radikálním změnám a vytouženému pokroku stojí v cestě reálné konstanty. Musí být tedy „filosoficky" odstraněny protismyslnou absolutizací časovosti, nahodilosti a relacionality. Antropologická představa je tím sice také podstatně deformována, ale to Rortymu nebrání, aby se neangažoval ve směru negativní etiky – paradoxně formulované pozitivně, jako blaho lidstva. Sice to blaho modeluje podle konfuzních představ o člověku a jeho životním optimu, ale ideologické školení má úspěch. Rorty v něm neobtěžuje nějakým dokazováním. K fascinaci dnes intelektuálním masám stačí rétorická invence. Zvláště když zkušeně navazuje na osvědčené tendence pozdně novověké filosofie.

Kam až může zajít skepsí inspirovaná reforma způsobu filosofování, ukazuje ve své slavné knize *Anarchie, stát a utopie* americký libertarián R. Nozick. Věrný postmodernímu cítění, má Nozick na mušce filosofický argument jako takový. Je prý nemravný a také odporuje autentické motivaci filosofického myšlení.

Proč je dokazování ve filosofii nemravné? Protože má charakter donucování: když věříte předpokladu, *musíte* věřit i závěru. Proč ale chtějí filosofové bližního nu-

tit, aby něčemu věřil, ptá se káravě Nozick. Nutit bližního k něčemu, co se mu třeba nelíbí, je nelidské; není to prý správný způsob, jak se k někomu chovat.

Nozickův filosofický argument proti obecné, „násilnické“ povaze filosofických argumentů je vrcholně postmoderní. Je v něm chorobně zjemnělá citlivost na násilí všech odstínů i obvyklá myšlenková konfuznost a také všudypřítomné skeptické pozadí. Skepse se zase projevuje v tom, že Nozick operuje pouhou věřitelností myšlenkových názorů. Jakožto jenom věřitelné jsou pak věcí rozhodnutí – a to musí být přece absolutně svobodné. Důkazy však obsahují prvek nucení; jsou tedy znásilněním svobody v rozhodování pro určitý názor; proto jsou nemravné.

Konfuzní je Nozickův argument v tom, že vztahuje logickou nutnost argumentu na volní rozhodování. K přijetí závěru za současného přijetí premis však argument nutí jen za tohoto předpokladu: že totiž svobodně chceme myslet rozumně, logicky, bezrozporně.

Přecitlivělý postmodernista má samozřejmě svobodu myslet rozporně, chaoticky, bláznivě a může si svobodně vyhrazovat právo tvrdit, že přitom myslí jen jinak – ne hůř. Jen blázen ale bude toto jeho právo na jinakost v řádu myšlení respektovat. Ostatní právem řeknou, že se pomátl. Jistě, logická konsekvence obsahuje nutnost, ale ne tu, která znásilňuje svobodu. Postmoderním chaotům však stačí náznak nějaké nutnosti, aby spustili hysterii.

Mohli bychom Nozickovi také namítnout, že ozřejměná pravda člověku neškodí, nýbrž prospívá. Například tím, že nenechává svobodu na holičkách a ukazuje směr lepšího rozhodování. To by ale nejspíš urazilo jeho skeptické smýšlení, takže bychom se asi zase dočkali povyku: Jaká pravda?! Snad ne ta Vaše?! Nezbylo by než poukázat na to, že tedy patrně ta pravda, kterou svým filosofickým argumentem právě prosazuje: absolutní nedotknutelnost jedincovy SVOBODY.

Také Nozickův důvod proti filosofickému dokazování, vzatý z údajné povahy autentického filosofování, je jako z jiného světa. Cílem filosofování je prý vysvětlovat, porozumět, a ne dokazovat. Jak ale kýžené vysvětlení a porozumění odlišíme od falešného vysvětlení a porozumění? Bez argumentace, bez odůvodnění? Silou hlasu?

Musíme tedy v etickém zkoumání počítat s tím, že soudobé reflexe mravního života jsou zatíženy nejen předsudky obsahovými, ale i těmi, které se týkají samotného způsobu filosofického myšlení. Přesto, či právě proto mohou ve formě negativní etiky sloužit etickému zkoumání jako rezervoár nezbytných antitezí. Etické myšlení se totiž v zásadě metodicky neliší od teoretických disciplín filosofie. Musí být také konfrontační. Alternativou je tu jen dogmatické přednášení pro již přesvědčené.

Shrnutí:

• Negativní etika je dokonalým protikladem etiky klasického realismu. Popírá existenci univerzálního mravního zákona a otevírá tak prostor univerzální relativizaci mravních hodnot.

• Negativní etika v důsledné aplikaci znemožňuje racionální odmítnutí všech myslitelných zločinů a svévolných krutostí, jichž je člověk schopen.

• Za svůj vzestup vděčí negativní etika dokonalému teoretickému selhání novověké filosofie, která se vývojem prosadila do pozice hegemona humanitní vzdělanosti.

• V základech negativní etiky se nachází noetický kolaps, který legitimizuje skepsi k hlavním hodnotám lidského myšlení. Na ni v negativistickém duchu navazuje kolaps ontologický, který podminoval přirozené opory mravních hodnot.

• V rámci negativní etiky lze úspěšně obhajovat jakoukoli morální perverzi i jakkoli zvrácený způsob etického myšlení.

K promyšlení:

• Je rozumné házet celou moderní etiku do jednoho pytle negativní etiky? Copak nenajdeme u takových etiků, jakými byli třeba Scheler, Heidegger, Lévinas a celá dlouhá řada dalších, hluboké etické analýzy, které poskytují prohloubené chápání potenciálu lidské morální ušlechtilosti a vpravdě autentických lidských postojů?

LEKCE 3. POKLESLÝ ZPŮSOB FILOSOFOVÁNÍ

3. 1. Negativní etika: historická a obecná

V minulé lekci jsme reflektovali mohutný proud soudobé negativní etiky jako důsledek hlubokých před-etických omylů, které byly petrifikovány vývojem novověké filosofie. Tyto omyly v různé míře určují etické reflexe a promítají se s různou intenzitou i do jejich výsledků. Nad zjištěním této spojitosti nakonec vznikla otázka, jestli už tím nemá etické zkoumání svůj podstatný úkol (odůvodnění mravnosti) vyřešený. Jestli totiž falzifikace před-etických principů současné negativní etiky není zároveň vyvrácením negativní etiky vůbec. Taková úvaha by ale byla logicky chybná.

Soudobý rozkvět negativní etiky, její vysoce konsensuální skepse k možnostem racionálního ospravedlnění obecně platné mravnosti, je sice v dějinách lidského myšlení nevídaným fenoménem, který také mocně podněcuje reflexi základů mravnosti: nikdy asi nebyla tato reflexe tak naléhavá jako v éře postmoderního relativismu.

Ale negativní etika může mít přece i jiné důvody než ty, jimiž ji principy novověké filosofie udržují na špici současného etického myšlení. A hlavně: v řádu kritického myšlení má negativní etika postavení souboru diferencovaných antitezí, které vůbec nemusí být odůvodňovány. Kultivují totiž kritické zkoumání pouhou svou přítomností. Neboť ho nutí, aby prověřovalo jejich pravdivostní nároky a tak dospělo k případnému řešení. Negativní etika tedy zůstává plně ve hře, i když její soudobé pozice vycházejí z prokázaných omylů.

Etika je v tomto ohledu metodicky srovnatelná s noetikou. V obou disciplínách jde o kritickou reflexi specificky lidské, životně nejdůležitější činnosti. Noetika zkoumá myšlení, etika svobodné jednání. Vlastní finalita a dokonalost lidského života spočívá právě v těchto duchovních činnostech, přesněji, v realizaci jejich adekvátních hodnot. A právě tyto hodnoty jsou předmětem srovnávaných filosofických oborů. Ani autentická etika, podobně jako noetika, beze všeho neklesá k pouhému popisu svého

materiálního předmětu. Primárně ji zajímá mravní kvalita jednání, zda je dobré nebo špatné, a jestli je takové rozlišování vůbec oprávněné.

Jako noetika začíná otázkou, jestli je pravda vůbec hodnotou našeho myšlení, ačkoli v předkritickém myšlení bezproblémově věříme, že tomu tak je, tak musí podobně i etika začít metodickou pochybností o tom, jestli je vůbec mravní dobro kvalitou lidského jednání, ačkoli to v běžném životě pokládáme za samozřejmé. V obou disciplínách tedy zasahuje radikální metodická pochybnost elementární zákonitosti specificky lidského života: v noetice předpokládanou zákonitost myšlení, v etice předpokládanou zákonitost jednání.

Nabízí se proto otázka, jestli může etika díky této příbuznosti s noetikou kopírovat její vyvíjení problému a způsob jejího řešení. Tady je ale třeba uvážit odlišnost noetiky jakožto výchozí disciplíny filosofie. Zatímco etik má už základní principy svého zkoumání noeticky ověřené, noetik je musí ověřovat. Přitom nemůže vycházet z předpokladů vzatých odjinud, zatímco etik naopak může a má ve svém postupu užívat řadu metafyzických, ontologicko-antropologických závěrů jako premis svého vlastního zkoumání. Proto je způsob noetického zkoumání v podstatě originální, nenapodobitelný.

Ale podobně, jako je tomu v jiných filosofických oborech, může se i etik poučit z noetiky a převzít od ní účinnou argumentační techniku, která spočívá v tom, že se pozornost soustřeďuje na podmínky možnosti antitezí, jimiž má být zkoumání soustavně udržováno v bdělosti i v napětí a jimiž může být v patřičné konfrontaci směrováno a prohlubováno. Právě tímto nezastupitelným způsobem postupu a argumentace by mohla etika najít třeba i poslední odůvodnění svých základních tezí. To je možná nadějný podnět noetické zkušenosti pro pozitivní etiku.

Jestli je ovšem taková možnost reálná, to musí zůstat v předběžných metodických úvahách otevřeno. Možná se naopak ukáže, že pravdu má negativní etika, třeba i v celém rozsahu svého popírání mravnosti.

3. 2. Únik k metaetice

V této souvislosti stojí za pozornost dnešní vyčleňování otázek základního odůvodňování mravnosti z etiky a vytvoření zvláštního oboru pro tyto otázky, který se chápe a označuje jako metaetika. Má to být teoretická reflexe etiky, jejích pojmů a normativních soudů typu „krást se nemá“. Kromě analýzy jazyka etiky v metajazyce, kde se například ptáme na význam termínu „mravně dobré“, má prý metaetika řešit i problémy obecné oprávněnosti pojmů a dokazatelnosti soudů normativní etiky. To má být její hlavní náplní.

Není bez zajímavosti, že koncept metaetiky vyšel z prostředí neopozitivistů a ujal se v myšlení analytických filosofů. V jejich pojetí se metaetika stala oblíbeným nástrojem destrukce té etiky, která jen nepopisovala mravní fakta, ale aspirovala na platnost normativních výroků. Neboť proti ní mohli obrátit své etablované, empiricko-scientistické předsudky, a vylučovat normativní etiku z důvodu její neempiričnosti z oblasti vědy. Tzv. analýza jazyka morálky ale jen v pyšné superpozici metajazyka simulovala kritickou intenci a úroveň sokratovského tázání po významech etických

termínů. Neboť už bylo o jejich osudu dávno rozhodnuto zvnějšku; nominalisticky rozhodnuto v prostoru zavilé antimetafyziky.

Kouzlu zdánlivé vědeckosti těchto neopozitivistů, u nichž okázalé, exhibiční užívání moderní logiky ve filosofických tématech pravidelně suplovalo potřebnou noetickou erudici, propadl i někdejší tomista J. M. Bocheński. Se stejnou lehkovážností, s jakou Bocheński pod vlivem Russella odepsal noetiku jako pseudoproblém, prohlásil pod vlivem Wittgensteina vědeckou či filosofickou etiku za pověru. Filosof podle něj jen hodnotí etickou výpověď z hlediska metaetiky.

Metaetika však v sobě nese znaky svého původu, a je jimi zároveň i problematizována. Neboť je evidentně zatížena noetickým omylem empirismu. Ten svým protimetafyzickým afektem tlačí etické zkoumání do metafyzického vakua, v němž najednou vzniká problém s neempirickými pojmy etiky. V tomto obsahově vyprázdněném prostoru se pak takto naladěným metaetikům snadno daří sugerovat zdání vědecké serióznosti při svých likvidačních dekonstrukcích neempirické etiky. Šance racionálního zvládnutí etického tématu byly zmařeny tradovanou podprůměrností empiristických teorií poznání.

Jestliže ale postavíme etické zkoumání na spolehlivý noetický základ a zbavíme ho předsudků nominalismu či historismu, získáváme pro něj zpět odpovídající metafyzickou perspektivu. Tím můžeme etické zkoumání uchránit od ponurého metaetického mentorování zvnějšku a zjednáváme mu vnitřní samostatnost, která mu přirozeně patří.

Jako je totiž kriticky myslící antropolog či filosof přírody schopen definování svých základních pojmů a odůvodňování svých významných tezí a metod, tak je tomu i se skutečně kritickým etikem. Ten je přitom samozřejmě odkázán na teoretický kontext, v němž nachází potřebné před-etické předpoklady (v posledku noeticko-ontologické). Ale od toho je kritickým filosofem, aby je samostatně promyslel a použil na vlastní zodpovědnost ve svém etickém zkoumání.

Co tedy dnes tematicky nárokuje metaetika, to v řádné, moderními předsudky neporušené souvislosti filosofického tématu spadá do noeticky zajištěné a metafyzicky fundované etiky. Ustavení metaetiky historicky vzešlo z její negativní intence. Znělo by totiž divně, kdyby etika rušila sebe samu. Proto se zřejmě oddělila metaetika jako zdrcující aplikace falešných před-etických předpokladů, které byly fakticky destruktivní.

Jestliže ale tyto předpoklady negativní etiky dvacátého století falzifikujeme, pak padá i tento vnější důvod k vytvoření speciálního oboru aplikace před-etických předpokladů v etickém tématu. Užití těchto předpokladů zůstává přirozenou součástí etického zkoumání, které je vpravdě kritické, a které uchovává spojitost s pravdivými, noeticko-ontologickými závěry.

Metaetika jako samostatný nad-obor je tedy patvar, vzešlý z filosofických privací antimetafyziky dvacátého století. Mimo její dosah nemá rozumné odůvodnění. Proto se jeví jako jistá nedůslednost, když F. Ricken ve své „*Obecné etice*“ dál podržuje (v analytické filosofii zaběhnuté) rozlišování normativní etiky a metaetiky, a přitom zachovává zřejmý odstup od redukce etiky na likvidační metaetiku.

Analogie s noetikou zvýraznila základní úkol etiky: kriticky prověřit mravní hodnoty, jak se nám nabízejí z předporozumění běžné zkušenosti. Mravní předporo-

zumění obsahuje především rozlišování dobrých a zlých skutků, tj. jednotek svobodné činnosti – rozhodování a jednání. Tento úkol staví etické zkoumání od počátku na metafaktovou úroveň. Nejde v něm o pouhé popisy navyklých způsobů jednání v různých dobách a kulturách.

Vpravdě (nikoli jen zdánlivě) kritické etikovo zkoumání totiž klade nejprve otázku reality a poznatelnosti mravního řádu či zákona dobrého jednání. Řešení této otázky je však ve faktické mravní praxi (předmětu zkušenosti) vždy už nějak předpokládáno. Proto je výchozí otázka etického zkoumání i její kritické rozvíjení neempirické. Také negativní etika je se svými filosofickými předpoklady a závěry situována do této metafyzické polohy. Pokud jsou tyto předpoklady pozitivisticky vzaty z empirismu, je rozpor takové negativní etiky nevyhnutelný To je také úděl tzv. nonkognitivistů, kteří přistupují k etickému tématu z pozic rigidního scientismu.

Shrnutí:

• Etika se podobá noetice tím, že má důsledným dotazováním po posledním odůvodnění verifikovat obecně věřenou hodnotu specificky lidské činnosti. V noetice jde o pravdu myšlení, v etice o dobro jednání.

• Přitom si etik nemůže svou roli usnadňovat, tím, že by se spokojil s vyvracením faktických pozic negativní etiky, které tak plynule generuje vývoj novověké filosofie. Tyto historické pozice totiž mají vždy svůj zranitelný kontext, zatímco ostré antiteze negativní etiky jsou prosté – bez kontextu.

• Jako bič na normativní etiku tradičního střihu se ve dvacátém století z pozitivistických předsudků ustavila metaetika. Měla původně z vyššího hlediska před-etických premis vyloučit metafyzické pojmy a pravdivostní nároky soudů etiky.

• I když později ztrácely inkvizitorské motivy metaetiky svou ostrost, posunula se představa o metaetice k teoretickému zkoumání základů mravnosti, k problematice jejího posledního odůvodnění. Tím se ovšem bezdůvodně ruší jednota etického zkoumání.

• Etik, který myslí skutečně kriticky, chápe metafyzickou povahu svého tématu, netrpí agnostickými předsudky, rozumí logice či kontinuitě filosofického tématu a orientuje se v před-etických předpokladech, nepotřebuje nějaké metaetické zprostředkování. Jako filosof, a nikoli pouhý specialista, je schopen reflektovat základy svého oboru a odůvodňovat svá přesvědčení o principech mravnosti.

Otázky k promyšlení:

• Když existuje obecná a speciální či aplikovaná etika, proč by nemohla existovat i metaetika, pro otázky možnosti odůvodnění etických pojmů a principů?

• Znamená neempiričnost etiky její odtrženost od zkušenosti? Nepotřebuje snad etik zkušenost s mravním životem? Nečerpá odtud základní impulzy i premisy pro svá zkoumání?

Kapitola 2.
Problematické pokusy o zdůvodnění mravnosti

LEKCE 4. KANT
4. 1. Kantův etický dogmatismus

Způsob vypracování a osud klasické etiky se metodicky podobají způsobu vypracování a osudu klasické teorie poznání. Její antičtí zakladatelé (Platon, Aristoteles, stoikové) a pozdější protagonisté (Augustin, Tomáš Akvinský, Spinoza, Leibniz) neměli zřejmě potřebu systematického vypracování základů etiky ve smyslu apodiktického odůvodnění principů mravnosti. Ve výkladu etických tezí sice samozřejmě užívali premisy z obecné metafyziky (například hledisko finality), ale teoretický motiv přitom u nich nebyl tak silný – snad až na Descarta, který se však k takovému zpracování etiky nedostal.

Přirozené praktické zřetele a také dlouhodobý intelektuální konsensus v základní mravní orientaci klasickým etikům zřejmě zaclonily teoretickou naléhavost kritického založení mravnosti, které se nespokojuje s pohodlným spočinutím v bezprostředních mravních evidencích. Potřebu a problém posledního odůvodnění mravnosti jaksi nepociťovali. Jejich metafyzický potenciál zůstal v tomto ohledu nevyužitý. Paralela s noetikou je tu tedy ve více méně akcentovaném dogmatismu prvních evidencí.

Ale důležitá spojitost etiky s noetikou se nachází i v hlubších polohách filosofického tématu. V druhé lekci jsme viděli, jak zásadní noetické omyly přímo zasáhly do etického myšlení a determinovaly ho k různým formám negativní etiky. Tento negativní vliv můžeme nyní zaznamenat i v logicky výchozí otázce etiky, která se týká odůvodnění samotné mravnosti. V této a také v následující lekci se přitom soustředíme na kantovskou tradici. Neboť je v ní přítomen jak enormní vliv špatné noetiky, tak i snaha o přesvědčivé založení celé mravnosti.

Dobrý život je u Kanta definován mravností, kterou Kant pojímá tradičně. Jako určenou obecně platným, nepodmíněným zákonem a jako nezapletenou do hédonicko-utilitární finality. Mravní motivace musí být podle Kanta nesena vědomím povinnosti. S přihlédnutím k současnému stavu etické reflexe to není málo. V dnešním intelektuálním světě ale už zní Kantův mravní rigorismus nepřesvědčivě a cize. Jeví se jako zastaralý systém, který se ještě nepoučil z objevů relativizujících faktorů mravnosti. Proč k tomu došlo?

V dějinách myšlení potkal Kantův kriticismus ambivalentní osud. Zatímco jeho kritika lidského poznání byla takřka bezvýhradně akceptována, kritika lidského jednání se stále více pokládá za historicky podmíněnou, nepřesvědčivou a překonanou. Byla tato nejednoznačnost soudobého vztahování ke Kantovi způsobena jen nepochopením jeho kriticismu, nebo spíše naznačuje problematickou spojitost kritiky „čistého“ a kritiky praktického rozumu?

Je jasné, že hlavní handicap Kantovy etické reflexe spočívá ve vazbě na rozporné teorii poznání, na níž Kant trval jako na světodějném objevu. Díky své slavné „kritice rozumu“ se ale Kant dostal v etice do úzkých. Usiloval o etiku normativní, obecnou, smysluplnou (nikoli hédonickou) a absolutně platnou. Přitom však vyložil lidské myšlení tak úzkoprse, že už nemohlo takovým metafyzickým aspiracím bezrozporně či bez dogmatických libovolností dostát. Byl tedy tlačen k podivnému kompromisu.

Výsledná agnostická restrikce Kantova výkladu rozumu omezovala a retardovala i jeho etické myšlení. A to tím spíše, že Kant v některých aspektech dobře chápal metafyzickou povahu lidské mravnosti. Ani v nejmenším nemínil odvozovat její hodnoty z nahodilostí empirické skutečnosti. Kombinace empirizujících závěrů teorie poznání a vysokých, neempirických ambicí etického myšlení vytvářela prostor trvalého napětí, v němž se bohužel dařilo rozporům. V Kantových výkladech mravnosti je obecná závislost etiky na noetickém pojetí poznání zřejmá a fatální.

Tato závislost má u Kanta za následek absenci odůvodnění privilegovaného postavení mravnosti v celku lidského života, která rozhodně nepřispěla hodnotě jeho etických závěrů. Zpřítomňuje naopak nouzi podvázaného myšlení, jež se v etickém vzepětí musí uchylovat k náhradnímu řešení; tím je nauka o postulátech praktického rozumu. Tyto však jsou pouhou fasádou Kantova špatně založeného odůvodnění dějinně-kulturní nepodmíněnosti absolutního mravního zákona.

Pro Kanta je orgánem mravnosti autonomní praktický rozum. Má to být neempirický zdroj mravnosti, který dodává čistě mravní motivaci povinností, v protějšku k motivům libosti a užitečnosti. Sázka na praktický rozum Kantovi sice umožnila jednoznačnou převahu apriorní mravní normy nad problematickou nejednoznačností faktických průběhů života. Jak ale tuto prevalenci mravnosti v celku lidského života ospravedlnit? Jak zdůvodnit ono podstatné omezení životní spontaneity, které tato transcendentální, mravní motivace přináší?

Kant zakládá nepodmíněnou, absolutní platnost mravního nároku na pouhém faktu, na pouhé danosti praktického rozumu a jeho zákona, který prý ukládá člověku nepodmíněnou povinnost. Absolutní platnost mravního zákona je prý dokázána tím, že se nám ve formě povinnosti vnucuje kvůli sobě samému.

V této rozhodující etické otázce je tedy posledním slovem Kantovy kritiky prosté vědomí povinnosti. To je ale zoufale málo. Je sice pravda, že se nám ve svědomí ohlašuje mravní nárok: musíš–nesmíš! Můžeme uznat, že příkazy mravního zákona jsou evidentní. Stejně evidentní je i jejich praktická naléhavost, tj. fakt, že se jeví jako závazné. Evidentní už ale není jejich údajná nepodmíněná, obecná platnost a skutečná, absolutní závaznost. Není zřejmé, že samy sebou se vnucující normy jednání se nedají rozumně popřít; že jimi ukládaná povinnost skutečně odpovídá životu, jeho reálným požadavkům a jeho přirozenému určení.

Kant si tedy v této souvislosti nepoložil klíčovou otázku: jestli jistota faktu vědomí povinnosti implikuje jistotu obecné platnosti a závaznosti mravního zákona. Něco jiného je totiž bezprostřední evidence faktu mravního zákona a něco jiného je filosofická evidence jeho platnosti. Kant to nerozlišil. Fakt obsahu vědomí mu rovnou znamenal objektivní platnost zákona.

Ohlašuje se tu paralela s noetikou. Některé pravdy myšlení jsou přímo evidentní, ale už není beze všeho evidentní, že evidence neklamou. Podobně jsou některé zá-

kladní příkazy mravního zákona evidentní – jak v obsahovém aspektu, tak i v aspektu samotného přikazování. Co však už není evidentní, je ona spontánně vnucovaná platnost norem. Není zřejmé, že jsou rozumně nepopiratelné, že jimi ukládaná povinnost je respektovat, je oprávněná, a že odpovídá životu jako jeho přirozené určení.

Co když se v případě mravního zákona jedná o pouhé psycho-sociální fixace, o dobové konvence? Proč má být mravní motivace v kantovsko-tradičním smyslu adekvátnější než hédonická motivace libostí, která také vychází ze základních daností lidské reality? Není tedy zřejmé, proč by například hédonistická vzpoura či evoluční relativizace mravního zákona nemohly být lepším řešením otázky lidského života.

Tím, že Kant nerozlišil samotnou danost evidence od její spolehlivosti, závaznosti, platnosti a jistoty, vzniklo v jeho etické reflexi povážlivé kritické manko. Kantova kritika praktického rozumu se tím ocitla na plně dogmatickém základě. Jako by se tedy jeho hlavní gnoseologické dílo mělo spíše jmenovat *Dogmatika čistého rozumu,* tak i jeho hlavní etické dílo zasluhuje spíše titul *Dogmatika praktického rozumu.*

Nejedná se ale jen o na efekt vypočítaný paradox, když takto soudíme? Vždyť Kant je v posledních staletích pokládán za objevitele kritické filosofie. Ještě asi nějaký čas potrvá, než tenhle mýtus padne. Pravdou ale zůstává, že dogmatizace základů etického systému u Kanta překvapivě koresponduje se stejnou dogmatizací základů v teorii poznání. Kdo se v oblasti teorie poznání nenechá jen provázet Kantem, ale pozoruje celý jeho systém poznání z hlediska tématu pravdy (v noetickém aspektu), může snadno nahlédnout, že základy poznání od počátku buduje v režimu nezvratné dogmatizace. Je to problém metodické zanedbanosti.

Výsledek Kantovy explikace poznání krom toho Kantovi neumožňoval ani velkorysejší záběr, ani pojmový aparát, který by byl použitelný, a který je potřebný v odůvodňování etických základů. Z těchto důvodů je Kantovo založení mravnosti plynule dogmatické, důvodově nedostatečné. Nestačí ani na hédonika.

Hédonická alternativa se také opírá o spontánní puzení, i když jiného řádu. Proč by její motivace měla být neadekvátní, když se rovněž zakládá na elementární danosti životních potřeb? Pouhá danost praktického rozumu a jeho požadavků (povinností) v kritickém srovnávání nepřesvědčuje: proč by měla být mravní motivace lepší? Stojí tu proti sobě dvě danosti: zákon těla a zákon ducha. Oba se spontánně vnucují. K filosofickému upřednostnění jednoho na úkor druhého potřebujeme víc než jeho pouhou danost či tradovanou samozřejmost.

Kant tu se svou preferencí zřejmě spoléhal na srozumění v rámci křesťansky určené civilizace. Dnes už ale takový konsenzus neplatí. Rozhodně pak nestačí na obecné řešení, jež si Kant nárokuje.

Elementární potřeby animálního života jsou krom toho univerzální. Kant stejnou univerzalitu předpokládá u praktického rozumu a jeho autonomního, apriorního zákona. Ale jen předpokládá; navíc jako nominalista nekonzistentně. Proto jeho odůvodnění prevalence mravnosti pouhým faktem praktického rozumu nestačí ani na relativisty. Ti namítnou, že mravní zákon není žádnou apriorní konstantou, ale pouhou konvencí, závislou na historických podmínkách. Pak by byl hlas svědomí pouhou ozvěnou a výslednicí socio-kulturních tlaků a procesů, které může progresivní jedinec za určitých, „gumových" okolností s dobrým svědomím překračovat. Na takovou rela-

tivizaci, v níž je mravnost chápána jako produkt kultury, socializace či evoluce, nemá Kant uspokojivou odpověď.

Důslednější dědici Kantova agnosticismu se nespokojí ani s nepokrytou metafyzikou, již si Kant v etickém výkladu nekonzistentně dopřává. Však ji také Kantovi mnohokrát vytkli. Kant tedy řeší problém založení mravnosti na úrovni přímých evidencí. Máme evidentně vědomí povinnosti, svědomí v zásadě ukazuje určitým směrem – a proto podle Kanta obecně zavazuje. Že by mohla evidence mravního nároku klamat, už si velmistr kriticismu nepřipouští.

Absence teoreticky potřebného odůvodnění mravnosti pak působí, že v rámci Kantova etického systému nelze falzifikovat ani opozici hédonickou, ani relativistickou. K tomu je nezbytné mít k dispozici dokázaný a obsažný pojem lidské přirozenosti. Takový pojem je ale v kantovském kontextu nedostupný, nemyslitelný. Etickou reflexi v tomto ohledu podvazují a tlumí omezující omyly agnostického ražení. Teoretická neplodnost Kantova myšlení tedy fatálně ochromila i reflexi lidského života. To je patrné i v teorii postulátů.

4. 2. Idea postulátů

Při pokusu o vystižení podstaty a důstojnosti lidské mravnosti už bylo Kantovo myšlení dávno napadeno agnostickou atrofií. Na jedné straně Kant chápal, že nemá-li reflexe mravnosti sklouznout k popisům lidského chování v rámci různých socio-kontextů či determinismů, musí počítat se svobodou, s životem po smrti a s Boží garancí mravního řádu. Na druhé straně mu ale teoretická nouze, do níž se tak důležitě vmanévroval, znemožnila nedogmatické založení mravnosti a důvodové zavedení těchto podmínek jejího smyslu. Výsledkem je kompromisní, nouzové ustavení postulátů svobody, nesmrtelnosti a Boha.

Tyto podmínky smysluplnosti mravního života musel agnostik Kant pokládat za nedokazatelné. Dobře si uvědomoval, že s nimi nemůže počítat jako s teoretickými pravdami. Stanovil je tedy jako pouhé požadavky, nedokazatelné postuláty praktického rozumu. Zavedl je jednoduše proto, že si bez jejich obsahů neuměl mravnost představit. Zodpovědné jednání, jakož i mravní zákon ve svědomí například implikují svobodu jednání. Bez ní nemá smysl reflektovat lidský život z hlediska a v termínech mravnosti. Na tom se většina etiků shodne. Kant však nahlížel mravnost v takové komplexitě, že se mu zdála být absurdní i bez Boha a bez osobní nesmrtelnosti lidských jedinců. Vedle imanentního postulátu svobody tedy klade i dva postuláty transcendentní – postuláty přesahující svět zkušenosti v pozemské existenci.

Kantovy postuláty představují požadavky samotného zdroje mravního života – praktického rozumu; mohou z něj být dedukovány. To ale podle Kanta neznamená, že by měly nějakou teoretickou hodnotu, že by se staly obsahem pravd, které rozšiřují naši teoretickou znalost skutečnosti. Nikdy prý nemůžeme dokázat, že svoboda a nesmrtelnost jsou objektivní realitou lidských životů. Ani o Boží skutečnosti si nesmíme namlouvat nějaké solidní vědění. Tady Kant ukládá našemu myšlení skromnost.

Mnohým taková teoretická skromnost imponuje. Jenže přitom přehlížejí, že vzešla z velice neskromných, protože rozporných a bombasticky proklamovaných teo-

retických závěrů o lidském myšlení. Krom toho těmto fideistům uniká, že závaznost neúprosného mravního zákona i příkaz víry v transcendentní skutečnosti jsou natolik zásadním a také omezujícím zásahem do lidského života, že přirozeně vyvolávají otázku po solidním zdůvodnění dominantní mravnosti a jejích transcendentních podmínek. Ve světle Kantových postulátů se proto stává problém posledního odůvodnění mravnosti spíše naléhavějším než vyřešeným.

Však také chatrná výztuž etického systému pouze věřitelnými postuláty vzala brzy za své. Etický fideismus mohl dělat dojem jen na romantiky, a pak ještě na existencialismem ovlivněné teology. Jinak neměl v kriticismem vyladěném filosofickém prostoru šanci. Na ty, kdo se nehodlali vzdát oprávněných racionálních nároků na etické myšlení, zívá z Kantových postulátů neuspokojivá absence odůvodnění smysluplnosti a závaznosti nepodmíněné mravnosti – a tedy i oprávněná pochybnost o ní. Ti, kdo jsou naopak k možnostem racionální etiky skeptičtí, mohou navazovat, a také často navazují na Kantovu problematickou explikaci lidského myšlení daleko logičtěji než sám její autor.

Kant tedy svým apriorismem a výsledným agnosticismem trvale zpochybnil podmínky svého pojetí mravnosti, takže jeho etický fideismus nemůže obstát ani v konfrontaci s hédonismem, či s dějinně-kulturním relativismem. Však také filosofové historismu s Hegelem a s nadhledem rádi připomínají, že to, co Kant chápal jako univerzální principy mravnosti o sobě, bylo ve skutečnosti jen dobově podmíněným přesvědčením protestantské morálky. Považlivým, špatnou noetikou zaviněným mankem kritičnosti tedy prokázal velmistr kriticismu kýžené nerelativistické etice povinnosti medvědí službu.

Postuláty mají podle Kanta čistě praktickou funkci. Objektivně s jistotou nevíme, jednáme-li svobodně. Subjektivně však se svobodou našich činů počítat musíme. Jinak by se život, jak mu elementárně rozumíme, zhroutil. Není jisté, že jsem svobodný, ale jsem si tím subjektivně jistý. Podobně se věc má s transcendentními postuláty. Mravní život je nevyhnutelně potřebuje, tož jim musíme věřit.

Takové rozdvojení života na oblast teoretickou a praktickou je ovšem nepřirozené, umělé. Vynutilo si ho ale zmíněné napětí Kantovy noetiky a etiky. Kantovo protismyslné (výkladové) zneschopnění teoretického rozumu korumpuje etické myšlení a odnímá mu imunitu vůči relativizujícím antitezím. Bohužel tím účinně přispívá k devastaci lidské praxe.

V lidském životě slouží všechny mohutnosti finální dokonalosti osoby – každá podle své povahy a funkce. Funkcí teoretického rozumu je v tomto ohledu hlubší porozumění životu. V něm se odkrývá jeho přirozené určení, ideální osnova a řád, který má být ve faktických životech individuálně realizován. Teoretický rozum proto svými pravdami přispívá k zvýraznění a ustálení adekvátní životní orientace. Když člověk životu lépe rozumí, nahlíží také ostřeji absurditu slepých uliček, které se v podobě lákavých alternativ svobodné volbě pravidelně a mnohdy i neodbytně vnucují. Tuto nezastupitelnou funkci teoretického rozumu v životní praxi Kant svým agnosticismem vyřazuje. Zbavuje tím život potřebné opory, kterou neumí nahradit.

Kant odděluje teoretický a praktický řád natolik, že by v takových podmínkách bylo pro dobrý život nejlepší, kdyby o něm člověk teoreticky vůbec nepřemýšlel a přikázal si nezlomnou víru v to, co se mu ve svědomí ohlašuje jako zákon života.

Takovou umělost však nelze provést, neboť člověk přirozeně o životě teoretizuje, hledá odpovědi na hlubší otázky, jež klade život sám. Kant tuto přirozenou jednotu života ve svém konceptu porušil. Faktického stavu, v němž by si lidé nekladli „transcendentální" otázky, však nedocílil.

Jestliže ale přitom uvěří Kantovu agnosticismu, pak podle míry použití teoretického rozumu vystavují reflexe života výkladovým dezinterpretacím a redukcím. Kantem ochromený teoretický rozum se pak stává ohrožením života, neboť má podstatná témata jednak tabuizována a jednak zúžená. Takto podvázaná reflexe převrací svým nevyhnutelným zpodstatňováním životních akcidentů řád lidské reality, což působí tragické redukce, v nichž je lidský život osekán a vtlačován do absurdních podob.

Teoretický rozum může v klimatu agnostické reglementace učinit dvě věci. Buď se bude řídit její logikou, nebo svou přirozeností. V prvém případě si uloží kázeň za hranicí přirozeného, důsledně vytěsní světonázorově relevantní problémy a vydá lidské životy všanc náhradním programům z dílny vždy pohotové iracionality. V druhém případě v agnostickém omámení skončí v bludišti metafyzických prostor a nejspíš padne za oběť té nejpohodlnější, naturalistické ontologii světa, člověka a života.

Kvalifikovaná ontologie dospívá k závěrům prostřednictvím důsledného užívání principu sporu, který je i v této oblasti nenahraditelným zdrojem apodiktického poznání. Kant tento princip uznával, ale svým agnosticismem se přičinil o to, že přestal být užíván jako nástroj hlubšího, neempirického vědění o skutečnosti – například o konstantní, obsažné lidské přirozenosti. Naturalistická ontologie představuje typický příklad takové zanedbanosti. Neprotříbená hlediskem bezrozpornosti se stala doslova minovým polem pro přirozené konstanty života. Objektivní, obecně závazné a v životě nadřazené mravní hodnoty nemají v naturalistickém pojetí reality žádné zakotvení; nelze je v jeho rámci odůvodnit.

Prostřednictvím naturalistické ontologie se tedy Kantův agnosticismus vydatně podílí na takovém přepisu mravnosti, který by otec moderního agnosticismu zcela jistě zavrhl. Nic si snad neošklivil tolik, jako ztotožňování dobrého jednání s příjemným prožíváním či nahrazování povinnosti užitečností. Dnešní degradace mravního zákona na dějinně podmíněné konvence by ho nejspíš dorazila.

Kant sám této destruktivní účinnosti antropo-etické aplikace agnosticismu unikl vírou v postuláty. Ale jím ordinovaný fideismus nemá v prostoru vybuzeného vědomí kritičnosti (který sám paradoxně konstituoval) žádnou šanci. Může, jak řečeno, imponovat jen romantikům a konfuzním teologům. Nároky reflexivního rozumu se nedají zrušit. Je-li ale tento rozum nastaven agnosticky, pak do etické reflexe vnáší redukcionistickou nákazu. Absurdizace mravnosti je pak zákonitá.

Kant měl například intuici, že nesmrtelnost je podmínkou smysluplné mravnosti. Dnes teoreticky etablovaná a prakticky žitá hypotéza osobního zániku svou etickou rozkolísaností jako by Kantovo přesvědčení verifikovala. Život pojatý jako „bytí k zániku" totiž ztrácí možnost spolehlivého, objektivního odůvodnění mravnosti, neboť logika zániku vede k ospravedlnění individualistického hédonismu, rehabilituje egoistickou motivaci. Tyto etické implikace lze prokazovat.

Rozdíl mezi mravním vědomím, které spoléhá na Boží garanci, a vědomím, které vystavuje základy mravního řádu nahodilostem přírody či lidské omylnosti a svévole, lze domyslet. Intenzita a rozsah pohromy, která do lidských životů vtrh-

la v důsledku agnostické destrukce myšlení, dovoluje, abychom u Kantova objevu (přes obdivovanou důkladnost objevitele) mluvili o povážlivé lehkomyslnosti, s níž jej Kant jako takový představil. Ze stejného důvodu můžeme mluvit o politováníhodné pasivitě a povrchnosti při jeho více než dvousetleté akceptaci. Vnější, kontextuální problematičnost kantovských postulátů je pro noeticky a metafyzicky zorientovaného kritika mimo pochybnost. Nyní si všimneme jejich vnitřní problematičnosti, jak se jeví v aspektu odůvodňování postulátů nesmrtelnosti a Boha.

V argumentaci ve prospěch postulátu nesmrtelnosti vychází Kant z pojmu nejvyššího dobra. Realizace takového dobra je prý nutným předmětem vůle a obsahuje ctnosti spolu s blažeností. Předpokládá tedy úplnou přiměřenost vůle mravnímu zákonu, kterou Kant nazývá svatostí. Tato dokonalost se prý ale může uskutečnit jen aproximativně, v nekonečném procesu zrání, což předpokládá „do nekonečna trvající jsoucnost" – nesmrtelnost duše.

Máme-li zachytit logickou osnovu Kantova postupu k postulátu nesmrtelnosti, nesmíme se nechat zmást jeho vyjádřením na zmíněném místě. Kant v něm sice začíná nejvyšším dobrem, ale to je co do své esence i možné existence odvozeno z praktického rozumu a jeho zákona. Kant sám v reflexi svého postupu k postulátu nesmrtelnosti tuto logiku potvrzuje, když říká, že mravní zákon vedl k postulátu nesmrtelnosti prostřednictvím praktické úlohy (svatosti), která prý může být úplně rozřešena jen ve věčnosti.

Nejvyšší dobro jako předmět vůle tedy tvoří mezičlánek v řadě implikací: absolutní platnost mravního zákona – uskutečnitelnost nejvyššího dobra (jako shody se zákonem) – postulát nesmrtelnosti. Rekonstrukce logiky Kantova argumentu zpřesňuje zadání pro kritiku: musí se především posoudit první implikace.

Pro první implikaci je nepříjemné už to, že absolutní platnost mravního zákona jen předpokládá. Kdyby ale nebylo možné počítat s jeho nepodmíněným nárokem, nebylo by možné definovat nejvyšší dobro souladem s ním, ani ho určit jako předmět vůle. Možnost relativizace mravního zákona však Kant vyloučit neuměl. Už pro tuto výchozí dogmatizaci nemůže jeho argument před kritikou obstát.

První implikace je problematická i proto, že v dané fázi problému nelze vyloučit zánik osobního života, např. smrtí. Kant však uznává, že v pozemské existenci není nejvyšší dobro realizovatelné. Znamená-li tedy smrt zánik, není nejvyšší dobro realizovatelné a implikace neplatí.

Pouhá danost mravního zákona připouští i jiné, skromnější interpretace svého původu a platnosti. Když chtěl Kant operovat jeho absolutností, měl nejprve oponentní (konvencionalistické, partikularizující) výklady mravního zákona falzifikovat. Jinak z něj nemůže beze všeho vyvozovat požadavek svatosti. Ideál nejvyššího dobra je v tomto argumentačně zanedbaném kontextu hodně nadnesený.

Jestliže se první implikace takto hroutí, co asi zbude z té druhé? Sporný pojem „realizace nejvyššího dobra" není použitelný k závěru o postulátu nesmrtelnosti. Kantův argument v jeho prospěch se evidentně nepovedl.

Argument pro postulát Boží existence má stejnou logiku: zákon – nejvyšší dobro – postulát. Jen se v nejvyšším dobru vytěžuje druhá složka – blaženost. Její možnost vychází podle Kanta také z faktu mravního zákona a předpokládá Boží existen-

ci. Všechny uvedené výhrady proti první implikaci v kritice postulátu nesmrtelnosti tedy platí i v případě postulátu Boha.

Krom toho Kant v dedukci „od přírody odlišné příčiny veškeré přírody" postupuje proti smyslu svého vyhodnocení možností teoretického rozumu, který přitom sám užívá. Kant ve své teorii mravnosti hledá Příčinu (byť jen věřitelnou – pro praxi), jež by obsahovala důvod esence nejvyššího dobra a důvod harmonie jeho složek. Ale taková ambice ho vtahuje do vysoké metafyziky. Proč by vůbec měla Kantově konstrukci nejvyššího dobra odpovídat nějaká realita? A proč věřit, že je mravní bytost jako část světa vázána na nějakou Příčinu? Co o takové věřitelnosti vůbec můžeme vědět, platí-li Kantův aprioristicko-agnostický výklad poznání – třeba v aspektu kauzality? Tyto a podobné disproporce údajně kritických reflexí poznání a jednání by měly zneklidňovat především dědice Kantova myšlení.

4. 3. Perspektivy Kantova dogmatismu

Absence teoreticky potřebného odůvodnění mravnosti tedy Kantovi logicky přináší nepříjemnost: jak v rámci kantovského etického systému, tak v rozsáhlé sféře jeho vlivu není možné falzifikovat ani antitezi hédonickou, ani antitezi relativistickou. Mnozí stoupenci neegoistické a nerelativizované tradiční mravnosti si to ovšem nemyslí. Vidí naopak v Kantovi velkou oporu pro svá základní etická přesvědčení. Například J. Poláková (*Perspektiva naděje,* str. 22–23) si pochvaluje *„převratnou koncepci primátu praktického rozumu"* na pozadí *„vrcholného filosofického zdůvodnění"*. Autorka tím rozumí zhruba to, že Kant teoreticky oprávněnou rezignací na teoretický, abstraktivně vnějškový přístup k transcendenci otevřel prostor pro niterný kontakt s ní. Na to už snad nemusíme reagovat.

Arno Anzenbacher je zase přesvědčen, že Kantův výklad mravnosti *„se vyznačuje příkladnou jasností, pronikavostí a přesností, což je podmíněno tím, že se Kant konfrontuje bezprostředně s empirismem"* (*Úvod do filosofie*, str. 229). Také o těchto chvályplných predikátech se dá ale úspěšně pochybovat. Z noetiky krom toho víme, že ani Kantovo vyrovnávání se s empirismem není zdařilé, že je naopak nominalisticky pokažené. Výsledkem je dogmatický, rigidní a rozporný apriorismus, který následně falšuje i Kantovo etické myšlení. Koncepce nepodmíněné mravnosti v něm proto může mít jen zdánlivou racionální převahu nad empiristickými koncepcemi hédonismu a utilitarismu.

Tato zdánlivost nakonec vychází najevo i u samotného Anzenbachera, a sice právě v reflexi základů etiky. Anzenbacher (*Úvod do etiky,* str. 187) chápe s Kantem mravní zákon jako evidentní, nepopiratelný transcendentální fakt. Zároveň ale naráží na meze kantovského dogmatismu, když připouští, že nietzschovské zpochybnění sledované evidence *„na základní hranici lidského rozumu"* znemožňuje jakoukoli filosofickou argumentaci, takže v tomto ohledu, v tomto rozhodujícím bodě prý není možné Nietzscheho filosoficky vyvrátit. Když nakonec Anzenbacher dodává, že ani Nietzsche není schopen vyvrátit transcendentální fakt rozumu, že jen tvrdí určitou alternativu, je to jen slabá náplast na předchozí, zbytečně sebevědomý a nutně selhávající dogmatismus. Je to výraz bezmocnosti filosoficky neplodného fideismu.

Rubem takového fideismu je ovšem legitimizovaná skepse. Filosofové, kteří nemají osobní potřeby hájit obecnou morálku, těží samozřejmě z nepřesvědčivého Kantova založení mravnosti velice silnou a vlivnou pochybnost o možnostech etiky, která by apodikticky založila nerelativizovanou mravnost. Humem inspirovaní emotivisté například domýšlejí Kantův agnosticismus do krajnosti a vylučují mravnost z rozsahu objektivní skutečnosti. Kritičtí racionalisté zase využívají Kantův noeticko-etický dogmatismus nepřímo, když obecně odmítají fundacionismus posledního zdůvodnění pravdy i principů mravnosti. Oba vlivné skeptické proudy v etice jen aplikují negativní noetiku.

Řešení těchto skeptických jistot o nemožnosti racionálního založení mravnosti je tedy v noetice. Z ní víme, že „vědecky" namyšlení empirici absolutizují empirii s bohorovnou neempiričností a falibilisté zase s vášnivou jistotou popírají možnost jakékoli jistoty. Jejich soudobý protagonista H. Albert krom toho příliš věří svému trilematu barona Prášila. Přitom mu uniká, že námitky kruhu a regresu v dokazování základních principů a hodnot myšlení nejsou nepřekonatelné, že neimplikují žádnou definitivní jistotu o nemožnostech našeho poznání, a že proto nejsme osudově odsouzeni k dogmatismu.

Shrnutí:

• Významní tvůrci klasické etiky se vesměs netrápili otázkou posledního či základního odůvodnění. Tento problém se stal akutním, až když novověká filosofie vydala v etice své plody v podobě rehabilitace hédonismu a mnohačetné relativizace mravnosti. Po pravdě řečeno je však kladení otázky odůvodnění mravnosti požadavkem kritického myšlení, a tedy i logickou výchozí partií etického tématu.

• O jakési založení klasicky pojaté mravnosti se pokusil Kant. Jeho etický fundacionismus je ale v celé šíři determinován gnoseologickými omyly agnosticismu a apriorismu. Výsledkem takového handicapu mohl být v pozitivní etické intenci jen dogmatismus mravních evidencí a celou etiku diskreditující fideismus.

• Především založení nepodmíněné mravnosti na pouhé víře v postuláty Boha a nesmrtelnosti působilo nevěrohodně a v moderním etickém vědomí až destruktivně. Kantovi nepomohla ani akcentace evidentního faktu mravního zákona. Na odůvodnění jeho univerzální platnosti nestačí a jiný důvod ve prospěch nerelativizované, nikoli hédonické mravnosti Kant už nenalezl.

• Nedostatky Kantovy paradigmatické gnoseologie podstatně poznamenaly nejen kantovskou etiku, ale i etické myšlení dvacátého století. V problematice odůvodnění základů mravního života je tento negativní vliv patrný v názorech emotivistů a falibilistů.

Otázky k promyšlení:

• Není otázka posledního zdůvodnění mravního zákona a mravních hodnot pseudoproblémem, který vzešel z hyperkritického ladění moderního negativismu? Vždyť

všude, kam až historická paměť sahá, se lidstvo bezproblémově řídilo nějakými pravidly chování.

• Jestliže s Kantem uznáváme existenci mravního zákona, pak zároveň uznáváme i jeho platnost. Mravní zákon bez platnosti není mravním zákonem. Není tedy distinkce danosti a platnosti zákona použita proti Kantovi neprávem?

• Jak je falibilismus implikován Kantovou gnoseologickou pozicí? Vždyť přece Kant není žádným stoupencem radikálního skepticismu.

Lekce 5. Diskurzivní etika

5. 1. Noetický fundacionismus K. O. Apela

V antropologických lekcích jsme naznačovali, že metafyzika lidské přirozenosti má významné etické konsekvence. Ty přijdou ke slovu v průběžném odůvodňování mravnosti. Nabízí se ale otázka, jestli by nebylo možné najít i jiné než explicitně metafyzické odůvodnění preference mravních hodnot v lidském životě. Pro dnešního člověka, který má přístup k metafyzickým abstrakcím filosoficky značně ztížený, by mohla být nemetafyzická argumentace ve prospěch mravnosti mnohem přijatelnější, a tedy i situačně vhodnější.

Na první pohled se zdá, že této praktické potřebě vycházejí vstříc některé pokusy současných filosofů, kteří úplně nepropadli mainstreamovému etickému negativismu; už proto zaslouží pozornost. Mezi nimi vyniká K. O. Apel, filosof, který je sice pevně zakotven v novověké filosofii, ale vzpírá se jejímu skeptickému vyústění v mravní relativismus a nihilismus. Přitom je také v jeho myšlení dobře čitelná vazba etiky na noetickou reflexi, což může být nadějné.

Apel je známým kritikem etablovaného popperiánského falibilismu. Ten má původ v úvahách o pomíjivosti vědeckých hypotéz a v předsudcích empirismu; noeticky tedy nic moc. Rozšířil se však rychle na výklad celého lidského poznání a popřel v něm možnost jeho teoretické, objektivní jistoty. Z noetiky víme, že falibilisté přitom využili logické komplikace s reflexí základů poznání a stagnují se svou negací u námitek kruhu a regresu, jako u domněle nepřekonatelných překážek jakéhokoli dokazování principů a hodnot myšlení.

Apel však na hodnotu objektivní jistoty rezignovat nechce. Polemizuje s falibilisty a ve výsledku uplatňuje nárok na jistoty dokonce i v etickém myšlení. Je totiž přesvědčen, že vypracoval konečné, poslední zdůvodnění mravních norem. Aby ale mohl s takto nevývratným založením mravnosti vstoupit na „kriticismem“ ovládanou filosofickou scénu dvacátého století, musel se nejprve pokusit o noetické ověření té nesnadné pravdy, že lidské myšlení je vůbec nějakých nevývratných jistot schopné. Je to právě Apelův noetický pokus, co předznamenává způsob a rozhoduje i o úrovni jeho následné snahy o spolehlivé zdůvodnění mravnosti.

Apelovo sympatické úsilí o rehabilitaci hodnot rozumu v moderním myšlení bylo bohužel zasazeno do úzkého rámce novověké filosofie. Apel hledal vhodnou noetickou inspiraci tam, kde ji najít nemohl – v Kantově transcendentalismu. Ve svém tažení za

kritickým prověřením základů poznání navazuje Apel na Kanta. Krom toho podléhal vlivům pragmatismu a módního obratu k jazyku. Výsledkem těchto různorodých recepcí je transcendentální pragmatika, v níž Apel s noetickou intencí přednostně zkoumá apriorní podmínky jazykové komunikace. Jelikož je v komunikaci nemůžeme bezrozporně popírat, domnívá se Apel, že v nich našel noetické řešení samotných základů poznání.

To je ale bohužel noetická zkratka, srovnatelná s Descartovým řešením. Apel sám mluví o těchto apriorních podmínkách argumentačního společenství jako o *karteziánském bodu posledního základu filosofie.* Víme, že Descartes zastavil svůj postup za verifikací základu poznání v půli cesty, když se při hledání svého Archimédova bodu spokojil s tím, že by bylo rozporné, abych pochyboval a nebyl. Zhruba v tomto bodě ustrnul u nezvratného faktu jakožto apriorní podmínky i Apel; vyčerpal v něm svou noetickou invenci. Podobá se v tom dalšímu z nemnohých filosofů základů, E. Husserlovi. Ten také hledal útočiště u Descarta a Kanta – jen v opačném pořadí než Apel. Jako by byli moderní fundacionisté zakleti v karteziánsko-kantovských paradigmatech. Jako by jimi byli očarováni a zneschopněni k velkorysejšímu, adekvátnímu uchopení a rozvinutí problému poznání.

Protože tedy Apel zarazil dobrý rozběh za verifikací jistoty základních pravd, upadl vzápětí i on do mýtu tzv. epistemické propasti, který tyranizuje novověké filosofy, zvláště po Kantovi. Nemůžeme prý poznat skutečnost o sobě, tak, jak je, ale jen, jak se nám jeví. Tato učenost je sice neméně rozporná než tvrzení „myslím, ale nejsem"; Apel to však nenahlíží. Ve svých „striktních reflexích" podmínek komunikace se totiž k autentické (z logicko-kritického hlediska předchůdné) noetické reflexi pravdy vůbec nedostal.

To je také důvod, proč Apel nedomyšleně odmítá korespondenci myšlení a myšlené reality jakožto jediné smysluplné pojetí pravdy. V perspektivě tematicky předimenzované jazykové komunikace se spokojuje s náhradní, konsenzovou teorií pravdy. Taková teorie však nic nenahrazuje, protože sama korespondenci předpokládá. Soud se podle ní totiž stává pravdivým teprve tehdy, když ho za takový uznají kompetentní odborníci. Ti ho však uznávají za pravdivý: a/ primárně každý sám za sebe; b/ právě proto, že věří, že postihuje realitu, že tedy obsahuje korespondenci.

Ad a/ Konsenzualistická teorie pravdy se točí v kruhu. Neboť konsenzus jako údajné kritérium pravdy předpokládá, že členové společenství, které dospělo ke konsenzu, nejprve sami individuálně a s nárokem na pravdu poznali to, o čem má teprve nastat konsenzus – a sice bez konsenzu. Takže individuální poznání jednotlivých členů „komunity kompetentních" zplodilo konsenzus, který má teprve rozhodnout o pravdivosti jejich individuálního poznání. Konsenzus z povahy věci předpokládá nárokovanou pravdu individuálního poznání a v rámci konsenzové teorie má být jejím kritériem.

Tento výkladový kolaps kruhem mimo jiné znamená, že pravdivostní nárok nutně předchůdného individuálního poznání se musí opírat o jiné, původnější kritérium. Z noetiky víme, že jím nemůže být nic jiného než evidence shody poznání s poznaným objektem. Takovou korespondenci ostatně předpokládají i noetičtí diletanti ve své tezi o konsenzu jako kritériu pravdy. Pohříchu ji pokládají za pravdivou, ačkoli evidentně nemá konsenzus kompetentních filosofů.

Ad b/ Každá teorie pravdy, která má nahradit korespondenční teorii, se triviálně vyvrací. To je ale noetické selhání, nikoli založení. Konsenzus tedy nemůže definovat pravdu, ani nemůže být kritériem jejího poznání; její realizaci i poznání této realizace totiž nevyhnutelně předpokládá.

V širší souvislosti je pak zřejmé, že konsenzus fakticky závisí i na mimo-racionálních činitelích (rivalita, jevištnost, politicko-ideologické vlivy...), vůči nimž není imunní žádné společenství, ani to ideální komunikační. Kdyby ostatně platnost každého argumentu principiálně závisela na konsenzu odborníků, pak by například ve filosofii žádný zdařilý argument neexistoval a ani Apel by si v rámci své konsenzualistické teorie nemohl nárokovat pravdu pro žádnou svou tezi. Neboť metodologicko-věcný disens filosofů je, jak víme, zcela radikální; nezastavuje se před ničím.

Měli bychom tedy nežádoucí jedince, kteří vždy narušují kýžený konsenzus, kádrovat, nálepkovat, ostrakizovat a kriminalizovat jako extremisty, jako politicky nekorektní? Jak to svým akcentem „společenského konsenzu" naordinoval německé poválečné společnosti její filosofický guru, levicový extremista a také představitel diskurzivní etiky J. Habermas? To zase nekoresponduje s Apelovým mravním požadavkem rovnoprávnosti členů kompetentní komunity. Na druhou stranu ale víme, že ideologové egalitarismu Habermasova ražení bývají těmi „nejrovnějšími". Jsme tedy svědky zajímavé, mnohačetné teoretické autodestrukce společensky angažovaného filosofa Apela.

Krom toho ani společensko-politický či ideologický konsenzus prokádrovaných intelektuálních elit nejsou o sobě v řádu pravdy žádnou hodnotou. Mohou být (a často také bývají) výsledkem všelijakých manipulací, maskovaných okázale šlechetnými záměry a racionálními diskurzy. Ze stejného důvodu intelektuálně-volní zranitelnosti a nespolehlivosti členů pospolitosti, kterou nelze u člověka nikdy vyloučit, není naopak samotný nedostatek konsenzu v řádu pravdy žádným defektem.

Konečně ani mravní kvalita rovnoprávnosti členů společenství kompetentních, která má garantovat, že budou brány jejich námitky vážně, není žádnou výhodou intersubjektivity oproti monologickému pojetí podmínek zdařilého argumentu. Neboť v monologickém modelu lze přeformulovat požadavek rovnoprávnosti v daleko náročnější a také přiměřenější požadavek kritického myšlení ve smyslu povinné otevřenosti námitkám.

Nadsazení konsenzu v řádu noetické reflexe pravdy tedy není žádnou výhrou. Níže uvidíme, že není ani vhodným principem v etické reflexi mravních norem.

Výše zmíněná noetická zkratka, v níž Apel přestal (s Descartem) na přímé evidenci principu sporu, a v níž už se neobtěžoval vpravdě kritickou reflexí pravdy a principů myšlení, pak stojí i v základech jeho paradoxně falibilistického přesvědčení o nedokazatelnosti prvních principů a hodnot myšlení. Jak potom ale může s takovou rezignací na skutečně racionální vypracování noetického fundamentu čelit falibilistům? Vždyť s nimi uvěřil v nepřekonatelnost námitek kruhu a regresu při pokusech o dokazování základů myšlení.

Apel tady zapomněl, co sám jinde zdůrazňuje. Že totiž důkaz je jediným prostředkem kriticky získané, a proto i filosoficky přijatelné evidence nějaké pravdy. Kromě dokázané pravdy zbývá už jen víra v nějaké pravdy; zbývá filosoficky nepři-

jatelný dogmatismus. Disjunkce mezi dokázanou a věřenou pravdou, mezi kritickým a dogmatickým akceptováním pravdy jsou ostré, dvojčlenné.

Nejsou-li tedy Apelovy jistoty získány důkazem, jsou-li nezbytné jen pragmaticky, pak to nejsou jistoty filosofické a Apel svůj spor s falibilisty prohrál. Za těchto okolností je totiž racionálně možné s nimi vždy tvrdit, že jistoty o nedokázaných pravdách jsou jen subjektivní, neboť nelze nikdy racionálně vyloučit, že nedokázané pravdy jsou možná mylné a jejich antiteze pravdivé.

Tento Apelův noetický nezdar je fatální i pro celé jeho etické úsilí. Nejsou-li možné žádné objektivní, teoreticky korektní jistoty, pak nejsou možné ani ty etické. Neexistuje-li spolehlivé filosofické založení poznání, nemůže existovat ani spolehlivé filosofické založení jednání. Za těchto okolností jsou všechny etické pravdy definitivně pochybné. Jestliže tedy není schopen Apel důkazově umlčet/zneškodnit falibilisty obecně, nemůže je racionálně přesvědčit ani žádnou etickou argumentací.

Stejný závěr můžeme vyvodit i z hlediska Apelovy kolize s korespondenčním pojetím pravdy. „Nezvratné pravdy" o etických normách, které neodpovídají lidské realitě, nemohou být žádným fundamentem reálné mravnosti. Existuje přesvědčivější doklad praktického významu zdánlivě odtažitého a zdánlivě extrémního noetického zkoumání? Noetické manko ohledně pravdy a její dokazatelnosti znemožňuje teoretické založení mravnosti a vystavuje tím celou etiku nezadržitelné teoretické relativizaci. Praktické důsledky tohoto stavu na sebe nenechají čekat.

5. 2. Etický fundacionismus K. O. Apela

V souladu s vývojem novověké filosofie se v Apelově etickém myšlení nachází zřetelný posun od morálky individuální k morálce sociální. Jsou v něm patrné vlivy monisticky založeného kolektivismu. Ve vědomém kontrastu ke Kantově transcendentální subjektivitě orientuje Apel etické myšlení na transcendentální intersubjektivitu. Na pozadí konsenzualistického pojetí pravdy proto hrají v jeho tzv. transcendentální pragmatice velkou roli jazyk, komunikace a společnost.

Kolektivistická tendence se u Apela projevuje i tím, že se snaží založit své nejhlubší, poslední odůvodnění mravnosti na myšlence ideální komunikační komunity. Vychází v něm z faktu racionální, smysluplné komunikace a soustřeďuje se na jeho nutné podmínky. Mezi nimi pak nachází i obecně platné mravní normy. Taková komunikace je pro Apela filosoficky relevantní, protože vytváří konsenzus, který je podle něj kritériem pravdivosti diskutovaných myšlenek.

Uvážená sama o sobě vypadá zvolená argumentační strategie v jistém smyslu nadějně. Kdyby například Apel hledal nutné podmínky pozic všemožných skeptiků i ve svých noetických reflexích pravdy, nemusel by v nich tak neoriginálně bloudit.

Nyní nás ale zajímá, jak Apel dospívá k tak důležitému závěru, jakým je obecná platnost mravních norem? Jak k němu vede jeho pojem ideálního komunikačního společenství? V noetickém konsenzualismu zakletý Apel dokonce pokládá existenci takové pospolitosti za podmínku argumentace. V noeticky rozumnějším kontextu ale není zřejmé, proč by samotné zdůvodňování předpokládalo nějaké společenství, když už samo svou povahou směřuje k evidenci, která je bezprostředním důsledkem dob-

rého argumentu ve vědomí argumentujícího jedince. Jenže u Apela závisí evidence pravdy na konsenzu. Její poznání je tím v podstatě kolektivizováno, exteriorizováno a jak jsme viděli i znemožněno.

Noetický omyl o kritériu pravdy se stal zdrojem konfuzí i v Apelově základním odůvodňování mravních norem. Následná absurdní kolektivizace samotné struktury lidského poznání vedla Apela k zavedení faktu ideální komunikační pospolitosti jako hlavní premisy zdůvodnění mravních norem. Tato pospolitost je prý podmínkou možnosti platné argumentace.

Jenže ve skutečnosti je ideální pospolitost spíše touto možností sama podmíněna. Ideální komunikační společenství totiž předpokládá možnost smysluplného dorozumění a racionálního vytvoření konsenzu. Taková možnost však není myslitelná bez toho, že nejprve proběhla platná argumentace v myšlení jednotlivých členů pospolitosti. Takže možnost takové argumentace je podmínkou oné pro poznání pravdy domněle nezbytné pospolitosti, která ale má být podle Apela podmínkou možnosti platné argumentace.

Jsme tedy zase svědky kruhového kladení podmínek, v němž ideální komunikační společenství předpokládá ideální komunikační společenství. Tato nehoda je variantou výše analyzované kruhové situace, v níž se ocitá konsenzualistická teorie pravdy.

V návaznosti na svou pokaženou reflexi pravdy a na zmatky, které z ní vycházejí, konstruuje Apel důkaz, v němž spatřuje pragmatické založení mravnosti. Apel tvrdí, že každá racionální argumentace implikuje obecnou platnost mravních norem. Důvod spatřuje v tom, že každé odůvodnění principiálně předpokládá pospolitost myslitelů, kteří jsou schopni se dohodnout na pravdách dané argumentace. Komunikace těchto kompetentních myslitelů je však řízena mravními normami; členové myslitelského společenství musí být například uznáváni jako rovnoprávní partneři, musí poctivě hledat pravdu, musí argumentovat. Tak je v každém takovém argumentování implicitně přítomno mravní apriori. Nutně se v něm prý předpokládá nejen mravní nárok, ale i *„intersubjektivní platnost normativní etiky“*.

Apelův etický argument ale vyvolává pochybnost, jestli už samotný fakt argumentace členů ideální komunikační komunity stačí k odůvodněnému přesvědčení o existenci závazných mravních norem. Ke kladné odpovědi Apela vedou jeho teoretické předpoklady (akcenty jazyka, jednání, komunikace, společnosti – a především konsenzualistické pojetí pravdy), které jsou ale dost vzdálené tomu, co chce Apel dokázat. Není zřejmé, jak plyne obecná platnost mravních norem z pouhé existence argumentů v rámci privilegované komunity.

Zdá se, že tu Apel přemosťuje vzdálenost mezi svými předpoklady a kýženým závěrem konsenzovou teorií pravdy. Podle této teorie jsou pravda a její poznání dány konsenzem. Toto pojetí pravdy se stává fundamentem Apelova etického argumentu. Je-li totiž konsenzus definicí či kritériem pravdy, pak každé odůvodnění evidentně předpokládá společenství schopné konsenzu. Takové společenství pak implikuje mravní normy, jimž komunikace společenství při tvorbě konsenzu podléhá.

Falzifikací noetického konsenzualismu se ale volba ideálního komunikačního společenství jako hlavní premisy Apelova důkazu mravních norem ukazuje jako nešťastná. Tím se celá konstrukce etické argumentace hroutí. Dodatečně pak můžeme zjišťovat, jestli mravní normy z faktu ideálního společenství skutečně vyplývají.

Především je z výše řečeného zřejmé, že sebeideálnější společenství je nedostatečným arbitrem rozhodování o hodnotě filosofických závěrů. Obecně vzato není konsenzus odborníků žádným kritériem pravdy. O citlivých, životně relevantních pravdách, například etických, to platí dvojnásob.

Dále není moc prozíravé, aby se problém všelidské mravnosti kladl a řešil v úzké perspektivě elitní komunity, jejíž členové jsou vždy jen zlomkem lidské pospolitosti. Dobrý, mravními hodnotami naplněný život a zdařilá racionální komunikace se liší jako integrita mravní osobnosti a její fragment. Apelova etika, založená na odstraňování překážek racionální komunikace, představuje masivní redukci etického tématu.

Pochybnost také vyvolává dedukce mravní nutnosti z pouhé existence jakéhokoli jsoucna. Na Humovu námitku, podle níž z existenčních soudů nevyvodíme mravní nutnost, by ještě Apel mohl odpovědět, že v existenci ideální komunikační společnosti našel nutné podmínky její existence, které mají charakter povinnosti. Můžeme je ale zobecnit v etické reflexi? Taková univerzalizace přece znamená platnost pro všechny lidi všech dob.

Z noetiky známe nutnou vazbu obecnosti pojmů na nutná určení poznávaných jejich reálných objektů. Chceme-li tedy mluvit o mravních normách závazných pro všechny lidi, musíme je založit v něčem, co je společné všem lidem; čili v tom, co je jim vlastní jako lidským bytostem, bez čeho by nebyli lidmi. Apel si tu vzal evidentně velké sousto, když chtěl dospět k etickým pravdám o obecně platných normách mravního života z analýzy nějakého specifického společenství. Volbou takového východiska srazil etickou reflexi na úroveň partikulárních konvencí.

Apel například objevuje v ideálním komunikačním společenství povinnost zdůvodňovat všechny výroky. To jistě zavazuje všechny, kdo se chtějí účastnit racionálně vedených diskuzí. Taková povinnost se však nevztahuje na politické agitátory, mediální manipulátory, vypravěče či účastníky spontánních debat; právem by ji pokládali za kontraproduktivní.

Apel ovšem přichází i s povinností, které se dá rozumět jako požadavku poctivého hledání pravdy. Z něho už se ozývá univerzální mravní nárok. Ale pro jeho zdůvodnění by musel jít Apel daleko za „specifická apriori“ nějakých specifických sdružení, cechů, týmů či spolků. Musel by čerpat premisy z obecně lidské přirozenosti a identifikovat jako normy přirozeného mravního zákona například povinnost poctivého hledání pravdy o smyslu života či třeba povinnost obstarávání rodiny. K tomu se Apel ale neodvážil; na to byl až příliš novověkým filosofem. Svým domněle etickým záběrem se Apel nedostal za oblast povinností, které umožňují fungování zaměstnaneckých, sportovních... týmů a které spadají pod vždy jen partikulární, většinou právní ošetření.

Výsledek Apelova argumentačního experimentu tedy nijak nepřevyšuje úroveň výkladů mravnosti, standardizovaných vývojem novověké filosofie. Mravní zákon je v něm zase degradován na právní konvence. Jeho normy jsou tu pouhým rezultátem konsenzu odborníků.

Apelův pokus o poslední zdůvodnění mravnosti selhal z mnoha důvodů. Především se přes dnes neobvyklé noetické úsilí Apelovi nepodařilo vytvořit spolehlivé noetické zázemí. V tomto ohledu ho zradilo špatné řešení problému pravdy a závislost na standardních předsudcích o možnostech jejího dokazování.

Je tu ale také citelná absence metafyzických opor, které jsou pro úspěšné zpracování metafyzického tématu základů mravnosti nezbytné. Apel ve své transcendentální pragmatice „vaří z vody“ empirických skutečností jazykové komunikace, společenství a následného posunu od monologického modelu k intersubjektivnímu. To je poněkud skrovná zásoba premis, která sotva může stačit k řešení problému fundace mravnosti. Apel sice zdůrazňuje mravní apriori. Bez potřebného metafyzického kontextu se ale stalo pouhým slovem.

Zabrzděná metafyzika dědiců Kantova transcendentalismu je v poznání podstaty lidského bytí a života zoufale neplodná. S tím ovšem kontrastuje Apelovo přesvědčení, že diskurzivní etika nejlépe řeší krizi současné civilizace a že k tomu poskytuje nejvhodnější platformu. To by ji ale Apel musel nejprve noeticky odblokovat. Musel by odstranit kantovské i skeptické předsudky o možnostech poznání, aby mohl etice vrátit její téma a osvobodit ji z relativistického zaklетí. Na to byl ale příliš závislý na vývoji novověkého myšlení. Lidsky cítil jeho etický zmar, ale filosoficky mu nebyl schopen čelit.

5. 3. Habermas

V problému zdůvodnění mravních norem uplatňuje podobný přístup, podobná východiska, akcenty i zaměření J. Habermas. Tento s neomarxismem zapletený filosof se ve své diskursivní etice také nechce vzdát racionálních nároků. Nechce rezignovat na argumentaci, formuluje princip univerzalizace a odmítá etickou skepsi. Tím si sice vysloužil kritiku postmodernistů, která bývá pro skutečně filosofické myšlení spíše doporučením. Přesto je ale Habermas více přizpůsobeným konformistou, a proto pro náš problém méně zajímavým, byť daleko vlivnějším filosofem než Apel. Také s ním vyznává konsenzualistickou teorii pravdy, ale díky silnému příklonu k metodologii sociálních věd ji „obohacuje“ principem demokratického rovnostářství, které ideologičtí buditelé posledních století šíří do všech oblastí – ad absurdum.

Habermas s Apelem odmítá Kantovo monologické pojetí norem. V protějšku k tomu spolu s ním sdílí i kolektivisticko-utopickou tendenci, filosoficky přehnaný důraz na sociální aspekty života a na argumentativní dorozumění. Ale Apelovu snahu o poslední zdůvodnění mravnosti odmítá jako anachronismus. V tomto bodě se spokojuje se slabým myšlením a s mravní intuicí, která je ovšem zrovna u něj zatížena ideologicky svévolnými, společensko-politickými experimentacemi.

Krom toho je Habermas programově postmetafyzický. Pokusy o rehabilitaci metafyziky také pokládá za krok zpět. Podvědomý metafyzický apetit se ovšem u tohoto extrémně levicově angažovaného filosofa teoreticky projevil pasivní recepcí Hegelovy hyperdynamické ontologie a prakticky v podobě socio-inženýrského vizionářství.

V teoretické rovině si Habermas osvojil hegeliánské nepochopení struktury lidského bytí, jeho redukci na nahodilé akty životního dění. V ideologicky obnoveném zájmu o lidskou identitu mu pak nezbývá, než ji komponovat z těchto proměnných a nahrazovat autentickou identitu neempirické osoby falešnou identitou empirického Já (viz *Člověk bez duše, život bez smyslu*, kapitola 3.).

Jako přesvědčený nominalista amputuje Habermas spolu se svými moderními souvěrci podstatné struktury a konstanty lidské reality, aby pak v etické reflexi logic-

ky akceptoval axiom historismu. Podle něj je celá mravnost pouhou součástí historických procesů, takže spravedlnost, potažmo lidská práva se v nich vývojem mění. Metadějinná, všelidská spravedlnost je v tomto pojetí iluzí. Obecně lidský mravní zákon je nahrazen produkty lidské vůle v rozpětí od standardních právních konvencí až k ideologické svévoli. O tom, co je v jednání dobré a co špatné, tak v posledku rozhodují vlivní a mocní. Nominalisticky zkažená ontologie lidského bytí a života se tedy stala principem teoretického mravního nihilismu. Do praxe ho nejlépe uvádějí totalitní ideologové. Habermas mezi nimi zaujímá pevné místo.

Fixované filosofické omyly diskreditují Habermasovu snahu o jakékoliv zdůvodnění obecné mravnosti. K možnostem jejího solidního založení nemá Habermas co rozumného říct. Podle něj spravedlivá pravidla nenachází filosof analýzou lidské přirozenosti. Určuje je prý demokratický dialog. Ten také rozhodne o tom, co je momentálně přijatelné pro všechny, co je „obecně" platné. Takové normy však nevyplývají z toho, co je společné všem lidem. Jsou mocensky předepsané jen pro určitou společnost na úrovni právních konvencí; jejich platnost je tedy partikulární. Habermas se tak zařazuje mezi etické relativisty postmoderního ražení.

Za určitých morálních předpokladů a v rozumných mezích může být demokratický dialog přijatelný. Jestliže jsou ale jeho účastníky lidé filosoficky negramotní, kteří navíc vlivem ideologické nákazy postrádají korektiv zdravého rozumu a smysl pro elementární spravedlnost, pak se stávají pro společnost pravou pohromou. Ve spojení s dnes už nesnesitelně snadnou manipulovatelností voličů je taková pohroma velkoryse projektována přes hranice volebních období.

Když mluví Habermas v líbivých termínech o demokracii, myslí tím ve skutečnosti to, co je v dnešním politickém diskurzu Západu označováno jako „liberální demokracie". To je ovšem demokracie řízená direktivami totalitní ideologie neomarxistů. Co Habermas nazývá demokratickým dialogem, to v soudobé praxi, na níž on má nemalý podíl, probíhá v režimu měkké totality pod dozorem nátlakové politické korektnosti. Ve jménu svévolně vyhlašovaných, notně pokřivených a ideologicky partikularizovaných lidských práv menšin terorizují dnes političtí korektoři někdejší demokratické společnosti Západu.

Navzdory verbálnímu příklonu k racionalitě nese Habermasova diskurzivní etika v praktické rovině znaky marxistického utopismu, který vychází z hluboké neznalosti psycho-morálních daností člověka a z následné víry ve svévolné, hluboce amorální projekty sociálního inženýrství. Spolu s povinným antiesencialismem a předimenzovaným významem konsenzu v řádu pravdy i dobra proznívají utopické nadsázky celým Habermasovým dílem. Do světa postmoderního chaosu a revolučních nálad ale dobře zapadají.

Jedním z principů diskurzivní etiky má být například oproštění komunikace od mocenského přístupu. Habermas přitom modeluje ideál demokratického člověka. Společenství takto zralých lidí je prý bytostně zaměřeno k dorozumění, které bude prostě výsledkem lepšího argumentu.

Tuto obecnou metafyzickou představu o komunikačním optimu reálných společností Habermas určitě nezaložil na zkušenosti. Možná by se mohla výjimečně realizovat v úzké komunitě světců filosofů, kteří už mají zvládnuté nejen vášně a egocentrické sklony k různým projevům pýchy, ale také brilantně ovládají umění argumentace.

V běžném životě běžných společností je představa „bytostných demokratů“, u nichž z povahy věci vítězí lepší argumenty, jednou velkou iluzí.

Jenže, nevinně vyhlížející iluze má bohužel i svůj méně lesklý rub. Požadavek na vyvázání komunikace z mocenských vlivů je legitimní v čistě teoretických, odborných diskuzích. Tady uplatňování autority, prestižních či mocenských zájmů přirozeně nemá místo. V reflexích, které jsou ale součástí politických sporů, je motiv mocenského zájmu a vlivu naopak přirozeně přítomný. Přitom Habermas svůj princip komunikace bez vlivu autorit a mocenských zájmů či tlaků upřednostnil v politickém diskurzu před tzv. strategickým jednáním.

Ať už je taková konfuze záměrná či bezděčná, odhaluje skrytý záměr všech neomarxistů: Usilovně pracovat na zhroucení stávajících společenských autorit, aby byl uvolněn prostor pro nátlakovou kulturní revoluci neomarxistů. Tento vysoce výkonný motor postmoderní fáze dějin Západu samozřejmě instaluje nové, tentokrát extrémně levicové, totalitní autority. Těm se v Německu podařilo vytvořit na celá desetiletí prostředí politického kartelu, v němž jsou fanaticky potlačovány všechny názory napravo od extrémní levice jako fašistické.

Hlavní intelektuální autoritou takového vývoje v Německu se stal právě neomarxista J. Habermas. Jeho patetické ohlašování od moci oproštěného, ryzího společenského diskurzu tedy paradoxně končí faktickým ideologicko-silovým znemožněním racionální diskuze o podstatných problémech společensko-politického života. Výsledkem je ideologicky přikázaný a mocensky hlídaný jednohlas stoupenců kulturní levice.

Habermas se tak významně zasloužil o uskutečňování totality na postmoderním Západě. Filosofické bloudění u něj plynule přešlo v realizované blouznění ideologicko-politické. Výkladové rozpuštění osobní identity v kolektivisticky chápaném toku životních jevů a socio-interakcích například Habermasovi umožnilo, aby hlásal takový ontologický nesmysl, podle nějž je individuální identita každého Němce bytostně, a tedy nezrušitelně spojena s Osvětimí.

Na základě zkažené ontologie člověka pak revolučně angažovaný Habermas ordinoval Němcům s levičáckou umanutostí permanentní pocity viny. Přesvědčený liberální demokrat tím účinně spoluvytvářel socio-patologický konsenzus, v němž se měl každý Němec nelevicového smýšlení cítit jako podezřelý. Pro tyto zásluhy byl Habermas pasován do role levicového svědomí společnosti.

Vlivem nepříznivých okolností poválečného vývoje německé společnosti se v ní Habermas etabloval jako intelektuální autorita. Přitom zrovna on patří k těm filosofům, jejichž etické myšlení má čitelné totalitní konsekvence. Společensky sebevražedné, leč eticky exaltované chování německých elit v migrační krizi a v tažení gender-feminismu je také smutným důsledkem Habermasova neblahého působení.

Shrnutí:

• K. O. Apel patří k filosofům základu, kteří se pokoušejí o překonání jak obecné noetické skepse, tak i skepse etické. V transcendentální pragmatice se při vypracování posledního odůvodnění mravnosti hodlá obejít bez metafyzických předpokladů.

• V noetice oponuje dnes vládnoucímu falibilismu. Zkoumání základů poznání však bohužel omezuje karteziánsko-kantovskými postupy. Výsledkem je dvojí noetický

defekt: kolize s objektivním/korespondenčním pojetím pravdy a tvrzení nedokazatelnosti principů a základních hodnot myšlení.

• Tyto noetické závěry jdou ovšem proti smyslu polemiky s falibilismem a v principu znemožňují i spolehlivé etické zdůvodnění mravnosti.

• Speciální Apelův empirický argument z ideálního komunikačního společenství selhává. Jeho domnělé mravní implikace jsou zatíženy omyly konsenzové teorie pravdy, která zde vede ke kruhovému dokazování a k redukci tématu mravních norem na partikulární konvence.

• Habermas svou etickou reflexi maří přijetím ontologického historismu a ideologickými motivy.

Otázky k promyšlení:

• Jak se to má s vazbou etiky na noetické vypracování základů poznání? Musí ho snad každý etik samostatně absolvovat? Nestačí, když se spolehne, že ho někdo vypracoval? Proč je tedy Apelovi vytýkáno, že mu noetické manko znemožňuje spolehlivé založení nerelativizované mravnosti?

• Není strategicky výhodnější, a tedy i prozíravější, hledat etické premisy v oblasti nepopiratelných skutečností jazykové komunikace než v oblasti metafyzických abstrakcí?

• Nemůže být konsenzová teorie komplementární teorií pravdy?

• Není intersubjektivní model kolektivního zkoumání a rozhodování o jeho výsledcích přece jen lepší než model monologický? Není snad přesvědčivější, když se na něčem špičkoví odborníci shodnou, než když jde jedinec sveřepě proti proudu?

• Je férové diskreditovat Habermasovu etickou teorii jeho levicovým přesvědčením?

LEKCE 6. NESAMOZŘEJMOST ODŮVODNĚNÍ

6. 1. Metodická konfuze F. Rickena

Stojíme před hlavním úkolem etiky. Máme podat základní odůvodnění mravnosti, tj. zákona a hodnot lidského jednání. Takové odůvodnění je stálým požadavkem kritického myšlení a trvalou výzvou pro filosofickou racionalitu. Krom toho má dnes poslední zdůvodnění mravnosti i svou dobovou naléhavost. Nezadržitelná postmoderní tendence k mravnímu nihilismu je výzvou pro radikální etickou reflexi. Problémová situace se tu dá zase srovnat s noetickým odůvodněním zákona a hodnot lidského myšlení. Skeptici významně zdvíhají obočí, praktici jsou pohoršeni, ale teoretická moudrost se ospravedlňuje svými argumenty.

V předchozích lekcích jsme kritizovali některé nedostatečné novověké pokusy o zdůvodnění mravnosti. Viděli jsme, že ani Kant, ani Apel s Habermasem se nepromysleli k dostatečnému noeticko-antropologickému základu, který je pro takové zdůvodnění nezbytný. Nyní si necháme navodit hlavní etický problém F. Rickenem.

Ricken se sice v etické reflexi nechává inspirovat právě zmíněnými filosofy, ale uvarovává se jejich viditelných nedostatků. Snahou o odůvodnění základů mravnosti uniká Ricken explicitnímu kantovskému dogmatismu. Zároveň se přitom zdá, že netrpí závislostí na noetických absurditách, jimiž svou etickou argumentaci také zatížili a znehodnotili Apel s Habermasem. A poněvadž má Rickenova úvaha o posledním zdůvodnění mravnosti určitou hloubku, můžeme v konfrontaci s ní snáze pronikat do tajů obtížného tématu zdůvodňování mravnosti. Výchozí problém etiky se tím vyhraní a vyjde najevo i důležitá metodická pravda o nesamozřejmosti a nelibovolnosti jeho kladení. Také v tom se ohlašuje reminiscence na noetiku.

Ricken rozvíjí fundamentální etickou reflexi (*Obecná etika*, str. 117–127) na základě Kantovy nauky o faktu rozumu a snaží se dokázat, že jednání podléhá nároku na zdůvodňující ospravedlnění. Postupně přichází k obecné problematizaci mravních norem, která je logickým východiskem fundamentální etické reflexe. Rozhodující místo Rickenovy argumentace (str. 118) zní takto:

„Někdo nepopírá pouze jednotlivou morální normu, nýbrž platnost morálních norem vůbec. Může se tak vyhnout požadavku zdůvodnění? I toto popření je možné pouze jako tvrzení: ‚Neexistují žádné morální normy‘; ‚Morální normy nelze zdůvodnit‘; ‚Otázka po morálních normách je nesmyslná‘. To vše jsou praktická tvrzení. Kritériem jejich vážnosti je, že ten, kdo je tvrdí, se chce při svém jednání podle nich řídit. Kdo vynáší takové tvrzení, vyjadřuje tím, že je připraven ospravedlnit své jednání, jež se orientuje tímto tvrzením.

Obraťme se od tvrzení k otázkám. ‚Proč mám jednat správně?‘ ‚Proč se mám ptát po důvodech?‘ ‚Proč se mám tázat po mravně správném?‘ Předpokládejme, že se nejedná o rétorické, nýbrž o vážně míněné otázky. Těmito otázkami vyjadřuji, že uznávám platnost požadavku zdůvodnění. Ptám se po důvodech toho, proč mám jednat správně nebo proč se mám ptát po důvodech. … Těmito otázkami požaduji zdůvodněnou odpověď. Vyjadřuji svou připravenost souhlasit se zdůvodněnou odpovědí. Je-li míněna vážně a s praktickým záměrem, vyjadřuje mé volní odhodlání nechat se ve svém jednání ovlivňovat důvody.“

Na první pohled se zdá, že zde Ricken přesvědčivě ukazuje, že jednání, vázané svou povahou na myšlení, vyžaduje odůvodnění. Přitom jako by tuto pravdu ozřejmoval v nejhlubší možné poloze, totiž aktualizací obecných antitezí mravnosti; to se zase zdá být metodicky nadějné. Uvedené otázky po důvodech správného jednání i nihilistická tvrzení (nahlédnutá jako praktická) dobře zpřítomňují dokazovaný požadavek ospravedlňování jednání. Otázka je, jestli jeho závaznost také dokazují.

Určitá pochybnost vzniká nad tím, že jak v případě tvrzení, tak i v případě otázek postuluje Ricken jejich „vážnost“, kterou odlišuje od pouze rétorických tvrzení či tázání. „Vážností“ přitom rozumí skutečnost, že subjekt tvrzení či tázání uvede tyto myšlenkové akty do vlastní praxe, že bude sám podle nich jednat. Je ale takový postulát nutný? Pro Rickenovu argumentaci ano. Ale pro nihilistického oponenta? To už tak jasné není.

Ricken si je vědom jisté problematičnosti předpokladu „vážnosti“, na němž jeho argumentace stojí, a snaží se ho podepřít (str. 126): *„Kdo se táže po normách, hledá pro své jednání orientaci, a tuto hru hraje důsledně jen potud, pokud se pro to, co jako správné rozpoznal, také rozhodne. Za druhé jde v předpokladu o získání archime-*

dovského bodu, z něhož lze nalézt kritéria správného jednání. … Nestačí tedy poznání správného; osoba se také pro správné musí rozhodnout.“

Vezměme poslední myšlenku citátu. Z hlediska integrity osobního života má Ricken jistě pravdu, když zdůrazňuje, že poznání nestačí. Jenže v daném problému je toto hledisko nadbytečné a zavádějící. Problém norem samozřejmě má (jakožto etický) v lidském životě bezprostřední praktické konsekvence. V základě je to ale problém teoretický.

Ricken bohužel, patrně vlivem Kanta, před teoretičností problému norem uhýbá, když do něj zakomponovává jako nutný prvek onu „vážnost“. Jeho argumentační záměr – prokázat „nepopiratelný požadavek ospravedlnění/odůvodnění jednání“ – řeší problém mravních norem na střední rovině. Takové řešení však neprominutelně závisí na řešení čistě teoretického a logicky předchůdného problému samotné jejich zdůvodnitelnosti. Očekávali bychom tedy, že Ricken sestoupí z této střední roviny až do roviny elementární, kde se kladou otázky, zda mravní normy vůbec jsou a zda platí.

Ricken ale v reflexi základů mravnosti stagnuje u požadavku zdůvodňování jednání. Přitom jistě nemyslí jen „nějaké“ zdůvodňování, ve smyslu psycho-mechaniky jakéhokoli (třeba falešného) ospravedlňování jednání jakoukoli (třeba zdánlivou) normou; to by bylo triviální. Myslí v posledku na objektivně platné, pravdivé zdůvodňování; jinak by celé zdůvodňující úsilí degenerovalo v pouhém předstírání.

Pravdivé odůvodnění jednání však v základě předpokládá, že je vůbec něco takového možné; předpokládá zdůvodnitelnost jednání. Rezultovaná nepopiratelnost a obecná platnost požadavku zdůvodnění jednání tedy stojí a padá s možností skutečného, nikoli jen zdánlivého ospravedlnění mravních norem. Co když ale žádné skutečně mravní normy neexistují? Co když jejich platnost nelze zdůvodnit? Pak je Rickenem zdůrazněný požadavek autentického mravního ospravedlňování jednání samozřejmě nesmyslný. Proměňuje se v banální psychologické konstatování, že podle nějaké představy/zásady jednáme, a že si tím jednání v praktických intencích odůvodňujeme.

Ricken si však tyto rozhodující otázky ve své koncepci zdůvodnění mravnosti neklade. Zmiňuje elementární etické antiteze jen proto, aby je proměnil v praktická tvrzení, která také odůvodňují jednání. Přitom beze všeho, dogmaticky předpokládá možnost správného odůvodnění jednání. Setrvává tak ve střední poloze teoretické problematiky mravních norem; k jejich základům se ve stínu kantovského položení problému nepromyslel.

Protože si tedy Ricken základní otázku samotné možnosti objektivního, pravdivého zdůvodnění mravních norem neklade, postrádá jeho argumentace pro požadavek ospravedlňování jednání potřebné premisy, a tím i přesvědčivost. Pojetí mravních norem je u Rickena v zásadním ohledu sice pozitivní, leč dogmaticko-fideistické; jako u Kanta.

Aktualizace nihilistických antitezí o neexistenci a nezdůvodnitelnosti mravních norem přitom Rickena vybízela k adekvátnímu položení fundamentální otázky etiky; byla však bohužel jen účelová. Ricken tak propásl příležitost, když nihilistické antiteze nevzal vážně a honem je interpretoval jako praktická tvrzení, aby dokázal, že

i v případě jejich tvrzení fungují jako premisy pro ospravedlnění nihilistova jednání; k tomu pak mimo jiné potřeboval i postulát nihilistovy „vážnosti“.

Vážně však bylo třeba vzít především teoretickou povahu problému mravnosti, a v něm především otázku či pochybnost o samotné možnosti zdůvodnění mravních norem. Pak by vyšlo najevo, že taková hloubková tematizace norem se vůbec nemusí vázat na osobní motivaci tázajícího; že ani není vhodné klást základní otázku etiky v perspektivě první osoby. Ta musí například zůstat otevřená i pro případ mimolidského (andělského) pochybování, které navozuje étos čistě teoretického zkoumání mravních norem (jejich existence a platnosti) o sobě – bez otázky jejich osobního integrování; ta má čas. Oponent norem jako takový tedy svým tázáním principiálně nespadá do kategorie „vážnosti“.

Proto není pravdou, že *„(každý) kdo se táže po normách, hledá pro své jednání orientaci“*, jak tvrdí Ricken, když ustrnul v „kantovském prakticismu“. Kant se z pochopitelných důvodů instinktivně vyhýbal teoretickému kontextu etického myšlení; to ale Ricken nemusel – pokud tedy nesdílel Kantovu absurdní gnoseologii.

Někdo by ale mohl namítnout, že si Ricken prostě předsevzal dokázat oprávněnost požadavku odůvodňování jednání – a nic víc. Proč ho tedy touto kritikou vtahujeme do jiného (našeho) problému? Protože Ricken své vykazování nepopiratelného nároku na zdůvodnění jednání uskutečňuje v kontextu základního problému zdůvodnění mravnosti; mluví v něm o otázce platnosti mravních norem. Proto i jeho volba výchozí podotázky (univerzální požadavek odůvodnění jednání) podléhá metodické kritice. A to tím spíše, že chce Ricken privilegovanou podotázku emancipovat, vyvázat ji ze závislosti na hlavní otázce základního zdůvodnění platnosti norem.

Ricken totiž v této souvislosti píše: *„Otázku… zda je možné neomylné poslední zdůvodnění…, můžeme v tomto pojetí ponechat stranou.*(!) *Důležitá je naopak nemožnost vykročit za diskurs jakožto jazykové jednání. Možnost, že se při rekonstrukci pravidel diskursu vloudí nějaké chyby, nelze vyloučit. Naproti tomu je nepopiratelné a pro pojetí, které zde rozvíjíme rozhodující, že každá rekonstrukce, resp. její popírání jsou zase vždy odkázány na praktikovaný diskurs.“*

Ricken tedy v problému zdůvodnění mravnosti vědomě vynechává otázku jejího posledního zdůvodnění. Přitom ale ve své koncepci soustřeďuje výchozí energii a pozornost na verifikaci „nepopiratelného“ požadavku a nároku na odůvodňování a ospravedlňování svobodných rozhodnutí. Jak to jde k sobě? Jakou to má logiku, když chceme teoreticky akcentovat racionalistický požadavek odůvodnění v řádu jednání, a zároveň vědomě obcházíme problém racionální verifikace samotné možnosti základního zdůvodnění mravnosti – navíc ještě s náznakem skeptizující rezignace *(„… nějaké chyby nelze vyloučit“)?*

Zůstává-li otázka platnosti mravních norem racionálně neřešena, je prostor etické relativizace neomezený, a jakékoli argumentační úsilí v následných partiích etiky se stává pouhou logicko-jazykovou hrou na základě fideistických dogmat. Proto i Rickenem argumentovaný požadavek ospravedlňování jednání klesá na úroveň banální psycho-mechaniky „jednání podle poznání“, kde se spokojujeme s jakýmkoli odůvodněním všelijakými normami či předpisy. Jako v noetice má i tady metodická deficience osudné následky pro celý obor.

6. 2. Zaostřeno na nihilistickou antitezi

Rickenovo uchopení problému zdůvodnění mravnosti, natožpak řešení, není tedy možné v kritickém myšlení akceptovat; je v obou aspektech nedostatečné. Můžeme se však v jisté anticipaci dalšího postupu zastavit u jím formulovaných nihilistických antitezí a reflektovat je v problémově adekvátnější perspektivě, v níž je Ricken nenahlížel.

Antiteze říkají, že mravní normy neexistují, že nejsou platné, ani zdůvodnitelné. Ptejme se tedy i za Rickena, jestli je opravdu možné chápat tyto antiteze jako praktická tvrzení, jako vodítka či normy jednání? K tomu je nutné, abychom nejprve definovali pojem mravní normy; o jejich bytí či nebytí běží.

V širším, generickém smyslu je norma racionální vodítko lidské činnosti. Ta se jejím respektováním stává zdařilou; dosahuje zamýšlený cíl. Do rozsahu takto vymezeného pojmu normy spadají i normy z řádu tvorby, které vedou k hodnotám myšlenkovým a civilizačně kulturním. V našem problému se ale jedná o normy rozhodování a následného jednání; jde tedy o pravidla v řádu specifické činnosti svobodné vůle.

Ale ani toto vymezení mravní normy nemá potřebnou určitost, je pořád ještě generické; zahrnuje i právní normy. Jejich existenci a platnost však mravní nihilista nepopírá. Čeho se tedy týkají antiteze mravních nihilistů? Co specifikuje mravní normy?

Mravní normy jsou prepozitivní, apriori dané. Transcendují lidská ustanovení (pozitivní právo či socio-kulturní zvyklosti), neboť podstatně souvisejí se samotným lidstvím. Mravní normy jsou součástí lidské přirozenosti, tj. předem daného řádu principů jakékoli lidské činnosti. Jsou to tedy nelibovolné zásady přirozeného zákona dobrého života, nakolik je realizován svobodně. Proto jsou také přirozeně poznatelné. Zavazují ve svědomí jako nedisponovatelná vodítka zdařilého, smysluplného osobního života. Jsou to absolutní měřítka rozlišení dobrých a zlých skutků.

Objektivní danost a životní dynamikou nepodmíněná, všelidská platnost takto chápaných mravních norem je právě tím, co pohoršuje moderní stoupence negativní etiky a co je provokuje k zásadnímu popírání. Tyto přirozeně dané normy dobrého jednání jsou tedy předmětem popření v nihilistické antitezi; o ně se vede základní etický spor. Víme, že se dnes termín „mravní norma“ užívá hodně široce. Například v minimální etice postmoralistů se jím výlučně označují výsledky legislativních procesů. Ale tady už je věc autentické mravnosti dávno ztracena. Na tento úzus proto nemůžeme na začátku etických zkoumání přistupovat.

Vezměme tedy nihilistickou antitezi, která popírá existenci právě definovaných mravních norem, a ptejme se:

- A/ s Rickenem, jestli ona sama může být normou (praktickým soudem/tvrzením), podle níž by měl chtít nihilista jednat;
- B/ bez Rickena, v řádu samostatného zkoumání nihilistické antiteze, jestli ona sama nemusí být nihilistou chápána jako mravní norma.

Antiteze říká, že mravní normy neexistují. Vezměme ji v rámci kritického zkoumání vážně. Vezměme ji třeba jako grandiózní objev, jako hlubší nahlédnutí lidských věcí

ve věku zralé modernity, které v protějšku k věkovité tradici konečně přinese modernímu člověku vysvobození z traumatizujícího moralizování, jímž dosud tyranizovaly lidstvo všelijaké náboženské mýty.

Mysleme tedy s nihilistou jeho antitezi jako pravdivou. Kdyby ale byla pravdivá, pak by to znamenalo, že jednání, které této pravdě odporuje, které se řídí podle mravních norem nebo které nutí i druhé k mravnímu sebeomezování, budeme muset s nihilistou hodnotit jako odporující lidské realitě, a tedy jako špatné. Jednání, které naproti tomu vychází z přesvědčení o neexistenci mravních norem, budeme naopak hodnotit jako dobré, protože odpovídá pravdivě poznané realitě.

Takové hodnocení lidského jednání je však možné jen na základě nějakého měřítka, nějaké normy. Nihilistovi se takovou normou stává jeho nihilistické přesvědčení. Je-li totiž antiteze „svobody bez norem" pravdivá, pak je skutečnou mravní (neboť samotnou realitou apriori danou) normou, podle které by měl jednat nejen realitou poučený oponent, ale vlastně každý účastník takto pravdivě poznané lidské reality (každý člověk). Problémově nezbytný pravdivostní nárok nihilistické antiteze „svobody bez norem" tedy v přirozené souvislosti poznání s jednáním implikuje, že antiteze je sama normou; tím se ovšem antiteze vyvrací.

Mravní nihilista se dostává do rozporu. Neboť jeho antiteze říká, že žádné mravní normy jednání neexistují, a přitom se sama stává explicitně popíranou mravní normou. Proč mravní? Už jsme to v závorce naznačili. Protože sám oponent ji chápe jako mravní. Neklade ji totiž jako nějakou konvenční alternativu, ale jako vepsanou do bytostné struktury lidské reality. Ta totiž podle něj žádné moralistní limity svobody neobsahuje. Jenže jeden imperativ tu paradoxně je: žij bez norem a nech tak i druhé žít! Není norma, říká norma – taková je logická situace reflektovaného nihilisty.

Jestliže je ale nihilistova norma rozporná, pak vzniká otázka, jestli to vůbec může být norma. Je-li totiž norma praktický soud, podle něhož se má jednat a jímž se jednání přesvědčivě odůvodňuje, ospravedlňuje (jak zdůrazňuje Ricken), pak vlastně praktický soud „jednej bez norem" nemůže být praktickým soudem, podle něhož se má jednat a jímž se jednání přesvědčivě odůvodňuje; neboť se podle něj (jednej bez norem!) prostě jednat nedá. Rozpor, v němž se o něčem tvrdí, že zároveň a v témže smyslu je i není, je totiž nerealizovatelný.

Nihilista však explicitně popírá existenci mravních norem a implicitně toto popření bere jako vodítko autentického jednání a jako hodnotící měřítko skutků – čili jako normu. Tím, že podle ní zkouší jednat, ji vlastně popírá – podle ní nejedná. Neboť ona svým obsahem vylučuje veškeré jednání podle nějaké normy. Jakožto jednáním neuskutečnitelná tedy není normou, má-li být norma tím, podle čeho se má jednat.

Jestliže se ale nihilistická antiteze (mravní normy neexistují) nemůže stát normou jednání, pak mimo jiné Ricken špatně zdůvodňoval svou tezi, když ve své argumentaci počítal s tím, že nihilistické antiteze jsou normami, či jak on říká, praktickými tvrzeními.

Ohlašuje se tu však vážnější důsledek, a sice pro etickou reflexi základů mravnosti, pro spor s nihilistou. Zdá se totiž, že když se nihilistická antiteze (mravní normy neexistují) nemůže stát normou jednání, pak se ani nevyvrací. Neboť do rozporu

se dostala právě proto, že svým smyslem vylučuje normy, a přitom je sama normou. Nyní se však ukazuje, že normou jednání být nemůže. Tato námitka tedy směřuje k logické rehabilitaci antiteze. Zdá se, že jí byl rozpor imputován.

Neslouží však nihilistická antiteze jako kritérium rozlišení dobrého a zlého jednání? A nebyla by, jakožto pravda o lidském (nenormovatelném) jednání, závazným vodítkem, apriori danou normou jednání? Jak se to tedy s antitezí nihilisty má? Je či není sama mravní normou? Jako rozporná není normou jednání a jako pravdivá v kontextu spojitosti poznání a jednání normou jednání je? Jak z tohoto dilematu ven?

Námitka proti rozpornosti nihilistické antiteze se dá představit jako sled tří implikací:

a/ Je-li antiteze normou, pak je rozporná.

b/ Je-li rozporná, pak není normou.

c/ Není-li tedy normou, pak není ani rozporná.

Tato rehabilitace antiteze, její očištění od rozporu je však jen zdánlivé. Neboť první a druhá implikace si odporují. V druhé implikaci totiž konsekvent první implikace (*je rozporná*) popírá svůj antecedent. Protože však je první implikace evidentně pravdivá (viz analýza kolize obsahu a pravdivostního nároku antiteze), musí být druhá implikace mylná. Tím se hroutí i námitka reprezentovaná třetí implikací.

Omyl druhé implikace je krom toho patrný i z definice mravní normy. Celé dilema totiž vzniklo z povrchního, fenomenologického pojetí mravní normy jako toho, podle čeho se jedná, případně čím se jednání ospravedlňuje. Ale to jsou jen atributy mravní normy. Její esence spočívá v tom, že je určitým inteligibilním obsahem, podle něhož má osoba jednat. Mravní normu můžeme uvažovat ve třech aspektech:

1. v ontologickém aspektu, tj. v její esenci. Tehdy myslíme mravní normu jako lidskou přirozeností apriori daný imperativ jednání; to, podle čeho **má** lidský subjekt jednat.
2. v psychologickém aspektu, jako to, podle čeho chceme jednat.
3. v aspektu její mravní realizace, jako to, podle čeho aktuálně jednáme.

Jak ale mají tyto distinkce sloužit k tomu, abychom unikli z nastalého dilematu? Rozpor nihilistovy antiteze (mravní normy neexistují) způsobil její nerealizovatelnost v jednání. Kdyby tedy byla mravní norma definičně redukována na třetí aspekt, nebyla by nihilistova antiteze mravní normou; nedá se podle ní jednat. Ale aktu jednání podle normy předchází psycho-aspekt vědomí normy, podle níž chceme jednat. A tomu zase předchází onto-aspekt esence normy, podle níž jednat máme.

Protože je tedy mravní norma především to, podle čeho máme jednat, a pak také to, podle čeho chceme jednat, musíme s nihilistou interpretovat jeho antitezi (mravní normy neexistují) tak, že je schopná být i mravní normou. On tedy svým objevem svobody bez norem stanovuje, že máme podle toho objevu jednat – a sice tak, že žádná mravní norma není. To, podle čeho máme jednat, je ovšem jím objeve-

ná mravní norma. Takto (esenciálně) pojatá jeho mravní norma nihilistovi vyplývá z toho, že musí klást antitezi o jednání jako pravdivou – čili jako danou jím poznanou lidskou realitou.

V nihilistově intenci se tedy obsah pravdivé antiteze (svoboda bez norem) stává tím, podle čeho máme jednat a podle čeho také nihilista chce jednat. Principiálně vzato totiž nechce jednat podle omylu. Obsah antiteze se tak stává mravní normou čili tím, co nám pravdivě poznaná lidská realita ukládá jako to, podle čeho máme jednat – bez ohledu na to, že nihilista v negativistické euforii přehlédl, že se podle ní fakticky jednat nedá.

Nihilista tedy musí chápat obsah své antiteze zároveň jako mravní normu. Tím se však dostává (ve výkladovém postupu čili po zneškodnění námitky) do vysvětleného rozporu, v němž o této své normě explicitně tvrdí, že není a implicitně tvrdí, že je. Tímto rozporem se ovšem nihilistova antiteze rozpadá, čímž zároveň vychází najevo, že nemůže být pravdivá a že jakožto mylná vede nihilistu k mylné identifikaci mravní normy. Imperativ „jednej bez norem“ je tedy falešnou, nikoli pravdivou, nikoli skutečnou mravní normou.

Téma této lekce tedy navozuje ostré důkazní zkoumání hlavního etického problému, jímž je kritické založení mravnosti. Právě odhalený rozpor nihilistické antiteze je pak jeho prvním krokem.

Shrnutí:

• F. Ricken klade otázku zdůvodnění mravnosti v kantovském předznamenání naukou o faktu rozumu a člověku jako sebeúčelu. Toto metodické omezení ho vede k tomu, že problém zdůvodnění mravnosti zužuje na otázku požadavku odůvodňujícího ospravedlnění jednání.

• Řešení této otázky však předpokládá vyřešení logicky předchozí otázky možnosti zdůvodnění mravních norem. Tady přichází ke slovu pochybnost o existenci mravních norem. Ricken sice aktualizuje radikální nihilistické antiteze o mravních normách, ale jen proto, aby je proměnil v praktická tvrzení a tím podpořil svůj argumentační záměr. V jeho kontextu a v reakci na Apela se pak Ricken mylně domnívá, že může problém posledního odůvodnění mravnosti ignorovat.

• Zůstává-li však otázka posledního odůvodnění existence a platnosti mravních norem neřešena, je tím ponechán prostor pro oprávněnou, všezahrnující relativizaci mravnosti. Veškeré odůvodňování jednání mravními normami je tím odsouzeno k permanentní nepřesvědčivosti, k subjektivní libovolnosti, k nezávaznosti pouhých jazykových her.

• Mravní normy jako objekt nihilistova popření jsou přirozeně, apriori daná, absolutní kritéria rozlišení dobrého a zlého jednání. Pravdivostní nárok nihilistické antiteze implikuje i její kriteriologickou funkci: také ona slouží jako kritérium a norma jednání. Protože však svým obsahem mravní normy vylučuje, je rozporná.

• Rozporná norma je jednáním nerealizovatelná. Proto se zdá, že vlastně nemůže být normou. Ale v takovém zdání se přehlíží jak přesná definice mravní normy, tak i vnitřní kolize takto stavěné námitky.

Otázky k promyšlení:

• Musí etické zkoumání opravdu začínat reflexí nihilistické antiteze? Je opravdu filosofické myšlení tak stereotypní a rigidní? Není to jen umanutá noetizace etiky?

• Není možné odůvodňovat jednání tradicí osvědčenými, lidskému mravnímu předporozumění vlastními, byť třeba jen pravděpodobnými či věřenými hodnotami? Není takový úzus lidštější než nároky hyperkritického racionalismu na apodiktické zdůvodňování v etice?

• Musí oponent skutečně proměnit svou teoretickou antitezi v praktickou normu? Musí chtít podle ní jednat? Má přece svobodu chtít i opak.

• Není zajímavější takový oponent, který zpochybňuje všechny mravní normy, kromě této: „Jednej bez mravních norem!“?

Kapitola 3.
Důkaz přirozeného mravního zákona

LEKCE 7. VYVRACENÍ ETICKÉHO NIHILISTY

7. 1. Reflexe prvního argumentačního kroku

V předchozí lekci jsme získali některé důležité poznatky pro kritické založení mravnosti. Především se podařilo metodicky ustálit adekvátní polohu příslušného zkoumání. Spočívá v konfrontaci s antitezemi radikálního etického negativismu. Dále jsme definovali předmět zkoumání / mravní normu a učinili i první argumentační krok vyvrácením nihilistické antiteze; ta existenci a platnost mravních norem popírá. K dalšímu argumentačnímu postupu jsou ale nutná ještě nějaká zpřesnění.

Nihilista tedy popírá, že existují mravní normy jakožto přirozeně daná určení toho, jak má člověk jednat, protože je člověkem**.** Nemohl by ale uznat třeba jejich existenci a popírat jen jejich platnost? Co však znamená platnost mravní normy? Zřejmě to, že člověk je ve svém jednání mravní normou zavázán, aby podle ní jednal. Termín *platnost* je tedy jen jiným vyjádřením generické esence mravní normy. Nic ale není bez toho, čím je, bez esence. Kdo tedy popírá platnost normy, popírá i její existenci.

Je tu ovšem další problém. Co vlastně bylo vyvrácením nihilistické antiteze (*Žádná mravní norma neexistuje, neplatí*) dokázáno? Byla snad dokázána platnost nějaké konkrétní normy? Zdá se, že jsme zde na tom stejně jako při noetickém vyvracení radikálního negativisty: rozporná antiteze je nutně mylná, ergo kontradiktorní teze je nutně pravdivá. Víme tedy, že alespoň jedna mravní norma musí existovat, i když ji zatím neumíme konkrétně určit.

Ve skutečnosti jsme ale na tom hůř než v noetice. Tam bylo hned zřejmé, že musí být například pravdivé všechny soudy o myšlení, které podmiňují samotný pro-

blém jeho hodnoty – počínaje soudem o existenci myšlení. V etice však při vyvrácení nihilisty neumíme bezprostředně identifikovat nějakou skutečnou mravní normu. Po falzifikaci nihilistické antiteze ještě nevíme o žádné konkrétní mravní normě.

A je tu ještě něco, co ve srovnání s noetikou mluví v neprospěch etického vytěžení antiteze. V noetice bylo také hned zřejmé, že zmíněné verifikované soudy jsou pravdivé v definovaném-korespondenčním smyslu. Po vyvracení etického nihilisty si však vůbec nemůžeme být jisti, že takové nutné/definiční znaky pojmu *mravní norma*, jakými jsou absolutní, neměnná, obecná/všelidská platnost, jsou vůbec objektivní. Jenže právě tyto formálně-konstitutivní a tradicí fixované vlastnosti mravních norem vyvolávají u moderních, a tím spíše u postmoderních myslitelů frenetické protesty. Ty se pochopitelně vztahují i na tradiční přesvědčení o tom, že těmito znaky můžeme definované mravní normy objektivně a rozlišeně poznávat.

Jistě, můžeme se v této fázi zkoumání ptát, kde se ty zmíněné nutné znaky mravní normy vzaly, když jsme je ještě kriticky neprověřovali. Zatím se dá jen předběžně konstatovat, že představa přirozeně daných, apriorních mravních norem veškerého lidského jednání jakožto absolutních, neměnných a obecně platných, patří k obecně lidskému mravnímu předporozumění, takže má široký historický konsenzus.

Krom toho je taková představa na stejné úrovni obecného lidství, na jaké etický nihilista myslí svou antitezi, když tvrdí, že žádné mravní normy neexistují. Nihilista tu také předpokládá, že z určitého hlediska vyjadřuje přirozeně danou realitu člověka. Jestliže pak v důsledku prokazatelné autodestrukce musí nihilismus opustit, šel by proti svému antropologickému předpokladu, kdyby přirozeně dané normy veškerého jednání degradoval na pouze nahodilé, měnlivé a partikulární.

Na druhé straně musíme připustit, že možnosti námitek nejsou omezeny vazbou na výchozí debakl etického nihilisty. Rejstřík etických negativistů je daleko pestřejší. Nejde jen o antinomisty, kteří se v jednání chtějí obejít bez jakýchkoli norem s vírou, že v každé situaci prostě spontánně vědí, co je správné.

Zpochybní-li tedy kritici úspěšně byť jen jeden z komplexu předpokládaných nutných znaků mravních norem, nevrací se tím i pochybnost o samotné jejich existenci? Nebylo ale pak vyvracení mravního nihilisty pouhým eticky neplodným, v našem pojetí filosofického myšlení už stereotypním trikem?

V tak bezútěšné situaci se však nenacházíme. V počáteční konfrontaci s nihilistickou antitezí bylo nutné mravní normy nějak identifikovat, zachytit. Nikoli v jejich plném, explicitovaném obsahu, ale aspoň v nějakém minimálním určení. Bližší určení, specifikace pojmu mravních norem představuje jen další problémy, které vyžadují řešení příslušných námitek.

V čem tedy minimální identifikace mravní normy spočívá? Zřejmě v tom, že mravní norma je dána samotnou lidskou realitou jako vodítko a měřítko jednání. Taková identifikace mravní normy je patrná i v bodě obratu nihilistovy pozice. Bude vhodné se u něj zastavit.

Kde tento bod obratu hledat? Nihilistický oponent se dostává do defenzivy zjištěním, že jeho antiteze se díky svému pravdivostnímu nároku stává závislou na postulované, objektivně předem dané lidské realitě. A to nejen v aspektu kognitivním, nýbrž i ve svobodném rozhodování. Neboť nihilistovo poznání přirozenosti jako domněle mravně indiferentní se mu stává vodítkem pro rozhodnutí žít tak, jak to

odpovídá řádu lidství – čili v mravním vakuu. Že je takové vakuum fikcí on nenahlíží, protože je slabý v sebereflexi.

Nás teď na tom zajímá, že mravní nihilista chce jednat podle přirozenosti, tak jak ji poznal. Rozum totiž při jeho rozhodnutí pro život „bez norem“ chápe soulad s přirozenou daností jako žádoucí, dobrý. Podrobuje se tedy postulované lidské přirozenosti, která s jednoznačnou určitostí rozhoduje o tom, co je ve svobodném jednání žádoucí/dobré, a co nikoliv. V jeho mylném chápání mu tedy přirozenost přihrála mravní normu: Jednej v naprosté svobodě od mravních norem, neboť ve skutečnosti žádné nejsou.

Z tohoto rozporu je použitelná jeho pravdivá složka. Apriori daná lidská přirozenost ve své hierarchické struktuře a v navazující zákonitosti duchovního života (od poznání k jednání) implikuje jakožto poznatelná i poznatelnou normu svobodného jednání: jednej v souladu se svou poznanou přirozeností.

To je zásadní poznatek pro další vývoj zkoumání základů mravnosti. Budeme ho vzápětí prověřovat. Zatím ještě jednou zdůrazněme, že se oponent sice mýlil v identifikaci mravní normy, neboť jeho antiteze není ve funkci normy uskutečnitelná. Ale i on sám bral za svědka předem danou obecně lidskou realitu, která podle něho žádnou mravní normu neobsahuje. Skutečné lidství prý takovou normu vylučuje. Tato údajná pravda je pak pro oponenta tím, podle čeho rozlišuje lidské jednání jako adekvátní a neadekvátní – dobré a špatné.

7. 2. Přechod k druhému kroku argumentace

Nemohl by ale oponent kriteriologickou funkci své antiteze zrušit? Je opravdu nucen tuto svou údajnou pravdu o lidské realitě užívat jako normu, a tedy i jako princip rozlišování dobrého a zlého jednání? Odpověď na tuto otázku je pro dosavadní zdůvodnění mravnosti klíčová. Neboť její řešení rozhoduje o tom, jestli je nihilistova pozice skutečně rozporná. Podívejme se tedy na tuto otázku ještě jednou, podrobněji.

V předchozí lekci jsme zdůraznili, že nihilistova antiteze by měla být za předpokladu své pravdivosti zároveň i mravní normou. Přitom jsme vysvětlovali, proč musí být mravní, proč není pouhou konvencí. Případnou otázku, proč musí být především normou, jsme ale odbyli povšechným poukazem na přirozenou souvislost poznání s jednáním. Co se však za tím skrývá? Jistě nějaké předpoklady, a tedy i možné šance oponenta.

Proč tedy musí být (případně pravdivá) antiteze nihilisty zároveň uznána jako norma jednání, a tedy i kritérium rozlišování jeho kvality? Zdá se, že oponent také hledá pravdu o jednání, aby podle ní jednal. Objevil například (svou) pravdu o absolutnosti svobody, a bude proto ve svém jednání odmítat jakákoli mravní omezení, která si sám svobodně nedal. Jiný oponent zase uzná pro své jednání jen lidská ustanovení, neboť se domnívá, že něco takového jako mravní normy je za hranicemi možností našeho poznání. Tyto domnělé pravdy oponentů o obecných strukturních poměrech jednání a jejich poznatelnosti se tedy stávají normami lidského jednání.

Můžeme ale myslet oponenta jako ryzího teoretika, který nechce nic slyšet o tom, že by jeho pravda měla být zároveň obecnou normou jednání a následně i kritériem jeho kvalitativního rozlišení. Přitom nejde o to, jestli oponent sám chce/ne-

chce jednat, podle toho, co o strukturních poměrech řádu volní aktivity poznal jako pravdivé. Problém sám je totiž obecný, je na úrovni specifické povahy příslušných činností a jejich mohutností. Týká se vztahu poznané pravdy o jednání k samotným aktům jednání.

Jde tedy o to, jestli je či není taková pravda normou pro příslušné skutky. Jestli zároveň vyjadřuje to, jaké má příslušné jednání být, a sice nezávisle na tom, zda to někdo uzná, či zda chce/nechce podle toho jednat. Tady přichází ke slovu zmíněná *přirozená souvislost poznání s jednáním.* Spor s oponentem se tedy posouvá k adekvátnímu poznání strukturních daností mravního dynamismu.

Nedá se rozumně popřít, že volní akt chtění je chtěním poznaného, rozumem poznaného. Myšlení zprostředkovává svobodnému rozhodování předmět. Přitom člověk chce prostřednictvím svobodné vůle to, co poznal jako něco, co nějak odpovídá jeho mnohovrstevnaté potencialitě (potřebám), co pro něj představuje žádoucí zdokonalení – co poznal jako dobré. Takové poznání dobrého může být i objektivně mylné. V tom případě se jen jeví jako dobrý cíl jednání; ve skutečnosti jím není.

Aplikujme tuto ontologickou zákonitost specificky lidské dynamiky v situaci oponenta. On se domnívá, že svou antitezí poznal významnou pravdu o postavení lidské svobody: je prý esenciálně nezávislá na normách mravního zákona. Poznal tedy, že volnímu potenciálu člověka odpovídá taková realizace svobody, takové jednání, které se neváže na žádnou mravní normu.

To, co odpovídá ontologickému zaměření mohutnosti vůle je jejím vlastním předmětem, je adekvátním dobrem. Poznání emancipace svobody od mravního zákona je tedy zároveň i identifikací adekvátního dobra pro takové svobodné rozhodování, které se týká toho, zda se v jednání obecně vázat na mravní normy nebo ne.

Adekvátní dobro je pak tím, co má být chtěno a jednáním uskutečněno, jako odpovídající cíl volního dynamismu. Mravní zákon a jeho jednotlivé normy zase nejsou ničím jiným než vyjádřením této ontologické finality mohutnosti vůle. Čerpají své obsahy z určitosti jejího zaměření k adekvátním dobrům jakožto odpovídajícím cílům lidských činů. Proto jsme v předchozí lekci tvrdili, že pravdivostní nárok oponentovy antiteze implikuje normativní funkci jejího obsahu.

Pokud je tedy antiteze pravdivá, obsahuje jakožto pravda o povaze svobodného jednání adekvátní dobro pro příslušné činy, které spočívá v tom, že tyto akty jednání respektují poznanou autonomii svobody, chápanou jako nezávislost na mravních normách. Je samozřejmě možné rozhodnout se i opačně, nerespektovat tuto autonomii a „bigotně přijmout ohlávku mravních norem“. Tím se ale vychýlíme z ontologicky dané volní finality a mineme se s adekvátním dobrem. Vztah příslušných skutků k tomuto dobru je vyjádřen (mravní) normou: Jednej bez omezení mravními normami!

Z tohoto výkladu pochopitelně neplyne, že každé rozumové předložení předmětu jakožto dobrého pro jednání, se už tím samým stává mravní normou. Ale takové poznání strukturních daností jednání, které si oprávněně nárokuje pravdivost identifikace toho, co je pro jednání jako takové obecně žádoucí/dobré (jednat bez mravních norem) se už normou stává. Neboť jednání má k takovému adekvátnímu dobru směřovat a norma mravního zákona je právě vyjádřením zaměření vůle k adekvátnímu dobru jako svému cíli.

Svobodná vůle je tedy podle nihilisty zaměřena k takovému jednání, které se nemá vázat na nějaké mravní normy. Pokud by tomu tak skutečně bylo, pak by bylo respektování této nezávislosti normou svobodného rozhodování a kritériem kvality konkrétních skutků – a sice nezávisle na tom, jestli se podle ní nihilista konkrétně chová. Víme ovšem, že tomu tak být nemůže, protože antiteze nihilisty je rozporná.

Tato aktualizace antropologických poznatků o principu jednání tedy umožnila nahlédnout, proč by musela být nihilistova antiteze jakožto pravdivá uznána za mravní normu. Krom toho se přitom zvýraznila vazba mravních norem na ontologickou danost lidské reality.

Vyvrácením nihilistické antiteze máme tedy potvrzenou existenci nějakých mravních norem. Skutečnost, že jsou mravní normy spoludány v rámci lidské reality, je zase obsažena v jejich definici. Předchozí analýza ale také naznačila, proč jsou mravní normy obsahově určeny ontologickou určitostí lidské reality. V tom už můžeme spatřovat odrazový můstek pro další zkoumání. Neboť taková spojitost je dobrým důvodem pro aktualizaci pojmu lidské přirozenosti v tématu základů mravnosti.

V antropologii odůvodněný a precizovaný pojem lidské přirozenosti přináší do etického zkoumání základů mravnosti sadu verifikovaných premis, které pro něj mají nezastupitelný význam. Navzdory soustavné nepřízni soudobých dědiců novověké filosofie jsou tyto premisy zcela jistě schopné naše zkoumání kvalifikovat a třeba ho i posunout k pozitivnímu závěru.

Z hlediska metodické kontinuity můžeme připomenout, že se kritické zavádění pojmu lidské přirozenosti v *Antropologii* také realizovalo konfrontací s příslušnými antitezemi. Jak obsah pojmu lidské přirozenosti (substancialita, mohutnosti), tak i ontologické vlastnosti lidské přirozenosti (nutnost, neměnnost) a z nich vyplývající obecnost jejího pojmu byly přivedeny k objektivní evidenci, a tudíž i k filosofické jistotě právě vyvracením příslušných antitezí. V příležitostných diskusích s etickými negativisty budeme tyto ověřené poznatky o lidské přirozenosti v různých problémových situacích etického diskurzu aplikovat.

Shrnutí:

• Vyvracení nihilistické antiteze ještě nepřináší žádnou verifikaci nějaké konkrétní mravní normy. Jeho výsledkem je jistota, že nějaká mravní norma (v definovaném smyslu) být musí.

• Přitom se ukázalo, že takovým vyvracením byl ověřen pouze minimální, nikoli plný obsah pojmu mravní normy. Absolutnost, neměnnost a obecná platnost – čili tento přesah veškeré dějinnosti a kulturní rozmanitosti – zůstávají zatím otevřeny; nepřestaly být v této fázi zkoumání problémem.

• Dále bylo nutné dokázat předpoklady proměny (pravdu nárokující) antiteze nihilisty v mravní normu. Předpoklady byly ozřejměny v kontextu finality vůle.

• Přitom vyšlo najevo, že mravní norma, a tedy i kritérium rozlišování dobrého a zlého v jednání jsou svou povahou vázány na určitost lidské reality.

• Tím byl zároveň odhalen důvod zavedení antropologického pojmu lidské přirozenosti do etického zkoumání základů mravnosti.

Otázky k promyšlení:

• Není zahájení etického zkoumání vyvracením nihilisty obsesí teoretické samoúčelnosti? Co významného může takové nimrání v umělých (pseudo)problémech do mravní praxe přinést?

• Co může přinutit etického nihilistu k tomu, aby vzal svou antitezi jako normu vlastního jednání? Snad *rickenovský* apel na vážnost zkoumání?

• Můžeme tvrdit, že máme dokázánu existenci nějaké mravní normy, když zůstávají sporné její nutné znaky?

• Jakým kouzlem jsme uvedli mravní normu do závislosti na apriori dané lidské realitě? Neskrývá se v tom jen snaha vtáhnout mravní normy do náboženského područí – pod Boží autoritu? Z toho je už moderní doba blahodárným vývojem novověkého myšlení k exkluzivnímu humanismu (humanitarismu) vyléčena.

Lekce 8. Etické vytěžení přirozenosti

8. 1. Problémové souvislosti a historická lokalizace

Vyvrácení nihilistické teze poskytuje jistotu o existenci nějaké mravní normy jako rozumného vodítka a měřítka jednání, které je zakotvené v lidské realitě. Není tedy pouhou konvencí, je touto realitou spoludaná. Takovým důkazem jsme ale ještě žádnou normu neidentifikovali.

Krom toho nám dosavadní vyvracení nihilisty nepřineslo ani verifikaci dalších konstitutivních prvků či atributů mravních norem, které u nich z předporozumění i z tradičních etických výkladů předpokládáme nebo aspoň očekáváme. Tato nutná určení můžeme souhrnně vyjádřit jako absolutnost mravního zákona, přičemž absolutností tu rozumíme nutnost, neměnnost a obecnou platnost/závaznost jeho obsahů.

Na druhé straně naznačil spor s nihilistou významnou bytostnou spojitost mravní normy s ontologickou určitostí lidské reality. Také oponent je ve svém pojetí autentické realizace svobody v posledku vázán tím, jak tuto určitost pojímá a definuje. Další zkoumání proto vyžaduje, abychom lidskou realitu zachytili v určitějších konturách, abychom ji mysleli antropologicky precizovaným pojmem lidské přirozenosti. Právě z ní se pokusíme dedukovat závěry o přirozeném mravním zákonu a jeho normách – počínaje přímým vyvozením jejich existence přes jejich formální vlastnosti až k jejich diferencovaným obsahům.

Kdybychom chtěli nihilistické oponenty konkretizovat historicky, našli bychom je ve dvacátém století jako housky na krámě. V čisté podobě můžeme etický nihilismus zaznamenat v některých výbojích J. P. Sartra. V explicitním, důsledném provedení se nachází u emotivistů.

V *Antropologii* (15. 2. 2.) jsme viděli, že Sartrova zvrácená představa ontologie člověka („existence před esencí“) učinila ze svobody rovnou princip bytí lidského jedince. Tím byla svoboda vymaněna z područí přirozeného řádu a jeho zákona dob-

rého života. Člověk je tu rezultátem svobodné sebeprojekce a nejskvělejší prý na tom je, že sám jakožto člověk tryská v čiré imanenci ze svých svobodných rozhodnutí, která z principu nezávisejí na nějakých zvnějšku ukládaných a přijatých směrovkách. „*Vybrat si bytí toho nebo onoho znamená současně potvrzovat hodnotu toho, co volíme, neboť si nikdy nemůžeme zvolit zlo, volíme vždy dobro…*“ (*Existencialismus je humanismus*, Vyšehrad 2004, str. 18).

Z konfrontace s etickým nihilistou je zřejmé, proč i Sartrem exponovaná bytostná nezávislost na přirozeném mravním zákoně, musí být konzistentně uznána za přirozenou normu jednání a kritérium rozlišování dobrých a špatných skutků. Máme tu tedy dnes už běžný rozpor špatných ontologů promítnutý do etického nihilismu.

Podobně se to má i s emotivisty. Ti pro změnu vyvozují mravní nihilismus z pozic rigidního noetického empirismu. Mravní pojmy přitom interpretují jako bezobsažné, jako pouhé bezprostřední výrazy emocí. Protože jsou normativní či hodnotové soudy metafaktové, chápou je tito důslední empirici jako smysluprázdné, a tudíž i bez pravdivostní hodnoty. Jsou to podle nich pouhé výrazy subjektivních postojů a osobních preferencí. Tato noeticky determinovaná subjektivizace mravnosti je pochopitelně totální, a proto nihilistická. Ještě o ní bude řeč.

Ptejme se, jestli náhodou emotivista nemusí sám hodnotit jako objektivně mravně špatné takové jednání, které akceptuje a doporučuje mravní normy a s jejich pomocí rozlišuje lidské činy, jako mravně dobré či špatné? Zdá se, že nikoli. On přece jako emotivista musí důsledně tvrdit jen to, že se mu takové jednání jen nelíbí, že z něj má špatný pocit, a jen proto ho označuje jako špatné – ne však mravně špatné; pak se ale musíme ptát, proč se mu nelíbí.

V logice emotivistova výkladu mravnosti se mu takové jednání nelíbí zřejmě proto, že objektivně odporuje (jeho) pravdě o vyprázdněnosti mravních pojmů a soudů, že tedy vychází z omylu o mravních pojmech a soudech. To však znamená, že odporuje reálným ontologickým poměrům a podmínkám lidského jednání, které podle emotivisty nějaké metafaktové hodnoty a neempirické normy v žádném případě neobsahují; odporuje emotivistově pravdě o jednání, které podle ní nemá mravní povahu.

Jednání, které se emotivistovi nelíbí, je tedy podle něj špatné proto, že objektivně odporuje lidské realitě (jak on ji poznal) – a to ho právě činí objektivně/kognitivně, nikoli však mravně špatným. Není ale emotivista nucen přejít od svého kognitivního hodnocení „nelibého“, špatného jednání k jeho hodnocení morálnímu? Jednání, které vychází z omylu, tedy z kolize s lidskou realitou, a jednání, které naopak vychází z jejího poznání, tedy ze souladu s ní, se přece hodnotově liší. (Mimochodem konstatování omylu se tu mnohonásobně zakládá na pravdivostním nároku metafaktových, noeticko-ontologických soudů.)

Takový rozdíl jednání „z omylu“ a jednání „z pravdy“ nutně připouští i sám emotivista, byť by ho vyjadřoval zdrženlivě v termínech nelibost či „vycházející z omylu“. Takže jednání, které vychází z omylu o deontologické povaze či morálním rozměru jednání je činem, který by ani podle logiky emotivisty být neměl. Proč? Protože odporuje pravdě a v posledku základním danostem člověka, které vylučují něco tak pošetilého či tyranského jako normy jednání, jež umožňují rozlišování činů mravně dobrých a špatných. Naproti tomu jednání podle pravdy o svobodě bez zákona je činem, který je podle logiky emotivisty žádoucí. Poučený emotivista se bude za svou

pravdu zasazovat. Bude vykládat, že osvícený humanista má bojovat proti morálnímu teroru těch neosvícených. Takže tu máme běžný rozpor, tentokrát špatných noetiků, promítnutý do etického nihilismu.

Pro standardní konfrontaci s těmito formami pozdně novověkého etického nihilismu se stává nezbytným pojem lidské přirozenosti. V diskusi s filosofy, kteří jsou zatíženi ontologickým dynamismem, se ontologická argumentace musí orientovat na přirozenost jako ontologickou konstantu a fundament životního dynamismu. S agnosticky zatíženými pozitivisty se zase musí noeticky argumentovat ve prospěch objektivity metafyzických reflexí, které legitimně dospívají k identifikaci lidské přirozenosti.

8. 2. Kolize nihilismu s přirozeností

Etický nihilista tedy nemůže bezrozporně popírat danost lidské reality, ani její elementární pozitivitu; problémem je filosofický výklad této reality. Nihilista ji s nárokem na pravdivost chápe tak, že v lidském jednání je tím hlavním sama svobodná seberealizace člověka. Ta je také žádoucí hodnotou života, zatímco způsob svobodné seberealizace už je irelevantní. Elementárně daná lidská realita je prý k jeho určitosti lhostejná. Nepreferuje jeden způsob jednání na úkor ostatních, neukládá svobodě žádný směr ve smyslu *musíš/nesmíš.*

V tomto ohledu přicházejí nihilistovi na pomoc zase empirici. Ti také v pochopitelném odporu k metafyzice lidské přirozenosti s J. S. Millem zdůrazňují, že přirozenost není žádným zdrojem mravnosti. Neboť ctnosti prý nejsou o nic víc přirozené než neřesti. *„... v obvyklém smyslu slova ‚přirozený' je veškeré lidské chování přirozené,"* říká v této souvislosti E. Tugendhat. Oba si tu pletou otevřenost se zaměřeností.

Empirici ovšem asi nebudou těmi nejlepšími poradci v otázkách lidské přirozenosti. Jejich předsudečně tlumená představa přirozenosti je v etickém myšlení nepoužitelná, neboť je redukovaná na pouhou vrozenost. V kritickém zkoumání ale musíme užívat vypracovanější pojem lidské přirozenosti. Uvažujme nejprve fenomenologicky.

Rozsah možností svobody je tak veliký, že zahrnuje i radikální skoncování s vlastním životem. Sebevraždu však budeme jen těžko chápat jako přirozený čin. Život přece svou povahou tíhne k sebezáchově a k pozitivnímu vývoji. Toto celkové tíhnutí se ve složité struktuře života týká i jednotlivých vrozených/přirozených životních sklonů a sil. I proti nim se však můžeme svobodně rozhodovat. Budou ale takové volby přirozené?

Vezměme myšlení. Myšlenky jsou pravdivé i mylné. Mill sice může na základě svého vágního pojetí přirozenosti tvrdit, že omyl je stejně přirozený jako pravda. Nemůže už ale rozumně říct, že pravda a omyl jsou hodnotově rovnocenné. Sám přece mnohonásobně a nutně předpokládá, že pravda je kvalita, o níž i on svobodně usiluje, zatímco omyl je defekt myšlení, kterému se chce vyhnout a který také kritizuje. Nevyplývá z toho, že v antropologii dokázané mohutnosti rozumu a vůle nejsou zaměřeny k jakýmkoli aktům myšlení a jednání, k nimž jsou svými možnostmi otevřeny?

Rozum je mohutností myšlení, která je zaměřena k dokonalosti myšlení, tj. k pravdivému poznání jako k přirozenému cíli; je definován jako vrozená schop-

nost pravdy. Proti tomu se dá ale namítnout, že rozum přece není žádným automatem na pravdu; že je také schopen omylu. A kdo ví, jestli v celkovém součtu není těch omylů v lidském myšlení víc. Není tedy rozum přinejmenším stejně tak zaměřen k omylu jako k pravdě?

Kdyby byl rozum zaměřen zároveň k žádoucí pravdě i k jejímu postrádání, tj. k nežádoucímu omylu, pak by jako schopnost myšlení nebyl zaměřen k jeho hodnotě, k zdokonalení člověka. Nebyl by konstituován žádným zaměřením k zdokonalujícímu cíli, neboť rovnocenné zaměření k opakům by rušilo určitost samotného zaměření.

Nejenže by se takovou amputací finality rozumu stal rozdíl pravdy a omylu pro život bezvýznamným. Hodnotově indiferentní myšlení by takovým výkladem pozbylo svou kognitivní funkci, která je pro něj esenciální; nebylo by tedy myšlením. Jakákoli pochybnost, námitka, antiteze jakéhokoli negativisty by pozbyla i pouhou možnost být smysluplnou. Redukcí rozumu na pouhou schopnost myšlení bez cílového zaměření k pravdě jako jeho žádoucí dokonalosti a žádoucí kvalifikaci myslícího se tedy popírá jeho specifická určitost, takže v takovém výkladu podstaty rozumu v něm zbývá z rozumu jen lidský život degradující, neplodná schopnost neosobního procesu.

Člověk je tedy rozumem přirozeně zaměřen jen k pravdě, jako ke své cílové hodnotě; nikoli k omylu. K pravdě jako k cíli svého myšlení nemůže být lhostejný žádný oponent; přestal by být oponentem. I když tedy empiricky vzato máme k omylu také jakýsi „vrozený sklon“, není nepoznání předmětem finálního, přirozeného zaměření mohutnosti rozumu.

Uvažujme dále. Pravdivé filosofické poznání, v němž je neprominutelně angažován i náš oponent, vyžaduje značné úsilí. Takové úsilí už je ale věcí svobodné vůle. Pravda jakožto cíl přirozeného zaměření člověka v řádu myšlení představuje pro volní aktivity obecně žádoucí dokonalost. Proto je pravda pro vůli téhož člověka také přirozeným dobrem, předmětem odpovídajícího chtění. Hodnota pravdy je pro svobodné rozhodování směrodatná, snaha o ni je přirozeným cílem jednání. Člověk chce přirozeně pravdu, nevyhnutelně ji potřebuje pro svou životní orientaci; eminentně to platí pro náročnou pravdu filosofickou.

Člověk však může svobodně jednat proti této přirozené potřebě. Může dávat přednost pohodlnosti a nevyvíjet nezbytné úsilí k nalezení životně relevantních pravd, které se promítají i do obsahů svědomí. Může také dávat přednost sobě, své pýše, ješitnosti, kariéře či patologické potřebě uznání a zfalšovat svůj vztah k životně důležité pravdě tak, že se s ní v hlubších, rozhodujících polohách fatálně míjí.

Můžeme rozumně tvrdit, že jsou takové mimoběžné či protisměrné činy stejně přirozené jako činy, jimiž se realizuje adekvátní hledání pravdy? Jedny vedou k přirozenému zdokonalení svého činitele, druhé od něj odvádějí, znemožňují ho; proto jsou nepřirozené.

Viděli jsme ostatně, že i nihilista by měl v důsledku svého mylného přesvědčení o lidské realitě/přirozenosti hodnotit jednání, které jde proti absolutní svobodě a podrobuje ji mravnímu zákonu, jako špatné, protože údajně odporuje lidské realitě – přirozenosti. I pro něj je tedy přirozenost poslední normou a kritériem kvalitativního rozlišování skutků. Neboť pravda o přirozené finalitě jednání přirozeně ukazuje směr jednání – u oponenta pak tento: Jednej bez norem, nevaž se na ně!

Jen proto, že si moderními omyly zatížený nihilista vazbu svobody na danou realitu neuvědomuje, setrvává v domnění, že způsob svobodné seberealizace je irelevantní, že lidská realita je k němu lhostejná. Viděli jsme však, že i nihilistická antiteze, ať už v čiré problémové podobě, nebo jako odvozovaná z předchozích omylů, je kladena jako norma a kritérium jednání; ovšem rozporně.

8. 3. Dedukce mravní normy z přirozenosti

V návaznosti na předchozí výklad pravdy jakožto hodné usilování můžeme nyní konkrétně a v nezbytné předběžnosti ukázat, jak přirozenost implikuje mravní normu. Vyvození mravního imperativu snahy o životně relevantní pravdy, které se týkají přirozené finality a řádu lidského jednání, může sloužit jako příklad.

Jestliže je vůle přirozeně vázána na rozumové předložení dobra jako předmětu svobodného chtění, pak také kvalita volních rozhodnutí závisí na pravdivém předložení adekvátního dobra. Takové předložení zase závisí na pravdivé životní orientaci, na pochopení lidského údělu a bytostného zaměření člověka k odpovídajícím cílům života, v jejichž dosahování spočívá dokonalost osoby. Tyto myšlenkové kvality však vyžadují takřka celoživotní soustředěné úsilí svých potenciálních nositelů, které se realizuje řadou svobodných rozhodnutí a činů. Jsou to činy ve službě a ve směru přirozeného vývoje života; zprostředkovávají mu potřebné dobro (žádoucí dokonalost) pravdivé životní orientace.

Reflexe pravdy vůbec a životně relevantních pravd zvláště jakožto adekvátního zdokonalení člověka, k němuž vedou určitá svobodná rozhodnutí a určitá jednání, tedy přivádí k nahlédnutí (v našem postupu) první normy přirozeného mravního zákona:

- Co nezastupitelně přispívá k souladu jednání s daným řádem samotného lidství, to má být předmětem svobodného usilování, má přednostně motivovat jednání.
- Základní pravdy o bytostném kontextu jednání a o vazbách svobody na daný řád lidské reality k tomuto souladu nezastupitelně přispívají.
- Základní pravdy o zmíněných vazbách a kontextu svobodného jednání tedy mají být předmětem svobodného úsilí, mají přednostně motivovat jednání.
- To, co má být předmětem svobodného úsilí, co má přednostně motivovat jednání, je obsahem normy jednání.
- Základní pravdy o bytostném kontextu jednání a vazbách svobody jsou tedy obsahem normy jednání.

Závěr polysylogismu můžeme v zájmu zpřesnění přeformulovat, aniž bychom změnili jeho smysl. Rozumí se, že základní pravdy o svobodném lidském, tj. mravním životě jsou obsahem normy v tom smyslu, že má být usilováno o jejich poznání. Že se tedy jejich poznávání má stát předmětem/cílem mravně dobrého jednání.

Dovozenou normu tedy můžeme formulovat: Jednej tak, abys dobře poznal, jak máš v životě jednat! Nebo: Svobodný člověk je povinen se starat o stav svého vědění

o smyslu, normách, hodnotách a cíli lidského života. Je za tento stav, na němž závisí úroveň celého života i stav svého svědomí, zodpovědný.

Poněvadž tato povinnost vyplývá z přirozeného zaměření k pravdě jako dobru a z přirozené součinnosti myšlení a svobodného chtění, není norma, která tuto povinnost ukládá, pouhou konvencí. Je normou přirozenou, apriorně danou, a proto i obecnou mravní normou.

Přirozené zaměření člověka k pravdě jako hodnotě osobního života tedy přivádí k formulaci mravní normy. Myšlení totiž s přirozenou nutností orientuje volní dynamiku, čímž se stává přirozeně praktickým. Proto jsou pravdy o dobrém jednání tím, oč má být v životě přednostně usilováno. Jsou primární potřebou osobního života. Zvláště v intelektuálně aktivním prostředí, kde se přinejmenším metodicky problematizují i přirozené evidence zdravého rozumu, se tato potřeba stává naléhavou.

Vedle přirozené životní potřeby eticky nesamozřejmých pravd existuje celá řada jiných potřeb, které rovněž vycházejí z lidské přirozenosti. V její hierarchické, tělesně duchovní struktuře je obsažen systém životních sklonů, který představuje diferencovaný životní potenciál k mnohovrstevnaté realizaci lidského života. Ve vědomí se tento potenciál ohlašuje a je prožíván jako potřeby. Jejich uspokojování ovšem představuje pro mravní rozhodování i pro etickou reflexi nemalý problém, který se projevuje v otázce pořadí hodnot.

8. 3. 1. Problém první premisy

Vyvození normy „*Jednej tak, abys dobře poznal, jak máš v životě jednat!*“ se opírá o první premisu (viz výše). Ta je také první na ráně oponentova zpochybňování. Proč by mělo být chtěno vše, co přispívá k souladu jednání s daným řádem lidství? Není to předpoklad, který má být v celé diskusi o možnosti dedukce mravnosti z lidské přirozenosti přednostně dokazován? Vždyť premisou požadovaný soulad jednání s lidstvím je právě stanovením lidské přirozenosti za povšechnou normu jednání. A předložený polysylogismus tuto etickou funkci přirozenosti jen konkretizuje.

V předchozí lekci jsme sice mluvili o tom, že nihilistický oponent by měl hodnotit jednání pod zákonem jako špatné. Musí ho ale tak hodnotit? Operovali jsme v ní také implikační řadou: určitost reality – norma – kritérium jednání. O co se ale tato řada v posledku opírá? Má realita opravdu určující vztah k jednání? Proč by nemohlo být jednání vůči dané lidské realitě zcela lhostejné? Lhostejné v tom smyslu, že jednat podle ní či proti ní by bylo v podstatě jedno; jednání pro i proti by bylo kvalitativně stejné.

V téže lekci jsme ale také uvedli důvod, pro který je taková bytostná autonomie, separace či emancipace jednání od lidské reality nemožná. Tento důvod zakládá i první premisu uvedeného polysylogismu. Připomeňme ho. Je pro pochopení a kritické uznání zakotvenosti mravního zákona v lidské přirozenosti zásadní.

Jednání není v životě izolovanou, nezávislou aktivitou. V antropologii bylo dokázáno, že je integrováno v celku lidského života, který vychází ze strukturované lidské přirozenosti. Pro náš problém je rozhodující, že jednání bezprostředně závisí na rozumovém zprostředkování svého předmětu. Jednání se rodí z chtění vůle, jíž člověk chce to, co myšlenkově poznal jako dobré. To znamená, že chce to, co rozum

s nárokem na pravdu poznal jako to, co pro něj žádoucí, co tedy odpovídá jeho reálným potřebám, co je může uspokojit.

Z antropologického zkoumání víme, že jsou dány specificky diferencovanou životní potencialitou k bio-psycho-socio-duchovní realizaci života. Základní potřeby života jsou tedy dány lidskou přirozeností. V tom je zřejmá vazba předmětu chtění a jednání na apriorně danou lidskou přirozenost. Její výbava k životní aktualizaci vyžaduje určité, nikoli opačné předměty jednání; tím určuje i jeho kvalitativní rozrůznění. Jak a proč?

Rozsah možností svobody je takový, že člověk může volit i proti základním potřebám. Může volit to, co jim prospívá, i to, co jim škodí. Co člověku skutečně prospívá, co odpovídá celostnímu zaměření jeho životnímu potenciálu, je pro něj adekvátním dobrem. Jednou ze základních potřeb je proto i potřeba harmonického realizování potřeb, které respektuje jejich hierarchii. Přílišné sledování jedné potřeby může naproti tomu vyvolat sérii následných dílčích potřeb, jejichž upřednostnění je už disharmonické, takže jejich volba člověku v posledku škodí; koliduje s důležitější potřebou.

Disharmonické uspokojování potřeb je v jejich (abstraktně vzaté) perspektivě pochopitelně také žádoucí. Jeví se jako dobré, ale vzhledem k celku života dobré není; vychyluje život ze směru jeho přirozeného zaměření. Někdy je důvodem škodlivé volby špatné poznání toho, co člověku skutečně, tj. v celostním ohledu prospívá. Jindy to sice člověk ví, ale disharmonicky akcentovaná potřeba je momentálně atraktivnější, silnější; pak nastává konflikt ve svědomí.

Tato analýza základních, ontologických zákonitostí duchovního života zpřítomňuje elementární data lidské reality, která nelze bezrozporně popírat. Z nich se pak dokazuje, že lidská realita, artikulovaná adekvátním pojmem lidské přirozenosti, určuje kvalitativní rozdíl mezi jednáním, které je s ní v souladu, a jednáním, které jí odporuje. Je to mravní diference dobrého a zlého v lidském jednání.

Základní etická funkce lidské přirozenosti, pochopená jako vazba mravního rozlišování na danou přirozenost, tedy vyplývá z povahy jednání, z jeho bytostné závislosti na poznání jeho předmětu. Takové poznání zprostředkovává, co životu prospívá, i to, co mu škodí. Dialektika svobodné volby je pak základně určena a kvalitativně rozlišena určitostí přirozené výbavy člověka k životu; některé volby jí odpovídají, jiné nikoli. Proto je lidská přirozenost, nediferencovaně vzato, normou jednání. Diferencovaně jsou normy mravního zákona eticky poznávány vyvozováním z lidské přirozenosti (jako její části), pokud je přirozenost uvažována ve vztahu k různým oblastem svobodného života.

Můžeme tedy resumovat:

1. Proč by měl být imperativ *„Jednej tak, abys dobře poznal, jak máš v životě jednat!“* mravní normou, tj. daný lidskou přirozeností jako závazný? Z čeho přesně vyplývá závislost jednání na přirozenosti? Vyplývá z přirozeně dané povahy jednání. Ta totiž obsahuje myšlenkové zprostředkování předmětu jednání jako toho, co jednajícímu přirozeně odpovídá, co je pro něj žádoucí; např. udržování zdraví v protějšku k zhýralosti.

2. Co je pro jednajícího žádoucí dokonalostí, dobrem? To, co uspokojuje, naplňuje jeho potřeby.

3. Čím jsou potřeby dány? Kde se vzaly? Jsou dány dynamickou strukturou lidské přirozenosti, diferencovaným potenciálem mohutností. V něm je důvod toho, že určitost přirozenosti implikuje řád odpovídajících aktualizací mohutností. Tyto odpovídající akty se pak na počátku procesu, který krystalizuje v jednání, jeví praktickému rozumu jako dobré, jako vedoucí k uspokojení potřeb.

4. Jednou ze základních potřeb života je soulad dílčích potřeb. Tato potřeba se také stane premisou pozdější identifikace adekvátního dobra, chápaného jako mravní dobro, v protějšku k mimo-morálním hodnotám.

8. 4. Diskuze o přirozeném mravním zákonu s Tugendhatem

Ve své knize *Přednášky o etice* se E. Tugendhat staví do zásadní opozice jak vůči snahám o absolutní zdůvodnění mravnosti vůbec, tak i vůči speciálním pokusům o její zdůvodnění prostřednictvím lidské přirozenosti. Obecnému problému možnosti absolutního zdůvodnění se budeme věnovat v následující lekci. Neboť v ní budeme reflektovat definiční znaky mravního zákona, jimiž je dána jeho absolutní platnost. Zde se podíváme na Tugendhatovy výhrady proti dedukci mravních norem z lidské přirozenosti. Tugendhat ji rozhořčeně odmítá.[7]

Tugendhat nejprve zmiňuje obvyklé (vágní) pojetí přirozenosti a poukazuje na její mravní indiferenci (každý čin je přirozený). Na to už nemusíme reagovat. Ostatně Tugendhat ví, že jím právě kritizovaní etici užívají specifikovanější pojem lidské přirozenosti. Proto posouvá těžiště své kritiky tímto směrem.

Definice přirozenosti jsou prý libovolné, účelové. Krom toho se prý při vyvozování mravních norem z přirozenosti dopouštíme kruhu a hanebné eskamotáže, když předstíráme faktičnost, ale podsouváme nutnost. Na konci citovaného textu pak degraduje přirozenost na metafyzický postulát. O metafyzických premisách v etice

[7] E. Tugendhat, *Přednášky o etice*, Oikoymenh, Praha 2004, str. 57–58: *„Sem svou ideou spadají i veškerá od Aristotelových časů známá a ještě dnes užívaná přímá odvolání na přirozenost člověka... neboť i ona vznášejí nárok na to, že představují absolutní zdůvodnění. Zřejmá chyba takové argumentace spočívá v tom, že v obvyklém smyslu slova ‚přirozený' je veškeré lidské chování přirozené. Jestliže tedy je řečí o přirozenosti vyznačována určitá možnost lidského chování jako přirozená v eminentním smyslu, skrývá se v tom normativní rozhodnutí, které samo není nijak zdůvodněno. Každé odvolání se na domnělou přirozenost člověka se tedy skrytě pohybuje v kruhu: předpokládá se něco implicitně normativního, z čeho pak je vyvozována normativita. Tento způsob řeči je ještě dnes hojně používán v katolické církvi jako dodatečný, domněle světský argument doplňující argument náboženský. Náboženský argument je ale poctivější. Skoro by se slušelo označit argumentaci z lidské přirozenosti za hanebnou eskamotáž, kdy se autor tváří, jako by se odvolával na něco faktického, zatímco ve skutečnosti předpokládá něco normativního. To je sice pouze logická chyba, její účinek je však nemorální, je-li používána k odsouzení způsobů jednání, které jsou podle jiných kritérií nevinné, jako se to děje např. ve vztahu ke způsobům sexuálního chování (homosexualita atd.). Takovou argumentací se dá jako nemorální vykázat naprosto cokoli, jen když se předtím odpovídajícím způsobem definuje přirozenost. ...*
Toto odvolání na přirozenost člověka bychom tedy mohli z nynějšího přehledu zcela vypustit, protože tato přirozenost není vůbec nic přirozeného, je to metafyzický postulát."

přitom nemá Tugendhat žádné iluze. Odmítá například metafyzické, apriorní zdůvodnění mravních soudů (*Mučení člověka je špatné či Člověk nemá být mučen*) jako pseudonáboženské (str. 14).

Podívejme se na Tugendhatovu kritiku z tohoto konce. Odkud Tugendhat ví, že metafyzika je (nejen) v etice nepoužitelná? Proč si myslí, že přirozenost je pouhý (nezdůvodnitelný) postulát? Patrně z (ne)úctyhodné tradice humovského empirismu.

Není ale tradované přesvědčení zbytečně suverénních agnostiků také jen metafyzickým postulátem? Nebo se snad opírá o zkušenost? Z noetiky víme, že za agnostickými postoji nestojí žádná zkušenost; stojí za nimi jen spousta rozporů neempirického hodnocení možností lidského myšlení. Když už tedy Tugendhat rozhořčeně moralizuje své metafyzické protivníky (*„hanebná eskamotáž“*), sluší se podotknout, že by trocha sebereflexe (teoretické i praktické) vyhlášenému znalci etické problematiky neškodila.

Odmítání premisy lidské přirozenosti v etickém myšlení je tedy založeno na racionálně neudržitelném předsudku agnostiků. Tato neuváženost uvrhla celé pokantovské etické myšlení do krize, která má tragické důsledky v životní praxi – osobní i společenské.

Tugendhatova výtka libovolného definování přirozenosti zřejmě pramení v jeho neznalosti racionálních možností dnes konsenzuálně, leč nelegitimně proskribované metafyziky. Když uvážíme výše dokazovanou mravní normu, ptejme se, co by chtěl Tugendhat z jejích (přirozeností daných) předpokladů bezrozporně popírat, aby prokázal jejich libovolnost? Snad mohutnosti rozumu a vůle? Nebo jejich esenciální zaměření k finálním hodnotám či jejich interní spojitost a vzájemnou závislost? Tugendhat tu zaujal pozici agnostického ignoranta, který je dané problematice značně vzdálen, a ještě si na tom zakládá. Potřebného kritického zkoumání se tu nezúčastňuje; spokojuje se s předstíranou jistotou jeho pofidérního odsouzení metafyziky lidské přirozenosti.

Ani námitka kruhu ve vyvozování mravní normy z přirozenosti není přesvědčivá. Tugendhatovo vysvětlení, že se při odvolání na přirozenost implicitně předpokládá normativita, která je pak vyvozována, je konfuzní logicky i metafyzicky. V každém správném vyvozování je přece závěr implicitně obsažen v premisách. Kruh nastává teprve tehdy, když je závěr zároveň explicitní premisou.

Povrchnost, s jakou Tugendhat vznáší námitku kruhu, je zřejmě zase dána jeho základním antimetafyzickým přesvědčením. Vadí mu, že se v metafyzické argumentaci vyvozuje z danosti (z „faktu“) přirozenosti normativní nutnost. Přitom je podle něj tato nutnost v onom „faktu“ již postulována. V takové interpretaci kritizovaného argumentu se ovšem skrývá oblíbený předsudek, který se v tradici empirické etiky pojednává v termínu „naturalistický omyl“. Budeme ho reflektovat na svém místě.

Zde jen poukážeme na to, že tento předsudek vychází z nominalistického omylu, v němž empirici protismyslně upírají objektivitu nutným určením v obsazích našeho myšlení. Proto ta propast mezi faktem a nutností. Jestliže jsou ale jsoucna obecně poznávána ve své esenciální nutnosti, umělá propast nominalistů mizí; antecedent však není možné bez rozporu popírat. Protože je tedy lidská přirozenost poznána v aspektu svých nutných určení, nepáchá se vyvozením implicitních nutností mravní normativity žádná hanebnost, jak se Tugendhat obává.

Tugendhat se tedy vypořádal s možností metafyzické, apriorní dedukce mravního zákona z lidské přirozenosti příliš snadno. Jakoby mravní rozhořčení, jímž svou kritiku doprovodil, mělo zakrýt vratkost jejích předpokladů i neochotu je tematizovat. V kritické, noeticko-ontologické diskusi by totiž musel Tugendhat čelit velkým nepříjemnostem. Neboť naivní metafyzické předpoklady i suverénní závěr o nemožnosti metafyzického myšlení, který zřejmě s noeticky paralyzovanými empiriky sdílí, by se mu v ní rychle proměnily v evidentní omyly.

Shrnutí:

• V etické reflexi musí být k dispozici přesný, obsažnější pojem lidské přirozenosti. V něm jsou pro etiku rozhodující mohutnosti rozumu a vůle chápány jako zaměřené k hodnotám, nikoli k jejich opakům.

• Pravdy, které mají význam pro mravní praxi, se stávají adekvátním předmětem chtění. Volní nasazení pro jejich získání vyúsťuje do jednání, které odpovídá přirozenému lidskému ustrojení; proto je dobré.

• Z přirozených poměrů rozumu a vůle lze vyvodit mravní normu: Jednej tak, abys dobře poznal, jak v životě jednat!

• První premisa uvedeného sylogismu (co přispívá k souladu jednání s lidstvím, je žádoucí a má být předmětem úsilí) přitom vyplývá z toho, že jednání je bytostně vázáno na rozumové předložení dobra, které si nárokuje pravdivé poznání toho, co odpovídá reálným lidským potřebám; ty jsou však v posledku dány přirozeností. Korespondence jednání s přirozeností je proto univerzálním požadavkem jednání; určitost přirozenosti je takto základním měřítkem jeho zdařilosti. Co k této korespondenci přispívá, je tedy žádoucí. Tím je i úsilí o život orientující pravdy. Proto má být příslušným jednáním vyvíjeno; je obsahem mravní normy.

• E. Tugendhat kritizuje zdůvodnění mravnosti lidskou přirozeností obecně. Vytýká libovolnost jejího definování, kruhové dokazování a sofistický přechod z řádu facticity do řádu nutného. Jeho kritika ovšem zcela stojí na agnosticko-nominalistických omylech. Proto je jen jedním velkým nedorozuměním.

Otázky k promyšlení:

• Můžeme každou námitku proti etickému užití pojmu přirozenosti legitimně zneškodnit poukazem na obecné, agnosticko-nominalistické postoje? Nestává se tento stereotyp jen povrchním odbýváním nepříjemných námitek?

• Údajná mravní norma o nutnosti studia údajného řádu života zní jako pedantská maxima z předkoncilních katolických učilišť.

• Proč musí být svobodné jednání podrobeno přirozenosti, která vznikla nahodile, neosobním evolučním procesem?

• Z čeho vyplývá závislost jednání na přirozenosti?

Lekce 9. Absolutnost mravního zákona

9. 1. Argumentační strategie

V minulé lekci jsme dokázali, že určitost apriorní lidské reality, diferencovaně zachycená pojmem přirozenosti, je směrodatná pro lidské jednání; to s ní může být v souladu, nebo také ne. Ověřili jsme tak základ mravnosti a získali tím Archimédův bod celé etiky.

Normotvornou funkci lidské přirozenosti jsme přitom konkretizovali dedukcí mravní normy: *Jednej tak, abys poznal, jak máš jednat!* Obsah této normy evidentně představuje žádoucí zdokonalení rozumové bytosti; odpovídá přesně jejímu bytostnému ustrojení. Proto se na první pohled zdá, že by měla zjištěná norma zavazovat každého mravně příčetného člověka. Jenže mravní univerzalismus je pro postmoderní relativisty skandální. Mimochodem i proto, že odporuje logice vývoje celé novověké filosofie. Univerzální platnost mravního zákona tedy bude tématem této lekce.

Důkaz mravní normy z přirozenosti falzifikuje nihilistickou pozici, na níž se možnost spolehlivého rozlišování dobrého a zlého jednání popírá. Proti přirozenému zákonu dobrého života však také stojí dnes oblíbená koncepce relativistů. Jestliže nihilista popírá existenci mravních norem prostě bez rozlišení, relativista má na mušce jejich nezávislost na dějinně-kulturních proměnách; oponuje absolutnosti mravního zákona.

Mravní relativismus různých důvodových kontextů a všech typů argumentace především popírá, že by normy mravního zákona platily obecně. Tím zároveň popírá, že by byly obsahově stálé, neměnné, a že by tedy svobodného člověka zavazovaly s nekompromisní nutností. Popírá, že by byl mravní zákon součástí esenciálních nutností v rámci lidské přirozenosti.

Postmodernista M. Foucalt považoval morálku pro všechny za děsivou; mnohé o tom přesvědčuje už sama tato jeho formulace. Jiní zase v obecně platné mravnosti spatřují zpozdilosti esencialistického ahistorismu či neempirické transcendentality metafyzického myšlení.

Dosavadní vyvíjení etického problému našlo při konfrontaci s nihilismem oporu v lidské přirozenosti. Nenabízí se stejná argumentační strategie také v konfrontaci s etickým relativismem? Jestliže jsme z obsahu přirozenosti vyvodili zmíněnou mravní normu, proč bychom nemohli z jejího ontologického statutu vyvodit i ty problematizované formální vlastnosti mravních norem, které definují jejich absolutnost?

Taková spojitost je nasnadě. Obsahová určitost jsoucen i jejich ontologický status jsou přece v posledku dány jejich esencí jakožto principem identické určitosti jsoucen. A z dobré ontologie víme, že to, co je dáno na úrovni specifické esence, je také dáno nutně, a proto i bez možnosti změny, a tedy s obecnou platností v rámci členů rozsahu téže specificity.

Z filosofické antropologie zase víme, že je lidská přirozenost souborem esenciálně určených jsoucen, která jsou pro člověka nutná; definují ho. Kdyby se tedy podařilo prokázat, že mravní zákon vnitřně souvisí s nutností přirozených určení člověka, že

je jimi implikován, byly by tím zároveň dokázány i zbylé dvě vlastnosti: obsahová neměnnost a obecná platnost mravních norem. Neboť prostou aplikací zmíněných ontologických spojitostí na lidskou realitu se stává zřejmým, že nutné určení člověka nepodléhá změně, a jakožto nutné se týká každého člověka.

Protože zkoumáme ontologický status, absolutnost mravního řádu, musíme se v lidské přirozenosti zaměřit na principy specificky lidské dynamiky. Jde hlavně o mohutnost svobodné vůle jakožto bezprostředního principu jednání. Lidské jednání je z důvodu své svobody širokým polem opačných možností. Proto se jako takové do řádu samočinně neuvede; potřebuje směrodatný zákon. Jak tedy souvisí absolutnost zákona lidských činů s jejich mohutností?

9. 2. Zaměření k adekvátnímu dobru jako esenciální určení vůle

Tak jako osoba rozumem myslí, tak také vůlí chce to, co praktický rozum poznal jako žádoucí zdokonalení; jako dobro, které odpovídá jeho různým potřebám. Základní lidské potřeby jsou dány a rozrůzněny diferencovaným životním potenciálem jako potřeby biologické, psychické, estetické, sociální, mravní či náboženské.

Toto povšechné vymezení rozumem poznaného dobra jako předmětu volního chtění ovšem představuje široký rejstřík všelijakých, až protichůdných možností volby. Přitom každá může člověku přinést uspokojení nějaké potřeby, ale ne každé uspokojení odpovídá člověku jako takovému; ne každé ho zlidšťuje. Jako nejsou všechny myšlenky stejně hodnotné, tak nejsou ani hodnotově rovnocenné všechny skutky.

Situace rozhodování přinášejí konflikty potřeb, takže uspokojení jedné znemožňuje naplnění jiné – možná z hlediska širších životních souvislostí daleko důležitější. Tyto situace jsou běžně prožívány jako tenze ve svědomí.

Člověk tedy poznává konflikty potřeb, staví je do celkové souvislosti života a hledá důvody jejich preference. Tím se ohlašuje základní lidská potřeba, jakási meta-potřeba harmonického uspokojování dílčích potřeb. Tento soulad představuje vnitřní řád, který by měl člověk ve svém životě svobodně vytvořit; odpovídá totiž člověku jako takovému. Odpovídá jeho přirozenému vybavení k životní realizaci v jeho hierarchické určitosti a celistvosti. V dalších lekcích budeme tento vytvořitelný řád života postupně specifikovat.

Nyní nás zajímá, že svobodně realizovaný vnitřní řád uspokojování životních potřeb je pro člověka vrcholně žádoucí dokonalostí; je jeho životním optimem. Neboť představuje v celku životní dynamiky adekvátní uskutečnění přirozeného životního potenciálu. Neodpovídá tedy jen určitým, abstraktně izolovaným aspektům lidské reality, nýbrž integritě člověka. Je výsledkem osobního úsilí o přirozenou jednotu jeho mnohovrstevnatého života.

Jakékoli svobodné porušení zmíněného řádu je defektem; odporuje nějak přirozenému ustrojení člověka. Proto je takový řád života požadavkem přirozenosti; je v silném smyslu žádoucí dokonalostí – adekvátním dobrem člověka. Takové dobro je, jakožto prakticky poznatelné, vlastním předmětem svobodné vůle. Vůle je k vnitřnímu řádu osobního života zaměřena jako k přirozenému životnímu určení svého nositele.

Řád svobodného života přitom není jen nějakým tradovaným výmyslem či nevýznamnou banalitou. Jeho pojem vzniká reflexí poměru svobody a jejího přirozeného kontextu. Možnost činů, které odporují ontologicky dané lidské realitě, přitom tvoří potřebný kontrast pro konceptualizaci řádu specificky lidského života jako souvislosti činů, které korespondují s lidskou realitou. Takto pojatý řád zdokonaluje svého nositele právě v té oblasti, která je mu specificky vlastní; a to nemůže být pro osobní život indiferentní, bezvýznamné.

Jako je tedy rozum esenciálně zaměřen k dokonalosti pravdy, tak je vůle bytostně zaměřena k adekvátnímu, právě (povšechně) identifikovanému dobru. Toto zaměření musíme nyní prověřit. Není snad vůle jakožto potence vymezena k jakýmkoli aktům rozhodování a jednání? Proč musí být esenciálně definována právě zaměřením k adekvátnímu dobru? Neskrývá se za tím jakási perfekcionistická přepjatost? Nestačilo by jakékoli dobro?

Duchovní mohutnosti rozumu a vůle jsou sice v jistém smyslu (jakožto potence) ambivalentními schopnostmi. Nejsou jednosměrně determinovány k těm činnostem, které subjektu přinášejí žádoucí kvality. Zahrnují ve svém potenciálu i akty protikladné; jsou otevřené kvalitě i zmaru. V tom také spočívají existenciální rizika osobního života.

V minulé lekci jsme ale (v jiné souvislosti) viděli, že u duchovních mohutností nejde pouze o vrozený, o sobě však indiferentní potenciál k jakékoli činnosti. Jsou to především sklony k těm činnostem, které jakožto ontologické akcidenty mohou svému subjektu zprostředkovat potřebná zdokonalení. To je pro zjišťování jejich povahy podstatné. Rozum a vůle jsou určeny k životní realizaci hodnot, v nichž spočívá adekvátní naplnění života. Nejsou zároveň ustaveny a určeny k jeho destrukci a privativní vyprázdněnosti. Ta je jen možností, nikoli cílem osobního života.

Protože tedy pro člověka není rovnocenné a lhostejné, jestli určitou hodnotu má či nemá, je požadavkem jeho přirozenosti, aby o ni usiloval – je-li totiž v jeho možnostech a nerealizuje se přitom automaticky. Z toho plyne, že je duchovními mohutnostmi určen k svobodnému osvojování hodnot, a že tedy i mohutnosti jsou zaměřeny právě k nim. Možnosti faktického vychýlení mimo přiměřené hodnoty vyplývají z bytostné, svobodou vůle dané autonomie osobního života a nelze je zaměňovat se zaměřením rozumu a vůle – k opakům hodnot.

Jelikož jsou aktivní potence myšlení a jednání také akcidenty, mohou být chápány jako pozitivní síly a základní, vrozené kvality téhož subjektu, které jsou v rámci životní imanence a z titulu své inherence (existenčního zakotvení v subjektu) zaměřeny k jeho kvalifikaci, nikoli k privativním stavům, jichž jsou v režimu svobody (per accidens) také schopny. Duchovní mohutnosti jsou tedy zaměřeny k hodnotám, které zjednávají svobodné seberealizaci lidskou úroveň a odpovídající naplnění, k němuž je lidský život právě jimi přirozeně určen.

Kdyby někdo s tímto jednoznačným, výlučným zaměřením duchovních mohutností na hodnoty nesouhlasil, pak by musel rozumně obhájit aspoň jedno z následujících tvrzení:

1/ Rozum a vůle nejsou reálnými aktivními potencemi, mohutnostmi; nejsou bezprostředními principy příslušných činností.

2/ Aktivní potence nejsou zaměřeny k činnostem.

3/ Rozum a vůle jsou stejnoměrně zaměřeny ke všem aktům myšlení a jednání. Nejsou svou povahou (per se) zaměřeny na hodnoty.

Ad 1. Důkaz opačného tvrzení byl proveden v antropologii.

Ad 2. Opak plyne z definice aktivní potence.

Ad 3. Duchovní mohutnosti jsou principy dialektických činností. To znamená, že určité soudy a určité činy mají své možné opaky. Polarizované akty myšlení (soudů) a jednání (skutků) pak mají nutně to, co u myšlení nazýváme pravdivostní hodnotou. Tím má být řečeno, že jsou měřitelné realitou, s níž se určitý akt shoduje a jeho opak neshoduje. Shodující se akt představuje žádoucí kvalitu činnosti, která takto zdokonaluje svůj subjekt v daném řádu. Neshodující se akt představuje nedostatek, defekt činnosti. Měřítkem myšlení je realita jakožto poznávaná, měřítkem jednání je lidská realita (přirozenost) a její požadavky vůči jednání.

Mohutnosti obecně pak jakožto životní sklony představují tendenci k životnímu zdokonalování svého subjektu; nejsou k jeho zdokonalování, k jeho vývoji indiferentní. Kdyby však byly v případě duchovních mohutností zaměřeny rovnocenně k pravdě i omylu / k dobru i zlu, byly by indiferentní; to však odporuje jejich životní funkci. Neboť nikoli lhostejné dokonalosti, jichž je člověk právě prostřednictvím mohutností schopen, dokazují, že mohutnosti fungují jako pozitivní síly života, jako principy zaměřené k jeho zdokonalení.

Krom toho je například rozum zaměřen k myšlenkovým aktům jakožto majícím pravdivostní hodnotu. Ta však je vždy určitá: pravda nebo omyl. Určitost zaměření rozumu proto nelze ve výkladu abstraktně přerušit či rozvolnit indiferencí k určitosti (právě této) pravdivostní hodnoty; nelze ji výkladově zastavit v neutrální poloze. Kdyby byl ostatně rozum zaměřen k pravdě i k omylu, pak by se díky jejich protikladnosti do něj zavedl rozpor: k pravdě by byl i nebyl zaměřen; totéž k omylu. Výsledkem je anihilace rozumu, který oponent ve výkladu jeho zaměření předpokládá. Stejně lze argumentovat i v případě vůle.

Jestliže je tedy člověk schopen vůlí konat v souladu s vlastní přirozeností a jestliže současné esenciální určení k opaku by zrušilo povinnou identitu vůle, pak je zřejmé, že za esenciální u ní musí být uznáno jen zaměření k dokonalosti souladu jednání s přirozeností, nikoli zaměření schizofrenní, kontradiktorní. Schopnost určité dokonalosti není zároveň neschopností téže dokonalosti.

Esenciální zaměření duchovní mohutnosti k hodnotě tedy vyplývá z toho, že:

- Životní hodnota duchovního rázu je pro člověka víc než její privace. Je principem smysluplnosti jeho životního úsilí.
- Každá mohutnost je svou povahou určena pro život v jeho vrcholném rozpětí, je určena k jeho optimu.
- Principiální zaměření k hodnotě a zároveň i k jejímu postrádání by bylo v sobě rozporné; zrušilo by tak předpokládanou identitu mohutnosti.

Vůle je tedy esenciálně definována zaměřením k adekvátnímu, rozumově poznatelnému dobru celého člověka.

9. 3. Dedukce formálních vlastností mravního zákona

Jestliže se ptáme, zda lidská realita sama neukládá svobodnému životu nějaký ideál, pak můžeme hledat kladnou odpověď v apriorním zaměření mohutnosti vůle k adekvátnímu dobru jako k cíli lidského života. Toto zaměření je tedy přirozené a představuje vlastní finalitu zdařilého života. Osobní život, který se svobodně a s převahou realizuje v jeho směru, se stává smysluplným; v opačném případě je veden absurdně.

Toto zásadní antropologické rozlišení dvou možných způsobů svobodného života je umožněno v rámci osobní životní finality. Hlavním kritériem je tu cíl života, který je dán jeho přirozenou potencialitou; je čitelný v poznatelné hierarchii a povaze principů životní dynamiky.

V etickém přetlumočení jde u těchto radikálně odlišných způsobů osobní seberealizace o vyznačení ostré linie mezi dobrem a zlem v lidském jednání. Tady jako bezprostřední kritérium funguje mravní zákon. Nekonkurují si obě kritéria? Je možné je konzistentně spojit? Není to dokonce výkladově nezbytné?

Dojem kriteriologické rivality či nestejné dostupnosti zmíněných kritérií mravnosti je v novověkém etickém myšlení založen Kantovými stydlivými výlety do metafyziky. Ty mají za následek toliko fragmentární výklad mravnosti, v němž absentují jak její přirozené souvislosti, tak i celkový pozitivní vzhled.

Kant v důsledku pro agnostika nevyhnutelného zanedbávání metafyzické reflexe mravního řádu jednostranně akcentoval povinnost respektovat mravní zákon. Tím ho bohužel degradoval na odcizené, málo srozumitelné a také málo přitažlivé monstrum. Je však myslitelné i lidštější pojetí zákona dobrého života: a/jako zapojeného do širšího kontextu lidské reality; b/jako integrovaného v lidské přirozenosti; c/jako významnou složku životní finality čili tíhnutí k osobní dokonalosti, která nikomu příčetnému nemůže být lhostejná.

Mravní zákon obsahuje program dobrého života, ukazuje, jak by měl vpravdě lidský život vypadat. Přitom nemá jen kognitivně-orientační rozměr či status ideálu. Mravní zákon také ukládá svobodnému jednání jakousi nutnost, která neodnímá svobodu, ale přikazuje jí ve svědomí určitý směr.

Ačkoli byla tato mravní nutnost v pojmu nepodmíněné povinnosti Kantem naléhavě zdůrazněna, stala se v pokantovském vývoji etického myšlení (s nemalým přispěním Kanta samotného) obrovským problémem. Popouzela nejen svým nekompromisním „omezováním“ svobody, ale i svou jednoznačnou nadřazeností vůči veškerému lidskému zákonodárství. Krom toho byla v kantovském pojetí jakoby z nebe spadlá, cizorodá, bez přirozeného emočního dozvuku, který by měl být vzhledem k realizaci pozitivní finality života sám také pozitivní.

Nepřehledné zástupy intelektuálů si po Kantovi brousili v roli osvoboditelů samotného lidstva důvtip na problematizování nesmlouvavého, apriorně daného mravního zákona. Postmoderní senzitivita už jeho transcendentální charakter a nárok na univerzální platnost vnímá a odsuzuje jako skandální.

Na čem se tedy mravní nutnost zakládá? Jak je možné ji odůvodnit? Z předchozí průpravy se dá očekávat, že by mohlo být pro zdařilou argumentaci nadějné, když se mravní zákon postaví do finalitní perspektivy jednání. V ní jsme také analýzou esence vůle nalezli potřebnou premisu.

Vůle je jako bezprostřední princip jednání esenciálně zaměřena k adekvátnímu dobru, které odpovídá člověku jakožto člověku. To znamená, že bez něho by lidská vůle nebyla vůlí; zaměření k přiměřenému dobru je tedy nutné. Krom toho je vůle pro člověka také nutným a v rámci jeho specifické přirozenosti spoludefinujícím určením. To dále znamená, že každý člověk má jakožto subjekt svobodné vůle jednoznačnou vnitřní finalitu, která je jeho životním určením k mravně určitému (ne k jakémukoli) způsobu svobodné seberealizace.

Vnitřní finalita je tedy součástí specificky lidské přirozenosti a jako taková je pro každého nositele této přirozenosti nutná. Představuje plán dobrého, lidské přirozenosti odpovídajícího života, který je každému lidskému jedinci uložen z titulu jeho lidského bytí. Osobní svobodná realizace či zmaření této finality jsou pochopitelně určeny individuálními poměry a podmínkami; jsou individuálně diferencované. Vždycky však jde o lidskou realizaci, určenou a měřenou v rámci principů lidské přirozenosti.

Jak tedy souvisí nutnost přirozené finality volního dynamismu s nutností, kterou mu ukládá mravní zákon?

Na první pohled je mravní zákon ideálním vyjádřením této finality. Vyjadřuje směr volního zaměření k adekvátnímu dobru jako k vlastnímu zdokonalení subjektu. Mravní zákon je takto dán jednoznačnou vnitřní finalitou svobodného života v aspektu její inteligibility čili na úrovni praktického rozumu jako pro jednání směrodatný.

Mravní zákon je proto jak přináležitostí člověku, tak co do svých obsahů stejně nutný a jednoznačný jako vnitřní finalita života; jako esence i inherence vůle. Je tedy složkou specificky lidské přirozenosti a participuje tak na jejích esenciálních nezbytnostech. To je pro celé pojetí mravnosti rozhodující.

V této bytostné spojitosti mravního zákona s lidskou přirozeností je také klíč k pochopení principiální nouze všech etických systémů a pokusů, jež se chtějí obejít bez metafyziky. Té metafyziky, která trvá na identitě jsoucen, chcete-li na esencialismu, o němž postmoderna mluví v důsledku své ontologické podprůměrnosti tak lehkovážně. Neexistence, nepoznatelnost či redukce lidské přirozenosti je zároveň neexistencí, nepoznatelností či redukcí mravního zákona.

V našem tématu zbývá dedukovat z této dvojí nutnosti (nutnost pro člověka a nutnost obsahová) mravního zákona jeho další formální vlastnosti: neměnnost a obecnou platnost. Obě vyplývají z nutné vnitřní finality specificky, obecně pojatého člověka.

Zaměření vůle k odpovídajícímu mravnímu zdokonalení svého subjektu je nutné, a proto konstantní. Finální akt jakožto korelát volní potenciality prozatím vyjadřujeme jako adekvátní dobro. Jako adekvátní ho chápeme proto, že odpovídá integritě lidského životního potenciálu. Výrazem esenciálního zaměření vůle je nejobecnější mravní zákon: jednej dobře, ne zle! V něm jsou zahrnuty všechny způsoby možného jednání. Mravní zákon se pak diferencuje v jednotlivých normách, které odpovídají různým druhům a typickým možnostem jednání**.** Všechny normy přitom aspektuálně

zachovávají týž nutný vztah k adekvátnímu dobru. Zpřítomňují ho diferenciovaně a identifikují různé skutky jako odpovídající celému člověku, jako to, co ho mravně zdokonaluje.

Jak tedy vyplývá neměnnost obsahů mravního zákona z lidské přirozenosti? Viděli jsme, že mravní zákon jakožto složka lidské přirozenosti participuje na nutnosti finalitního zaměření vůle k adekvátnímu dobru; neboť je jeho vyjádřením. Tato finalita vůle je neměnná**.** Co je totiž nutné, nemůže jako takové podléhat změně**;** měnlivost by tu byla přímým popřením nutnosti.

Změna totiž danému jsoucnu něco buď odnímá, nebo přidává; jinak nelze změnu myslet. Co však je pro jsoucno nutné, nemůže mu být odňato; jinak by to pro něj nebylo nutné. Ale nemůže mu to být ze stejného důvodu ani přidáno. Neboť přidání nutnému jakožto nutnému by z přidané složky dělalo složku nutnou, ačkoli jakožto teprve přidaná nemohla být pro jsoucno nutná; kdyby byla nutná, nemohla by být teprve přidaná. Přidání přece znamená, že ji jsoucno někdy nemělo, ačkoli má být pro něj nutná.

Je-li tedy vnitřní finalita přirozeně neměnná a zákon dobrého života je jejím jednoznačným, diferencovaným vyjádřením, pak je obsahově také neměnný. Svými normami rýsuje mravní zákon stálé dráhy jednání k uskutečňování mravních hodnot jako diferencovaných cílových bodů životního určení člověka.

Z nutnosti a neměnnosti mravního zákona pak vyplývá i jeho obecná platnost. Protože má každý člověk vůli, která je bytostně zaměřena k jeho adekvátní seberealizaci, podléhá každý člověk také zákonu jednoznačné vnitřní finality, který je zákonem dobrého jednání. Mravní zákon jakožto složka lidské přirozenosti tedy zavazuje každého jedince, který je jí konstituován.

Vnitřní souvislost se samotným lidstvím tedy znamená, že mravní zákon neprominutelně platí pro každého člověka, protože je člověkem. Apriorní osnova dobrého života je takto nadějnou perspektivou každého mravně příčetného člověka. Její osobní internalizace závisí na volbě, na jejím svobodném přijetí.

Nutnost, neměnnost a obecnost specificky lidské přirozenosti je tedy i nutností, neměnností a univerzální platností mravního zákona v lidských životech. Těmito formálními vlastnostmi je definována absolutnost mravního zákona.

Mravní zákon nemůže být jiný, než je, neboť lidská přirozenost nemůže být jiná, než je. Tak jako člověk nemůže být přirozeně bez mohutnosti vůle (může jen v patologických případech ztratit schopnost jejího užívání), a tak jako vůle nemůže být esenciálně jiná, než je, tak také rozdíl mezi mravním dobrem a zlem nemůže být jiný, než je. Žádné lidské rozhodnutí, žádné civilizačně-kulturní podmínky a dějinné okolnosti na tom nemohou nic změnit.

9. 4. Transcendence a imanence mravního zákona

Právě dokázané formální vlastnosti mravního zákona objasňují a zvýrazňují transcendenci ontologické povahy a struktury mravnosti. Je podobně jako lidská přirozenost nedisponovatelná, lidsky nepodmíněná; člověk ji nemá ve svých rukou. Mravní zákon je tedy principem, měřítkem dobrého života – ne jeho součástí.

V souvislosti s antropocentricky zaměřeným vývojem novověkého myšlení se tato pravda stává pro moderního (tím spíše pro postmoderního) intelektuála nepochopitelná a nepřijatelná. On je naopak čím dál víc přesvědčen, že vazba svobody na apriorní mravní zákon by byla ponížením, nelidským zotročením, existenciální anihilací a negací autentické mravnosti.

Hlavní důvody tak radikálního nedorozumění pokantovských etiků o mravnosti už známe; ty speciálnější postupně zaznamenáme. Dochází v něm k převrácení poměru svobody a zákona jednání. V moderním pojetí podléhá zákon skutků lidské omylnosti a svévoli, neboť je prý pouze lidským ustanovením; je beze zbytku svobodně určen. Ve skutečnosti je tomu ale právě naopak: mravní zákon měří všechny svobodné činy, určuje jejich hodnotu.

Z toho vychází najevo i zásadní omyl filosofů historismu a odvozených kulturologických referentů. Oblíbená dějinně-kulturní relativizace mravnosti se netýká skutečné mravnosti; ta zůstala relativistům z principu utajena. Týká se jen lidsky určovaných pravidel jednání, která jsou v různých směrech konvencionalismu či kontraktualismu konfuzně povyšována na úroveň mravního řádu. V něm však platí, že mravní zákon je nerelativizovatelný, že mu podléhají všechny ty náhradní výkladové principy mravnosti, jakými jsou dějiny, kultura, různé sociokontexty a lidská praxe. Neboť to všechno jsou rezultáty lidské svobody, které jsou měřitelné mravním zákonem. Proto nemohou mravní zákon tvořit.

Veškerá moderní až postmoderní filipika proti etickému univerzalismu vychází z ontologického nepochopení a z následné výkladové degradace mravnosti, která je svou povahou metadějinná. Je sice pravda, že fenomény lidské praxe jsou pro postmetafyziky atraktivnější. Jsou také přiměřené jejich empirismem limitované metodologii. V celku lidské reality jsou však sekundární, odvozené. Na tom nic nemění jejich teoretická či praktická ontologizující absolutizace, jak ji známe z různých forem empirismu a ontologického hyperdynamismu, kde jsou za jedinou realitu protismyslně uznávány měnlivé, nahodilé životní jevy.

Praktičtějšímu pohledu na novověké nezdary etických explikací mravnosti by nemělo uniknout, že k rozšíření teoretických omylů noeticko-ontologického rázu významně přispěly i ideologické motivy. V osvícensko-existencialistické optice byl obecný, předem daný mravní zákon nepřijatelný i proto, že její tvůrci a uživatelé za ním cítili moc a vůli jeho Stvořitele**.** Něco takového uráželo jejich antropocentrické vyznání. V antropologii jsme viděli, že Sartre, Patočka či Landgrebe si s celou řadou dalších filosofických vyznavačů antropocentrismu vzali tuto nechuť ke Stvořiteli za důvod negace neměnné lidské přirozenosti.

V této souvislosti je však zřejmé, že antropologický závěr o neměnné lidské přirozenosti nepotřeboval žádnou premisu z filosofie o Bohu. Stejně tak se etický závěr o apriori daném, obecném mravním zákonu obešel bez teodicejní premisy o stvoření lidské přirozenosti. Od problematiky Boží existence je možné v těchto etických zkoumáních abstrahovat. Oponenti tu mohli prokázat větší smysl pro filosofické myšlení. Kdyby odložili ideologické brýle a mysleli svobodněji, mohly být i jejich etické záběry hlubší a závěry o mravnosti pravdivější.

Rozlišujme přitom dobře. Když tvrdíme, že existenci lidské přirozenosti a mravního zákona můžeme filosoficky poznat bez odvolání se na Boží existenci, netvrdíme

tím, že člověk může existovat nezávisle na Bohu, že Bůh není jeho Příčinou. V širším tematickém záběru vzato se lidská přirozenost ukazuje být účinkem Boží moudrosti. Ve filosofické reflexi původu světa a člověka vychází najevo, že představa ontologické soběstačnosti člověka je stejně rozporná jako antropologická představa nezávislosti lidského života na lidské přirozenosti.

V užším problémovém vymezení však můžeme při dokazování existence lidské přirozenosti a mravního zákona abstrahovat od jejich kauzálního aspektu, a přesto je filosoficky verifikovat. Toto rozlišující zpřesnění přináší i jednu výhodu pro pochopení postavení mravního zákona v celku lidského života.

Obvykle je mravní zákon vnímán jako zvnějšku uložené omezování naší svobody, jako cizí intervence do naší intimity. Dojem cizorodosti zákona se rodí v dětství a ustaluje se společensko-náboženskou zkušeností. Z toho vzniká v osobním životě exteriorizující, až infantilní chápání mravního zákona jako nepřátelské moci.

Je sice pravdou, že je mravní zákon (spolu s lidskou přirozeností) v posledku dán Bohem. Ale je dán nikoli jako něco člověku nevlastního, cizorodého, mocensky uloženého, nýbrž jako součást jeho niternosti. Neboť je ustaven v imanenci osobního života jako vodítko jeho pozitivního vývoje**,** jako princip osobního růstu. Tento aspekt interiority mravního zákona však vychází najevo výlučně metafyzickou reflexí, která ho vykládá kontextuálně, tj. v rámci lidské přirozenosti, a tedy i v perspektivě přirozené finality. Takový výklad umožňuje i pochopení, proč je moderní disjunkce deontologické a teleologické etiky falešná.

Kant při explikaci mravnosti (ze známých důvodů) tento přirozený kontext mravního zákona vynechal. Proto oddělil zákon od nejniternějších a zároveň nejoprávněnějších lidských tužeb. Vytvořil tak pseudoproblém umělého protikladu deontologie a teleologie, který byl následujícími generacemi vnímán jako neslučitelnost povinnosti a vpravdě lidského štěstí. Kant tím výkladově odcizil mravní zákon životu. Vytvořil paradoxní zdání, že je mravní zákon životu nepřátelský (že nutně zavádí životu nepřátelský dril). V intelektuálním světě rozšířený pubertální protest proti mravnímu zákonu často pochází z tohoto kantovského nedorozumění.

Zřejmě i v síle takového vzdoru spustili filosofové druhého řádu velké osvětové manévry, které vedly k osvobození moderního lidstva z područí nelidského zákona a protivných povinností. Na tomto hlubinném nedorozumění o mravnosti také zakládali psychologičtí experti různých škol své mnohdy eticky škodlivé terapeutické experimenty. Jen aby se dospělý člověk pokud možno cítil dobře. Samozřejmě, že z takové destrukce mravnosti těží i totalitní ideologové při prosazování svých šílených programů.

Shrnutí:

• Jestliže etický nihilista popírá existenci mravních norem, pak etický relativista zaměřuje svou negaci na jejich esenci. Popírá jejich absolutní povahu, vyjádřenou nutností, neměnností a obecnou platností mravního zákona.

• Stejně jako při vyvracení nihilismu je i v konfrontaci s relativismem východiskem lidská přirozenost. V jejím rámci pak tvoří rozhodující premisu esenciální zaměření vůle k adekvátnímu dobru.

• Pro argumentaci je rozhodující dvojí nutnost vůle: přirozená inherence v subjektu a esenciální zaměření k dobru celého člověka. Tato dvojí nutnost zakládá v rámci lidské přirozenosti přirozenou finalitu, která představuje specifické životní určení člověka.

• Specificky lidská finalita je součástí lidské přirozenosti a participuje na její nutnosti, a tudíž i na implikované neměnnosti a obecné danosti pro člověka. Tím je dán předpoklad pro stabilizaci mravnosti a odůvodnění nerelativizovaného mravního zákona.

• Jakožto inteligibilní je totiž přirozená lidská finalita mravním zákonem, který ji vyjadřuje a konkretizuje. Proto je mravní zákon součástí přirozenosti a jako takový je absolutní. Nepodléhá změně, ani není v řádu lidství jakkoli partikularizovatelný.

• Filosofické nepochopení a odmítání lidské přirozenosti je tím samým nepochopením a odmítáním mravního zákona. Dnes jsme svědky zajímavého úkazu: filosofové sice o mravnosti angažovaně mluví, ale myšlenkově se s ní zcela míjejí; podobně jako v noetice v případě poznání.

• Mravní zákon není člověkem svobodně tvořen. Může být jen poznáván a uznán jako měřítko všech svobodných aktů. Je to ovšem měřítko nikoli vnější, nýbrž imanentní, dané nejvlastnější tendencí lidské reality k osobnímu rozvoji.

Otázky k promyšlení:

• Už bylo mnohokrát zjištěno, že normy jednání, které byly považovány za univerzální a nutné, se při bližším zkoumání ukázaly jako dané jen určitou dobou. Etičtí univerzalisté by se z toho už mohli konečně poučit.

• Také vývoj filosofické kritiky po Kantovi dospěl k tomu, že představa apriorní mravní nutnosti je neudržitelná.

• Jak lze dokázat klíčové premisy dvojí nutnosti vůle (esence a inherence), z nichž se pak vyvozuje nutnost mravního zákona? A jak se vůbec dokazuje lidská přirozenost – premisa těchto premis?

• Může být vůbec přiveden k evidenci nerelativizovatelný mravní zákon v rámci etických reflexí? Jestliže se tato evidence musí odkazovat k mimoetickým teoretičtějším premisám, pak vzniká otázka, jestli se s délkou těchto odkazů nevzdaluje i kýžená evidence.

• Není to rozpor, když na jedné straně tvrdíme, že člověk mravní zákon netvoří a na druhé straně zdůrazňujeme, že je na naší straně, že sleduje naše nejniternější zájmy? Ty přece můžeme sledovat jen svobodně. Nebo snad ne?

Kapitola 4.
Pozice stoupenců negativní etiky

Lekce 10. Protesty moderních empiriků

10. 1. Filosofický půdorys

V předchozí lekci jsme předložili metafyzický důkaz mravního zákona; důkaz jako verifikaci jeho absolutnosti. Závěr zároveň vyžaduje, abychom už v etice mysleli autentickou mravnost a nepletli si po způsobu moderních filosofů její ontologickou povahu a její závazné obsahy s lidskými konvencemi.

Protože bývá současná krize etického myšlení pravidelně a úspěšně zaměňována s jeho vyzrálostí, ne-li s triumfem svobody, budeme vzhledem k těmto paradoxům znovu, tentokrát konkrétněji reflektovat filosofické zdroje a způsoby novověké relativizace mravnosti. V této a v následující lekci tedy zpřítomníme dnes typické, ustálené námitky i jejich filosofické důvody. Usnadní to lepší pochopení toho, proč je dnes tak obtížné opřít život o absolutní mravní normy a realizovat tak hodnoty, k nimž je každý lidský jedinec přirozeně určen a jimiž má svobodně naplnit smysl vlastního života.

Jestliže jsme v druhé lekci označili soudobou krizi mravnosti termínem negativní etiky, budeme nyní ověřovat, že nešlo o žádnou nadsázku. Přitom vyjde najevo, proč je relativistické vyústění novověké filosofie skutečně teoretickou likvidací mravnosti. Proč z ní v podstatě zbyl jen termín, v němž už se nemyslí skutečná mravnost, ale spíš její karikatura. Mravní zákon a jím identifikované hodnoty jsou totiž buď absolutní, nebo nejsou vůbec. Dějiny, kultury, společnosti, tradice, mravní zvyky, úhrnem lidská praxe mravní zákon netvoří, ale naopak mu celá podléhá.

Fixovaný a usoustavněný odpor vůči metafyzické dimenzi mravnosti, jak ji reprezentují formální vlastnosti mravního zákona, byl dobře patrný na etickém pojetí Weischedela a McIntyra. Oba přitom měli pozitivní etickou intenci, v níž se stavěli za mnohé tradiční hodnoty mravního řádu. V oblasti teoretických předpokladů etického myšlení však vstřebali takovou porci filosofické negativity, že jim to citelně narušilo nejen konzistenci etických reflexí, ale i samotnou jejich pozitivní intenci. Teoretickým selháním byly jejich pozitivní výklady mravních hodnot odsouzeny k filosofické nepřesvědčivosti.

K těmto soudobým etikům můžeme přiřadit i Tugendhata, o němž platí zhruba stejná charakteristika. V osmé lekci jsme viděli, že také on má nepřekonatelné potíže s uznáním lidské přirozenosti jako rámce i místa autentické mravnosti a jako stabilizačního principu její ontologické povahy a následně i jejího etického pojetí. Přitom ani Tugendhat nechce rezignovat na pozitivní vypracování nosné, přesvědčivé etiky.

Weischedel, McIntyre a Tugendhat jsou tedy těmi etiky, které můžeme vzít modelově za svědky hluboké krize soudobého etického myšlení, pozorované v aspektu teoretické likvidace mravního zákona. Jejich volba je pro takový účel vhodnější, než

kdybychom etickou krizi rovnou dokumentovali u postmoderních exotů. Neboť ani jeden z nich ještě netrpí nietzschovsko-foucaultovskou posedlostí explicitním etickým negativismem; jsou řádově serióznější. Vahou sdílených noeticko-ontologických předsudků a jaksi proti své vůli však onomu dobře naprogramovanému negativismu novověkého myšlení propadají také. Pokud jim tedy přiznáme jistou serióznost, pak to neznamená, že jsou logičtější než postmodernisté; tady platí spíše opačný poměr.

Vybraným etikům je kromě pozitivní výkladové intence společné i to, že ve svém etickém myšlení spojují oba hlavní novověké motivy, které ho logicky přivádějí k nezdaru. Každý z nich kombinuje empirismus s historismem, i když každý v jiném poměru i v poněkud jiných akcentech a aspektech. Pokud jde přímo o možnost apodiktického zdůvodnění (skutečné) mravnosti, jsou vesměs zajedno: něco takového není možné.

Weischedel rezolutně odmítl ontologicky absolutní, všeplatnou mravnost a možnost noeticky apodiktického zdůvodnění mravnosti. Tento svůj negativismus opřel jak o skepsi k metafyzice, tak o obecnou skepsi k jistotám našeho myšlení. Místo aby nahlédl, že se oba druhy skepse vyvracejí, protože nutně předpokládají, co v antitezích popírají, posílil své skeptické přesvědčení prostým faktem, že se v dějinách prosadilo. Dnes je podle Weischedela možné pěstovat čestně jen etiku skeptickou, nemetafyzickou, partikulární; etiku naší skeptické doby.

Také McIntyre podlehl půvabům historismu a stavěl ho, byť poněkud jinak proti metafyzické etice. Krom toho uvěřil analytickým filosofům, že neexistují důvody pro uznání nutných a obecných principů reality. Historismus a agnosticismus obou autorů jsme už kriticky komentovali v druhé lekci. Podívejme se nyní blíže na příbuznou filosofickou motivaci i pozici E. Tugendhata.

10. 2. Předem prohraný boj s metafyziky

Zdá se, že Tugendhat je z uvedených filosofů nejméně zatížen historismem. V citované knize (viz lekce 8) sice také mluví o naší historické situaci, která podle něj už nejméně 200 let vyžaduje nenáboženské zdůvodnění mravnosti. Ale zdůrazňuje přitom nedostatečnost (především dogmatičnost) tradicionalistických výkladů (str. 55). Sem řadí vedle náboženské víry i metafyzické, aprioristické zdůvodňování mravnosti. Dokonce ho klasifikuje jako pseudonáboženské, jako sekularizaci náboženského zdůvodnění.

Tugendhat je přesvědčen, že Platon či Kant chybně věřili v neempirickou dimenzi našeho myšlení (str. 14). Právě tento klam podle něho podstatně přispěl k iluzi absolutního zdůvodnění mravnosti. Tugendhat se sice domnívá, že vyvrací samotnou ideu takového zdůvodnění na základě prostého tvrzení, že nemůže existovat žádné absolutní „muset“ (str. 57). Z vyvrácení agnostických předsudků však víme, že by Tugendhat takovou premisu před tribunálem kritického rozumu neobhájil.

Kdyby Tugendhat svou negaci lépe promýšlel, nemohl by vynechat autoreflexi, v níž se hned vynořuje otázka, jak může vědět, že absolutní „muset“ nemůže existovat, když se tím „věděním“ sám situuje na úroveň metafyzických nutností. Těch nutností, které jakožto poznané svědčí o neempirické dimenzi našeho myšlení, již Tugendhat v konfrontaci s metafyziky konformisticky popírá. Nebo snad „muset“

odporuje nějaké empirické skutečnosti, takže už proto nemůže existovat? Pak bylo třeba ji uvést.

Z jeho nezdařeného argumentu proti pojetí přirozenosti jako principu etické normativity (lekce 8) je spíše zřejmé, že Tugendhat takový empirický fakt, který by vyvracel „muset", ani nehledá; negace objektivní nutnosti je u něj obecná a čistě nominalistická. Ze zdařilého, výše předloženého vyvození nutnosti mravního zákona z přirozenosti ale naopak vyplývá, že takový fakt ani existovat nemůže.

Jak by tedy mohl Tugendhat uniknout triviálnímu rozporu, v němž s metafyzickou nutností ví, že metafyzicky nutné struktury nemohou existovat? Snad poukazem na noetické objevy empiriků, podle nichž je našemu myšlení odepřen kontakt s oblastí neempirických nutností? Tady empirikům zase uniká, že i to by bylo možné vědět jen metafyzicky.

Nehledě k tomu, že výklady empiriků o lidském myšlení jsou beznadějně rozporné, je zřejmé, že by zde Tugendhatovi nestačilo pouhé odvolání na doktrínu empirismu. Neboť z ní plyne jen to, že reálné nutnosti či neempirické struktury nejsou námi poznatelné. Tugendhat však tvrdí jejich nemožnost. Musel by se tedy jako angažovaný logik či analytický filosof smířit s Hegelem. Musel by s ním trvat na koncepci ontologického dynamismu**,** který rozpouští identitu reálných jsoucen v absolutizovaném dění. Musel by si zvykat na společnost tak svobodně myslících, historizujících filosofů, jakými byli např. Foucault či Rorty. Těmto myslitelům absolutizovaných nahodilostí na nějakých rozporech ve vlastním myšlení už nezáleželo. To však není Tugendhatův styl.

Tugendhatovo filosofické myšlení tedy patří k těm případům politováníhodného nedopatření, v němž se metafyzické nutnosti zároveň popírají i užívají. Také Tugendhat se stal obětí více než 300 let trvající záliby domněle kritických filosofů v nominalistických rozporech. Tito nadmíru přeceňovaní filosofové zůstávají slepí k tomu, že obecniny (i ty jejich) svými obsahy nutně identifikují reálná jsoucna. Jakožto identifikující tedy naše obecniny vyjadřují to, co je pro identifikovaná jsoucna nutné; jinak bychom nic nepoznávali. Popírání poznatelnosti metafyzických nutností je popíráním veškerého lidského myšlení, včetně toho popírání; i to se uskutečňuje obecninami. Vyprázdněnými?

10. 3. Tugendhatova nedorozumění

V návaznosti na základní omyl Tugendhatovy kritiky metafyzického založení mravnosti můžeme rozpoznat i některé její další omyly, které z toho základního vyplývají; jsou z něho i srozumitelné.

Když například Tugendhat hodnotí každé užití metafyziky v etické reflexi jako dogmatické, je tento automatismus pochopitelný jen v kontextu jeho empiristicky určené noetiky. Metafyzicky vypracovaný pojem lidské přirozenosti však není dogmatický, ani kvůli své metafyzické povaze, ani co do svého precizovaného obsahu.

V osmé lekci jsme viděli, že stejná ignorance dovoluje Tugendhatovi, aby hodnotil vyvození mravního zákona z přirozenosti jako kruhové. V odvolání na přirozenost se prý předpokládá normativní nutnost, z níž se pak vyvozuje normativní nutnost.

Jenže inkriminované vyvození nutnosti z faktu, jemuž se prý podsouvá nutnost, žádný kruh neobsahuje. Z přirozenosti můžeme vyvozovat nutnost mravního zákona pro člověka, nebo jeho obsahovou nutnost. V prvním případě vyvozujeme takto:

- Co je složkou přirozenosti, je pro člověka nutné.
- Mravní zákon je složkou přirozenosti.
- Mravní zákon je tedy pro člověka nutný.

Obě premisy byly dokázány v antropologii. Přitom ta první nebyla vyvozena z předpokládané nutnosti přirozenosti. O kruhu, ani o dogmatismu by tu tedy Tugendhat neměl mluvit. V druhém případě vyvozujeme takto:

- Je-li zaměření vůle k adekvátnímu dobru jako k finální hodnotě nutné, je mravní zákon obsahově nutný; neboť to zaměření svou povahou vyjadřuje.
- Je nutné, neboť je esenciální; esencialita je totiž identickým určením, které je pro určené jsoucno nutné.
- Mravní zákon je tedy obsahově nutný.

Žádný kruh se tedy při takovém vyvozování mravního zákona z lidské přirozenosti nekoná.

V reflexi absolutního zdůvodnění „muset“ Tugendhat tvrdí, že premisa určující morální identitu nemůže být zdůvodněna. Vyžadovala by vyšší premisu, která by zase musela být zdůvodněna – donekonečna (str. 55–56).

Také tento regres je vzhledem k danému problému předhazován z velké vzdálenosti a z nepochopení. Poslední zdůvodnění mravnosti lidskou realitou se uskutečňovalo vyvracením oponenta sporem, nikoli regresem. Ani zdůvodnění přirozenosti netrpí postupem donekonečna. To by ovšem musel Tugendhat odložit předsudky a zúčastnit se ho aspoň jako skutečně kritický pozorovatel, a ne jako podrážděný kritik v ideologickém zaujetí.

Tugendhat si usnadnil kritiku metafyzicky apriorního založení mravnosti také tím, že za jeho poměrně nejzdařilejší pokus pokládal Kantovo zakotvení mravnosti v prosté danosti rozumu (str. 57). Na různých místech dokonce mluví o jisté genialitě kantovské varianty. Pak ovšem pro něj nebylo obtížné poukazovat na dogmatičnost Kantovy metafyzické fundace mravnosti. Zvláště, když rozum s velkým R vede k (nevkusným) postulátům „něčeho nadpřirozeného“ (str. 58).

Tugendhat si ale v problému možnosti metafyzické etiky vybírá slabšího protivníka. Tím, že Kanta v daném problému tak nápadně přeceňuje, zároveň snižuje hodnotu své kritiky metafyzické etiky. Bylo by poctivější, kdyby se konfrontoval s její realističtější a metafyzicky vypracovanější koncepcí. Volba Kanta jako hlavní autority agnosticismu je ovšem v kontextu Tugendhatova myšlení a zájmů pochopitelná. Zároveň však ohlašuje hlubší předpojetí.

Tugendhat patří k nepřehlednému zástupu těch filosofů, kteří si od dob osvícenství usnadňují vlastní filosofickou pozici okázalým kontrastem k náboženství. Jako by se samo sebou rozumělo, že negace základních pravd náboženského obrazu světa

(o Bohu a posmrtné existenci člověka) automaticky zjednává filosofickému myšlení kvalitu a potřebnou kritičnost. Také Tugendhatův text je prokládán okázalým vymezováním se vůči dnes opovrhovanému náboženskému dogmatismu; Tugendhat ho cítí i v pozadí metafyzických výkladů mravnosti. Takové pokrokové pózování však může imponovat jen těm, kdo toho o kritickém myšlení moc nevědí a nemají ho zažité.

Jako by musel Tugendhat ve skutečně kritické konfrontaci se zdatnějším oponentem hájit krok po kroku příslušné antiteze důkazního postupu k lidské přirozenosti a k přirozenému mravnímu zákonu, tak by musel stejným způsobem hájit i ty antiteze, jejichž postupná aktualizace se v rámci metodického pochybování stává součástí důkazních postupů k závěrům o Boží existenci a o nesmrtelnosti lidské osoby. Tyto metafyzické důkazy (nikoli kantovské postuláty) totiž čerpají svou hodnotu právě z postupného vyvracení příslušných antitezí, které jsou jím odhalovány jako mylné, vesměs rozporné. Skutečně kritický Tugendhat by musel spolehlivě vysvětlovat, proč je takové vyvracení chybné.

Na takový způsob myšlení však není Tugendhat zvyklý. Ani netuší jaké a jak křehké antiteze by musel ve skutečně kritické konfrontaci obhajovat jako možná pravdivé. Raději se v nepřehledné řadě agnostických souvěrců pohodlně spokojuje s noeticky primitivním popíráním neempirických obsahů. Tím je metafyzika šmahem vyřízena, námaha ušetřena a úspěch u zmanipulovaného, filosoficky nevzdělaného publika je také zaručen.

Tugendhat se tu tedy schovává za konsenzus noeticky nezralých empiriků, a ještě si přitom připadá jako kritický, náboženskou ideologií nezatížený filosof. Ve skutečnosti na sebe prozrazuje závislost na ideologických vlivech z opačného pólu. Čím? Například fobií z objektivity nutných určení v našem myšlení, která by mohla vést k odhalení transcendentních rozměrů reality, reflektovaných v dílech klasických metafyziků. Taková vyhlídka je přece v éře „kriticky čistého“, a posléze postmoderně rozplizlého rozumu zásadně nepřijatelná. Od filosofa s prstem na tepu doby se naopak očekává, že zůstane věrný nominalistickému paradigmatu, byť jsou jeho rozpory do nebe volající. Prostě o nich budeme statečně mlčet, případně je podle potřeby šikovně zamaskujeme.

Fobie z pravdy o pravdě je široce sdílená moderními, náboženstvím uraženými intelektuály, od pozitivistů přes existencialisty až k postmodernistům. Naznačuje, že jejich filosofické myšlení není tak čisté či svobodné, jak předstírají; je zfalšované ideologickými motivy. Testem opravdovosti by tu mohla být i ochota k případné revizi noeticky primitivního empirismu, a následně i náročná diskuse s realistickými metafyziky.

Taková diskuse by ale nepřipouštěla laciné efekty, jakými jsou oblíbené poukazy na latentní náboženskou motivaci těch metafyziků, kteří se ve svých reflexích opírají o čistě filosofické premisy. Tugendhat by v ní musel nejprve z vlastního myšlení odstranit trám prosakující ideologické zaujatosti, aby mohl lépe identifikovat eventuální skryté motivy metafyzických oponentů. Pak by si takovou psychoanalýzu spíše odpustil.

Nemluví tedy vždycky čistá filosofie, když slyšíme kritiku metafyziky. Od osvícenských časů ale bohužel musíme s fenoménem ideologického zfalšování kritiky metafyzických pozic u filosofů počítat. Je tedy dobré vědět, že když metafyzické

nutnosti lidské přirozenosti a mravního zákona vyvolávají u filosofů pro ně nepřijatelné náboženské konotace, pak to ještě není dostatečný důvod pro jejich odmítnutí; filosoficky vzato to není žádný důvod. A to přesto, že se mnozí filosofové k takovému ideologickému podvrhu snižují. Slaví tím sice u manipulované veřejnosti úspěch. Jeho rubem je však ztráta svobody k náročným filosofickým tématům, která odsuzuje k sofistickému myšlení. Tito sofisté přitom v blahé nevědomosti netuší, jaká břemena rozporných antitezí nakládají na logiku svého filosofování.

Jestliže tedy Tugendhat diskredituje metafyzickou etiku jejím okázalým spojováním s náboženskou dogmatikou, dopouští se ideologického podvodu, který kompromituje nejen jeho etické myšlení.

Pokud jde o samotnou zdůvodnitelnost mravnosti, odmítá Tugendhat disjunkci, podle níž může existovat buď jen absolutní zdůvodnění, nebo žádné (str. 56). Předkládá koncept, který si nenárokuje absolutní zdůvodnění. Neopírá se o absolutní základ, ale o komplexní předivo důvodů a motivů. Silnější zdůvodnění by prý bylo protismyslné. Skutečně protismyslným je však právě toto Tugendhatovo skromně vyhlížející tvrzení. Na tom nic nemění fakt, který si Tugendhat pochvaluje, že totiž jeho koncept odpovídá faktickému morálnímu vědomí, které už nevěří tradicionalistickým předpokladům (str. 23–25).

Tugendhatovo řešení zhodnotíme později. Nyní nás zajímala úroveň jeho opozice vůči absolutnímu zdůvodnění přirozeného mravního zákona. V zásadě k ní můžeme poznamenat, že agnosticky předsudečné zavrhování metafyzického pojmu lidské přirozenosti a implikovaného mravního zákona není filosoficky závazné; je prokazatelně noeticky vadné.

10. 4. Návaznost na pojetí lidských práv

Tugendhatovy negativistické omyly o lidském myšlení, o metafyzice, o podstatě člověka a o zákonu dobrého jednání, který nezávisí na lidské vůli, se zhodnocují i v jeho (ne)chápání lidských práv. V současnosti jsme svědky masivního zneužívání úctyhodného statutu a dobrého jména lidských práv totalitními ideology neomarxistického ražení.

Těmto ideologům se podařilo přesvědčit veřejné mínění postmoderního Západu, že se lidská práva vyvíjejí a že povolanými režiséry jejich vývoje jsou dnes právě oni. Ostatně v prostoru ustálené relativizace mravnosti se přímo nabízelo, aby byla šikovně ukradená značka lidských práv naplňována zcela novými obsahy.

Neomarxisté tedy odstartovali explozi „lidských práv“, vymyšlených pro potřeby kulturní revoluce a redefinovaných podle kritérií ideologické svévole. Tak byla západní veřejnost obohacena o poznání tzv. lidských práv privilegovaných menšin a usměrňována diktaturou politické korektnosti k jejich bezmeznému tolerování ad absurdum.

Sdělovací prostředky i vzdělávací instituce přitom tajily, že preferování hodné „utlačované“ menšiny byly identifikovány výlučně podle ideologického klíče, tedy podle jejich subverzivního potenciálu. Ten se stal pro revolučně motivovanou hodnotovou reorganizaci společnosti nesmírně zajímavým. Zmanipulovanému veřejnému

mínění se už nedoneslo, že pojem lidských práv menšin je stejný nesmysl jako samotný koncept vývoje lidských práv.

Skutečná lidská práva se ale nevyvíjejí, protože ani člověk se jakožto člověk nemění. Jako by se změna v esenci člověka rovnala ztrátě jeho bytostné identity čili jeho zániku, tak se i změna přirozených lidských práv rovná jejich anihilaci. Pojem lidských práv menšin může mít zdánlivě nějaký smysl jen v rámci falešné kolektivistické koncepce odosobněného člověka a jeho redukce na část společenského celku. To už ale zase nemyslíme člověka, jakým skutečně je.

V důsledku fatálních předsudků o metafyzice tedy ani Tugendhat nemůže vědět, že dnešní pojetí lidských práv vychází ze základních omylů o člověku a implikuje pseudo-pojmy. Přesto svou sedmnáctou přednášku o etice, věnovanou lidským právům, začíná zdánlivě slibně. Tvrdí (str. 260), že morálka univerzální a rovné úcty je jedinou morálkou, *která si může činit plausibilní nárok na naplnění ideje dobrého člověka (partnera kooperace).*

To zní samozřejmě hezky. Bohužel ale jen do chvíle, než autorovi připomeneme, že vzhledem ke své teoretické kapitulaci před etickým relativistou, a následně i egoistou není logicky oprávněn mluvit o nějaké ideji dobrého člověka a o jejím naplnění. Egoista by s odvoláním na relativismus přece mohl při své (prý) rovnocenné kontrární ideji dobrého člověka voluntárně nárokovat stejnou plausibilitu a Tugendhat by k tomu podle vlastních slov nemohl teoreticky nic říct.

Takže Tugendhatovu morálku rovné úcty musíme chápat také jen jako jeho osobní volbu – a nic víc; nanejvýš jako nějaké epiteton ornans jeho libovůle. Tugendhatova osobní volba určité morálky je však v rámci jeho rezignace na odůvodněnou morálku teoreticky bezcenná. Taková rezignace totiž z principu povyšuje univerzální etický relativismus na hlavní závěr etického zkoumání, který naneštěstí legitimizuje i volbu egoistické etiky jako rovnocennou alternativu a morálku bez úcty k druhému povyšuje na stejnou mravní úroveň, na jaké je morálka úcty k druhému. S tímto předznamenáním tedy musíme číst i Tugendhatovu úvahu o lidských právech.

Normální, předsudky nezatížená úvaha o lidských právech vychází z analýzy lidské přirozenosti, v níž se nacházejí normy přirozeného mravního zákona. Jedině na tomto základě se pak může uskutečňovat smysluplná reflexe lidských práv a nárokovat i jejich univerzální platnost.

Tvrdošíjný empirik Tugendhat má ale tuto cestu k pochopení lidských práv zatarasenou. Nezbývá mu než začít úvahu o morálních právech zdola: od zvláštních premorálních práv přes práva zákonná až k morálním-lidským právům. Přitom předchozí stadia takového postupu prý mají poskytovat kritéria pro rozhodování o tom, jestli je vůbec smysluplné mluvit o lidských právech či o jejich povaze.

To ale není metodicky vhodný postup, neboť lidská práva jsou specificky odlišná od všech konvencí a právních norem. V čem? Především tím, že nezávisejí na lidském ustanovení, a že tudíž nemohou být předmětem svévolných ideologických manipulací. Tohle však Tugendhat díky svým agnostickým předsudkům o metafyzice nikdy neuzná, a proto je v primárně neempirickém tématu odsouzen k rigidním empirickým postupům, které mají jen jedinou možnost: zmařit téma lidských práv.

Jeden ze způsobů takového zmaru zvolil Tugendhat, když se mu v empirickém postupu staly charakteristiky specificky odlišných, nižších práv vodítkem úvahy

o přirozených lidských právech. To je podobné, jako bychom ve filosofické antropologii chtěli poznat specifickou povahu a životní určení člověka tak, že je budeme odvozovat ze znalosti zvířat; pak se nedivme, že se jako zvířata i chová.

Tugendhat začíná konkrétní empirický postup za dezinterpretací lidských práv metodickým imperativem:

„Abychom chápali... co se tudíž rozumí morálním právem, musíme si nejprve zjednat jasno o smyslu... práv, které ještě nemají žádný morální... smysl...“ (str. 262).

Tím si Tugendhat otevírá cestu k tomu, aby o lidských právech rozhodoval podle kritérií, která jsou vzata z nižší úrovně práv premorálních, případně zákonných. Rychle tedy přichází k tomu, že práva musí být relativní a vymahatelná. Kdyby k problému lidských práv přistupoval adekvátně, tj. metafyzicky, zjistil by, že jsou naopak absolutní, a že jako daná lidskou přirozeností nemohou být jiná, než jsou, stejně jako člověk nemůže být ničím jiným než člověkem. Tato jediná možná cesta k objevení skutečných lidských práv je ale přesvědčenému agnostikovi uzavřena.

Vymahatelnost pak Tugendhat dobře pochopil jako ten znak pojmu práva, kterým může lidská práva úspěšně relativizovat. Podle očekávání se ptá, jak se mají chápat morální, a tedy i lidská práva bez instance, u níž by bylo možné je vymáhat. Přitom automaticky věří, že můžeme počítat jen s takovou zkušenostně evidentní instancí, jakou je justice.

Při takovém kladení a rozvíjení relevantního problému lidských práv však Tugendhat předpokládá, že nejdůležitější komponenta lidského života (mravní řád) je bezezbytku fixována na pozemskou existenci. S něčím takovým, jako je přirozená transcendence lidských životů, nepočítá. Přitom ho netrápí, že materialistické omezení lidských životů na pozemskou existenci není vůbec tak evidentní, jak se to pokrokovým intelektuálům v důsledku vývoje moderní vzdělanosti jeví. Tugendhat si neuvědomil, že konsenzus agnostických souvěrců v otázce existenční dimenze lidského života v problematice lidských práv nic neřeší.

Krom toho nemůže Tugendhat při svém filosofickém ustrojení vědět, že redukce lidského bytí a života na to, co je zkušenostně dostupné, představuje naprostou výkladovou absurdizaci jak bytostné konstituce člověka, tak i mravnosti jako takové. Jakmile se totiž mravnost chápe jako veskrze lidské dílo, v němž by měla být principem mravního ideálu (toho, *jak má* člověk jednat) lidská svoboda – ta svoboda, která je ve skutečnosti tomu ideálu přirozeně podřízená –, pak se celé pojetí mravnosti hroutí. Mravní zákon je buď měřítkem lidské úrovně veškeré lidské praxe, nebo neexistuje.

V etice angažovaní agnostici Tugendhatova ražení tedy sice mluví o morálce a o mravním zákonu, ale v podstatě tím myslí něco jiného. Proto nepřekvapuje, že se jim (a nejen jim) jeví celá mravnost jako sice vznešený, ale poněkud éterický derivát právního řádu. Tugendhat si tedy svým ne-metafyzickým postupem zdola relativizaci lidských práv značně usnadnil. Takovým zjednodušením je postižena i jeho kritika doktríny o přirozených právech člověka.

Tugendhat u premorálních práv zdůrazňuje, že k jejich podstatě patří kromě vymahatelnosti i to, že jsou propůjčena. Vzápětí se významně ptá, jak rozumět tomu, že lidé mají určitá práva prostě proto, že jsou lidmi – nikoli proto, že by byla propůjčena právním řádem. A s opovržením podotýká, že představa o právech, která

by byla vrozena stejně tak jako tělesné orgány, je teologická, což v jeho řeči znamená primitivní a moderního člověka nedůstojná.

Tugenhadt je přesvědčen, že teologické pojetí lidských práv jakožto Bohem ustanovených se dostává do problémů i tím, že u premorálních práv (zvláštních i zákonných) je instance, která je propůjčuje, totožná s tou, u níž je vymáháme. To mu stačí, aby ohodnotil řeč o přirozených právech jako zavádějící metaforu a zároveň uzavřel, že morálka ustavená Bohem či přirozeností je fikcí. Náboženská motivace je tudíž dětská. Podle Tugendhata nelze ve věku dospělosti uvažovat jinak.

Kdyby se ale Tugendhat vymanil z ideologických předpojatostí a začal myslet filosoficky, musel by svou filipiku proti přirozeným právům prověřovat vážně míněnými pochybnostmi. Proč by měla mít lidská práva stejnou povahu a stejné vlastnosti jako práva nižší? Například zkušenostně evidentní vymahatelnost a propůjčování? Proč by vždy musela být instance propůjčující a vymáhající jedna a táž? Proč by takovou instancí nemohl být Bůh? Proč by propůjčování i vymáhání práv nemohlo být vyššího, empiricky nedostupného řádu?

Sled neuskutečněných Tugendhatových pochybností měl začít v teoretické rovině: Proč musí být předpoklad existujícího Boha Stvořitele a Soudce jen teologický? Protože se i dnes tak naivně věří agnostickému mýtu o mezích lidské racionality? Je snad agnosticismus pravdivým poznáním o možnostech lidského myšlení? Je vůbec bezrozporný? Není tedy možné dokázat existenci Boha filosoficky? Je například důkaz Boha z kauzality nedostatečný? Není naopak nedostatečná jeho kritika od dnešních, noeticky podprůměrných, a díky tomu i metafyzice nevzdělaných filosofů?

Takovými námitkami Tugendhatovo promýšlení lidských práv evidentně neprošlo. Proto také rychle naplnilo své relativistické předznamenání: „*I morální práva... jsou propůjčena námi, nakolik si morálně rozumíme,*“ říká na str. 268 Tugendhat. Takže, až si budeme rozumět v mravním ohledu jinak, propůjčíme si zřejmě jiná morální práva. Třeba taková, která lépe vyhovují našim ideologickým dogmatům a vášním. A až si v tom překotném pokroku za pozemsky definovaným štěstím přestaneme mravně rozumět vůbec, až nám bude takové porozumění překážet, nepropůjčíme si pro jistotu žádná morální práva. Není nad morální suverenitu. Racionálně podloženou? Nebo spíše jen vytrucovanou?

Následující Tugendhatova úvaha o morálních, a tedy i lidských právech pokračuje v nastoleném trendu k jejich výkladové destrukci. Autor v ní sice připouští, že i v případě nevymahatelnosti můžeme mluvit o morálních právech – v slabším smyslu. Mohou být prý aspoň vyžadována. Bohužel jen na členech morálního společenství, v němž je členství dobrovolné.

Jak totiž z Tugendhatova základního etického poučení víme, není pro skutečně dospělého člověka závaznost morálky žádnou svěrací kazajkou. Jeho elementární „chci“ ho opravňuje k tomu, aby do žádného morálního společenství nevstupoval, a když už vstoupí, aby z něj kdykoli – třeba právě v okamžiku, kdy mu vyžadování druhých nevyhovuje – svobodně a bez morální újmy vystoupil.

Pyšná představa „dospělého lidství“ se svým povýšením svévole nad zákon tedy přináší i v tomto bodě Tugendhatova výkladu lidských práv tvrdé relativistické důsledky. Nacházíme je i v dalších částech výkladu, kde autor tvrdí (str. 270), že „*právo, které není hájeno, má jen malou hodnotu*“, a že tudíž morální právo v silném smyslu

musí implikovat „*morální povinnost institucionalizovat zákonnou právní instanci*“. Ve skutečnosti, jak už víme, mají normy mravního zákona, a tedy i skutečná lidská práva absolutní hodnotu – jako vše, co je spoludáno neměnnou lidskou přirozeností.

10. 5. Destrukce etiky u empiriků

Tugendhat není jediným filosofem, který se snaží obelstít realitu tím, že řeší neempirickou problematiku empiricky. Navazuje v tom na velkou tradici empiristické etiky. K vybraným třem svědkům ztráty etického tématu v etickém myšlení tedy připojíme širší pohled na náhradní etické modely empiriků.

Lockova výkladová redukce objektivity lidského myšlení na zkušenostní obsahy vedla k redukci vědecké racionality na zkušenost. Tato omezená představa scientistů o možnostech vědeckého myšlení se stala paradigmatem moderní vědy. Vědecká autorita poskytla modernímu člověku i „vědecký“ pohled na člověka. Vítězné tažení empirismu dějinami moderního myšlení tak instalovalo vědecký obraz lidského života, který se v podstatě kryl s jeho materialistickou interpretací.

Moudrými znalci lidského života se stali specialisté na hmotu a nejen mezi učenci se o této jejich kompetenci nepochybovalo. Dřív na hluboké otázky života odpovídaly náboženství a filosofie; dnes už víme, že neuspokojivě. Jaká výhra, že se už můžeme opřít o solidní, racionální odpovědi moderní vědy. Sami vědci takovému pokušení odolávali jen stěží; většinou mu podléhali. V průběhu 20. století tedy obšťastňovali životní moudrostí, podle níž realita není nic než objekt empirických věd, takže člověk není nic než vysoce vyvinutý organismus a jednání pak není nic než kauzálně organický proces.

Tento antropologický redukcionismus scientistů se prosazuje i v etickém diskursu a jako praktická verze empirismu reprezentuje jeho destruktivní účinnost. Budeme tedy sledovat destrukci mravní skutečnosti, kterou působí empirická etika ve třech podstatných bodech.

10. 5. 1. Půdorys destrukce v předložení R. Brázdy

Mravní život může být pozorován z různých úhlů. Kauzální hlediska umožňují pochopení pohybu mravní realizace osob v jeho povaze. Ta závisí na působící příčině a na finálním určení. Hledisko účinné příčiny zpřítomňuje činitele specificky lidského činu. Empirická etika v tomto aspektu podsouvá vlivem scientismu bio-psycho-socio-determinanty lidského jednání. Hledisko finality orientuje na to, k čemu mravní život směřuje. Empirická etika tu imputuje hédonicko-egoistické cíle.

Konečně je tu hledisko samotné poznatelnosti čili celkový pohled na etickou reflexi, tj. stanovisko tzv. metaetiky. Pro empiriky je metaetika vděčným nástrojem likvidace etiky zvnějšku, zatímco empirická explikace z uvedených příčin představuje interní likvidaci samotné mravnosti.

Tento negativistický trojúhelník empirické etiky si můžeme nechat navodit autorem, který ve své skeptické intenci zastává všechny tři pozice, aniž by na empirismus výslovně navazoval. Ve své *Srovnávací etice* zastává R. Brázda krajně negativní sta-

noviska etického myšlení a myšlení o etice. Filosofická snadnost, s jakou si je Brázda osvojuje, přitom budí podezření, že máme co dělat s ideologicky angažovaným filosofickým konformistou.

Na začátku Brázda nepřekvapivě omračuje odhodláním k radikální skepsi. Naneštěstí píše v době pokročilé postmoderny, v níž už okázalá radikalita negativistů nikoho neomračuje. Patří spíš k povinné výbavě současných absolventů filosofických fakult, které jim nedokáží zprostředkovat ani zásadní rozdíl mezi výtečností metodické skepse jakožto nástroje kritického zkoumání a slaboduchostí poziční, věcné skepse, která je debaklem povrchního filosofování – nejčastěji nad kanonizovanými, standardně psanými dějinami filosofie.

Weischedel v knize *Skeptická etika* také nejprve proklamoval radikální skepsi, aby nakonec skončil u běžných pozitivních výkladů svědomí, pravdivosti či sebeovládání. Brázda tuto Weischedelovu diskrepanci zmiňuje s lehkým opovržením. Domnívá se, že sám skepsi dotáhl dál. Přitom mu uniklo, že ho postihl v podstatě stejný rozpor, když se při platnosti skeptické intence dopouští celé řady eticky jednoznačných, negativních soudů, například negativního hodnocení normativní etiky. Brázda tedy patří k těm novověkým filosofům, kteří si pletou kritičnost s negací. Nechápe, že skepse je stejně nemilosrdná k tezi jako k antitezi.

Levně získané sebevědomí kritického myslitele Brázdovi dovoluje, aby skutečně kritické zkoumání potřebných noeticko-ontologických předpokladů etických antitezí nahradil pohodlným axiomem „dnes už“. Tento axiom Brázda dosazuje všude tam, kde je místo pro argument. Brázda se argumentací nezdržuje.

O použitelnosti metafyziky v etické reflexi má Brázda také jasno: dnes už přece v éře postmetafyziky... Stejně tak je tomu s možností odůvodněné jistoty. A v etice? Únavné variace na jednu figuru: Dnes už po Foucaultovi je prý obecně platná morálka pokládána za děsivou. A je to. Tak to Brázdu na studijních pobytech ve Vídni, v Mnichově... učili. Také Brázda uvěřil, že i ve filosofii musí platit zákon: držet krok s dobou, opakovat, co se dnes opakuje. Oznamuje tedy soudobá pokroková dogmata a myšlenková klišé s nárokem na samozřejmou závaznost pro člověka, který chce být na úrovni doby a může být proto připuštěn k diskusi.

Tak se filosof s nepřehlédnutelnou ambicí na titul kritického myslitele veze na vlně plytkého konformismu. Spousta soustředěného materiálu zůstává znehodnocena subjektivními preferencemi, které jsou kromě dobového konsenzu evidentně určeny Brázdovým světonázorovým krédem materialistického ražení.

Brázda postupně zaujímá všechny tři pozice empirické destrukce mravnosti. V aspektu účinné příčiny se hlásí k Wilsonově sociobiologii. Přimlouvá se za orientaci etiky na tvrdá data genetiky, na biologii mravních citů a mravního vědomí a na analýzu skrytých endokrynních reakcí. Nevadí mu, že se Wilson nechal příliš unést vědátorským fantazírováním, když vymýšlel vrozené mozkové cenzory a motivátory jako principy/vůdce mravního života.

V jedné ze svých vrcholných vizí „nové morálky“ Wilson říká, že budeme muset přejít z automatického řízení, založeného na biologických vlastnostech, k přesnému řízení, založenému na biologických vědomostech. Budeme prý muset volit mezi emocionálními vůdci v mozku – některé potlačit. Máme se tedy co těšit na válku cenzorů v našich mozcích. Jedni budou potlačovat druhé, a ještě nám přitom vsugerují, že jsme

to my sami, kdo vede agresivní, diskriminační politiku v našich mozcích. V těchto „vědeckých“ fantasmagoriích vidí (skeptický!) Brázda budoucnost etiky jako vědy. Eficientní (působící) příčina mravnosti je tu tedy chápána jako iracionální determinanta.

Mnoho si také Brázda slibuje od metaetiky analytických etiků. Zalíbily se mu různé dekonstrukce a rekonstrukce mravnosti. Vítá tedy „sokratovské“ dotazování moderní logikou vybavených pozitivistů na významy etických termínů a na zdůvodnitelnost etických tezí. Brázda si ale nevšiml, že se analytici tak důležitě dotazují na pozadí absurdních dogmat empirismu o lidském myšlení. Něco takového by Sokrates nepáchal.

Nakonec se Brázda nevyhnul patetickému programovému prohlášení: „Spojme poznatky přírodních věd o člověku s metaetikou!“ (str. 224) Očekává od takové (proletářské) aliance všestranný pokrok etického zkoumání. Vzhledem k tomu, že se Brázda na začátku své knihy pohoršoval nad „hystericko-frenetickým optimismem“ většiny děl o etice, působí jeho nynější nadšení dost hloupě. O jím ohlašovaném pokroku etiky si nemusíme dělat iluze.

Co asi z etiky po takovém smrtícím objetí zneužité přírodovědy a pozitivistické metaetiky zbude, naznačuje Brázdovo zobsažnění mravnosti v aspektu finalitním. Proti univerzálním projektům etiky zdůrazňuje Brázda postmoralistní, krajně individualistickou, sebestřednou kulturu. Bezbolestná, narcistní etika, která odmítá rétoriku manichejské (jak jinak) povinnosti a oslavuje práva na hédonicky pojaté štěstí, prý lépe odpovídá našim demokratickým časům. Brázda by si i jako postmoderní Evropan jistě rád dosyta užil blahobytu a rozkoše. Ostatně jedna kapitola jeho knihy má příznačný název: „Miluj bližního svého? Ne, děkuji.“

10. 5. 2. Předběžné shrnutí

Kdyby se empirici vystavili elementárním požadavkům logicko-kritického myšlení, např. zkoušce bezrozpornosti, museli by se svým empirismem rychle skončit. Oni však místo toho vrhají veškerou energii svého rozkladného potenciálu proti metafyzice; jeho autodestruktivní účinnost si nepřipouštějí. Ti zaslepenější posouvají nelogičnost ještě dál a snaží se zvládnout neempirické téma etiky z úrovně speciálních empirických oborů. Výsledkem je výkladová destrukce povahy specificky lidského života.

Začalo to paradigmaticky Lockovým výkladem myšlení, v němž se ho podařilo snížit na smyslovou úroveň. Locke zaměnil myšlení s činností fantazie. Podobně je v empirických modelech převedeno jednání na specificky odlišné procesy. Ani biologové, ani empiričtí psychologové nemají nástroje k identifikaci ontologické povahy jednání. V scientistickém zápalu ji tedy falšují podsunutím jiných činností.

V empirických teoriích je jednání konfundováno s mechanickými procesy, které jednání podmiňují, ale jsou řízeny zcela jinou zákonitostí než specificky lidský, mravně kvalifikovatelný čin. Scientisté podrželi termín, ale uniklo jim téma. Protože to ve svém „vědeckém“ fanatismu nepostřehli, domnívají se, že vykládají lidské jednání. Mravní život je převeden na mechanický proces a v podstatě teoreticky zlikvidován.

Lidský čin se v perspektivě empiricko-mechanistických metod jeví jako nutný následek předchozích empirických podmínek a procesů. V tomto modelu přírodní kauzality, do něhož je jednání scientisticky vtlačeno, je rozhodnutí determinováno em-

pirickými činiteli; svoboda byla prohlášena za iluzi. Jenže svoboda je implikována pravdivostním nárokem jakéhokoli myšlenkového postoje; tedy i antiteze deterministů.

V přirozeném řazení filosofických témat navazuje etika na předchozí teoretické disciplíny – noetiku, která garantuje možnost i rozpětí filosofických pravd; ontologii, která poskytuje obecné pojmy a principy všech smysluplných výkladů reality; antropologii, která vytváří rámec etického výkladu mravnosti výkladem lidské přirozenosti; filosofii o Bohu, která posiluje filosofické vědomí vážnosti i zakotvení mravního života.

Dekadentní filosofování empiriků všech odstínů takový přirozený kontext předpokladů pro etický diskurs zrušilo. Vytvořilo metafyzické vakuum pro etiku, jejíž výklady mravní skutečnosti jsou také metafyzické. K jeho posílení zplodila antimetafyzická posedlost empiriků ve 20. století metaetiku jako nástroj likvidace etiky. Empirici ji instalovali s velkou pompou a věřili, že jednou provždy vyloučí z etiky všechny metafyzické nepatřičnosti. Pitvají tedy její jazyk a rozhodují na základě empirické dogmatiky, které termíny postrádají význam a které výroky nemohou mít pravdivostní hodnotu.

Mravní diskurs prý nemá smysl, protože operuje slovy, která nemají význam. Podle Ayera jsou to jen výrazy emocí. Proto ani věty z nich tvořené nemají pravdivostní hodnotu. Důvod takové originální interpretace? Etické termíny nemají empirické znaky, nepostihují smyslově dostupné objekty. Stačí ale tento fakt k popření jejich objektivity? Jen tehdy, když uznáme, že smyslová zkušenost je jediným spolehlivým zdrojem poznání, jediným dodavatelem reality. Tento nález rozporného, empirismu, který je sám neempirickou teorií, však uznat nemůžeme. Proto musíme odmítnout i jednoduché empirické kritérium smyslu, kterým pozitivističtí metaetikové likvidují etické myšlení.

Empirismus tedy může sloužit i takovým etablovaným výstřelkům, kterým se budeme věnovat v kritice emotivismu. Nabízí však i jiné možnosti, jak znemožnit etiku v celku. Jednu z nich objevil Hume, skutečný iniciátor nepozitivistické posedlosti. Budeme ji sledovat v následující lekci.

10. 5. 3. Destrukce mravnosti z hlediska finality

Kauzální vysvětlení mravního života vyžaduje vedle identifikace účinné příčiny i hledisko finality; předem pojatý cíl je totiž důvodem jednání. Proto by kritika různých etických systémů měla zvažovat i finalitní aspekt. V určování účinné příčiny mravnosti sklouzává empirická etika mimo svobodu k determinismu. Takový výklad sice vyřazuje samotnou ontologickou povahu mravního života, ale eticky angažované zájemce tak nepohoršuje; působí technicky chladně, abstraktně.

Dramatičtější a také hrozivější, protože eticky obsažnější, se zdá být empirický výklad cíle mravního úsilí; odtud se odvozuje i celkový životní smysl. Z hlediska finální příčiny je jednání přirozeně určeno k svobodné realizaci dobra, které je zdokonalením člověka jakožto člověka – v jeho lidství. Empirici tady zase stagnují u empirické evidence a imputují lidskému životu hédonickou finalitu s egoistickým zaujetím pro kvanta sebeuspokojení. Tím opět dezinterpretují etickou povahu lidského jednání.

Proč tíhne empirická etika k hédonismu? Jestliže snižujeme lidské jednání na úroveň organických procesů, povyšujeme tím organicko-smyslový život na hlavní

proud specificky lidského života. Cílový bod smyslové afektivity, výlučné sebeuspokojení, se tak stává hlavním principem specificky lidské finality. Logicky dominuje v motivaci jako ideál, který dává životní seberealizaci, směr a smysl. Člověka v tomto empirickém pojetí kvalifikuje spíše to, co do jeho úst vchází, než to, co z nich vychází.

Hédonismus svým vyznavačům ukládá ničím nezpochybnitelné uspokojování vlastních potřeb v širokém rejstříku lidských možností. Zdařilý život tu spočívá v optimální bilanci slasti a strasti. Egoistická sebestřednost je v senzualizovaném chápání života nevyhnutelná.

To je ovšem dramatická konsekvence, jíž empirická etika šokuje všechny, kdo se ještě nezbavili tradičních představ o mravnosti. Však se také empirici dlouho snažili implikovaný egoismus všelijak zastírat, překrývat či abstrahovat. To byl ještě egoismus všeobecně pociťován jako antiteze veškeré mravnosti, jako obecný princip mravní zloby. Teprve v demokratických časech prakticky etablovaného materialismu začínají spříznění etici objevovat kouzlo narcismu, individualismu, či dokonce personalismu, jak toto finální sobectví odborně pojmenovávají.

Jak souvisí empirismus s materialismem? Empiristické redukci poznání na hmotné objekty celkem plynule odpovídá redukce celé reality na hmotné objekty. Deterministická zákonitost organických procesů je tím povýšena na hlavní zákon lidského života a lidská afektivita (snahy, touhy, naděje, obavy) je primárně fixována na hmotné objekty. Tak je z obou stran (eficientní i finalitní) zaveden zákon těla jako hlavní zákon lidského života.

Zákon těla je ovšem zcela egocentrický. Je-li člověk chápán primárně jako soubor hmotných potřeb, jde v životě primárně o jejich uspokojování. Životní motivace je v této empiristicko-materialistické animalizaci člověka přirozeně soustředěna na vlastní prospěch a užitek. V návaznosti na toto krédo je tedy lidská praxe přirozeně určována egoistickou mentalitou. Umění žít spočívá v dlouhém přežívání a v příjemném, sytém prožívání. Svévolné sebeprosazování a bezohledné sebezvýhodňování sice tvrdě naráží na potřeby druhých, patří ale k logice hédoniků.

Postmoderní relativizace hodnot přichází v pravý čas, neboť podněcuje odvahu vzít tyto konsekvence materialismu vážně a usnadňuje nám, abychom se bez přídechu cynismu přiznali k egoismu jako k pravé podobě životního určení. Dlouhý, pokud možno bezbolestný život, plný příjemností je v tomto pojetí životem zdařilým. Jen pokrytec by se nad takovým ideálem pohoršoval.

Rozšířená a zesílená materialistická praxe tedy umožňuje západní civilizaci přehodnocovat hodnoty logikou hédonismu. Pokrokový člověk se učí novému pohledu na život a otázky života a smrti (nivelizace hodnot, kultur, sexuální revoluce, potraty, eutanazie) řeší na pozadí definice člověka jako pouhého Živočicha.

Žitý ideál hédonistického egoismu pochopitelně vyžaduje i redefinici morálky. Tato prý (konečně) humanistická morálka se v perspektivě (prý) překonané morálky „absolutistické“ musí střízlivému pohledu jevit jako vrcholný projekt kultury smrti. Protože však egoismus markantně odporuje lidskému soužití, mají postmoderní strážci práv různých životních rozvrhů přece jen problém; musejí učinit explicitní doporučování egoismu společensky přijatelným. Egoismu se totiž myšlenkově dařilo spíše v skryté, maskované podobě.

Mnozí materialisté proto ještě budou pohoršeni poukazováním na to, že jejich světonázorové krédo implikuje hédonický egoismus. Proti této implikaci především namítnou, že mnozí materialisté by naopak mohli být příkladem klasického mravního smýšlení a jednání.

S tím lze s jistou výhradou souhlasit, ale námitka se tu míjí se svým předmětem. Fakt, na který poukazuje, je vysvětlitelný různými rozpory v životech konkrétních lidí – např. nesouladem mezi světonázorovým přesvědčením a mravním smýšlením či mezi takovým smýšlením a jednáním. Hédonicko-egoistická implikace materialismu je ale na úrovni logiky. Odhaluje tedy, co materialismus svou povahou do etiky, potažmo do životní praxe přináší – co lze čekat od konsekventního materialisty. Implikace tedy netvrdí (jak namítající předpokládá), že každý materialista je hédonik, že každý je konsekventní.

Druhá námitka protestuje proti tomu, že uzavíráme materialisty ve světě animálních hodnot, ačkoli prokazatelně participují na vyšších hodnotách. Také tato námitka se míjí s kritikou, na niž reaguje. Problém není v tom, že by se materialista neúčastnil duchovních hodnot. Spočívá v tom, že redukce lidského bytí na organismus logicky vtiskuje celému lidskému životu zákonitost a finalitu života instinktů a animálních potřeb. Přiřazení duchovních činností organismu pak logicky imputuje lidskému životu principiální sebestřednost; rozum je tu například zdánlivě přirozeně instrumentalizován pro hédonicko-pragmaticky vymezenou praxi.

Mravní přesah biologické egocentriky předpokládá neorganickou povahu lidského bytí a neorganickou zákonitost (entelechii) života. Schází-li tento předpoklad, pak logicky nic nebrání tomu, aby zákon těla opanoval celý lidský život a proměnil ho (díky jeho zásadně individuální struktuře) v život egoistický. Jako determinismus logicky znemožňuje pravdu a svobodu, tak i chápání duchovního života jako funkce organismu logicky znemožňuje mravní hodnoty.

Konkrétní materialista si samozřejmě může nárokovat pravdu a svobodu a podobně si může nárokovat i realizaci mravních hodnot. Je to však navzdory implikovanému determinismu a absolutizaci organické zákonitosti v jeho pojetí lidského života.

V celkovém pohledu tedy vyniká následující souvislost: Empirická redukce lidského poznání prakticky tíhne k alianci s materialistickou ontologií, neboť ve své scientistické konsekvenci významně redukuje vědecké poznání na hmotné, empiricky dostupné objekty, které ve výkladu reality absolutizuje právě materialismus. V etické reflexi působí tato aliance zásadní rozchod s předmětem etiky; místo svobodného jednání nastupuje chování organismu, které má přirozeně egocentrickou finalitu.

Empirická etika tedy těží ze spojenectví empirismu s materialismem hédonicko-egoistický výklad zdařilého života. Takovému pojetí mravnosti se dá úspěšně oponovat poukazem na duchovně sociální povahu lidského života. Přitom není nutné kolektivisticky rezignovat na personální přirozenost člověka a přepadnout tak do druhého, monistického extrému, v němž se rozpouští individuální strukturovanost života.

Ve sporu s hédoniky o hlavní zákon života se předpokládá elementární pozitivita života; jinak ztrácí etické zkoumání smysl. Mezilidská vzájemnost a potřeba její kultivace je stejně reálnou potřebou lidského života jako potřeby biologické. Tyto požadavky přirozenosti spravuje zákon spravedlnosti, který přirozeně limituje hédonickou inklinaci k požitkovému optimu. Neomezené prosazení zákona těla by naopak

znemožnilo realizaci spravedlnosti. Proto je přirozený zákon spravedlnosti nadřazený organicko-smyslové spontaneitě. Lidský život nespočívá v pouhém uspokojování ryze individuálních potřeb organismu. Je primárně reflektovaným a svobodně vedeným zápasem o osobní zrání, k němuž patří i rozumné soužití s druhými lidmi. Proto hédonismus odporuje přirozenému řádu života.

Hédonismus je tedy obecným řešením problému mravnosti, které dává odpověď na otázky správného vedení života a životního smyslu. Jeho etická nepřijatelnost spočívá v určení egoistického dobra jako cíle života, a tedy i náplně mravního úsilí. Tuto ostrou antitezi mravnosti se na půdě empirické etiky snažili zmírnit utilitaristé.

Shrnutí:

• Teoretické principy novověké filosofie vyústily ve dvacátém století do teoretické likvidace mravnosti. Sledujeme ji v aspektu popírání apriorního, obecně platného zákona dobrého života lidské osoby.

• Na této likvidaci se významně podílejí omyly empirismu a historismu. Jejich negativní účinnost vyniká především u těch moderních etiků, kteří jim podléhají, a přitom si zachovávají pozitivní etickou intenci. Patří mezi ně i Weischedel, McIntyre a Tugendhat.

• Zmínění filosofové shodně popírají i možnost absolutního metafyzického zdůvodnění mravnosti. Tugendhat hodnotí pokusy o takové zdůvodnění „muset“ jako protismyslné. Přitom spíše vychází najevo protismyslnost sdíleného empiristického předsudku.

• Ani příležitostné výtky dogmatismu, kruhového vyvozování či regresu premis nevybočují u Tugendhata z úzkých mezí empiristické perspektivy.

• Konečně je u Tugendhata nepřehlédnutelný i běžný trik osvícenců, který spočívá v diskreditaci metafyzických závěrů poukazem na racionalizování náboženské víry.

• Noetická dominance empirismu má v kombinaci s domněle racionálními ambicemi osvícenců na svědomí i údajně vědecký obraz světa a údajně vědecký pohled na člověka v podání scientistických pokrytců. Ve skutečnosti jde o masivní antropologický redukcionismus vulgárních materialistů.

• Výkladové zhroucení morálního světa nahrazením svobody determinismem organických procesů a rozumnější finality odpovídající hédonismem doplňuje postmoderní etický referent R. Brázda metaetikou analytických pozitivistů.

• Mravnost je tím definitivně uzemněna. Je teoreticky dekonstruována a rekonstruována jako ontologicky určená zákonem těla, jemuž odpovídá egoistický styl života.
• Skutečná mravnost naproti tomu podřizuje animální potřeby zákonu spravedlnosti.

Otázky k promyšlení:

• Jak vyplývá mravní zákon z přirozenosti?

• Proč je obecnost mravního zákona principiálně nepřijatelná pro empiriky a filosofy historismu?

• Není nápadná shoda metafyzické etiky a náboženské morálky v obsazích i formálních vlastnostech mravního zákona signifikantní? Nesvědčí přece jen o ideologické předpojatosti příslušných metafyziků?

• Proč by měla být mravnost na přísně vědeckém základě biologie, neurovědy a logicky brilantní analytické filosofie v rozporu se spravedlností?

Lekce 11. Humovské inspirace

11. 1. Humův zákon

Hlavní důvody pro novověkou negaci metafyzicky fundovaných výkladů mravnosti poskytují v nominalismu založené směry empirismu a historismu dějinného myšlení. V této a v následující lekci se proto podíváme podrobněji na dvě pozice etického relativismu, které jsou inspirovány těmito vlivnými směry novověké filosofie. Necháme si je postupně předložit zdařilými reprezentacemi českých autorů.

P. Kolář a V. Svoboda v knize *Logika a etika* souvisle vysvětlují námitku empiriků proti obecným mravním normám, která je vysoce ceněna v kruzích metaetiků z řad analytických filosofů. V příští lekci zase uvidíme, jak P. Barša ve svém apologetickém výkladu M. Foucaulta dobře zachycuje etické konsekvence sdíleného historismu.

Pro naše účely není vůbec na škodu, že se v obou případech jedná o sekundární literaturu. Jestliže je v ní vlivná opozice podána přehledně a pregnantně, je možné s ní úspěšně kriticky pracovat bez ohledu na to, zda je v ní věrně interpretován její původce či ten který významný reprezentant. Takové ohledy mají význam pro portréty jednotlivých myslitelů v dějinách filosofie. Pro promýšlení filosofických problémů je ale důležitější, aby byla problémově relevantní myšlenka souvisle a jednoznačně předložena.

Existují-li například interpretační spory o tom, jestli či jak dalece chtěl Hume zpochybnit vyvození normativních závěrů ze soudů o faktech, pak je naproti tomu filosoficky zajímavější, že samo takové zpochybnění je pro téma důležité, případně vlivné. Že tedy vytváří problém, který vyžaduje kritickou reflexi, jež by zasadila vzniklou námitku do širšího kontextu a kompetentně ji posoudila.

Od dob Huma se proti obecným normám mravního zákona namítá, že přechod od soudů vyjadřujících, *co je*, k soudům, které vyvozují mravní nutnost (*co má být*), je nelegitimní. Na první pohled je to logická chyba: skutečné neimplikuje nutné. Kolář se Svobodou ve zmíněné knize zdůrazňují, že poukaz na tuto inferenční propast mezi faktuálními a normativními soudy stačil Humovi k přesvědčení, že jím jsou vyvráceny všechny běžné systémy morálky (str. 154). To je jistě eticky vážné. Však prý také většina etiků s Humovou námitkou souhlasí.

Autoři sledovaného textu dávají Humovu námitku do souvislosti s jeho teorií motivace (str. 155). V této teorii se rozlišují přesvědčení a touhy. Přesvědčení vyjadřují, co je či není. Mají tedy pravdivostní hodnotu a mohou být předmětem racionál-

ní diskuse. Touhy naproti tomu vyjadřují, co má či nemá být; jsou obráceny do budoucnosti. Nepřísluší jim proto pravdivostní hodnota, nemá smysl se u nich o ni přít.

Lidé jsou prý motivováni k jednání výhradně touhami, tedy tím, že chtějí, aby něco bylo takové, nikoli tím, že vědí, jak se věci mají; přesvědčení sama o sobě prý nemotivují. Rozlišení přesvědčení a tužeb tedy určuje i Humovu distinkci toho, co je, a toho, co má být. Přesvědčení jsou uzavřena v rámci toho, co je/není. Co má/nemá být je naproti tomu jen věcí touhy. Autoři pokládají tento fundament Humovy teorie motivace za *„stěží zpochybnitelný“* (str. 155).

Hume často vyvozoval z jednoduché psychologie dramatické závěry. Vzpomeňme na jeho noetiku či na jeho výklad kauzality. Tentokrát jsou terčem Humova empirismu normativní soudy etiky. U nich předpokládáme dva atributy: motivují jednání a mohou být předmětem racionálního zdůvodňování či vyvracení. Jenže v kontextu humovské teorie motivace nejsou oba atributy mravních soudů slučitelné.

Mravní soudy totiž buď vyjadřují přesvědčení, nebo touhy. V prvém případě nemotivují, nemají žádný praktický dopad. V druhém případě nemají pravdivostní hodnotu, nemohou být racionálně argumentovány či kritizovány. Poněvadž mravní soudy vyjadřují, *co má být,* jsou podle Humova hlubokého nominalistického přesvědčení vně racionálních reflexí; jsou iracionální.

Tento závěr je také obsažen v Humově zákonu. Podle něj nemohou být normativní soudy o tom, co má v jednání být, vyvozovány z faktuálních soudů, vyjadřujících toliko, co je. A poněvadž z těchto empirických soudů musí veškeré naše poznání podle osvícenského racionalisty (čili empirika) Huma neprominutelně vycházet, nevyjadřují neempirické mravní soudy nic reálného; postrádají pravdivostní hodnotu.

Autoři zmiňují v této souvislosti K. Poppera, který se domníval, že Humův zákon je nejdůležitějším poznatkem o etice. Jeho akceptace je prý podmínkou reflexe skutečných etických problémů. To by znamenalo, že ignorování Humova zákona vrhá etiku do pseudoproblémů. Nálepku „pseudoproblém“ užívají neopozitivističtí empirici stejně pohotově, jako dnešní političtí korektoři nálepky „rasista“ či „něco-fob“.

11. 2. Problematické východisko Humova zákona

Posuďme tedy Humovu pozici, jak ji zkompletovali Svoboda s Kolářem. Rozlišení řádu kognitivního a afektivního (myšlení a chtění) musíme samozřejmě akceptovat; ale to je asi tak všechno. Odkud Hume ví, že přesvědčení jsou fixována na fakta (je/není) a že to, co má/nemá být, je pro změnu jen věcí tužeb a přání? To není těžké uhodnout. Původ Humova domnělého vědění o myšlenkách a následné degradace mravní nutnosti na objekt touhy spočívá v dogmatickém převzetí Lockova empirického dogmatu o myšlenkových obsazích.

Dobrá noetika ale učí, že Hume prostě jen uvěřil Lockovu primitivnímu výkladu závislosti rozumu na smyslech. Věřil, že pojem je obsahově kopií smyslových vjemů. Tím bylo na dlouhá staletí domněle kritického myšlení rozhodnuto o osudu nutných, nevnímatelných obsahů lidského myšlení: byly nominalisticky prohlášeny za fiktivní. Odtud konsenzuální redukce myšlenek o realitě na faktuální soudy – na oblast toho,

co empiricky je/není. Na základě této redukce pak empirici v etice důležitě odepisují poznání mravně nutného – toho, co má/nemá být.

V perspektivě bezrozporného myšlení se to však má s výklady lidského myšlení jinak. Kdo popírá objektivitu nutných určení myšlení a konsekventně i univerzální šíři našich pojmových záběrů, ten se tím samým vyvrací. Proto mají i neempirické soudy o esencích, přirozenostech či povaze reálných jsoucen nutně pravdivostní hodnotu a musí být bezrozporným myšlením uznány za předmět racionálních diskurzů.

Z toho důvodu můžeme mít i mravní soudy/přesvědčení, které obsahují objektivní mravní nutnost a vyjadřují to, co skutečně v jednání má/nemá být. Skutečnost takových soudů jsme v předchozích lekcích povšechně verifikovali důkazem existence poznatelného mravního zákona a jeho norem. Takový důkaz pak snadno obstojí před námitkami, které pramení v omylech empirismu o lidském myšlení.

Hume tedy na základě dogmatiky empirismu zredukoval množinu soudů o realitě na ty empirické. V etické reflexi pak konsekventně posunul a uzavřel význam termínu „co má být“ do oblasti chtění. Jenže přání, aby něco bylo/nebylo tak a tak, je psychologické, čistě subjektivní, nahodilé; bývá fantazijní a náladové. Mravní imperativ „co má/nemá být“ je však z jiné oblasti. Je etický a vyjadřuje objektivně nutnou zákonitost dobrého jednání na úrovni požadavků lidské přirozenosti.

Tento svět zůstal empirikům v důsledku jejich předsudků o myšlení nepřístupný. Proto jsou jejich etické reflexe od základu zkažené. To také platí o vědecky přespříliš sebevědomém Popperovi, který se paradoxně pokládal za kritického racionalistu. Něco jiného je však kritičnost a něco jiného je empiristickými a falibilistickými dogmaty prosáklá selektivní kritičnost.

Přiřazování modalit „je“ – „má být“ našim soudům a touhám je tedy u Huma konfuzní. Proto není pravdou ani to, že ve svědomí obsažené normativní soudy nemohou motivovat, ani to, že tyto normativní soudy postrádají atributy racionality. Etické dilema, které z této konfuze vzešlo, je evidentně falešné.

Mýlí se také Svoboda s Kolářem, když v humovské teorii motivace akceptují domněnku, že přesvědčení o sobě nemotivují, že motivují výhradně touhy. Přesvědčení svědomí o mravních zásadách zcela jistě motivuje a je na jiné úrovni než pouhá přání. Kdyby se autoři oprostili od Humovy empirické psychologie, nemohli by brát akcentované etické dilema tak vážně.

Kdybychom snad chtěli vzít Humovu teorii motivace jako předpoklad závěru o iracionalitě mravních soudů, dopouštěli bychom se logického kruhu. Neboť se v ní už dokazovaná iracionalita „co má být“ předpokládá. Předpokládá se v Humově nominalistické redukci toho, co má být, na předmět touhy.

11. 3. Metafyzická odpověď na Humovu námitku

Humova námitka proti mravnímu zákonu se stala slavnou v antimetafyzickém prostředí novověké filosofie; oslovuje agnostiky. Jestliže ji ale reflektujeme v souvislosti s kritickou diskusí o metafyzice, její působivost rychle mizí. Vychází totiž z noeticky neudržitelných principů lockovského empirismu, a je jen variantou či etickou aplikací Humova neúspěšného tažení proti metafyzice.

Máme noeticky spolehlivě dokázáno, že naše myšlení je principiálně metafyzické, že ve svých obecninách postihuje nutná určení reálných objektů: jejich nutné principy, struktury, atributy, vztahy a zákonitosti. V noetickém kontextu se proto jeví Humova námitka jako pseudoproblém, který vznikl ze špatného výkladu myšlení.

Jestliže totiž Hume namítá, že z toliko empirických soudů o faktech nevyvodíme neempirické soudy o nutných určeních reality, pak zřejmě chápe faktuální soudy jako zcela určené nahodilostí smyslových obsahů. Operuje v tom představou jakési čiré fakticity. Ta je ale fikcí. Neboť soudy o faktech jsou nutně komponovány obecnými pojmy, které vyjadřují identitu reálných jsoucen, a proto obsahují jejich nevnímatelná, nutná určení. Ta lze pochopitelně učinit předmětem a obsahem pravdivých soudů o realitě. Kdyby Hume neoslepl předsudkem empirismu, jistě by pochopil, že všechna konstatování v mezích lidské přirozenosti o samotném myšlení, chtění či touhách se týkají nutných určení.

K této metafyzické dimenzi přirozených myšlenkových jednotek, které podmiňují i soudy o faktech, je ovšem empirický nominalista z definice slepý. Proto se mu musí zdát, že výchozí faktuální soudy jsou v režimu naprosté nahodilosti fakticity. Pak se Hume v etické reflexi zbytečně podivuje tomu, že se najednou z ničeho nic objevuje nutný vztah *„má být“*.

Z hlediska obecnin jakožto nutných prvků soudů se tedy Humova námitka ukazuje jako triviální. Vzešla z trapného nedorozumění o myšlení a metafyzice. Také Hume přece užívá obecninu „člověk“, v níž zachycuje identitu všech reálných lidských jedinců. Kontaktuje v ní nutně lidskou přirozenost jako komplex nutných určení člověka, bez ohledu na to, že pojem lidské přirozenosti v důsledku svých noetických omylů zavrhuje jako metafyzický.

Také Hume například spoléhá s Lockem ve svých obecných závěrech o poznání a mravnosti na nutné struktury lidské smyslovosti a racionality. Operuje s obecnou platností pro každého člověka nutnou obsahovou závislostí myšlení na smyslovém vnímání, rozlišuje přesvědčení od tužeb. Předpokládá v tom, že člověk je přirozeně schopen smyslového a rozumového života, že má základní schopnosti ke kognitivním a afektivním aktivitám. Těmito schopnostmi člověka také identifikuje. Kdyby obecně popřel, že člověk je schopen myslet a chtít, nemohl by myslet člověka. Kdyby daná bytost neměla základní schopnosti myšlení a chtění, nebyla by lidským jedincem a Hume by ji nemohl jako člověka identifikovat.

Také empirik tedy předpokládá ve svých obecných reflexích lidského života objektivně nutná určení člověka jako podmínky jejich obecné platnosti; nemá v nich jen komplexy nahodilých životních aktů – faktů života. Dokonce i nahodilé akty chápe obecně v jejich nutných, inteligibilních, identifikujících určeních. Myslí je pravdivými soudy, v nichž je spojení subjektu s predikátem objektivně nutné. Jinak se může rozloučit s vlastním myšlením o nadsazovaných jevech.

Myšlení vnímatelných jsoucen tedy není pouhým konstatováním jejich existence. Je zároveň jejich identifikací a rozlišujícím chápáním na úrovni jejich nutných určení v obecných predikátech. Na této úrovni se transcenduje jejich nahodilý výskyt a jevová nahodilost.

Tato nijak zvlášť náročná, leč nezbytná analýza podmínek pravdivých obecných výpovědí o člověku tedy ukazuje, že představa čiré faktičnosti, kterou Hume dává

do ostrého protikladu s objektivně myšlenou reálnou nutností a na níž staví svou slavnou námitku proti normativním soudům etiky, je politováníhodným produktem filosofické zmatečnosti.

Závěrečnou část odpovědi na Humovu námitku už můžeme vyplnit odkazem na partie z deváté lekce, v níž se reflektují principy a vnitřní finalita specificky lidského života. Vůle je nutně (esenciálně) zaměřena k inteligibilnímu dobru jako k finální hodnotě, která odpovídá hierarchické integritě člověka, a tudíž i přirozené jednotě jeho života. Tato nutnost je pak i obsahovou nutností mravního zákona; určuje ono empirikům nepochopitelné *„co má být“*. Neboť zákon jen vyjadřuje směr esenciálně nutného zaměření vůle pro její svobodnou a smysluplnou realizaci; určuje dráhy, v nichž má jednání probíhat.

Z toho je také zřejmé to, co filosofům empirismu a historismu pro jejich omyly nikdy zřejmým být nemůže. Že totiž přirozený mravní zákon nezávisí na omylnosti a svévoli lidských aktivit. Že nemůže být jiný, než je, neboť lidská vůle nemůže být jiná, než je. Že tedy ani člověku přiměřené zdokonalení, jeho životní optimum nemůže být jiné, než je. A že také rozdíl mezi mravním dobrem a zlem musí být právě takový, jaký je.

Mravnost je tedy konstituována metafyzicky. Kdo se z jakýchkoli důvodů rozchází s metafyzikou, nemůže proto z principu rozumět povaze mravnosti. To se exemplárně přihodilo Humovi. Ten trvá na vyvzdorované fikci čiré fakticity a jevové nahodilosti, protože jako přesvědčený empirik nemůže pochopit, že samotné konstatování faktu člověka implikuje celou řadu esenciálně nutných určení lidské reality – až k inkriminovanému *„co má ve svobodném jednání být“*.

Humova etická námitka je variantou základní kolize s metafyzickou povahou myšlení. Jinou takovou variantou je jeho pověstná námitka proti poznatelnosti obecné zákonitosti, v níž se akcentuje neúplnost indukce, protože absentuje filosofické vědění o nezbytnosti uznání objektivity nutných určení v obsazích našich pojmů.

Řešením Humovy etické námitky nelegitimního přechodu z faktu lidského jednání k nutnosti obsahů mravního zákona je tedy zásadně noeticky stabilizovaný a speciálně metafyzicky argumentovaný i precizovaný pojem lidské přirozenosti. Ten se stává logickým principem možného etického vyvozování normativních soudů.

Existence a smysluplná jednota různorodých či stejnorodých aktů lidského života předpokládá lidskou přirozenost. Tento soubor nutných principů životní dynamiky svého subjektu obsahuje esenciální zaměření aktivních potencí k optimální realizaci. Na úrovni esenciální finality svobodné vůle je takto přirozeně dána ideální osnova dobrého života, řád, který má být jednáním svobodně uskutečněn. Tím jsou v rámci esence vůle dány nutné obsahy normativních soudů, které vyjadřují povinnost jednat v typických situacích určitým, ne opačným způsobem. Apriorní, ontologická finalita vůle tím člověku ukládá mravní zákon, který ukazuje, jaké má jednání být; usměrňuje ho k přirozenému cíli života.

Fakt obecně uváženého lidského činu tedy implikuje fakt lidské vůle, který implikuje její esenciální zaměření k adekvátnímu dobru, a tím i nutnost obsahů mravního zákona, vyjadřujících, co má být svobodně uskutečněno. Žádná logická chyba tu nenastává. K jejímu zdání dochází jen v metafyzicky vyprázdněných etických reflexích empiriků.

11. 3. 1. Konkretizace u S. Lawa

Po této kritice Humovy proslulé námitky proti metafyzice mravnosti můžeme lépe rozumět nouzi etického myšlení, pokud je zakotvené v empirismu. Je patrná i ve *Filosofické gymnastice* S. Lawa, který se v kapitole o brýlovém modelu morálky přiznává k rozpakům nad emotivistickým vyústěním Humova problému, v němž negací hodnotových soudů morálka explicitně anihiluje. Tento pedagogicky zdatný, leč myšlenkově odvozený, nepůvodní filosof v závěru svého zdařilého výkladu problému (str. 267) říká:

„Zkoumali jsme tu dva konkurenční pohledy na morálku. Někteří obhajují brýlový model morálky, podle něhož morální hodnotu dané situaci dodávají citové brýle, jimiž pozorujeme svět. Jiní jsou přesvědčeni o tom, že správnost a nesprávnost (skutků) jsou objektivní vlastnosti…

Který názor je správný? Musím přiznat, že v tom sám nemám jasno. Na jedné straně ti, kteří věří, že morální hodnota existuje ‚tam venku' nezávisle, narážejí na nepřekonatelnou překážku – musejí vysvětlit, jak získáváme mravní vědění. Na druhé straně musím také připustit, že to, že se můžeme individuálně a kolektivně mýlit v tom, co je správné a co nesprávné, poukazuje na to, že slova ‚správné' a ‚nesprávné' používáme k označení objektivních vlastností, které existují ‚tak jako tak'. Argumenty nás tedy táhnou na obě strany."

Mohli bychom Lawovo dilema konkretizovat: Srdce či zdravý rozum táhnou Lawa k zachování mravního světa, filosofický rozum, „kultivovaný" Humovým empirismem, ho táhne k odepsání mravního světa. A jak už to bývá, vyjde z této konfrontace zdravý rozum jako naivní hlupák. Jeho inferioritu zde demonstruje sám Law, když dává z pozice zdravého rozumu argument, který je v daném problémovém kontextu nemožný. Proč?

Law v argumentu operuje tím, že se o správném/nesprávném můžeme mýlit. Ale to právě emotivisté s odkazem na Huma popírají; nelze to tedy beze všeho předpokládat. Proč to popírají? Protože na rozdíl od Lawa z Humova empirismu správně vyvozují. Law je také v zajetí empirického dogmatu o nepoznatelnosti nutných určení či struktur reality. Neboť je Humem přesvědčen o nevysvětlitelnosti vzniku mravního vědění; je to prý nepřekonatelná překážka.

Je-li tomu ale tak, pak nemůžeme poznat nutná určení mravního zákona (musíš/nesmíš). Pak ale nemůžeme např. s nárokem na pravdu tvrdit, že vražda je špatná. Proč? Protože hodnotící predikát je bezobsažný, je to pseudopojem; užíváme ho jen jako výraz nelibosti na úrovni „fuj". Proč nemá predikát „špatný" objektivní obsah? Protože jako špatné hodnotíme skutky proto, že odporují nějaké mravní normě. Ta však obsahuje nepoznatelnou nutnost – je tedy fikcí. Na fikci založený predikát „špatný" je tedy pseudopojem a soud s bezobsažným predikátem je jen pseudovýrok – bez pravdivostní hodnoty. Taková je logika recepce Humova nominalistického řešení možností hodnotových soudů. Law ji svým argumentem (s premisou možnosti jejich omylů) ignoroval.

Není tedy pochyb, že také soudobá fascinace Humem je eticky destruktivní.

11. 3. 2. Řešení S. Sousedíka

S. Sousedík v knize *Svoboda a lidská práva* (str. 59–60) v jistém smyslu oponuje výše uvedenému pojetí přirozené nutnosti obsahů či apelů mravního zákona. Ta je identifikována na úrovni finality vůle jako nutnost, která je dána samotnou esencí vůle. Proto bychom mohli říct, že mezi lidskou přirozeností a obsahy mravního zákona je stejná nutnost jako mezi pojmem *člověk* a pojmem *živočich.* S tím ale Sousedík nesouhlasí. Říká, že o takovou analytickou nutnost zde nemůže jít. Identifikuje nutnou spojitost přirozenosti a mravního zákona jako pouze syntetickou.

Tento rozdíl není jen logickou malicherností. Rozhoduje o zdařilosti metafyzické argumentace ve prospěch mravního zákona a o úspěšném zneškodnění humovské námitky. To už je dobrý důvod, proč zařadit Sousedíkovo pojetí jako námitku vůči výše předloženému závěru o analytické nutnosti vyplývání mravního zákona z lidské přirozenosti.

Sousedík na rozdíl od Humova zákona tvrdí, že z věty *„x je předmětem naší přirozené náklonnosti“* lze vyvodit větu *„máme usilovat o x“.* V tom se s ním můžeme shodnout. Stejně tak musíme rozumně uznat standardní metafyzické předpoklady, s nimiž Sousedík vstupuje do problému: že je svobodná vůle, jíž se problém mravního zákona týká, složkou lidské přirozenosti; že je tedy přirozenou náklonností, jejímž předmětem je dobro.

Samotný problém pak Sousedík klade tak, že v tomto předmětu rozlišuje složku deskriptivní (fakt, že je předmětem) a složku preskriptivní (že o něj máme usilovat čili pokyn, příkaz). Problém vyvození preskriptivního závěru z deskriptivní premisy se mu pak jeví jako problém nutného spojení obou složek dobra.

A nyní začíná námitka proti přirozené, analytické nutnosti příkazů mravního zákona. Sousedík popírá, že by nutné spojení oněch složek bylo analytické. Důvod spatřuje v tom, *„že v deskriptivním pojmu ‚být předmětem naší přirozené náklonnosti‘ není žádný pokyn… obsažen“.* Sousedík proto vysvětluje nutnou spojitost deskriptivní a preskriptivní složky významu slova „dobrý“ jako syntetické spojení. Rozumí tím, že se dva dílčí (disjunktní) významy *„vzájemně vždy nutně provázejí“.* Samotné použití syntetického spojení v problému není moc jasné. Jasné naopak je, že nevede k přesvědčivému řešení Humovy námitky.

Soustřeďme se ale na Sousedíkovu negaci analytické nutnosti. Opravdu není v pojmu „být předmětem vůle“ obsažen příkaz mravního zákona? Vezměme jako premisy základní metafyzické pravdy o lidské přirozenosti, které Sousedík zřejmě akceptuje a oživme i závěry výkladu mravního řádu z deváté lekce.

„Být předmětem“ vůle, jakožto vrozené schopnosti k činnosti rozhodování, znamená, že její zaměření k odpovídajícímu předmětu je pro ni esenciální. Vůle je totiž schopností (Sousedík mluví o přirozené náklonnosti) nikoli získanou, nýbrž pro člověka nutnou – danou lidskou přirozeností. Jako taková má povahu aktivní potence, kde bezprostředním odpovídajícím aktem jsou různé volní činnosti.

Vůle je tedy kvalitativním principem svobodného rozhodování, jako je například rozum principem myšlení. O takových principech životních činností obecně platí, že jsou základně a nutně zaměřeny k přiměřeným dokonalostem, v jejichž realizaci

spočívá přirozený rozvoj životních sil jejich subjektu. A protože je rozvoj životních schopností a sil přirozeně žádoucí, jsou přirozeně žádoucí i dokonalosti, jimiž se tento rozvoj uskutečňuje. Obecný zákon vývoje individuálního lidského života předpokládá, že na vrcholu hierarchie životních činností a odpovídajících hodnot jsou osobní činnosti myšlení a svobodného rozhodování. Vrcholné hodnoty lidského života se získávají osobním úsilím.

V řádu myšlení je takovou život zdokonalující, a tudíž i žádoucí hodnotou pravda, nikoli omyl. A poněvadž pro volní akty rozhodování je životně důležitá správná životní orientace (soubor pravd o tom, co podstatně souvisí se zdařilým životem), jsou také pravdy o ideálu dobrého života žádoucí dokonalostí, o níž **máme usilovat**. Ohlašuje se nám tu v jiném problémovém kontextu opět příkaz mravního zákona, na který jsme v jiném kontextu narazili nejdřív.

Podobně jako v řádu myšlení nejsou hodnotově ekvivalentními pravda a omyl, není tomu tak ani u aktů vůle. Tady ale musíme především zpřesnit předmět vůle. Úvaha se přitom musí soustředit na vlastní předmět esenciálního zaměření vůle – na vlastní zdokonalení člověka v rámci celého života. Takovým předmětem vůle je finální stav jako přirozené optimum života, které kvalifikuje svůj subjekt v řádu volní dynamiky dobrým charakterem. K němu je vůle jakožto aktivní potence a síla duchovního života bytostně určena jako k svému vlastnímu předmětu. Ten je hlavním cílem a kritériem odpovídajícího jednání. Neboť obsahuje adekvátní dobro celého člověka, které ho zdokonaluje jakožto člověka. Jednotlivé skutky pak mají být svobodně vřazovány na úroveň prostředků jeho dosahování.

Nikoli tedy jakýkoli předmět, jakékoli dobro, ani jednotlivá základní dobra (sebezáchova, pohodové, přátelské soužití) jako předměty přirozených inklinací, ale mravní osobnost, dobrý člověk je vlastním předmětem a hlavním cílem přirozeného sklonu vůle. Toto celkové životní určení musí být zavzato do zdařilé reflexe mravní nutnosti; jinak ji nelze spolehlivě zdůvodnit. Jen v tomto ontologickém nasvícení volní finality jako tendenci k adekvátnímu dobru celého osobního života může být překlenuta údajná inferenční propast mezi deskriptivními a preskriptivními soudy: je překonána metafyzickým faktem lidské přirozenosti v aspektu esenciální finality vůle.

Vůle je tedy jako aktivní potence esenciálně zaměřena k adekvátnímu dobru, které je jejím esenciálním určením. Toto dobro je pro člověka jakožto osobu celkovou, eminentně žádoucí dokonalostí. Každý subjekt vůle má mravní povinnost o ni usilovat. V celku uvážené, člověku přiměřené dobro je tedy přirozeným cílem, optimem svobodného života, který obsahuje sadu příkazů-norem přirozeného mravního zákona, jejichž existence je z něj vyvoditelná.

Protože je ale vůle svobodná, nedosahuje životního optima na úrovni přírodního zákona, automaticky; je otevřena i k realizaci ne-osobnosti. Esenciální zaměření vůle k adekvátnímu dobru jako cíli je vyjádřeno zákonem, který k němu ukazuje a který artikuluje ono zaměření pro jednotlivá rozhodnutí. Činnost vůle však není k adekvátnímu dobru determinována. Vzhledem k možnosti svobodné volby ukládá zákon dobrého života vůli nutnost toliko mravní. Tlak jeho pokynů se psychologicky projevuje ve svědomí, které člověk buď respektuje, nebo ne.

Mravní nutnost tedy propojuje na hlavní ose finality osobního života tato fakta: svobodnou vůli – jakožto nutně zaměřenou k žádoucímu zdokonalení – což je lidské-

mu ustrojení přiměřené dobro – jako cíl odpovídajícího úsilí – k němuž svobodnou bytost orientují – nutně zavazují normy mravního zákona imperativem: staň se dobrým člověkem!

Esenciální zaměření vůle k vlastnímu předmětu jako hlavnímu cíli jednání je právě tou nutností, kterou ukládají jednotlivým činům normy mravního zákona. Obsahuje totiž plán dobrého života či řád, který má být svobodně v životě vytvořen; diferencovaně ho zpřítomňují normy mravního zákona. Proto mají být skutky právě takové, aby vedly k realizaci životního určení, k dobrému charakteru, k mravní osobnosti.

Bez této esenciální nutnosti vůle by nebylo možné rozumět mravní nutnosti obsahů zákona dobrého života; nebylo by možné ji dedukovat. Na druhé straně sama tato esenciální nutnost vůle stačí k tomu, aby bylo možné mravní nutnost odůvodněně tvrdit. Neboť nutné zaměření vůle k adekvátnímu dobru osoby zároveň znamená, že tento předmět vůle je esenciálně žádoucí. Jakožto přirozeně (z esence vůle) žádoucí zdokonalení života pak vlastní předmět vůle nutně obsahuje to, že má být o něj usilováno; obsahuje pokyn pro svobodné rozhodnutí.

Deskriptivní věta, která konstatuje fakt předmětu vůle jako cíle osobního života, tedy implikuje preskriptivní větu – že má člověk o něj s mravní nutností usilovat. Tato implikace se ovšem stává zřejmou, když v ontologické analýze pochopíme a v našem problému použijeme adekvátní dobro jako vlastní předmět esenciálně nutného zaměření vůle.

Všechny prvky tohoto ontologického výkladu dynamiky osobního života (předmět esenciálního zaměření vůle – schopnosti a síly osobního rozvoje – k předmětu jako žádoucí dokonalosti – k níž konkrétně orientují a zavazují normy přirozeného zákona) jsou tedy v nutném spojení s faktem adekvátního dobra jako vlastního předmětu vůle. Ve zkratce lze říct, že ontologická danost zaměření vůle k předmětu je zároveň ontologickou daností příkazů mravního zákona.

Nutné spojení lidské přirozenosti a zákona dobrého života je tedy analytické. To je také hlavní důvod, proč mluvíme o přirozeném mravním zákonu. Jako tedy nacházíme v pojmu člověka animalitu, tak nacházíme ontologickou analýzou v předmětu vůle příkaz ke snaze o jeho dosažení.

Proto se Sousedík mýlí, když tvrdí, že nutné spojení mezi faktem předmětu vůle a pokynem, abychom o něj usilovali, není analytické; že v něm pokyn není obsažen.

Esenciální zaměření či transcendentální vztah svobodné vůle k vlastnímu předmětu je nakonec i neuvědomělým, a přitom nezastupitelným důvodem legitimity, a tím i možné evidence vyvození Sousedíkovy druhé věty z první – pokynu z předmětu.

To tedy znamená, že když myslím vlastní předmět či adekvátní dobro vůle, implicitně tím myslím, že **má být** toto dobro jako cíl celého jednání jednotlivými rozhodnutími svobodně sledován, že **má být** základní životní motivací. Jeho „preskriptivní složka" je tedy obsažena v té „deskriptivní". Není-li tomu tak, jak Sousedík překvapivě tvrdí, nemůžeme konzistentně říkat, že druhá věta jeho vyvození plyne z věty první. Podle Sousedíka však plyne. Z jakého důvodu? Sousedík je přesvědčen, že bezvýjimečně pravidelný výskyt spojení poznání předmětu vůle s poznáním pokynu usilovat o něj svědčí o nutnosti toto spojení.

Nechme stranou, jestli je to pravidelné spojení poznání předmětu a poznání pokynu skutečně tak bezvýjimečné a jestli opravdu svědčí o jeho nutnosti. Pro náš problém je důležité, že poznávané objekty členů takového spojení se nacházejí na úrovni lidské přirozenosti, která je komplexem nutných určení. Proto i nutné spojení poznání předmětu a poznání příkazu o něj usilovat může vycházet jen z přirozené nutnosti spojení předmětu vůle s tímto příkazem. Neboť naše poznání přirozenosti je objektivní, a řídí se tedy její reálnou strukturou.

Veškerá nutnost v rámci přirozenosti je však analytická. Sousedík ale tvrdí, že pokyn/příkaz není obsažen v adekvátním předmětu vůle jako v jejím přirozeném cíli. Pak by ale neměl mluvit ani o nutnosti jako důvodu údajně bezvýjimečné pravidelnosti spojení poznání předmětu a poznání příkazu o něj usilovat.

V Sousedíkově textu je tedy rozpor. Řečeno jeho terminologií: buď uznáme, že druhá věta plyne z první, anebo uznáme, že preskriptivní složka není obsažena v deskriptivní. Obojí bez rozporu uznat nelze, jedno vylučuje druhé. Sousedík však tvrdí obojí.

A teď k důvodu tohoto sporu o analytičnost nutného spojení přirozenosti a zákona. Rezignací na analytičnost nutného spojení a posunem k jeho domnělé syntetičnosti Sousedík značně oslabil sílu argumentu pro mravní zákon. Je-li totiž zákon obsažen v přirozenosti (v aspektu esenciální nutnosti vůle), pak se jeho popřením popírá předpokládaná identita vůle jako významná komponenta přirozenosti. Tento rozpor oponentovy antiteze povyšuje konkluzi zákona na úroveň apodiktického závěru, jemuž přísluší nejvyšší stupeň jistoty; opak je evidentně mylný.

Interpretací nutné spojitosti zákona s přirozeností jako syntetické je však hodnota apodikticity závěru ztracena. Sousedík sám přiznává, že se humovský oponent syntetické nutnosti takovou opozicí do rozporu nedostává. Poněvadž pak ani jeho pokus o odůvodnění „syntetické“ nutnosti není moc přesvědčivý, klesá jeho metafyzické řešení Humovy námitky proti mravnímu zákonu pod úroveň možností metafyzické etiky.

Omyl o pouhé syntetické nutnosti spojení pro problém rozhodujících členů (předmět/pokyn) tedy Sousedíkovi zkomplikoval řešení Humovy námitky; omezil jeho argumentační možnosti. Důvod zřejmě spočívá v tom, že se Sousedík nechal v daném problému vtáhnout do zúžené perspektivy empiriků. Chtěl ho zřejmě řešit v omezeném rámci antimetafyzických předsudků analytických filosofů, aby přirozený mravní zákon učinil přijatelnějším v jejím prostředí; to je ovšem nadlidský úkol. Problém sám je situován na metafyzickou úroveň finality svobodného života. Jsou to právě noetické předsudky empiriků, které činí ideu obecného zákona dobrého života nepřijatelnou. Úspěšnější strategie by musela především soustředit pozornost empiriků na jejich nemožnou noetickou dogmatiku. Sousedík se však k noetické konfrontaci moc nemá.

To je patrné i z toho, jak reaguje na humovskou námitku, v níž se uznává analytická nutnost jen u matematických soudů. Sousedík tvrdí, že v tom sice není nic sporného, ale taková teorie má prý malou explikativní sílu; nevysvětlí zkušenost s pravidelností spojení reálných jsoucen. Z noetického hlediska se ale taková redukce nutných, analytických soudů na soudy matematické rozpory jen hemží. Pokud jde o výtku slabší explikativní kapacity, lze namítnout, že existují vysvětlení a „vysvět-

lení“. Například některá vysvětlování evolucionistů jsou skutečně podivuhodná. Ani Sousedíkovo uvedené vysvětlení synteticky nutného spojení poznání předmětu a příkazu není přesvědčivé.

11. 4. Nemetafyzické pokusy o řešení

Ve svém výkladu Humova zákona uvádějí Svoboda s Kolářem proti němu i různé námitky, které jsou frekventovány v okruhu analytických filosofů. Některých si nyní krátce všimneme. Nikoli proto, že by snad mohly obohatit či prohloubit odpověď na Humovu etickou skepsi. Spíše proto, že odhalují limity úporně nemetafyzických pokusů o řešení v podstatě metafyzického problému nutných určení jsoucen.

Autoři mimo jiné předkládají Blackův argument proti Humovu zákonu:

Fischer chce dát Botvinikovi mat.
Mat mu může dát tehdy a jen tehdy, táhne-li dámou.
Fischer má táhnout dámou.

Autoři tento argument pokládají za nedostatečný. Kritizují ho takto: Buď má Fischer táhnout dámou jen proto, aby dal mat, nebo proto, aby dosáhl toho, co chce.

V první variantě se prý stává závěr úsudku pouhou technickou direktivou, která je normativní jen formou. Obsahově prý toliko popisuje určitou kauzální souvislost; říká, co se musí při realizaci dít. Autoři se tu odvolávají na konsenzus (zřejmě analytických filosofů) v tom, že technické direktivy jsou faktuálními soudy. V této variantě je tedy závěr pouze faktuální, a proto takto chápaný Blackův argument Humův zákon nevyvrací.

V druhé variantně by prý mělo dodat závěru potřebnou normativní sílu Fischerovo chtění. Jenže tehdy zase není Blackův úsudek správný. Kdyby byl, říkají autoři, pak by musel být platný i v této reformulaci:

Fischer chce zabít Botvinika.
Může ho zabít jen tím, že mu vrazí nůž do zad.
Fischer má Botvinikovi vrazit nůž do zad.

A autoři vyvozují: Je-li tento úsudek platný, pak musíme uznat za platný i zjednodušený úsudek:

Fischer chce zabít Botvinika.
Fischer má/musí tedy zabít Botvinika.

Neboť druhá (zde vynechaná) premisa je prý jen „technická“, faktuální; pouze popisuje cestu k cíli. A zjednodušený úsudek je už evidentně nesprávný.

Vezmeme-li tedy první variantu, není závěr Blackova úsudku normativní, a proto neodporuje Humovu zákonu. Interpretujeme-li Blackův úsudek ve smyslu druhé varianty, pak závěr odporuje Humovu zákonu za cenu logické chyby.

Tato diskvalifikace Blackova argumentu v obou variantách evidentně závisí na interpretaci nutného prostředku (podmínky) k dosažení nějakého cíle. O jeho nutnost se opírá jak normativní závěr Blackova úsudku, tak i závěr jeho reformulace. Autoři v obou případech převádějí tuto nutnost na fakt zakládající technickou direktivu, která se vyjadřuje faktuálními (jednou v případě závěru, podruhé v případě druhé premisy) soudy.

Můžeme samozřejmě učinit nutnou podmínku předmětem nějakého popisu kauzálních souvislostí. Ale nelze rozumně popřít, že když je něco uznáno za nutný prostředek k dosažení nějakého cíle, pak tato nutnost zavazuje i činitele, pokud chce cíle dosáhnout. Na tom nic nemění skutečnost, že ji nazveme technickou či účelovou. Problém mravní nutnosti, o který tu v posledku jde, leží ale jinde.

Ve zvolených mimoetických příkladech (šachy, zabití) je tematizovaná nutnost podmíněná. Jestliže chce Fischer hrát, jestliže chce dát mat, pak musí...; nemusí ovšem hrát, ani nemusí chtít vyhrát. V etickém problému, kvůli němuž se tyto okliky empiriků absolvují, jde ale o nutnost nepodmíněnou. A to je pro filosofy, kteří se programově uzavřeli v metafyzickém vakuu a kteří se chtějí v etických explikacích obejít bez lidské přirozenosti, nutnost nepřijatelná, předsudečně tabuizovaná.

Proto se často zdá, jako by šlo analytickým metaetikům spíše o jazykové hry a logická cvičení než o samotný etický problém. Jako by před ním instinktivně uhýbali, jako by se před jeho neempirickou povahou schovávali v čistě jazykových zkoumáních. Proto jsou i v reflexi fixováni na nahodilé, nenutné cíle.

V etice je však nutné jít dál. Finalitní perspektiva jednání neskýtá jen libovolně zvolené cíle. V základě obsahuje přirozené určení. Metafyzicky poznatelná, přirozená finalita lidského života je nutná. Proto je i požadavek respektování mravního zákona, jakožto výlučného prostředku naplnění přirozené finality, nutný, nepodmíněný. A to nikoli pouze nutností nutné podmínky dosažení **jakéhokoli** cíle, nýbrž nutností pro člověka **nutného** cíle, ideálu, který jako vlastní předmět vůle obsahuje adekvátní osobní zdokonalení. To je ovšem pro empiriky oblast neznámá. Neboť s jejím poznáním by přestali být empiriky; oni se však rozhodli být empiriky.

Autoři k Blackovu argumentu dodávají, že by bylo možné ho zachránit v rámci Searlovy teorie řečových aktů. Searle v ní vedle tvrdých fakt empiriků identifikuje a rozlišuje i tzv. fakta institucionální. Objevuje v nich jakási konstitutivní, podstatná pravidla (mluvit pravdu, plnit sliby). V aplikaci na Blackův úsudek autoři říkají, že by se tu jeho platnost nezakládala na Fischerových cílech, ale na institucionálních faktech, která ustanovují pravidla a cíl šachové hry.

Zdá se, že tu jde u analytického filosofa o jakousi náhražku za esencialitu či povahu jsoucen. Jako by přesvědčený empirik zakusil nouzi svého empiristického vyznání a následnou touhu po zdravějším filosofickém klimatu, jehož bytostným znakem je znalost objektivně nutných predikátů. Však si také Svoboda s Kolářem zachovávají patřičný odstup. V souvislosti se searlovskou rehabilitací Blackova argumentu mluví o neobvyklosti a extrémnosti.

Vzápětí kritizují známý Searlův argument proti Humovu zákonu:

Jones řekl: „Tímto ti Smithi slibuji, že ti zaplatím pět dolarů.“
Jones slíbil, že Smithovi zaplatí pět dolarů.

Jones na sebe vzal závazek zaplatit Smithovi pět dolarů.
Jones je povinen zaplatit Smithovi pět dolarů.
Jones má zaplatit Smithovi pět dolarů.

Autoři v tomto argumentu správně odhalují nevyslovenou obecnou premisu: *Kdo něco slíbí, má (za nezměněných okolností) slib splnit.* Právě o tuto premisu se opírá normativní závěr Searlova argumentu. Jelikož je ale sama normativní, míjí se argument se zamýšleným účinkem. Netýká se Humova zákona; nevyvrací ho.

Filosoficky zajímavější než tento Searlův nezdařený, nemetafyzický pokus o záchranu normativních soudů je imaginární diskuse, kterou autoři nad touto premisou se Searlem rozpřádají. Searle by podle nich mohl klíčovou premisu interpretovat jako deskriptivní, nikoli jako předpisující (preskriptivní). Premisa by pak měla tento smysl: *Slíbí-li někdo něco udělat, pak kvůli naplnění jeho slov to udělat musí.* Tím by sice Searle prvoplánově unikl jejich námitce, ale nijak by si nepomohl. Neboť snížením této premisy na úroveň pouhé technické direktivy by se na ni snížil i závěr argumentu; nebyl by už normativní. Pak by se ale argument zase míjel s Humovým zákonem.

Autoři tuto alternativní interpretaci klíčové premisy nenavrhli proto, aby zachránili logiku Searlovy polemiky s Humem. Sami uznávají, že je tato interpretace nepřirozená. Oni jsou totiž s Humem přesvědčeni, že ve svém přirozeně normativním významu by druhá premisa nemohla být pravdivá. Na str. 173 k tomu říkají: „Pravdivost a preskriptivnost (návodnost) totiž jistě nejsou slučitelné.“ V tom je ovšem obsažen hlavní předsudek empiriků o obecné nepoznatelnosti metafyzické nutnosti. Pak ani normativní soudy o tom, co má/nemá v jednání být, nejsou podle tohoto předsudku racionálními výkony. Jsou vyřazeny z oblasti racionálních reflexí, nepřísluší jim žádná pravdivostní hodnota – jsou mimo pravdu a omyl.

Jenže právě tento sdílený omyl empiriků o myšlení autory diskvalifikuje. Vyřazuje je ze smysluplné diskuse o mravním zákonu. Když se pak se Searlem dohadují (str. 174), zda diskutovaná premisa je či není tautologická (triviálně analyticky pravdivá), zaplétají se s ním do pseudoproblémů, které pocházejí z nominalistické depravace filosofického myšlení a které ohlašují i široce akceptované, kantovské omyly o analytických soudech. Noeticky verifikovaná pravda je přitom taková, že obecniny o reálných jsoucnech jsou ve svých nutných znacích obsahově objektivní, takže se soustředěným neempirickým zkoumáním jejich obsahů dozvídáme o realitě mnoho nového; to zůstalo nominalistovi Kantovi utajeno.

Na závěr svého pečlivého výkladu sporu o Humův zákon (str. 176–177) uvažují autoři ještě jeden (zřejmě svůj) argument:

Vše, co Pavel řekl a co má pravdivostní hodnotu, je pravda.
Pavel řekl, že velkorysost je dobrá.
Velkorysost je dobrá.

To je vyvození normativního/hodnotového mravního soudu z faktuálních premis. Problém ale autoři vidí zase v tom, jestli mravní soudy mohou mít pravdivostní hodnotu. Ponechávají tedy Humův zákon v platnosti.

Z filosofického hlediska, v němž zůstává hlavním motivem pravda, se tedy jeví formálně zdařilé vyvíjení problému u sledovaných autorů jako zmaření myslitelské energie ve stylu „velkých kroků mimo cestu“. Pro etiku mají jejich logicky vypracované příspěvky asi takový přínos jako ustalování omylů a nastavování pseudoproblémů. Svoboda s Kolářem tak participují na „spinozovském“ údělu analytických filosofů: logika brilantní, premisy otřesné.

Shrnutí:

• Humově námitce proti mravním soudům obsahujícím imperativní nutnost se v novověkém myšlení přikládá velká váha. To však je jen jedním ze symptomů krize tohoto metafyzicky privativního myšlení.

• Také Svoboda s Kolářem jako průvodci Humovým problémem participují na této nouzi antimetafyzického myšlení. Akceptují Humovu redukci toho, co má být, na pouhý předmět touhy se souvztažnou diskvalifikací normativních či hodnotících soudů v řádu racionality.

• Když se na Humův problém s normativními soudy etiky podíváme z hlediska povinné autoreflexe empiriků, je řešení triviálně jednoduché. Skutečný problém spočívá v tom, že oni sami si zmíněnou povinnost nepřipouštějí. Většinou jim ani nedochází, nemají ji v arzenálu vlastního filosofického myšlení.

• Přesto empirici nemohou pravdivě popřít, že ve svém myšlení o reálných objektech nevyhnutelně užívají nutné znaky s nárokem na jejich objektivní obecnou platnost. Jimi bezstarostně transcendují oblast smyslových nahodilostí v režimu *zde a nyní*, aby je pak ve špatném filosofickém sebeuvědomění nominalisticky popřeli.

• Tak i pojmem *člověk* empirici v rámci svého poznávání lidské reality postulují nutná, obecná určení na úrovni identifikace lidské přirozenosti. Nezbytně (aspoň povšechně, částečně) identifikovaná přirozenost je pak klíčem k pochopení a důvodem uznání objektivní nutnosti obsahů normativních soudů, a tedy i k rozlišení přirozeného a protipřirozeného/dobrého a zlého v lidském jednání.

• Podobně určování poměrů poznání a chtění v Humově teorii motivace není pouhým empirickým konstatováním; je naopak veskrze neempirické. Neempirickou myšlenkou je také samotná Humova iluze čiré fakticity.

• Toto zásadní tápání empiriků dokumentuje i expozice eticky zcela neplodné diskuse analytických filosofů o Humově problému. Diskuse je sice vedena s logickým nasazením a invencí, ovšem striktně v mezích novověkých předsudků proti metafyzice lidské přirozenosti. Dramatizování základních pojmů etiky pozitivistickou metaetikou analytických filosofů je proto hodně umělé; je falešné.

Otázky k promyšlení:

• Proč se Humův poukaz na *logicky citlivý* přechod k imperativní nutnosti mravních norem nemůže stát dobrým důvodem k odmítnutí těchto norem?

• Je nějaký zásadní rozdíl mezi pravidly šachové hry a mravními normami?

• Proč by nemohly být v daném tématu eticky přínosné i takové logické analýzy, které se drží v nemetafyzické oblasti na úrovni faktů? Nebo snad je premisa lidské přirozenosti pro řešení problému mravních norem nezbytná?

• Jestliže je i v soudech o faktech obsažena metafyzická nutnost, jak se pak mohou lišit soudy asertorické (je/není) od apodiktických (musí/nemůže)?

Lekce 12. Protesty filosofů historismu

12. 1. Historismus

Filosofové historismu či dějinného myšlení rozvíjejí svůj etický relativismus aspoň na první pohled odjinud. Explicitním východiskem jim není výklad poznání ve smyslu jeho nesmyslné redukce na empirii, ale výklad reality ve smyslu její absurdní redukce na změny a dějinný vývoj. Relativizace mravního zákona, jeho redukce na libovolná lidská ustanovení, však zůstává stejná. V obou případech také spolehlivě tíhne k etickému nihilismu. Záleží pak jen na důslednosti toho kterého relativisty, zda dospěje až k explicitnímu popírání diference dobra a zla v lidském jednání.

Také důvodové linie obou hlavních verzí novověkého etického relativismu se nakonec sbíhají v nominalistické depravaci lidského myšlení; v tom je Hegel zajedno s Lockem, Humem i Kantem. Ve srovnání s monotónními empiriky je však u stoupenců historismu rétorika zásadního odmítání lidské přirozenosti jakožto hlavního principu mravního života přece jen nápaditější. Budeme mít příležitost něco z té oblíbené náhražky filosofických kvalit ocenit.

Poněvadž filosofové historismu odmítají neměnnou lidskou přirozenost stejně nesmlouvavě jako empirici, může být adekvátní reakce na jejich popírání mravního zákona v podstatě stejná jako v případě empiriků. V tomto zásadním ohledu se nic nového nedovíme. Poučný až varovný ale může být nietzschovsko-marxistický mravní cynismus, který si osvojili a v představách o nové morálce s nenucenou samozřejmostí uplatňují postmodernisté.

Baršův výklad filosofie M. Foucalta (*Michel Foucault. Politika a estetika)* jsme letmo zmínili v *Antropologii* (lekce 15) jako soudobý dokument stále živého mýtu dějinnosti. Ten sice vznikl z reflexe filosofů historismu, která brzy sklouzla k libovolnému vyprávění o dějinném aspektu života bez omezujících konstant. Víme, že se takový podnik logicky rozpadá. Je absurdní v samotné intenci a pro lidskou praxi je bez nadsázky tragický. Tři totality během posledních sta let jsou toho výmluvným svědectvím.

Filosofové historismu a dějinnosti však s oblibou a nadšeně líčí dějinné poměry tak, že se spolu s metafyzickým rozumem definitivně zhroutily konstanty lidské přirozenosti. Někteří jsou tím otřásáním a hroucením zřejmě posedlí, ale v něčem mají pravdu. V pozdní fázi novověku, ve věku vyznavačů dějinnosti, se opravdu zhroutilo rozumné filosofování o člověku.

Je ale zhroucení a *zhroucení.* Logické zhroucení historismu a mýtu dějinnosti, jak ho odhaluje skutečně kritická ontologie člověka, je prostě diskvalifikující; předsta-

vuje vážnou kolizi s vykládanou realitou. Naproti tomu z*hroucení* koncepcí tradiční metafyziky se ve skutečnosti kryje se ztrátou základních pravd o člověku. Znamená jen to, že tyto pravdy byly v opojení modernitou nahrazeny líbivými, univerzitně petrifikovanými omyly nominalistického ražení.

12. 2. Zdánlivosti kritické ontologie přítomnosti

Našeho tématu se v Baršově textu týká článek nadepsaný *Etika sebetvorby.* Barša v něm nejprve s uspokojením konstatuje (str. 59), že:

„... jsme ztratili transcendentní rámec, který by sjednocoval tento svět pod vládou předem daného smyslu přicházejícího z onoho světa (Boha, historické prozřetelnosti, morálních či přírodních zákonů, vědeckých faktů)...“

Poté Barša srovnává staré pojetí v reprezentaci Kanta s pojetím pokrokovým, reprezentovaným Nietzschem a Foucaltem:

„Kant předpokládal, že základní opěrný rámec poskytne... tím, že bude definovat přirozenost člověka a z ní odvodí univerzální morální pravidla. ... U Nietzscheho i Foucaulta je těžiště existence přesunuto z naplňování předem dané (a filosofií odhalované) podstaty lidského bytí k experimentaci jeho možných podob. Morálka dodržování univerzálně závazných norem je nahrazena etikou vynalézání zvláštních norem.“

Je to sice poněkud přizpůsobený Kant, ale ptejme se raději, proč si Barša se svými idoly myslí, že je historizující náhražka řádu lidství šťastnější, adekvátnější. To nás vrací na začátek, kde Barša vykládá, že Foucault dal při svém radikálním filosofování přednost historické linii kritiky před linií epistemologickou (str. 15–17). Tuto filosofickou linii zavrhl prý proto, že byl skeptický k možnostem *čistě filosofické kritiky falešného univerzalismu moderního rozumu.*

Vzhledem k nominalistickým předpokladům Foucaultova myšlení nepřekvapuje, že mu možnosti vyvrácení falešného pojetí moderního rozumu zůstaly utajeny. Z téhož důvodu je také pochopitelné, proč se mu musí jevit jako falešný samotný univerzalismus jako takový. Méně pochopitelné už je, jak bychom se mohli jinak než filosofickou kritikou skutečně přesvědčit o falešnosti moderního (či jakéhokoli) univerzalismu. Foucault ale chápe kritiku jinak. Není prý přesně vymezenou metodou zkoumání, nýbrž praktickým životním postojem. Podle něj je kritika *„uměním dobrovolné nepodřízenosti, myslivé neposlušnosti“*. Takže má zřejmě jít o směs svévole těch snadno pohoršených či naštvaných s umíněností.

Tento význam termínu *kritika* musíme mít na paměti, když se Foucaultovo *„archeologické nahmatávání partikulárních podmínek našeho vědění a morálního souzení“* honosně tituluje jako *kritická ontologie přítomnosti.* Se skutečnou kritičností, ani s ontologií nemá takové neurotické, revoluční mudrování o dobových společenských problémech nic společného. Není tedy nutné, abychom si dělali iluze o *myslivé neposlušnosti* profesionálních revolucionářů a jejich univerzitních lokajů. Spíše než zralé myšlení pod ní rozumějme běžnou psycho-sociální patologii resentimentu či zakomplexovanosti uražených, ukřivděných, a přesto (či právě proto) nadmíru ambiciózních osobností světové revoluce.

Ani o filosofické hodnotě Foucaultovy volby *historické* linie kritiky v protějšku k linii *metahistorického* zkoumání struktur a hodnot našeho poznání nemusíme mít

valné mínění. Foucault v ní sice vědomě navazuje na Hegela, Marxe, Nietzscheho a Frankfurtskou školu, ale takové, v ontologii veskrze pochybné autority nic filosoficky zásadního rozhodně negarantují.

Jestliže Foucault z této myšlenkové tradice přebírá víru, že historicky podmíněné události a instituce formují naše vědění a že formy vědění konstituují naše bytí, čímž prý určují nahodilost naší identity, pak ho před skutečně kritickou, onto-antropologickou falzifikací neochrání ani tito hybatelé pokrokového myšlení dvacátého století. Naneštěstí hledá Foucault v ontologických bažinách i etické jáství. Horší podklad pro etickou reflexi ani zvolit nemohl. Redukcionistická reflexe lidského bytí neomylně směřuje k nihilistické etice sebetvorby.

12. 3. Iluze a konfuze etiky sebetvorby

V takové etice se už nehledá daný řád lidství, ani svobodné naplňování předem dané finality dobrého života. Svobodná životní realizace je v ní nárokována a interpretována spíše jako umělecká tvorba, kde absolutní svoboda je vším a předem daný zákon vpravdě lidské svobody není ničím; etika kopíruje estetiku. Na troskách výkladové destrukce lidského bytí jsou pak osvobozující mánií posedlí filosofové historismu uschopněni ordinovat egoistické orgie všeho druhu.

Barša cituje Klossowského: *„Z toho, že nám jáství není dáno předem, vyplývá jediná praktická konsekvence: musíme tvořit sami sebe jako umělecké dílo.“*

Sám k tomu dodává (str. 60): *„Svou identitu nemůžeme uchopit jako pravdu o nás, která by nám byla vnější. Je totiž vždy již produktem našeho rozumění sobě samým… Seberozumění je tedy zároveň sebetvorbou. Ta nemá být posuzována z hlediska nějakého původnějšího sebevztahu jako autentická či neautentická… Jinak řečeno: sebetvorba nemůže získávat svá kritéria z věrnosti vlastnímu či autentickému já, neboť to, co považujeme za vlastní či autentické já, je samo vždy již produktem sebetvorby.“*

Hezky se to píše, ale hůře myslí. Progresivní projekt etiky sebetvorby nás vrací k základní antropologické diskusi o bytí člověka (viz *Antropologie*, lekce 11–15). Jeho východiskem je dogma dynamické ontologie, které se po Hegelovi, a zvláště po Heideggerovi odříkává na univerzitách povinně: člověk není substance, nýbrž proces.

Toto vývojem posvěcené dogma se pak mechanicky, ale s patřičným zaujetím aplikuje v problémech života bez ohledu na smysluplnost takového počínání. Vznikají tím neskutečné myšlenkové zkomoleniny (vlastní já jako produkt sebetvorby), které jsou bohužel vydávány za vrcholné (sebe)rozumění. V pozadí takového sebeklamu stojí konsensuálně sdílená víra v elementární filosofická dogmata novověku: v noetickou absolutizaci zkušenosti a v ontologickou absolutizaci změn a nahodilosti.

Od dob Kanta a Hegela vzrostl až nezdravě počet intelektuálů, kteří se snaživě učí myslet nesmysly. Podívejme se na ten Baršou propagovaný: jáství není předem dáno, východiskem i konsekventem je tu bytostná (jak jinak) sebetvorba. Jak ale máme myslet sebetvorbu, v níž nutně předpokládané identické já má být zároveň i jejím výsledkem?

Filosofové absolutizované procesuality mluví o naší lidské identitě. Jejich řeč se však rychle a zákonitě stává nesrozumitelnou. Neboť pojem sebetvorby pojaté jako proces předpokládá, že jak ve východisku, tak ve výsledku je přítomné totéž já. Po-

jem sebetvorby totiž nutně obsahuje pojmové prvky „já-tvořící-sebe“. Jinak by tvorba tvořila tvorbu-sebe. Byla by zároveň a v témže ohledu tvořící i tvořenou, což je rozpor, který znemožňuje samotnou její myslitelnost. V reálu by zbyl pouhý proces, nikoli tvorba. Reálná sebetvorba tedy předpokládá jako východisko já schopné tvorby a počáteční realizaci této schopnosti já; jinak proces sebetvorby nemůže existovat a jinak ho také nelze myslet. Tvorba sama pak implikuje to, co v jejím východisku ještě není; implikuje vznik nového.

Jestliže ale sebetvorbu chápeme v silném, ontologickém smyslu jako ustavování vlastního bytí, svého primárně identického určení, svého já, pak je takový pojem sebetvorby rozporný. Neboť z hlediska samotné tvorby tvoříme nutně to, co v průběhu tvorby ještě nebylo, takže tvoříme jiné od sebe tvořícího. Z hlediska „tvořícího sebe“ bychom však měli tvořit právě to já, které tvoří, a které už tedy je. Jinak je sebetvorba činností, která jako princip nikterak neobsahuje já. Pak je to ale nějaká/něčí tvorba, jejímž výsledkem je já, není to však sebetvorba.

Kdyby naopak mělo být já esenciálně totožné s procesem sebetvorby, pak nemůže být výsledkem tohoto procesu a zase nejde o žádnou sebetvorbu. Bylo by prostou daností procesu identifikovatelného jako já**.** Proces však není rezultátem sebe samého. Určitý, nikoli monisticky pojatý proces přináší něco od sebe různého. Tuto elementární intuici spojují stoupenci ontologického dynamismu s násilným ztotožněním lidského bytí (jáství) s životními procesy, monisticky pojatými jako všezahrnující Proces či Život. Pak se ovšem podivují aporii unikavého já: než ho pojmově zachytíme, je už něčím jiným.

Já vpletené do ontologicky myšlené sebetvorby se tedy zmítá v rozporech: jako tvořící je, jako tvořené ještě není. Jako tvořící tvoří jiné, jako tvořící sebe netvoří jiné. Tyto pojmové konfuze jen rozvíjejí základní rozpory, obsažené v dynamické dezinterpretaci konstituce člověka bez identického subjektu a bez specifických principů jeho životní dynamiky. Její falzifikace byla v *Antropologii* povinnou součástí důkazu neměnné lidské přirozenosti.

Sestupme ale z těchto abstraktních výšin do lidské reality. Barša konkretizuje sebetvorbu rozuměním sobě samým. Snad se neprohřešíme proti něčemu posvátnému (co Heideggerem inspirovaní filosofové vždycky vytáhnou v diskusi z klobouku), když rozumění pojmeme jako sled myšlenkových aktů. Připusťme na chvíli, že já je nějak totožné s tímto procesem, že není nic lidského než proces. Jak přitom ale můžeme myslet, že jáství není předem dáno? A jak přitom můžeme myslet, že jáství je teprve výsledkem myšlenkového procesu?

Myšlenkové akty, které uskutečňují seberozumění jsou přece lidskou realitou. Přitom mají jako myšlenkové svou specifickou esenci, jíž se liší od aktů emočních, volních atd. Tato povaha myšlení je evidentně předchůdnou oblastí. Je předem, apriori dána jako podmínka možnosti realizace procesu rozumějícího myšlení; nemůže být tedy jeho rezultátem. Žádný filosofický titán ji nemůže stvořit.

Seberozumění a sebetvorba tedy nutně předpokládají předem danou povahu (a funkční zaměření) lidského myšlení, která nemůže být jeho rezultátem. Je to snad lidská realita mimo já? Pak já není totožné s tvůrčím myšlenkovým procesem. Nebo je to předem dané já, ale pak už není teprve tvořeno, nejde o sebetvorbu. Stoupenec

etiky sebetvorby by tedy měl tvrdit, že neosobní myšlení člověka tvoří lidské já, což nedává smysl.

Absolutizace procesu s vyloučením všeho apriori daného, co by (nedej bůh) mohlo případně obsahovat i kód a zákon dobré činnosti v protějšku k alternativní, špatné činnosti, a co by tak mohlo uvrhnout Svobodu do područí transcendentálního řádu, tedy odporuje samotnému pojmu procesu. Stejně rozporné je i výkladové povýšení lidských činností na konstituanty lidského bytí. Neboť tyto životní činnosti jsou existenčně závislé právě v rámci lidského bytí, které takto předpokládají, a nikoli ustavují.

Pojem sebetvorby může být tedy smysluplný jen v rámci substančního pojetí člověka. Bytostně daný subjekt/osoba tvoří na úrovni akcidentů (různých od něj) svou lidskou tvář – kvalitu osobnosti. Jako není svoboda bez subjektu, tak bez něj není ani sebetvorba. Oběti dynamické ontologie absolutizovaného procesu proto nemohou z principu rozumět ani svobodě ani sebetvorbě. Stagnují u křečovitých nápřahů a gest, aby jako věrní nominalisté toliko působivou rétorikou prosazovali vedle atraktivního povrchu už jen zvuky; bez filosofického jádra a bez obsahu.

12. 4. Nihilistický důsledek etiky sebetvorby

Etika sebetvorby je bezprostředním praktickým důsledkem neadekvátního modelu lidského bytí filosofů historismu. Barša její brutální, nelidskou podobu (s potěšením) popisuje (str. 60) následovně:

„Jakmile strhneme dualistickou konstrukci transcendentálního rozumu (rozuměj „kantovské“ odvozování obecných mravních norem z přirozenosti), *zřítí se s ní i manicheismus, který posvěcuje určité způsoby bytí jako pravé, náležité a dobré – tj. skutečně lidské – a démonizuje jiné způsoby bytí jako odcizené, zvrácené a špatné – tj. podlidské.“*

Filosofický význam této zásadní antropologicko-etické souvislosti chápe Barša velice dobře. To mu umožňuje, aby ji také pregnantně vyjádřil různými způsoby (str. 61–62):

„… tvorba či myšlení ve vlastním slova smyslu naopak vyhledává jiné ‚ne-identické‘. Každá identita – skupinová i individuální – je nadsazením nahodilosti do postavení ontologické a morální nutnosti. Představuje se jako společný jmenovatel a morální kritérium rozdílů – jako ukazatel toho, co je přípustné a co ne.“

„… Tato otevřenost vůči ‚ne-identickému‘ povstává z přitakání mnohoznačnosti života. Toto přitakání otřásá ‚ideologií dobra a zla‘, která se snaží mnohoznačnost popřít. V moderní době se protiklad dobra a zla skrývá v protikladech rozumného a šíleného, zdravého a nemocného, normálního a patologického, zákonného a zločinného. … To jsou výrazy dualismu, na němž je ustaveno západní myšlení.

Levicově-liberální křídlo humanismu se ovšem také postavilo proti vylučování těch, kteří jsou spojeni s podřadným pólem moderních dichotomií. Nešlo však ve své kritice dostatečně hluboko. Zatímco humanistický étos obraňuje vyděděnce a zločince poukazem k lidské přirozenosti, kterou sdílejí s řádnými občany, genealogický (nietzschovsko-foucaultovský) *étos nehledá duši či člověka za odsouzencem, ale problematizuje samu hranici mezi nevinou a vinou i normalitou a patologií.*

Tam, kde měl být přirozený řád, nahmatává genealogie arbitrární panství. Tam, kde měla být ontologická nutnost, odkrývá nahodilost. Ukazuje se, že každá identita se ustavuje utlačovatelským násilím na jiném.“

Takže vzkaz pro zpozdilce a staromilce: jestliže ještě dnes hodnotíte některé činy jako zlé, potlačujete tím rozmanitost života; schází vám vnímavost a tolerance k jinakosti. Arogantně povyšujete své relativní, dobově, kulturně a bůhvíjak ještě podmíněné názory na absolutní mravní kritéria či normy. Že tak nevyhnutelně a s gustem činí i apoštolové otevřenosti k jinakosti a zastánci „vyloučených“? To je podle nich jen nečestná, nízká replika pyšné racionality a mocenských ambicí.

Za svědka těchto frapantních antropologicko-etických absurdit bere Barša foucaultovce Connollyho. Ten si nejprve také zopakoval, že problém moderního zla spočívá v dualitě dobra a zla, aby posléze nahlédl, že zlo je vlastně nezasloužené utrpení vnucené praktikami, které ochraňují dobrotu a normalitu hegemonických identit. A Barša dodává, že etická citlivost vůči jinému mimo dobro a zlo je pružinou etiky sebetvorby *v úsilí o sesazení historicky partikulárních identit z postavení obecně závazného modelu.* Jen není tak úplně jasné, jestli vytrucovaná super-pozice mimo mravní dobro a zlo není iluzorní. Nebo snad není utlačovatelská tendence normalitou se ohánějících *hegemonických identit* Zlem, které musí být zničeno nadmíru žádoucím, a tedy svrchovaně dobrým, inkluzivním „zrovnoprávněním“ všech možných „morálních identit“?

S výchozí implikací Baršova textu o etickém důsledku dynamizujících dezinterpretací lidské reality ovšem můžeme jen souhlasit. Popřením předem dané, stále lidské přirozenosti opravdu ztrácíme skutečná mravní kritéria k rozlišování lidského a nelidského jednání.

Z dosavadního výkladu ale víme, že apriorní určitost lidské reality je nutnou a postačující podmínkou danosti a určitosti mravních norem. U postmoderních, nietzschovsky povzbuzených a ideologicko-politicky radikalizovaných moralizátorů je tedy pozitivní snad jen to, že tuto skutečnost také nahlížejí, že logiku negace přirozenosti přivádějí k nejzazším etickým důsledkům.

Logickým vyústěním negace lidské přirozenosti je explicitní mravní nihilismus, jímž se svoboda/sebetvorba výkladově povyšuje, emancipuje, absolutizuje. Situuje se mimo mravní zákon, mimo mravní dobro a zlo. Člověk je pak ujišťován, že plně realizuje svou osobnost, když dělá, co si zamane, když si sám tvoří pravidla života, jako by byl ontologicky naprosto autonomním sebestvořitelem.

Co jiného však může takové osvobozování samotné svobody lidským životům konsekventně nabídnout než džungli všemožného, vždy však apriori legitimizovaného a egoistickými potřebami určovaného násilí? Zdánlivě nevinná historizující relativizace pravidel jednání a jejich barbarská redukce na konvence takto v posledku vyjevuje svou plně negativistickou povahu. Zakládá v podstatě barbarskou kulturu. Pod fasádou civilizačních vymožeností však o ní dnes v intelektuálních kruzích panuje vysoké mínění. Její tvůrci a protagonisté se předhánějí v objevování odvážných konsekvencí ve směru osobního i planetárního sebezničení, vydávaného ovšem za žádoucí osvobození.

Dalo by se čekat, že při shodě v nazírání této logické spojitosti přirozenosti a obecného mravního zákona bychom se v diskusi s postmodernisty mohli soustředit

na spor o lidskou přirozenost. Jenže oni si pochybnost o správnosti své negace bytostných konstant člověka vůbec nepřipouštějí. Vezou se na vlně dlouhodobých konsensuálních trendů novověké filosofie a zacházejí s ní jako s ideologickým zadáním; není s nimi filosofická řeč. Že je život jedinou realitou člověka, o tom jsou doživotně přesvědčeni. Stejně tak jsou přesvědčeni o vývojové verifikaci tohoto omylu, jakož i o tom, že vývoj může ve filosofii něco verifikovat. Tak *se* prostě dnes *myslí*.

Také Foucault je bezproblémově přesvědčen, že v subjektivaci se subjekt sám konstituuje jako morální subjekt a že kritéria etického hodnocení závisejí na době a prostředí; nelze je prý hledat v nějaké lidské přirozenosti.

S tímto ideologickým předznamenáním se postmodernisté mimo jiné odsuzují k maskování myšlenkové bezradnosti učenými výklady o aporetičnosti naší identity, našeho bytí i sebepoznání. Podle nich totiž máme být v posloupnosti absolutizovaných jevů života vždy již někým jiným, nepostižitelným, zatímco nás i sebe samotné tito Hegelovi učedníci svými geniálními výklady tak samozřejmě a perfektně postihují.

Přitom je nasnadě, že postmodernisty nefascinuje ani tak hegeliánská teoretická „hloubka", jako spíše destruktivní elán nietzschovsko-praktického radikalismu. Vyloučení neměnné přirozenosti je pro ně vývojově posvěcené, neodiskutovatelné dogma, takže jim jako správným ideologům především jde o jeho důsledné uvedení do lidské praxe**.** Taková důslednost zde znamená, že normy jednání mohou být myšleny a uznány jen jako partikulárně platná lidská ustanovení; jako u Tugendhata.

Zdá se být proto v zájmu Pravdy a Svobody, aby byl zahájen posvátný boj s domněle univerzálními platnostmi, praktikovanými *hegemonickými identitami*: pryč s transcendentalizací konvenčních morálních systémů! Jak řečeno, jsou postmodernisté při vší své programové alogičnosti v tomto bodě překvapivě logičtí; není ale proč jásat.

Jestliže se snad mohly (zvláště praktikům) zdát spory o ontologickou konstituci člověka, o to, jestli do ní patří neměnná přirozenost, nebo si v explikaci vystačíme se zkušenostně evidentním fenoménem života malicherné a zbytečné, pak už se etické důsledky řešení těchto sporů a jejich dopady do mravní praxe ukazují jako zásadní.

Etika sebetvorby akcentuje v protějšku k univerzalistickým etickým systémům vynalézání zvláštních norem. Vítá dekonstrukci transcendentálních záruk jako prý jedinečnou existenciální šanci (str. 62). Svoboda se prý obejde bez domněle univerzálních norem a bez nadsazení jáství do postavení quasi-transcendentálního základu života (str. 66).

Může se ale svobodný život obejít bez diference přirozený/nepřirozený, lidský/nelidský? V zatmění nietzschovským vzdorem a v přívalech sofistikou vzedmuté iracionality je kladná odpověď nad slunce jasnější a vášnivě rozhodná. Ale jakou může mít hodnotu? Může být součástí bezrozporného myšlení? A může vést lidskou praxi na žádoucí a lidsky přijatelnou úroveň, kterou v jiném problémovém nasvícení tito ideologizující filosofové vášnivě vyžadují, když se pohoršují nad hříchy minulosti, které chtějí spolu s jejich původci a nositeli vyhladit?

Tak už se zpolitizovaní aktivisté postmodernistického vyznání neptají. Bezproblémově svěřují normotvornou vynalézavost ideologickým propagandistům a mocensko-vlivovým klikám. Skutečný filosof by se nad takovou etickou perverzí právních pozitivistů zděsil, ale oni s tím dnes nemají problém, neboť se naneštěstí sami do

ideologicko-mocenských struktur prosadili. V nich pak rozhodují, o čem je třeba smýšlet jako o pokrokovém, žádoucím, a co je třeba marginalizovat či zavrhnout jako zpátečnické, extremistické, odsouzené na smetiště dějin.

Nechme zatím stranou, že filosofové, kteří tak snadno a troufale škrtají rozlišení mezi ušlechtilým a zvráceným jednáním, podstatě lidského života naprosto nerozumí. Nechme stranou i to, že nezodpovědně ordinují jedincům i společnostem perverzní životní styly či režimy a vydatně tím přispívají jak k dezintegraci osobností, tak i k společenské patologii na všech úrovních. Že zaslepeni samospádem novověkého vývoje projektují masovou výchovu analfabetů svědomí a bezcitných pacholků zvrácených ideologií. Nechme tedy stranou, že úspěšně infikují lidské životy vlastní myšlenkovou chaotičností a mravní ubohostí.

Všimněme si nejprve prostého faktu: zbytnělý protest a čirá negativita filosofům nikdy nestačily; a těm ideologizujícím už vůbec ne. Na troskách vykládané reality se rodí zázračné, naléhavě doporučované a v rámci tří totalit během jednoho století mocensky dekretované recepty na nového člověka, novou morálku či novou společnost. O co se však opírají? A mají vůbec nějaký relevantní kontakt s lidskou realitou?

12. 5. Postmoderní symbióza historismu nietzschovského a neomarxistického

Také postmoderní filosofičtí exoti rádi doplňují a rozšiřují svůj obsedantní odboj nějakou pozitivitou. Obvykle v dějinami přikázané linii pozdně novověkého vývoje kombinují nietzschovské opojení svobodou mimo dobro a zlo s motivy frankfurtského neomarxismu.

Mohlo by se zdát, že panská morálka a revolučně instalovaná diktatura ponížených a utlačovaných nemají nic společného, že se naprosto vylučují. Na společné půdě nominalistického historismu se však takové spojování dílčích protikladů radikální individualizace a radikální socializace lidské existence přímo nabízí. Z přirozeného řádu vytržená a na výlučný princip mravnosti povýšená Svoboda totiž pustoší obě oblasti: soukromou i veřejnou. Můžete si vybrat, ale můžete je také dialekticky pospojovat.

Historisté obojího zaměření přece mohou vyplňovat vyprázdněný etický prostor libovolně. Jedni v modu šílené sebetvorby, určované egoistickými, do krajnosti stupňovanými potřebami emancipovaného Ega. Druzí v revolučním uvědomění podle ideologických požadavků budování údajně spravedlivějších společností. Proč tedy oba motivy plodně nespojit? Dílčí rozpory se v nominalistickém myšlení snadno překlenou nějakým silnějším zájmem.

Historickým mostem mezi oběma verzemi moderního historismu se stala relativizace obojího, tj. noetického i ontologického zakotvení. Ve své individualistické verzi absolutizuje historismus Svobodu; v sociální akcentaci absolutizuje socio-Spravedlnost. Obě tyto nezbytné hodnoty dobré politické filosofie jsou však zmíněnými absolutizacemi karikovány a zkaženy. Jako účinný nástroj se v tom osvědčil právě relativismus.

Liberálové se například domnívali, že nejlépe ochrání svobodu, když budou popírat absolutní pravdu; postmodernisté už ten omyl kanonizovali. V přepjatém po-

horšení nad občasným násilným prosazováním pravdy jim uniklo, že svou relativizací myšlení takové mocenské znesvobodňování naopak definitivně instalují a legitimizují. Z relativizace pravdy totiž plyne cokoli: i svobodná společnost i totalita. Svobodu je tedy možné smysluplně hájit jen při uznání absolutní pravdy – mimo jiné také o tom, že svobodu je třeba hájit.

Podobně je možné svobodu, ale také spravedlnost smysluplně nárokovat jen v kontextu přirozeného řádu svobodného života. Když tedy ontologická relativizace popírá neměnnou přirozenost, vytváří tím zase prostor svévole, v němž je možné legitimně prosazovat jakoukoli „spravedlnost“. V tomto umění jsou zase nedostižitelnými mistry marxisté všech druhů a odstínů.

Koho z okázalých, historizujících apologetů humanity zajímá, že akcenty skutečné svobody a spravedlnosti jsou proti logice jejich relativizací? Kdo z nich si připustí, že ve zmíněných absolutizacích Svobody a Spravedlnosti se uplatňuje destruktivní logika základních rozporů sdíleného nominalismu, relativismu a ontologického dynamismu? S tímto způsobem myšlení, které nejprve razantně popírá „tradiční“ hodnoty, aby je vzápětí situačně nárokovalo, musíme u postmoderní teorie i praxe počítat jako s něčím naprosto normálním. Kdo má brát ale jejich programy a proklamace nové humanity vážně?

Právě takové rozpory umožňují snadný přechod od individualismu postmoderních relativistů k dogmatice kolektivistických neomarxistů. Liberální relativista své výklady totiž nevyhnutelně předkládá jako absolutně a univerzálně platné. Když se pak u neomarxistů setká se stejným nepřátelským zaměřením vůči nenáviděné, tradičně fixované hierarchii hodnot západní civilizace a s dogmaty (nominalismus, relativismus, historismus, materialismus), která s nimi sdílí, dokáže s větším porozuměním uznávat i některá jejich specifika. Z něčeho přece musejí společný destruktivní elán a následná sebetvorba či socio-tvorba vycházet.

Sociální inženýři úspěšně vyplňují eticky privativní prostor bizarními, čím dál víc nemravnými předpisy; říkají jim lidská práva. Jejich osvobozovací mánie kulminuje v pokryteckém zájmu o utlačované. Ne že by nespravedlivé násilí, útisk či diskriminace byly něčím mravně lhostejným. Ale v kulturním boji neomarxistů jde ve skutečnosti o něco jiného.

Proto je žádoucí, aby jim přemýšlivá, vůči chytlavým ideologiím rezistentní menšina připomínala jejich pokrytectví, deviace a rozpory. Postmoderní architekti nových pořádků se při svém instalování pseudosvěta pravidelně dovolávají spravedlnosti či mravní citlivosti k jinakosti. Protestují proti utlačování některých socio-identit jinými socio-identitami. (Foucault například s velkým nasazením provozuje apologii zločinců či psychopatů.) Získávají tím pro své amorální ideologie zdání ušlechtilosti a osobně z ní čerpají i patos, v němž prožívají svou mravní velikost a převahu. Všichni přece musí vědět, že jen oni jsou na straně Dobra.

Kde se ale u nich najednou vzala ta dichotomie spravedlivé–nespravedlivé? Jak mohou přesvědčení relativisté v historických výkladech dobových konfliktů různých tříd a zájmů beze všeho uplatňovat univerzální požadavek elementární lidské spravedlnosti či ohleduplnosti k jiným? Jak to jde dohromady s teoretickým vyloučením neměnné lidské přirozenosti a s následnými proklamacemi toliko partikulární platnosti

a čistě konvenčního charakteru norem lidského jednání, na jejichž konci čeká nihilistické vyústění emancipované etiky sebetvorby mimo dobro a zlo?

Jak tedy vůbec mohou tito univerzitními posty dekorovaní a totalitní ideologií zkažení relativisté školit zpozdilé zastánce univerzálních pravd a hodnot učením o relativnosti všech našich východisek či norem a zároveň jedním dechem hřímat o historické hanebnosti bílého muže? Tak se ale může ptát jen ten, kdo ještě nepochopil, že rozporem prosáklá ideologická účelovost je u těchto „filosofů" evidentně *až na prvním místě*. Že jim tedy ani za mák nejde o pravdivý výklad lidské a dějinné reality.

Umné postmoderní spojování nietzschovských a marxistických etických motivů je tedy ideologicky výhodné a účinné.

Barša s uspokojením ohlašuje objev foucaltovské genealogie, podle nějž každá identita se ustavuje utlačovatelským násilím na jiném. Jako by jemu blízká levicová ideologie a politická praxe, která se v dnešním relativistickém klimatu okázale ujímá utlačovaných a vylučovaných, nebyla přeplněna takovými „násilnickými", ale i skutečně násilnickými identitami. Přemnožené rozpory vydávají svědectví o pokrytectví postmoderních architektů a aktivistů lepší budoucnosti.

Barša v této souvislosti s porozuměním cituje Connollyho, který spatřuje moderní zlo v dualitě dobra a zla, aby se vzápětí spravedlivě rozhořčil nad zlem utrpení, které vzniká prosazováním dobra.

Zásadně odmítat diferenci dobra a zla a vzápětí hodnotit jisté činy jako zlé – odkud to jen známe? No jistě. Výše identifikovaný rozpor abstraktní nihilistické antiteze o svobodě bez zákona nachází ve foucaultovském myšlení svoji konkretizaci. Praktickým efektem těchto primitivních rozporů je mimo jiné i zmíněná nadprodukce deviantních předpisů žádoucího jednání.

Zopakujme tedy: etická vyprázdněnost vyvzdorovaného nihilismu vytváří prostor pro jeho svévolné vyplňování ve směru normalizovaných deviací různých pseudomorálek, které implikují zákonné bezpráví. V současnosti se nám takového legislativního dobrodiní dostává v podobě imperativů multikulturalismu, genderismu, politické korektnosti a ideologicky zmutovaných lidských práv. Etika sebetvorby se tu realizuje ve velkém stylu.

Pseudomorálka levicových ideologů tedy vychází z absence základních antropologicko-etických pravd. Ontologie hyperdynamismu ospravedlňuje revoluční uvědomění i praxi lítého třídního či kulturního boje. Obecným pohonem uživotňování levicové morálky je ideologické zaujetí pro nějakou absolutizovanou hodnotu (rovnost lidí i kultur, sociální spravedlnost, ochrana přírody či účelově privilegovaných menšin), která se prosazuje bez ohledu na jiné, neméně důležité, ne-li důležitější hodnoty lidského života.

Výsledkem takové jednostrannosti bývá pochopitelně větší zlo, než je to, proti němuž se zvedl ideologický, filosofickou uvážlivostí nekultivovaný protest. Takové cezení komára je však propagandisticky vykresleno v takových barvách, že i lidé mravně neotupělí snadno přehlédnou souběžné, propagandisticky zastírané polykání velblouda a bohužel se v něm i angažují.

Syntéza obou variant historismu, spojení nietzschovského mravního cynismu a marxistické tvorby pokrokových norem života však přímo vyzývá ideology postmoderní levice k tomu, aby ve svém svatém kulturním boji užívali všechny účinné

prostředky pragmatického prosazování bláznivé ideologie. Cílené zbavování lidské důstojnosti oponentů, degradovaných na pouhé překážky revoluce, profesionální prolhanost, demagogie, soustavná dezinterpretace faktů i postojů, vydírání, pomlouvání, nálepkování, smyšlené osočování, manipulativní působení na emoce místo náročné argumentace, okázalé předstírání ušlechtilosti a nezbytné revoluční násilí – to jsou běžné a osvědčené způsoby uskutečňování nelidských programů levicového myšlení. Co ale proti nim mohou stoupenci historismu logicky namítat?

12. 6. V absurdním výkladovém rámci

Nelidskost těchto programů je už předurčena světonázorovými dogmaty levicových ideologů, která radikálně odporují lidské realitě. Například materialistická dogmata naprosto dezorientují levicové myšlení o smyslu a hodnotách skutečně lidského života. Zaslepeni čirým biologismem a technologickou výkonností blouzní tito ideologové o bytostném postavení a údělu člověka ve světě.

Zavedená vzpoura proti přirozené danosti a řádu lidské reality hraničí mnohdy s šílenstvím, maskovaným zdánlivou učeností. Rovností uchvácené feministky například sní o těhotných mužích. Postkomunističtí intelektuálové zase objevují, že lidský jedinec není až tak jedinečný či originální, neboť je biotechnologicky reprodukovatelný. Osoba prý není nic víc než jedna forma života v řadě kytek a červů; vždyť se od nich geneticky moc neliší. Nemusíme si tedy o sobě nic namýšlet. Jaké vzorce mezilidského vztahování se tím asi instalují? Materialistický monismus ale logicky nemůže mít jiné antropo-etické důsledky.

V rámci materialistické dogmatiky a ve stejném stylu hájí také Barša Foucaulta proti námitce socio-historistů z estétského narcismu. Zdůrazňuje, že smyslem jeho estetiky existence je právě překonání narcismu já (str. 62–63). Dokládá to citátem z Foucaulta: *„Cílem je modifikovat kontingentní jáství... takovým způsobem, že se stane odolnější vůči touze po transcendentálním stvrzení své kontingentní identity.“*

A Barša vysvětluje: *„Zbavit se touhy po falešném nadsazení svého konečného já do postavení já nesmrtelného znamená zbavit se negativní vůle (resentimentu), z níž vychází potřeba onoho světa. Tuto potřebu má člověk, který se nesmířil se smrtelností a nedokonalostí své existence a propadl naději na nekonečný a dokonalý život. ... Nietzschovská terminologie mate: nadčlověk je nepoměrně skromnější figurou... přijímá svou nicotnost v aktech opouštění sebe, jimiž předává existenci jinému. Stát se sám rozkoší vznikání a zanikání – to je poslední smysl dionýsovského principu.“*

K tomu pár poznámek. Nejprve z logiky. Barša zřejmě neví, že když se má vyvracet nějaká námitka, pak to, co se proti ní uvádí, musí být neslučitelné s jejím obsahem. Jeho údajné překonání námitky estétského narcismu poukazem na Foucaultovo materialistické přesvědčení o osobním zániku smrtí námitku neřeší. Jestliže totiž Barša hodnotí přesvědčení o nesmrtelnosti lidské osoby dost neobvykle jako narcismus, a jestliže ho pak léčí „čestně přijatou ‚pravdou‘“ o osobním zániku, pak tím vůbec nevylučuje, že by takový materialista mohl být narcisem v obvyklém významu; totiž v tom, který je užitý v námitce. Z antropologie naopak víme, že materialistické přesvědčení o čiré pozemskosti lidské existence k narcistnímu egoismu logicky přivádí. Však také materialisté nekolektivistického ražení narcismus eticky rehabilitují.

Pokud jde o údajnou pravdu o zániku osobního života, nabízí se otázka, jaké povahy je ta jistota, kterou o ní Barša má. Užívá ji totiž ve vrcholném tématu antropologie s nenucenou samozřejmostí jako absolutní pravdu, o níž se už rozumně nedá pochybovat. U přesvědčeného relativisty je to dost překvapivé. Proč by se například měnící lidské bytí nemohlo časem vyvinout ze zanikajícího v nesmrtelné?

Odkud jen to skálopevné přesvědčení materialistů pochází? Že by z masivní evidence smyslové zkušenosti se smrtí? Ta v daném problému nestačí. Nebo snad z lékařské odbornosti? Ta díky své metodické omezenosti také nemůže problém rozhodnout. Možná tu čerpá Barša jistotu z konsensu zasvěcených, mainstreamových intelektuálů. To je taky málo. Takový konsensus by musel obstát před filosofickou kritikou, která by vzhledem ke stavu myšlení soudobých intelektuálů musela začít noetickou terapií. Že by tedy jistotu o zániku lidského jedince zprostředkovaly nějaké důkazy vypracované třeba Nietzschem či Heideggerem? Vzhledem k prorockému stylu jejich (filosofického?) myšlení to od nich nemůže nikdo čekat. Nebo snad nějaký kritičtější filosof opravdu dokázal, že smrt je koncem existence individuálního života člověka? Nic takového dějiny filosofie neznají.

Zdá se tedy, že Barša v otázce nesmrtelnosti jednoduše vsadil na pokrokové trendy filosofického myšlení. Jeho filosofické orientaci odpovídá, že směrodatné jsou pro něj právě dominantní názory a směry současnosti. Takový noetický historismus je však chatrným vyznáním. Ztotožňovat se s filosofickými myšlenkami proto, že zrovna převládají na univerzitách, nemá moc společného s autentickým filosofickým myšlením. Takový konformismus ho jen korumpuje, ideologizuje a zplošťuje.

Jestliže se tedy v současném filosofickém prostředí otázka nesmrtelnosti tabuizuje, nebo se teze nesmrtelnosti rovnou zaškatulkovává jako náboženské dogma, nemusíme hned propadat dojmu, že jsme v kontaktu s hlubokým filosofickým přesvědčením. Jsme naopak svědky povrchnosti, která je vlastní ideologickému myšlení.

Jestliže tedy Barša předpokládá zánik osoby jako hotovou věc a mluví o falešné potřebě onoho světa, pak myslí jako ryzí ideolog; jeho jistota má povahu ideologickou. S problémem Barša zapracovat neumí a racionální evidenci osobního zániku jen předstírá. Možná by se ani takové diskvalifikaci nebránil, neboť se zdá, že sám považuje myšlení o zásadních otázkách života za ideologické. Proč ho tedy také neprovozovat?

V protějšku k preferované etice sebetvorby Barša mluví o „ideologii dobra a zla“, která se podle něho snaží popřít mnohoznačnost života. Asi by byl ze svého návyku ideologizovat reflexi dobra a zla vyrušen, kdyby se potkal s etickou argumentací ve prospěch základní mravní diference, kterou by nebyl schopen úspěšně falzifikovat ani kantovským agnosticismem, ani hegeliánským dynamismem, ani nietzschovským poštěkáváním, ani materialistickou dogmatikou.

Takové lehkomyslné zacházení s filosoficky i životně relevantní problematikou, jaké předvedl Barša v případě nesmrtelnosti, je mimo jiné i lidsky nezodpovědné. Stalo se ovšem pevnou součástí revolučního levicového aktivismu, v němž jsou otázky poctivého hledání náročné pravdy a neméně poctivého tříbení motivace náročným dobrem pociťovány jako nepatřičné, nežádoucí. Podvazují a retardují totiž revoluční dynamiku. O jejích vznešených cílech ideolog nepochybuje; v jejich směru jen koná.

Baršův text nakonec podněcuje širší zamyšlení nad fenoménem předstírání, který se v novověkém filosofickém myšlení ustálil nejméně od dob osvícenství. Pokud jde o výklady hodnot myšlení, předstírá se jejich kritičnost, ačkoli jsou už metodicky veskrze dogmatické. Zároveň se předstírá čestné a skromné uznání mezí a možností našeho myšlení, ačkoli jsou takové omezující explikace neskromné, protože veskrze rozporné. Krom toho se scientisticky předstírá, že přírodovědecká racionalita je výlučnou realizací vědecké kapacity rozumu, ačkoli i taková redukce racionality je rozporná, a tudíž i neskromně vyhlašovaná.

Pokud jde o obecné výklady reality, předstírá se u redukcionistické absolutizace změn a nahodilosti vystižení podstaty konkrétní reality, a sice pro blízkost tohoto rozporného výkladu zkušenosti. V antropologii se pak kontinuálně předstírá, že rozporná redukce lidské reality na životní jevy je pevně zakotvena v realitě i ve vědě. Levicoví ideologové na tomto podkladě předstírají oddanost všelidské ušlechtilosti a spravedlnosti, zatímco se v teorii i v praxi se skutečnou humanitou dramaticky rozcházejí. V postmoderní fázi pak předstírají toleranci ke všem názorům, zatímco názory protikladné jejich ideologickým preferencím upřímně nenávidí a všemožně potlačují. A Barša předstírá, že pravda o posmrtném osobním životě je narcismus. Co s takovou pokryteckou filosofií?

Nabízí se parafráze Humova slavného verdiktu o metafyzice: *Hoďte ji do ohně, neboť je plná sofistiky a velice destruktivních iluzí.* Pro dnešní univerzitní jemnocit je to sice návrh hrubě nekorektní a skandální. Nevzešel snad ale soudobý univerzitní provoz právě z tohoto vítaného Humova doporučení?

Shrnutí:

• Ve svém výkladu Foucaultovy filosofie Barša dobře postihuje logickou souvislost mezi závěry dynamické ontologie a jejich antropologicko-etickými důsledky. *Já* je výkladově zbaveno hodnot substanciality, lidské realitě je odepřen pevný rámec i vrozené, stálé zaměření k adekvátnímu vývoji. Lidský jedinec je tím vržen do vlnobití fantazijních experimentů a svévole radikálně negativistické etiky sebetvorby mimo dobro a zlo.

• Na pozadí základních noeticko-ontologických omylů připravuje Foucault hegeliánský odvar v podobě *kritické ontologie přítomnosti*, která odpovídá toliko na tekutost zredukované realitě a v níž se mate kritičnost s revoluční posedlostí.

• V perspektivě této náhradní ontologie se Foucault snaží porozumět lidskému životu na základě předimenzované historické podmíněnosti jeho hodnot. Výsledkem je vášnivá dekonstrukce všeho, co v lidské realitě přesahuje nahodilost a pomíjivost.

• V nížinách takto pojatého lidství se ztrácí i mravní zákon. Je pohlcen nárokem absolutizované svobody v konceptu estetizované etiky sebetvorby. Sebetvorba je tu chápána v silném smyslu jako sebekonstituování, což je kontradiktorní představa, v níž postulované identické já stále uniká. Tato aporie je tu brána div ne jako verifikace.

• Antropologická absurdita se zhodnocuje v absurditě etické, kde rozlišení dobra a zla je popřeno jako libovolné, konvenční nadsazování toho, co je historicky podmí-

něné a nahodilé do pozice morálně nutného. Není proto špatnosti, kterou by etika sebetvorby nedokázala ospravedlnit.

• Revoluční pohoršování nad zlořády západní civilizace, která se ještě úplně nezbavila tradičních hodnot, jen dokresluje rozporuplnost této etické emancipace. Lze ho chápat jako jakousi deviantní úlitbu přirozeným mravním instinktům.

• Etická vyprázdněnost foucaultovského myšlení vytváří prostor pro doplňující spojení s neomarxistickou variantou historismu. Hravá vynalézavost v hledání radikálně alternativních způsobů života tím získává společenskou dynamiku. Postmoderní mentalita je touto symbiózou podstatně určena a zkažena.

Otázky k promyšlení:

• Proč by se mělo vážné etické zkoumání vůbec zabývat nietzschovsko-foucaultovskou morální patologií? Není to umanuté popírání základních mravních evidencí otázkou psychiatrie?

• Jestliže pochopíme, že Já je totožné s životním procesem, můžeme pak oprávněně tvrdit, že pojem ontologické sebetvorby je rozporný?

• Proč by Já nemohlo být Procesem?

• Není snad soustavný zájem o lidi na okraji známkou etické citlivosti a zralosti?

• Levice je legitimní a žádoucí složkou vyspělých demokratických společností. Je tedy rozumné ji principiálně démonizovat?

• Kdyby Nietzsche a Marx nepřišli s cennými pronikavými podněty, nemohlo by přece být jejich myšlení v našem století tak živé.

• Není snad Foucaltova koncepce „mimo dobro a zlo“ myšlena jen jako kritika petrifikovaných antihumánních moralismů?

• Není Foucaltova ontologie přítomnosti realistickým příklonem ke konkrétním podmínkám života v protějšku k neplodným abstraktním teoriím?

LEKCE 13. VARIANTY NEGATIVISMU

13. 1. Vleklá krize v hlavním proudu

Po důkazu mravního zákona jako součásti lidské přirozenosti (lekce 7–9) jsme v následujících lekcích kriticky reflektovali mohutnou opozici vůči samotné mravnosti. Takovou opozicí je právě systémové popření mravního zákona, pochopeného jako nikoli jakýkoli soubor pravidel jednání, nýbrž jako přirozeně dané soustavy norem svobodného života.

Negace mravnosti se ustálila vývojem novověké filosofie napříč jejími dnešními směry. Jejím pregnantním výrazem jsou postmoralistní minimální (explicitně hédonická) etika vyspělých demokratických společností a především pseudomorálky tří totalit, které v průběhu dvacátého století obohatily dědice progresivního vývoje

moderní filosofie takovými skvosty, jakými jsou morálka třídní, rasová, multikulturní, genderová, pokrytecká morálka politické korektnosti a ideologicky redefinovaných lidských práv. Tento eticky krajně nepříznivý vývoj fakticky vyjevuje destruktivní logiku principů novověkého myšlení. Povšechně jsme ji zachytili pod termínem *negativní etika* v druhé lekci.

Není těžké domyslet, že od základu špatné výklady hodnot myšlení a ontologických struktur skutečnosti nemohly zůstat v etice bez odezvy; naopak se v ní zhodnocují. Skepse, subjektivismus, agnosticismus, scientismus, relativismus, redukce reality na změny a nahodilost, historismus jsou právě těmi inherentními omyly novověkého myšlení, které ho konsekventně nasměrovaly k etickému nihilismu. Nyní už můžeme lépe chápat, že popření nelibovolného zákona svobodného života je skutečně takovým nihilismem. Víme totiž, že právě vztahem jednání k přirozenému mravnímu zákonu je dána esence mravnosti. A mravnost bez esence je nonsens a mravnost degradovaná na právo je kvazi mravnost.

Vývojová tendence západní kultury k mravnímu nihilismu je ovšem současnou vzdělaností líčena ve světlých barvách. A dlužno uznat, že z hlediska jejího filosofického založení a pod fasádou civilizační vyspělosti demokratických společností se tak musí dnešní nihilistické vyústění logicky jevit. Jeví se jako pochopení pravé povahy života a jako vysvobození moderního člověka z maximalistických, životu nepřiměřených a neurotizujících příkazů tradiční morálky.

Logika principiálního filosofického vychýlení novověku tedy sebevědomě a úspěšně atakuje zbytky tradičního a přirozeného mravního vědomí. Protagonisté i řadoví referenti hlavního proudu soudobé kultury jsou nadšeni. Triumfálně oznamují, že dnes už přece nemůžeme předpokládat nějakou apriorní ideální osnovu dobrého života. Takový předpoklad naprosto odporuje vývoji humanitních věd. V perspektivě moderního, natožpak postmoderního vidění světa se opravdu zdá, že se univerzální ideály lidství vyčerpaly, že v dějinách vyjevily svou utopičnost.

Historie dvacátého století ale nabízí jiné poučení. Totalitní ideologie a režimy evidentně čerpaly svou nelidskost právě z takových myšlenkových zdrojů, v nichž lze snadno rozpoznat hybné síly vývoje novověké filosofie. Nepopiratelná atrofie mravnosti a nelidská vyprázdněnost svědomí byly u aktivních účastníků totalitních mašinerií racionalizovány za vydatného přispění takových (patřičně popularizovaných) dogmat, jakými jsou nominalismus, transcendentalismus, agnosticismus, empirismus, monismus, materialismus, hyperdynamismus, historismus, univerzální hodnotový relativismus, utilitarismus, pragmatismus. Tyto filosofické výklady deformují realitu od základu. Stávají se proto i vhodným materiálem pro výrobu různých druhů výbušné ideologické směsi. V prostoru technologicky vyspělé civilizace je takto určená kultura těhotná katastrofami genocidních rozměrů.

Stalo se. Většinou se věří, že v létech 1917–1989. V každém případě neměla lekce totality valný didaktický účinek. Nebo snad stimulovala tragická zkušenost s perverzní teorií i praxí nacismu a komunismu nějakou zásadní revizi zmíněných dogmat moderní filosofie, z nichž totalitarismus prokazatelně čerpal svou intelektuální inspiraci, výbavu i bohorovnou zpupnost? Zcela jistě ne. V záplavě popisů a kritických analýz totalitní nelidskosti se na filosofické příčiny totalitarismu vůbec nedostalo.

Důvod? Jejich autoři z velké části sami intelektuálně a světonázorově participují na oněch problematických principech a vůdčích ideách novověké filosofie. Sami jsou účastníky, aktéry a konzumenty právě té kultury, která je jimi založena a formována. Kdyby tedy měli kritici totality pátrat po filosofických, tj. hlubších příčinách mravního kolapsu ve dvacátém století, museli by začít problematizovat věřené základy vlastního intelektuálního sebevědomí; a odhodlání k takové sebereflexi je nedostatkovým zbožím.

Povrchoví kritici totality mohou ale namítat. Nebyla snad totalita přemožena demokratickými společnostmi? Těmi společnostmi, jejichž filosofické základy právě kritizujeme? Jak tedy můžeme v těchto základech spatřovat původ nemravnosti totalitní ideologie a praxe?

Jestliže nějaká filosofie radikálně popírá opory zdravého života a základně protiřečí lidské přirozenosti, pak v míře svého vlivu zcela jistě dezorientuje mravní vědomí a otupuje mravní cítění. To ale neznamená, že by byla schopna mravní instinkty vykořenit. Vytváří jen různé stupně napětí mezi přirozeným vedením života na jedné straně a protipřirozenou reflexivitou filosoficky vykolejené kultury na straně druhé.

Máme-li tedy posoudit uvedenou námitku, musíme se nejprve ptát, jestli to úctyhodné vzepětí demokratických sil proti prvním dvěma totalitám opravdu čerpalo z oněch inkriminovaných dogmat novověké filosofie. Jestli se navzdory paradigmatům stávající kultury spíše ještě neopíralo o přirozené zdroje všelidské morality, o obyčejné mravní předporozumění. Odpověď není těžká. Totalitní legitimizace i praxe programového terorizování a vyvražďování ideových nepřátel je brutálním útokem na jádro lidské mravnosti, který vyvolal přirozený odpor dotčeného mravního cítění. Smýšlení odpůrců totality se přitom intuitivně opíralo o ideu lidských práv. Tedy nikoli o eticky destruktivní principy novověké filosofie, z nichž se obecná platnost lidských práv odvozovat nedá. Vyvodit se z nich naopak dá jejich popření; přímo se nabízí.

V prvním kole dějinného konfliktu všelidské mravnosti s praktickou aplikací principů a vůdčích idejí moderní filosofie přirozenost ještě obstála. Ve hře je skutečně lidská přirozenost, neboť jen v jejím rámci je možné racionálně akceptovat ideu obecně lidských práv. Hegemonie relativismu však mezitím značně pokročila; přerostla v hegemonii postmoderní. Teoreticko-praktické paralyzování lidské přirozenosti a následně i přirozené mravnosti je v ní cílenější, soustavnější, masivnější a sofistikovanější.

Postmoderní intelektuálové už problematizují obecnou platnost lidských práv bez obav. Opravňuje je k tomu sice dávno standardizovaná, ale v postmoderně stále více odhalovaná eticky destruktivní logika relativizujících principů novověké filosofie. Musí se uznat, že postmoderní filosofové rozumějí této logice daleko lépe než jejich učitelé. Jsou také v její etické aplikaci daleko odvážnější, vynalézavější a bezohlednější. Jak tedy dopadne druhé kolo dějinného střetu přirozené mravnosti s etablovaným, filosoficky fixovaným a pro široké masy atraktivním relativismem?

Jestliže nebude ochota k radikální filosofické revizi špatných, přesto však petrifikovaných výkladů hodnot lidského myšlení, v níž by se ukázalo, proč jsou skepse, subjektivismus, agnosticismus, relativismus, scientismus rozpornými noetickými pozicemi a proč je rozporné myšlení nutně mylné, pak nebude ani možné v prostoru relativistické kultury přesvědčivě tvrdit poznatelnost objektivního, obsahově neměnného a obecně platného zákona dobrého života.

Stejně tak tu nebude možné přesvědčivě tvrdit existenci mravního zákona, jestliže nevyjde jasně najevo, že normalizovaná redukce reality na měnlivá a nahodilá určení v konceptu absolutizovaného dění je neméně rozporná.

Zatím nic nenasvědčuje tomu, že by se v prostředí postmoderní vzdělanosti potřeba takové zásadní filosofické revize jakkoli pociťovala. Spíše v něm naopak posílil onen filosofický materiál třaskavých ideologií. Postmoderní relativismus zkypřil půdu pro nástup třetí totality neomarxistických ideologů. (Více o tom v připravovaném textu z politické filosofie.) Jejich strategie nenásilného uchopení moci přes trpělivé, plíživé ovládnutí demokratických institucí (univerzit, médií, kulturních center, justice, politických stran), známé jako dlouhý pochod institucemi, je geniální. Získala demokratickou, filosoficky i morálně dezorientovanou veřejnost Západu na svou stranu. Stačila na to pokrytecká, kultivovanější rétorika postmoderní humanistiky a podmanivé sugerování morálky vyššího typu, která se projevuje libovolnou nadprodukcí lidských práv v intencích práva „utlačovaných“ menšin na bezvýhradné zvýhodňování ve smyslu dvojího metru

Tak se zrodila „lidská práva“ muslimů na no-go zóny a na bezpodmínečnou akceptaci jejich donekonečna stupňovaných požadavků. „Lidská práva“ homosexuálů na adopci dětí a na bezpodmínečné přijetí jejich donekonečna stupňovaných požadavků veřejností; „lidská práva“ ženy na zabíjení plodu, na preferování kariéry před mateřstvím a na močení ve stoje; „lidská práva“ dětí na masturbaci a experimentování s homosexualitou či pohlavní identitou; a samozřejmě „lidské právo“ státu nemilosrdně potlačovat odpor proti těmto přikázaným hodnotám.

V reflexi těchto a podobných náhradních programů mravnosti se nám vrací naléhavé otázky z druhé lekce: *Je možné za určitých okolností (a vlastně kdykoli) vraždit? Byly opravdu totalitní režimy lidsky nepřijatelné, zvrhlé?*

To bohužel nejsou jen provokativní otázky. Nejsou to ani jen otázky, které by snad metodicky patřily pouze do východiska etického zkoumání. Představují dnes palčivý problém. Je to problém zdůvodnitelnosti očekávaných spontánních odpovědí přirozeného mravního cítění na tyto otázky v rámci paradigmat soudobého myšlení.

V druhé lekci jsme identifikovali hlubinnou skepsi, agnostickou skepsi a monistický hyperdynamismus jako tři hlavní zdroje neblahého vývoje novověké etiky, který vyústil do postmoderní relativizace mravnosti. Z hlediska těchto zdrojů budeme nyní konkrétně reflektovat různé vlivné způsoby popírání mravního zákona. Zpřehledníme tak vývojově diferencovanou a nesmírně vitální antitezi autentické mravnosti.

13. 2. Emotivismus

Emotivisté (A. J. Ayer, Ch. L. Stevenson...) popírají, že by naše (normativní a hodnotící) soudy vyjadřovaly něco objektivního o lidském jednání. Jejich význam prý není kognitivní, ale jen emotivní; vyjadřují bezprostředně emoce, případně apely svých autorů. Verdikt takto koncipované metaetiky je neúprosný: vědecká etika je kontradiktorní pojem. Praktický rozum ztrácí v tomto pojetí motivační funkci; je instrumentalizován ve službách emoční optimalizace svých subjektů. Humův odkaz se u emotivistů naplňuje v nejvyšší míře.

Obecný mravní zákon, který by apriori, nesmlouvavě ukazoval směr dobrého jednání a zakládal tak diferenci dobrého a zlého, řadí emotivisté mezi metafyzické fikce. Proč jsou v tom tak radikální? Jako přesvědčení empirici pevně věří, že pojmy s neempirickými obsahy nemají kontakt s realitou. Proto jimi tvořené soudy nemohou mít pravdivostní hodnotu; nemohou být materiálem racionálního diskurzu. Soudy *„člověk se má starat o mravní orientaci“, „činy, které jsou takovou starostí motivovány, jsou dobré“* nemohou prý být ničím jiným než pouhými výrazy subjektivních preferencí a emočně určených postojů; nemá smysl je zdůvodňovat či vyvracet.

Emotivisté evidentně těží ze sebevědomí scientistů. Proto mohou vyzývavě hlásat, že každý smysluplný výrok musí být z empirických termínů, které označují empiricky dostupná fakta. Když ale zpochybníme premisy takového pojetí racionality a implikovaného kritéria vědeckých soudů, pak emotivisté nemají, co by rozumného řekli. Možná by poukazovali na vědeckou poctivost a skromnost své „střízlivé“ metaetiky. Kdyby se snad do tohoto způsobu argumentace vžili a zapomněli se natolik, že by přitom etizovali svou metaetiku, že by tyto své ušlechtilosti obecně/normativně doporučovali, pak by se dostali do rozporu, v němž by užívali to, co explicitně popírají; v jejich puritánském světě by to ostatně nebylo nic neobvyklého.

Nemusíme ale fabulovat. Stačí se podívat, kolik empirie je v noetickém vyznání emotivistů, které jejich explicitní likvidaci etiky v posledku zakládá. Kritik se tu především musí ptát, jakými faktuálními soudy je ověřeno, že neempirické myšlení je nereálné. Už čistě technicky vzato je nemožné odůvodnit empiristickou redukci myšlení na úrovni smyslové zkušenosti (absolutizovanými) empirickými soudy. Závěr o nemožnosti pravdivých neempirických soudů může být jen spekulativní a neempirický. Noetické vyhodnocení lidského myšlení z hlediska pravdy, jistoty a rozpětí objektivity naprosto transcenduje zkušenost; je svou povahou metafyzické. Tato pravda empirikům principiálně uniká. Tolik jim záleželo, aby nasadili lidskému rozumu chomout, že přitom ani nepostřehli, v jakéže neempirické oblasti svým nerozumným počínáním bloudí.

Emotivisté tedy v rozhodujícím bodě své odvážné invaze do světa mravnosti jen participují na neblahém sebeklamu empiriků, kteří metafyzicky popírají možnost metafyziky. Jejich likvidační tažení je v podstatě iracionální. Prozrazuje ideologické motivy a spolehlivě končí v subjektivní svévoli a v bezmezné ideologizaci lidského života. Dílčí uplatnění racionality se u emotivistů vyčerpává v pseudoproblémech a kuriozitách. Jejich originální distinkce mohou oslovovat jen noeticky negramotné zájemce.

Okázalá, myšlenkově podprůměrná metaetika emotivistů tedy vytváří etické vakuum jako prostor neomezené mravní anarchie a svévole. Nabízí se otázka, jaká a jak silná vášeň musela emotivisty hnát do tak lidsky problematického dehumanizujícího extrému.

13. 3. Právní pozitivismus

Na stejné empiristické pozici a v podstatě se stejnými nihilistickými důsledky oponují mravnímu zákonu právní pozitivisté, když aplikují předsudky empiriků v otázce poměru mravnosti a práva. Vychází jim z toho naprostá autonomie práva. Psané právo podle pozitivistů nemá měřítka své platnosti v nepsaném přirozeném zákonu,

ani v posledku nepotřebuje etické odůvodnění; ústava je prý důvodově soběstačná. Právní pozitivisté tedy popírají mravní zákon jakožto nadřazený pozitivnímu právu.

Také tato lehkovážnost má za následek, že jsou lidské životy vydány i teoreticky mocenské svévoli. V rámci právního pozitivismu není možné této svévoli rozumně oponovat poukazem na všelidskou mravnost, například obecně lidskými právy. Právní pozitivismus je v rozporu s přirozeno-právní teorií, která váže veškerá právní ustanovení na soulad s mravním zákonem; nemravný zákon v ní není, striktně vzato zákonem; nezavazuje. Právní pozitivisté naproti tomu nesmyslně absolutizují státní autoritu, takže pojem nespravedlivého právního ustanovení pokládají za rozporný. V tomto ohledu navazují na linii špatných metafyziků a sporných etiků, jakými byli Machiavelli, Hobbes a Hegel.

Jestliže je však vůle mocných výlučným zdrojem spravedlnosti, pak v tom sice máme skvělé naplnění moderních antropocentrických ambicí, ale máme také velký problém. Co když se vůle mocných zvrhne ve svévoli tyranů? Pak se vědečtí puristé scientistického ražení ocitnou v nepříjemném dilematu. Buď dají přednost předvědecky cítěnému lidství a z právního pozitivismu vycouvají, nebo zůstanou rigorózními „vědci“ a požadavky lidství utlumí jako „nevědecké“.

Druhou možnost zvolil hlavní teoretik právního pozitivismu H. Kelsen, který se proslavil v souvislosti s norimberským procesem tímto tvrzením: *„Z hlediska právní vědy bylo právo za nacistické vlády právem. Můžeme toho litovat, ale nemůžeme popírat, že to právo bylo.“* Podle toho norimberský proces skončil justičními vraždami údajných zločinců.

Zásadní filosofická kritika právního pozitivismu také není obtížná. Stačí, když se zase soustředí na mylné principy empirismu a z nich vyplývající vratké předpoklady scientismu. Pak už jen podtrhne logickou souvislost agnostické skepse s nihilistickou etikou v negativistické pozici právního pozitivismu.

13. 4. Etika kvality života

Jestliže emotivisté dotáhli logiku empirismu až na samotné dno etického zrušení mravnosti, podařilo se něco podobného z jiného východiska i P. Singerovi. Ten si od empiriků vypůjčil metodu, aby eticky vytěžil materialistický evolucionismus. Jako empirik se zbavil metafyziky lidské přirozenosti, důstojnosti a nesmrtelnosti. Jsou to podle něj jen racionálně nezdůvodnitelné abstrakce a zbožná přání. Inu další přesvědčený empirik v roli arbitra vědecké racionality.

Se stejnou genialitou použil Singer materialistický monismus v darwinistické specifikaci. Z toho mu vyplynulo, že se rozdíl mezi člověkem a zvířetem nesmí přehánět. Člověk není zvířatům nadřazen; je jen určitou fází v evolučním toku nahodilých konstelací částic. Základní entitou skutečnosti je tedy Vývoj a člověk je ontologicky jeho pouhým pozdním produktem, tak jako je zvíře dřívějším produktem Vývoje.

Být určitou fází Vývoje je tedy společnou ontologickou konstituantou lidí a zvířat. Všechny ostatní diference jsou jejich nahodilými akcidenty. Tato diletantsky zpatlaná evoluční ontologie není teoreticky ničím jiným než výsledkem tendenčních fantazijních hrátek s příslušnými pojmy. Rozhodně nemá žádný základ v realitě. Ani v empirické, ani v její neempirické strukturaci. Přesto se Singerovi stala principem

rovnostářství. Neboť v tom, že jsou fází Vývoje, jsou si zvířata a lidé rovni. A to je v jeho absurdně zúžené perspektivě ontologického zkoumání rozhodující. Dosavadní přesvědčení o nadřazenosti člověka je podle Singera naprosto neodůvodněné. Možná si ale svou filosofickou omezeností důvodový prostor jen zúžil.

K takovému smělému tvrzení, které protiřečí historicky pevně fixovanému názoru o bytostné, specifické odlišnosti člověka a zvířat, by musel mít Singer vypracované brilantní odůvodnění na úrovni apodiktického poznání, které by bylo srovnatelné s vrcholnými výkony matematiky či noetiky. Kde by se ale taková myšlenková kvalita u ideologizujícího filosofa Singera vzala? Pouhá víra ve vulgární materialismus, filosoficky neudržitelná evoluční hypotéza a metodické diletování ve stylu scientistického zneužívání přírodovědy k primitivním filosofickým extrapolacím jsou příliš chatrnou výbavou, která na poznání podstaty a důvodů důstojnosti člověka opravdu nestačí.

Přesto Singer se svou monistickou fantasmagorií uspěl. To ale svědčí jen o bídném stavu soudobé filosofické vzdělanosti, nikoli o pravdivosti jeho převratného objevu. Vahou autority respektovaného profesora se pak Singer zasazoval za rovnost lidí a zvířat a za odstranění diskriminace těch druhých. Stal se miláčkem bojovníků za (lidská?) práva zvířat. V takovém klimatu emočního myšlení se ovšem vytrácí rozumná míra. Nastupuje exaltované, ideologickou hysterií a politickým fanatismem instalované právo, jehož odvrácenou stranou bývá diktát absurdit a následné bezpráví.

Singerova etika má být etikou soucitu a kvality života. Soucit spolu s patřičně exaltovanou tolerancí, solidaritou a antidiskriminací vyvolává v postmoderním světě nadšený souhlas. Zdá se být oázou v poušti relativismem zdecimované mravnosti. Zdání ale klame. Ve skutečnosti je dnešní vzývání soucitu jen součástí mravní pouště. Proč? Soucit je nesporně ctností; je projevem nezištné lásky k druhým. Ctnosti však jsou mravní kvalitou jen tehdy, když tvoří jednotu s ostatními ctnostmi. Je-li ale mravní vědomí infikováno relativismem, stává se soulad ctností iluzí. A to je případ dnešního pojetí soucitu. Ten je v něm abstrahován, vytržen z kontextu ostatních ctností a stavěn do protikladu s láskou, rozumností, spravedlností...; jeho zdrojem už není rozumná vůle, ale emoce. Takto hodnotově vyprázdněný slouží soucit k omlouvání špatností i k ideologické propagandě.

Na strunu abstraktně izolovaného soucitu hrají také morálně zkažení fanatici politické korektnosti. Stoupenci relativismu a egoismu to mají s mravními hodnotami těžké. Protože přirozený mravní smysl je sice možné utlumit, ne však vyhladit, musejí tedy sobě i druhým mravní úroveň aspoň předstírat.

Ani Singerovo hédonické určování kvality života převahou požitků nad trápením v něm nikoho nepohorší. Proto nepřekvapuje, že kromě obligátního propagování potratů a eutanazie si Singer víc cení zdravých opic než postižených lidí; ti totiž kazí bilanci světového štěstí. Morální idiotismus jako nejvyšší kritérium kvality života – toť sukus Singerova filosofického bloudění.

13. 5. Hegelova apoteóza státu

K témuž nelidskému etatismu jako později právní pozitivisté dospěl ze zcela odlišných filosofických předpokladů už Hegel. Jeho paradigmatický způsob výkladové destrukce lidské přirozenosti jsme reflektovali v *Antropologii.* Etická aplikace monistického

hyperdynamismu pochopitelně také nenechává v řádu mravnosti kámen na kameni. Relativistický důsledek Hegelova předimenzování dějinnosti byl tématem předchozí lekce. Zde si všimneme vlivu monistické složky jeho systému.

Předimenzovaná unifikace reality v monismu je ontologickým rámcem specifického odlidštění lidského bytí a života. Poněvadž je v ní lidský jedinec esenciálně přiřazen k celku Reality jako pouhá její část, akcident, ztrácí člověk hodnotu substanciality/personality, a tím i vnitřní finalitu vlastního života. Osobní životy jsou v monismu začleněny do celku Světového dění, jejich finalita je veskrze vnější. Člověk žije principiálně pro Celek, je redukován na funkci v Celku. Výkladová exteriorizace životní finality bezprostředně přináší i výkladovou kolektivizaci čili depersonalizaci člověka. Jedinec je v ní společensky funkcionalizován; jiný smysl jeho život mít nemůže. Takový je povšechně vzato antropologicko-etický důsledek monismu.

Hegel tento obecný model monismu „vylepšil" tím, že koncipoval realitu jako vývoj absolutního Ducha. Takový vývoj samotného božství směřuje neomylně (logickou zákonitostí) ke stále větší dokonalosti – a lidské dějiny jsou tu naneštěstí pochopeny jako jeho součást; proto jsou prý rozumné. To sice vypadá velice nadějně, ovšem jen do té doby, než začneme myslet.

Pojetí lidských dějin jako jednotného Příběhu vývoje absolutního Ducha tvoří rozhodující premisu Hegelovy etiky. Pozitivní finalita zbožštěných dějin se stává hlavním principem lidské mravnosti. Pozitivní vztah k dějinné seberealizaci absolutního Ducha je proto základním požadavkem/zákonem tzv. objektivní, tj. monisticky přizpůsobené morálky. Subjektivní moralita (mravnost jedinců) jí musí být zcela podřízena.

Důsledky monistického rozvrhu mravnosti jsou tragické. Objektivní mravnost je vůči jedincům předem daná, tvoří normativní rámec jejich životů, je prostředím, do něhož se lidé rodí – a kulminuje ve státě. Stát je totiž podle Hegela více skutečnostní, je vyšší manifestací rozumnosti absolutního Ducha. Je tedy rozumný o sobě a pro sebe, nikoli ze subjektivní rozumnosti jedinců. Stát je proto svou povahou správný a je také sebeúčelem.

Je-li stát výrazem objektivní zákonitosti ducha, je naproti tomu lidská osoba (esenciálně redukovaná na činnost) naprosto instrumentalizována ve vývoji Absolutního Ducha. Tato ontologická subordinace lidských jedinců se proto konkretizuje v jejich naprosté podřízenosti státu. Člověk je podle Hegela jen skrze stát a pro stát. Jen v něm prý může mít svou svobodnou a racionální existenci. A to tak, že podřídí či spíše ztotožní své zájmy a cíle se zájmy a cíli státu. Nějaké odvolávání se na lidská práva proti nelidskému zákonodárství či nelidské praxi vlády nedává v Hegelově koncepci žádný smysl. Nelidský stát je v ní ontologický nonsens.

Etická interpretace dějin je pak na základě takového pojetí mravnosti triviálně jednoduchá. Hegel se konkrétně ujímá mravní apologie tzv. světodějných osobností. Rehabilituje zločince na trůnu a ohrazuje se proti malichernému odsuzování, jímž je prý častují kritici s lokajskou mentalitou. Jejich činy je prý třeba vnímat optikou objektivní mravnosti, která má božskou garanci; nikoli sítem stereotypně uznávaných norem subjektivní morálky

Jestliže snad obyčejný smrtelník čte v motivaci mocných sebeklam a sebeúchvat nezřízené pýchy, posedlost mocí a zaslepenost velikášstvím, pak v ní uvědomělý hege-

lián naopak vidí plán deizovaných dějin a výraz vůle jejich Ducha. Lze se pak divit, že se mnozí straničtí aparátčíci dvacátého století, zfetovaní hegeliánskou mytologií, cítili exkulpováni vyššími zájmy Státu a Dějin? Hegel by sám měl být nadšen z Hitlera a Stalina. Jaké to světodějné události dali tito dva do pohybu ve vývoji samotného božství!

Nikoli Nietzsche, ale Hegel je původcem moderního ideálu vpravdě radikálního přehodnocování mravních hodnot. A to přesto, že jinak je v jeho etických výkladech roztroušeno i mnohé z tradičního porozumění pro intelektuálně-mravní zrání osobního života. Kdesi dokonce tvrdí, že odvolání na obecné blaho nesmí ospravedlňovat bezpráví. Jenže na jiném místě (*Filosofie umění a náboženství,* str. 357–358) čteme myšlenku, která daleko více odpovídá logice Hegelova fantasmagorického zbožštění státu: „*Takoví světodějní lidé zacházeli při svých zájmech s jinými zájmy, o sobě důstojnými, se svatými právy lehce, rychle, rázně, bezohledně. Takové chování neuniká morálním výtkám. Ale jejich postavení musíme chápat jinak. Velká postava, jež tu zakročuje, pošlape mnoho nevinných květů, nutně svým krokem mnoho rozvrátí.*“

S konzistencí Hegelova myšlení, se souladem jeho rané a pozdní fáze ať si lámou hlavy historici. Filosofa zajímá pravdivostní hodnota a logika (důvody a důsledky) určitých myšlenek, nehledě na to, kdo, v jakých problémových kontextech a jak důsledně je myslí. Není úkolem filosofa, aby pátral, v jakých poměrech se v systému i v životním přesvědčení toho kterého filosofa sváří protichůdné motivy jeho myšlení a přirozených, tradicí ustálených inklinací.

Zdařilá kritika Hegelovy destrukce mravního zákona je v podstatě zase před-etická. Spočívá v antropologické identifikaci omylů monistické depersonalizace lidského bytí a jeho rozpuštění v životním dynamismu. Proč ale mluvíme u Hegela o negaci mravního zákona? Vždyť on přece na moderní poměry vzácně zdůrazňuje objektivní mravní zákon, který je člověku uložen jako předem daný, transcendentální, božský.

Problém je zase v tom, že slova tu sice znějí stejně, ale jimi vyjadřované pojmové obsahy jsou jiné. Hegel člověku imputuje zcela jiný zákon dobrého života, než je zákon primárně osobní dokonalosti. Je sice pravda, že jsme dosud reflektovali jen existenci mravního zákona, nikoli jeho obsahy; ty jsme zatím neidentifikovali. V tomto ohledu nás například čeká velká diskuse s hédonismem. Ale v návaznosti na substancialitu člověka jsme dokazovali ten mravní zákon, který je dán v kontextu vnitřní finality lidského života. Tuto finalitu však Hegel svým monismem prolomil a zrušil. Na základě antropologického důkazu substanciality člověka proto můžeme už nyní říct, že evidentně nemluví o skutečném mravním zákonu lidského života. Svým pojetím objektivní mravnosti (nadřazené subjektivní moralitě) ho naopak popřel.

Apriori daný příkaz souladu se státem, potažmo s vývojem deizovaných Dějin krom toho relativizuje všechny mravní normy tím, že je de facto váže na nahodilosti vůle mocných, aby je pak zpětně z faktu dějinné realizace eticky ospravedlnil jako neomylná božská ustanovení. Mocní v rámci tohoto mýtu získávají beztrestnost.

Hegelova kolize s přirozeným mravním zákonem je konkrétněji patrná v řádu spravedlnosti. Osoba v něm má nezrušitelné právo na život, které zavazuje všechny lidi (i ty světodějné), aby ho respektovali. Řečeno s Kantem, nesmí být degradována na prostředek. Takový požadavek však podstatně odporuje Hegelově monistické finalizaci života lidských jedinců. Ti v ní naopak mají „privilegium“: mohou být

po všech stránkách absorbováni (semleti) dějinami světového Ducha a jeho „vyšší spravedlností“. Když občas zaslechneme podivení nad tím, jak se mohl tak kulturní národ jako ten německý nechat omámit Hitlerem, pak vzpomeňme vedle Nietzscheho především na Hegela.

13. 6. Postmoderní relativismus

Ve své knížce *Postmoderna* představuje W. Welsch pluralitu jako hodnotu politickou i etickou. V závěru (str. 51–53) reflektuje postmoderní formu života a zdůrazňuje potřebu vnímavosti pro rozdíly a cit pro odlišnost a disens. Podobně jako Foucault podtrhuje i Welsch etický význam estetiky. Je přesvědčen, že:

„... zkušenost umění může představovat přímo exercicie naší dnešní skutečnosti a toho, co v ní považujeme za závazné, protože nás uvádí do charakteru a do pravidel plurality a diference. Bereme-li zkušenost umění analogicky, tedy jako model, pak z ní plynou mnohé závěry pro současné vztahy k životu a ke skutečnosti. ... Estetická zkušenost je s to činit postmoderní pluralitu srozumitelnější. Konjunktura estetického není módní efekt, ale výraz této normativní situace.“

O jaké normativitě Welsch mluví? Konkretizuje ji v následujících maximách:

„Člověk by měl... pamatovat na slepé úhly ve vlastním vidění a chránit se před vlastními i cizími absolutizacemi. Jen tak nebude usuzovat a odsuzovat s patosem absolutnosti a definitivnosti, ale uzná, že pravdu mohou mít i druzí – a to v rozporu se svým vlastním přesvědčením. ... bude principiálně přesvědčen o tom, že z jiné perspektivy se může situace jevit plným právem úplně jinak... Na tom vybudovaný svět... dbá na utlačované, dobírá se práva pro to, co se jeví jako bezprávné, opravdově počítá s jiností jiných. ... lidé spolu vůbec nemusejí po obsahové stránce souhlasit, a přesto spolu mohou kooperovat. Aby však mohli spolupracovat úspěšně... musejí znát a respektovat perspektivu druhého...“

Takové jsou etické požadavky postmoderny. Zdají se být velice dobré, ne-li moudré. Však také Welsch po jejich výčtu odmítá (pejorativní) označení postmoderní plurality jako relativistické:

„Vydávat pluralitu za konec vší závaznosti je triviální nedorozumění. Na místo univerzální závaznosti, která je vždy imaginární a je možná jen jako potlačování jiného, nastupuje nyní řada konkrétních, specifických, historických, sociálních a partikulárních závazností. ... Závaznost jako taková tedy nemizí, pouze se nahrazuje její univerzalistická emfáze závazností na středním stupni... Pro koho to všechno znamená relativismus, ten tím slovem zkresluje poměry. O relativismu totiž bylo možné mluvit jen tak dlouho, dokud byl možný absolutismus. Idea absolutismu je však již historicky neudržitelná. Buď existuje radikální pluralita, a pak může být absolutismus vždy jen totalitarismem; nebo pluralita neexistuje, a pak je relativismus naprosto scestné označení. ... Pluralita je ovšem základní fakt dějin od chvíle, kdy do nich vstoupilo osvícenství. Je společným jmenovatelem dnešní vědecké, sociální a životní reality. ... Označování toho, co je ve skutečnosti pluralismem, slovem relativismus se naopak zakládá na myšlenkové pohodlnosti a na ignoranci. Pluralita obsahuje celou řadu precizně formulovaných závazků; námitka, že stojí na libovůli, je natolik nepřesná, nakolik je pošetilý požadavek absolutnosti.“

Doposud jsme sledovali etické negativisty, kteří byli logikou svých filosofických přesvědčení tlačeni k mravnímu nihilismu, byť mu osobně nemuseli propadat. Emotivisté, právní pozitivisté i Hegel, jakožto významní představitelé dvou hlavních linií novověké filosofie, nenacházeli ve svých systémech žádné premisy ke konzistentnímu mravnímu odmítnutí legalizace vraždění či státního teroru.

Nyní však, jak se zdá, stojíme před paradoxem. Postmoderna, v níž se sbíhají obě zmíněné linie, klade soubor závazných zásad mezilidského vztahování, v nichž se projevuje značná citlivost pro druhého; ta je v řádu spravedlnosti velice potřebná. Nebo snad nejsou Welschem uvedené maximy skvělou reprezentací mravní vyspělosti? Co rozumného můžeme namítat proti požadavku skromného hodnocení vlastních názorů a postojů se souvztažným respektem k názorům a postojům jiných? Nebo se snad chceme vracet k nábožensky motivovaným konfrontacím a k namyšlenému odsuzování druhých?

Postmodernisté umějí dát svým myšlenkám sympatickou ambaláž. Jejich problémem je ale autoreflexivní slepota. Jako by byl u nich tento průvodní defekt novověkého filosofování ještě umocněn. Dobrá, přestaňme odsuzovat a odmítat opačné názory s patosem absolutnosti a definitivnosti. Ale začněme u sebe. Nelíbí se nám, dědicům všech pokrokových tendencí, když někdo nárokuje pro své názory či mravní postoje absolutní, definitivní platnost, když nárokuje jistotu? Nuže, vítejme ho s vědomím, že může mít pravdu, a že my se pak svým absolutně jistým odmítáním absolutních jistot mýlíme. Ani ho neumravňujme v termínech „pyšný držitel pravdy“ či „bigotní dogmatik“. Jsme přece vždy a všude zajatci svých úhlů pohledu.

Co ale vidíme? Mramorové přesvědčení postmodernistů o vlastní neomylnosti a o svých objektivních jistotách při kritice opačných názorů o možnostech jistoty, doprovázené arogantní rétorikou a neskrývaným opovržením.

Kdyby se tedy postmodernisté aspoň někdy obtěžovali myslet filosoficky a vztáhli své ušlechtilosti o radikálním respektování jinakosti jiných pro jednou také na sebe. Pak by se ale k svému velkému překvapení museli vzdát i patetického doporučování oněch preferovaných ušlechtilostí a v posledku popřít sami sebe. Vždyť se přece definují proklamací radikální plurality na pevně fixovaném pozadí skeptického přesvědčení o nemožnosti objektivních jistot a univerzálně platných norem. Jak by pak ale mohla být strategie skutečně radikální plurality legitimní? Jak by mohla zahrnovat-tolerovat i její oponenty? Postmodernisté si tedy musejí pro své převratné ideje potupně udělovat dispens. Oni „nedogmatičtí“ skeptici přece nemohou respektovat jinakost bigotních dogmatiků.

Proč je ale triviálně rozporné počínání postmodernistů tak přitažlivé a ve všech oblastech soudobé kultury tak freneticky akceptované? Kromě prvoplánového působení na mravní cit také proto, že postmodernisté překrývají filosofický požadavek povinné sebereflexe rozsáhlou zkušeností. V mnoha praktických oborech i v mnoha oblastech teorie to opravdu funguje tak, že si musíme odpustit nároky na definitivní platnost. Vědomí vlastní omezenosti je tu poctivé a moudré; umožňuje plodnou diskusi i spolupráci. Navíc máme rozsáhlou a špatnou zkušenost s osobami, jimž takové vědomí chybí. Býváme v ní svědky projevů samolibé, nesnášenlivé a trapné suverénnosti.

Problém je ale v tom, že postmodernisté tyto dobré zkušenosti někdy neuváženě, vždy však sofisticky zobecňují. Například Welsch ve své argumentaci sofisticky staví proti mravní absolutnosti nepopiratelný fakt plurality. Jenže, absolutnosti neodporuje zkušenostně daná, nevyhnutelná pluralita, ale neempirický, falešný postulát radikální, všezahrnující plurality a její posvěcování ve smyslu hodnotového zestejnění všech jejích členů. Tento postulát Welsch nedokazuje (je ostatně nedokazatelný), jen ho jako platný sugeruje pod pláštíkem banálního faktu běžné, legitimní plurality.

Ačkoli jsou tedy postmodernisté explicitně proti jakýmkoli univerzalizacím, sami se jim pochopitelně také vyhnout nemohou. Univerzalizují tedy i partikulárně platný model pluralitní komunikace, založený na vědomí možnosti se mýlit v širokém rozsahu lidských aktivit. Tím zneužívají spolehlivou zkušenost k domnělému odůvodnění a k propagaci své mimozkušenostní obecné skepse o možnostech jistot či absolutnosti určitých myšlenek. Tuto skepsi však pasivně, leč nadšeně recipují jako vývojově nadělenou a posvěcenou moudrost, jako rezultát novověké filosofie, o němž se paradoxně nepochybuje. Sami si však od ní udělují dispens.

Víme ovšem, že taková skepse působí principiální relativizaci veškerého (i etického) myšlení. Jak tedy může Welsch doufat, že argumentativně vyviní postmodernu z relativismu? Zdánlivě šikovný trik s mravní kvalitou, která spočívá v respektování druhého, na to nestačí. Relativista ji totiž užívá jako důvod k odmítnutí absolutních postojů v řádu pravdy i mravních hodnot. Tím však spravedlivý ohled na druhého nerozumně zobecňuje, absolutizuje a tato nešikovnost se obrací proti němu. Welsch sice prvoplánově doporučuje relativisticky motivovaný ohled na postoje druhého, s následným požadavkem neomezené plurality, který zakazuje jakékoli hodnotové nadřazování vlastních názorů a postojů nad názory a postoje druhého; prodává tak relativismus jako mravní hodnotu a životní moudrost.

Ve skutečnosti tím ale Welsch legitimizuje ekvivalenci pravdy a omylu či dobra a zla, takže v logice jeho sofistiky už není vzývaná ohleduplnost k druhému o nic lepší než povýšenecké nadřazování vlastních postojů – o nemožnosti objektivních jistot, o blahodárnosti neomezené plurality a souvztažném respektování názorů a postojů druhého. Za druhého dosaďte nenáviděného stoupence absolutních hodnot a máte celou tu posmoderní ušlechtilost v troskách.

Kromě zneužité hodnoty skromného a ohleduplného vztahování k druhému sází Welsch na vývojově ustálené dogma o neudržitelnosti ideje absolutní platnosti určitých myšlenek. To je právě Achillova pata jeho dilematického úsudku (viz citace).

Termín *relativismus* má pořád ještě přídech něčeho negativního, dekadentního; v etickém užití evokuje morální cynismus – *konec vší závaznosti.* Zřejmě proto ho Welsch odmítá uznat jako charakteristický rys postmoderního etického diskurzu. Má přitom pravdu, že relativismus získává pejorativní konotaci ze srovnání s absolutností. Nyní však Welsch přichází s verdiktem historické neudržitelnosti absolutní mravnosti. Proto je prý post-osvícenská situace lépe vyjádřena termínem *pluralita.* V něm nic pejorativního není, *je společným jmenovatelem dnešní vědecké, sociální a životní reality,* říká Welsch. V postmoderně prý tedy nejde o žádný etický relativismus.

To je úžasné. Když tedy reálně neexistuje absolutní hodnota, nemá smysl užívat termín relativismus, který se pro jeho negativní konotaci nahradí lépe znějící pluralitou. Tyhle ideologické, politicky korektní hrátky s termíny také svědčí o manipu-

lativních motivech myšlení apologety postmoderny. Podobně bychom mohli zrušit termíny *ateismus, skepse...* když nabudeme skálopevné přesvědčení, že opaky toho, co vyjadřují, neexistují.

Co se ale argumentačně skrývá za onou *„historickou neudržitelností ideje absolutismu“*? Nic víc, než pluralita – onen *„základní fakt dějin od chvíle, kdy do nich vstoupilo osvícenství“*. To je hlavní premisa Welschova argumentu. Že se ale v jisté době z určitých důvodů odmítla absolutnost náboženské morálky, je pro filosofické odůvodnění omylu ideje absolutnosti irelevantní. Důležité naopak je, jestli filosofické základy odmítnutí jakékoli absolutní etiky jsou spolehlivé. Abychom mohli Welschovi uvěřit, že *„univerzální závaznost je vždy imaginární“,* musel by nás nejprve přesvědčit o těch základech.

Tady se ale Welsch ocitá ve stavu důkazní nouze. Z jiných jeho prací víme, že on sám vyznává pokrokové krédo nominalismu a historismu. Tuto podřadnou filosofickou víru je schopen jen situačně přizdobovat okázalými samozřejmostmi o tom, že by bylo pod úrovní doby ještě dnes operovat zastaralým realismem a odiózním etickým absolutismem; to je ovšem pro skutečně filosofické přesvědčení zoufale málo. Ve filosofickém myšlení W. Welsche je mnoho noeticko-ontologických předpokladů, které on pokládá za samozřejmé, ačkoli je sám k zřejmosti nepřivádí, ani přivést neumí, protože je jen jednoduše opsal. Takový je ostatně úzus postmoderních intelektuálů.

Když tedy nejen zpochybníme, ale na základě dosavadního postupu také odmítneme Welschův konformistický předsudek o dějinném překonání „hypostazované velké závaznosti“ absolutní mravnosti, pak na to Welsch nemá co rozumného říct. Patří totiž k filosofům, kteří se jen vezou na vlně „filosofické pokrokovosti“, kteří jen opakují po velkých filosofech moderny principy nominalisticko-historistické depravace lidského myšlení a lidské reality. K jejich kritickému přezkoumání nevidí nejmenší důvod. Spoléhá přitom na konsenzus ideologicky spřízněných intelektuálů. Filosofické přesvědčení, které se získává na základě dogmatického preferování autorů moderních dějin filosofie, je však beznadějně ideologické.

Protože je tedy dokázáno, že filosofické myšlení je schopné jistot, protože je s jistotou dokázána neměnná lidská přirozenost a mravní zákon jako její součást, je absolutnost mravních norem spolehlivou filosofickou pravdou. Postmoderní pojetí mravnosti, které tuto pravdu odmítá, se tím stává relativistickým. Přičemž termín „relativismus“ tu neztrácí svůj význam. Vyjadřuje etickou pozici, v níž se popírá, že by mravní normy a hodnoty měly neomezenou platnost; tvrdí se v ní tedy, že jsou co do své platnosti a závaznosti (dějinně a kulturně) podmíněné. Welsch by v případné replice a zřejmě s odvoláním na široký konsenzus v hlavním proudu soudobého myšlení oživoval příslušné antiteze. Konfrontace s nimi však byla součástí příslušných důkazů a vyústila v jejich falzifikaci rozporem.

Zajímavá je také poslední věta uvedené citace. Welsch v ní nejprve poukazuje na to, že postmoderní pluralita je schopná vyprodukovat *„celou řadu precizně formulovaných závazků“*. Filosof by tu dal ale přednost preciznímu odůvodnění závazků před jejich svévolným předpisováním. Jako by to Welsch tušil, honem se vyrovnává s námitkou, že se postmoderní etika zmůže jen na závazky libovolné, svévolně ukládané. Samo vyrovnání je sice zajímavě formulované, ale bohužel nevybočuje z podprůměrnosti Welschovy apologie: námitka se prý opírá o pošetilý požadavek

absolutnosti. Opravdu pošetilý? Výše jsme ukázali, že pošetilá, protože rozporná, je naopak umanutá filipika proti absolutnosti racionálních a etických hodnot.

Rovněž jsme dokázali, že v lidské přirozenosti je ontologicky zakódovaný poznatelný zákon jejich adekvátního vývoje lidského života, který se s dobou nemůže měnit; jinak už by nešlo o lidský život. Ten zákon je tedy absolutně platný a závazný. Welschovo přesvědčení o jeho pošetilosti vychází z falešných, nominalismem určených premis filosofů. Popřením absolutního, člověkem nevytvořeného zákona klesá Welsch na úroveň právního pozitivismu, mimo svět mravnosti. Ocitá se v pseudosvětě pouhých pragmaticko-partikulárních závazností.

Kdyby se Welsch etickým problémem zabýval důkladněji, bez apologetického předpojetí, mohl si všimnout, že se modelově ocitl ve stejné pasti jako Popper při reflexi vědy. Jako se pravděpodobnost neobejde bez jistoty jejích základních kritérií, tak se ani partikulární závaznost neobejde bez univerzální závaznosti mravních principů – například všelidské spravedlnosti.

V opačném případě bychom degradovali veškerou mravní závaznost na tupou poslušnost vůči jakémukoli mocenskému diktátu pod hrozbou sankcí, který by nebyl měřitelný univerzálními potřebami samotného lidství. Byl by stanovený na základě pragmatiky libovolných situačních záběrů, které jsou vzhledem k přirozeným požadavkům celého života nutně redukcionistické. Abstrahováním od těchto univerzálních požadavků lidské spravedlnosti se takové „slepé“ partikulární závaznosti stávají z principu nemravnými. Jsou ve stavu permanentní kolize se skutečnou mravní závazností. Iracionální, svévolné a umanuté nahrazování pravdy o absolutní lidské mravnosti omylem její negace je zdrojem libovolného instalování partikulárních závazností, které jsou v čase své platnosti absolutizovány. Výkladovým odpojením od absolutních morálních měřítek implikují tyto partikulární, pragmaticko-společenské konvence a závaznosti libovolné preference dílčích cílů. Tyto dílčí cíle ztrácejí v takovém výkladu vztah k přirozené finalitě života, a tím i spojení se smyslem lidského života. Podsunutím společenských konvencí a takto výkladově izolovaných dílčích cílů do základu životního zaměření lidských jedinců je absurdizace osobního života eticky dokonána.

Welschem akcentované hodnoty skromného uznání vlastní omezenosti, tolerance, citlivosti pro jinakost druhých a nasazení za práva utlačovaných – tedy hodnoty, které postmoderní ideologové tak rádi přehánějí ad absurdum – takovým výkladem samozřejmě ztrácejí svou racionální povahu a možnost odůvodněného přijetí. Klesají pod lidskou úroveň k pouhé voluntární svévoli. Té svévoli, s jakou například kulturní marxisté diktují západním společnostem ideologicky pervertovaná lidská práva. Přitom zůstává nepochopitelné, jak mohou smysluplně mluvit o nespravedlivém utlačování při současném popírání obecně lidské spravedlnosti.

Jinak je příznačné, jak se Welsch snaží navodit porozumění pro postmoderní relativisticko-pluralitní etiku estetikou. Tento způsob myšlení má u postmoderních etiků svou logiku a je pro ně paradigmatický. Umělecká tvorba je přece „svobodnější“, není tak sevřena v krunýři absolutně závazných, neúprosných norem přirozeného mravního zákona.

Welsch tedy ve své obhajobě postmoderní plurality neprokázal moc citu pro jinakost, pro jinou perspektivu; o argumentační invenci ani nemluvě. Sám odsuzuje

nepříjemné myšlenkové pozice *s patosem absolutnosti a definitivnosti,* a nerozpakuje se přitom vycházet z dogmatizovaných rozporů nominalisticko-relativistického ražení.

Že také programový apologeta postmoderní plurality nakonec podlehl přirozené zákonitosti myšlení, v níž opaky našich silných, životně relevantních přesvědčení pokládáme za škodlivé omyly, to opravdu nepřekvapuje. Horší je, když se tato teoretická slepota k vlastním rozporům dostává i do politické praxe. To se pravidelně stává ideologicky motivovaným kormidelníkům soudobých demokratických společností. Nejprve okázale proklamují pluralitu a liberální otevřenost k jinakosti, aby v eticky vyprázdněném prostoru vzápětí a proti smyslu svých proklamací legislativně nadekretovali ty jedině správné ideje a postoje; například nenávistnou politickou korektnost či diskriminující antidiskriminační zákony. Revoluční étos a míra protipřirozenosti vnucovaných šablon vzrůstají úměrně se zvyšujícím se přesvědčením, že budují lepší svět.

Na jiném místě (str. 25) Welsch chápe situaci postmoderny jako připravenou vývojem moderny a charakterizovanou zásadní pluralitou. Vyjadřuje ji takto: *„Život jako individuální přežití, život jako služba rodu, život jako požitek… – to všechno jsou projekty, z nichž každý má vlastní plausibilitu a legitimitu.“* Z hlediska dobré filosofické kritiky ale musí být takové pojetí odmítnuto jako pokleslý, destruktivní relativismus. Jedná se o filosoficky uzákoněný prostor etické libovolnosti, který vzešel z hlubokých, ustálených a žitých omylů novověkého myšlení jako vyvzdorovaná alternativa k přirozenému mravnímu zákonu.

Jestli je tu tedy něco pošetilého, pak to není idea absolutnosti mravního zákona, ale spíše to zpupné převzetí řádu samotné lidskosti do vlastní režie, to urputné předstírání, že neexistuje všem lidem společný zákon jejich životního optima, ta utopie, že osvícení intelektuálové té které doby mohou od základu naordinovat člověku pravou cestu ke štěstí.

Filosoficky pošetilá je také fobie z velké závaznosti, jejímž rubem je lehkomyslná odevzdanost libovolnostem malých (partikulárních) závazností, u nichž zůstává permanentně nejasné, proč by vlastně měly zavazovat. Ani Welschem přikrášlený postmoderní relativismus není schopen poskytnout přesvědčivé premisy k mravnímu odmítnutí mocenské svévole.

Etika je postmoderním relativismem také v podstatě degradována na právo. Mravní řád tu zase splývá s právním uspořádáním společenského života. Vydávat to za pozitivní etiku nového typu je nedorozumění, kterému už můžeme rozumět. Nevyhnutelný mravní minimalismus této formy negativní etiky na pohled vychází vstříc svobodě. Ve skutečnosti však dává průchod jejímu zápornému potenciálu. Bezbolestná, minimální etika demokratických časů je krédem rozumového Živočicha.

13. 7. Kontraktualismus

V metafyzickém vakuu, při absenci vypracovaného pojmu přirozenosti jako zdroje mravnosti vznikaly pochopitelně náhradní, apriori neúspěšné pokusy o vysvětlení sociálního aspektu mravního života společenskou smlouvou. Někdy to připomíná bajky evolucionistů ve stylu *„jak opice k řeči přišla“.*

Je opravdu obtížné si představit, jak by mohlo lidské myšlení od základu samo ze sebe, zcela autonomně rozhodovat o tom, co je pro lidi jakožto společenské bytosti

dobré a co zlé. Vždyť je přece ve svém objektivním poznávání člověka principiálně závislé na danosti lidské reality. Jen v této realitě může člověk číst, co všechno lidskému životu základně prospívá a co mu škodí, neboť je to v její hierarchické struktuře elementárně dáno. Že lidskému soužití prospívá pozitivní vzájemnost a škodí egoistické sebeprosazování, to nemůže rozum fundamentálně určit, zkonstruovat. Může tuto životní pravdu jen poznat, a díky tomu ji v podobě právních – nikoli mravních – norem učinit pro společenskou praxi směrodatnou.

Lidský rozum může ustanovením pozitivního práva jen navazovat na strukturní určitost lidské reality, v níž jsou kódy adekvace všech životních činností. Nemůže však tuto přiměřenost sám principiálně naměřit a stanovit. Bylo by to stejně nesmyslné, jako kdyby rozum sám určil svou diskurzivní povahu, kdyby (v pojmech a soudech) rozhodl, že bude myslet v pojmech a soudech.

Kontraktualisté však tuto základní skutečnost inteligibilní diference ontologicky daného a lidsky vytvořitelného řádu života ignorují. Mohou se přitom odvolat na rozšířené noetické omyly transcendentalismu. Podle jeho různých verzí nepoznáváme realitu tak, jak je o sobě nezávisle na našem poznání, nýbrž jen tak, jak se nám v důsledku dominantní role apriorních struktur poznávacího aparátu či jazyka jeví. V tomto noetickém kontextu se jim může zdát smysluplným chápání společenské mravnosti (tj. řádu sociálních práv a povinností) jako pouhého výsledku svobodných rozhodnutí, jímž jedinci uzavírají smlouvu, protože je to pro ně mnohostranně užitečné; dodržování jistých norem je například podmínkou úspěšné spolupráce. Tento převrat v řádu mravního bytí uskutečnil a směrodatně pro celou řadu novověkých etiků zavedl už nominalista T. Hobbes.

Hobbes přišel s fikcí přirozeného stavu, v němž je lidský jedinec pochopen podle vzoru živočicha, který se primárně stará o svůj prospěch = o přežití; člověk je v něm člověku vlkem. Naštěstí ho napadlo, aby s druhými pragmaticky uzavřel smlouvu, která ukládá egoismu lidských šelem jistá omezení. Tím prý vstoupil do světa mravnosti – kdyby ovšem bylo vůbec možné mluvit v takové animální perspektivě o nějaké mravnosti; ale mýty unesou cokoli. Díky analogii s omezováním egoistické svévole změnila sice tato fabulace o původu mravnosti rovnou i její povahu. Ale metafyzicky zaostalým etikům a hlavně politickým filosofům „přijatelně vysvětlila“, jak se to s mravností vlastně má: je bezezbytku obsažena v občanském zákoně.

Metafyzik má ale s Hobbesovým výkladem problém. Především vidí, že Hobbes vypovídá o specificky lidské přirozenosti, přičemž si svým nominalismem logicky zapovídá o ní cokoli vědět. Ta je totiž obsahem obecniny člověk, kterou nominalista Hobbes subjektivizuje, proměňuje v prázdné slovo. A je to právě nominalistická neuváženost, co Hobbese nutí ignorovat společenskost lidských jedinců jako dimenzi jejich specifické přirozenosti a izolovat je jako vzájemně protistojná jsoucna bez přirozeného pouta. Takové pouto se dá poznat solidní analýzou obsahu obecniny *člověk*, kterou si nominalista protismyslně zakazuje.

Lidský jedinec je přirozeně schopen chápat, že je subjektem téhož lidství jako ostatní, a že už z toho důvodu by měl s nimi solidarizovat. Je schopen chápat, že je ve svém tělesném i duševním vývoji zásadně odkázán na pomoc druhých, a že z toho vůči nim plynou i nějaké závazky, povinnosti. Krom toho je společenská povaha lidské přirozenosti čitelná i ve schopnosti řeči. Teorie smlouvy je tedy evidentně

protipřirozenou konstrukcí, která zamlžuje a mate, co má vyložit. Tajemství jejího úspěchu proto spočívá v něčem jiném než ve filosofické evidenci. Zdařilou kritiku Hobbesovy nauky je možné v naší literatuře najít u R. Cardala (*Čtyři milníky politické filosofie*) a u S. Sousedíka (*Svoboda a lidská práva*).

Kontraktualisté ve svém nemetafyzickém pojetí také nadsazují autonomii svobody. Popírají vazbu mravního řádu na transcendentní (svobodnou činnost přesahující a určující) principy lidské přirozenosti. Teorie smlouvy tím vychází vstříc antropocentrickým nárokům mnohých filosofů, kteří z historicko-ideologických či morálních důvodů vyostřují své myšlení proti náboženství, které zákonodárnou absolutnost člověka neuznává. Ve filosofii je pochopitelně nutné vymanit téma z ideologických či subjektivních zájmů a respektovat realitu, jaká je.

O tom, že kontraktualisté mohou myslet jen zdánlivou mravnost, věděl už Platon, když namítal, že ten, kdo skrytě porušuje absolutizované lidské zákony, jedná vlastně rozumně. Je-li totiž zákon pouhým lidským ustanovením a pragmatickým omezením egoismu, pak jeho chytré, trestu unikající porušování odpovídá logice takto chápaného lidství. Neboť absolutizace právních norem vytváří principiálně prostor pro kolize se skutečným mravním řádem, které spočívají v tom, že v nich člověk upřednostňuje svou vůli před mravním zákonem; a takové konání je vždy egoistické. Už samotná představa autonomní lidské morálky je z podstaty (ontologicky) egoistická. Někteří kontraktualisté tento problém své koncepce nahlížejí a pošilhávají po mravních ctnostech, které by garantovaly zachovávání konvencí. Uniká jim ale, že tyto kvality jsou z jiného světa.

Ctnosti jsou totiž součástí skutečné, vnitřní mravnosti, kterou kontraktualisté neznají. Proto svět životadárných norem a hodnot nesmyslně zplošťují, když při své exteriorizaci řádu života a v následné kvazi mravnosti zachycují jen právní realitu. Mravní zákon, skutečné mravní dobro, svědomí či samostatný význam a prioritu mravnosti vůbec neidentifikují. Proto nemohou ve svém systému konzistentně integrovat ani mravní ctnosti. Kritériem jejich poznání je totiž soulad s mravním zákonem.

13. 8. Odůvodnění mravnosti u E. Tugendhata

V osmé a desáté lekci jsme situačně sledovali Tugendhatovu opozici vůči absolutně zdůvodňující etice a vůči absolutně platné mravnosti. Tugendhat je naprosto přesvědčen o nesmyslnosti ideje absolutního zdůvodnění mravnosti, a sice na základě tentokrát skutečně nesmyslného popření metafyzické dimenze našeho myšlení. Proto odmítá i etické argumenty, vedené z lidské přirozenosti. Nádavkem jim imputuje náboženskou motivaci, čímž si přijatelnost své kritiky samozřejmě usnadňuje.

Na druhé straně Tugendhat udržuje pozitivní etickou intenci. Principiální odmítnutí absolutního zdůvodnění prý neznamená rezignaci na jakékoli zdůvodnění. Tugendhat má přitom vysoké ambice. S vědomím novátorského přístupu nabízí třetí cestu mezi absolutností a etickou kapitulací. Moderní etika se prý ocitla v otázce zdůvodnění ve slepé uličce; problém buď vůbec nezahlédla, nebo nepochopila (str. 63). Čestnou výjimkou je tu prý Kant, kterého Tugendhat cení nejvýš. Vytýká mu však pokus o absolutní zdůvodnění mravnosti rozumem s velkým R.; žádný absolutní rozum však podle něj neexistuje. Představa tradičních etik včetně Kantovy

(ta je podle Tugendhata *„jediná srozumitelná idea nerelativního zdůvodnění“*) o tom, že morální vědomí je v nás přírodou pevně zabudováno, je prý teologickým reziduem.

My bychom naopak řekli, že uznání existence přirozeně daného, apriorního zákona svobodného života je v Kantově ontologii mravnosti takřka jediným světlým bodem. Na rozdíl od Kanta však integrujeme mravní zákon do kontextu lidské přirozenosti; z ní ho také odůvodňujeme. Kant si tuto skutečně *„jedinou srozumitelnou ideu nerelativního zdůvodnění“* zatemnil svými omyly z teorie poznání.

Tím, že Kant upřel rozumu možnost objektivního poznání nutných určení a obsahovou nutnost v myšlení založil jen v rozumu (nikoli v realitě), nemohl pochopitelně uznat poznání lidské přirozenosti v jejích nutných vztazích. Proto také nemohl pochopit, že obsahová nutnost a nutná platnost mravního zákona vyplývají z finality mohutnosti vůle, z jejího esenciálního zaměření k vlastnímu předmětu, jímž je dobro, které odpovídá člověku jakožto člověku. Takto vypracovaný a odůvodněný pojem lidské přirozenosti je za hranicemi, jež Kant ukvapeně vyměřil lidskému (i svému) myšlení na základě své neblahé *Kritiky čistého rozumu*.

Viděli jsme však, že nedostupnost takového pojmu přirozenosti je zároveň nedostupností nezastupitelné premisy pro odůvodnění obsahové nutnosti a nutné platnosti mravního zákona. Proto byl eticky pozitivně laděný Kant nucen tvrdit mravní zákon zcela dogmaticky jako pouhý fragment pouze intuitivně zachycené přirozenosti. Tím ho vystavil snadným námitkám a filosoficky znehodnocujícím označením typu „teologické reziduum“. Tugendhat jím častuje všechny aprioristické, metafyzické či transcendentalistické pokusy řešit problém zdůvodnění či vysvětlení mravnosti lidskou přirozeností.

Tugendhat s Kantem sdílí nominalisticko-agnostická východiska a hodnotí Kantovo řešení základů mravnosti logičtěji než sám jeho autor. Aby ale mohl korektně obhájit použití své nálepky také na naše řešení, musel by nejprve absolvovat noetickou obhajobu zmíněných východisek. To už by bylo složitější.

Jakou alternativu tedy Tugendhat při vědomí naléhavosti problému zdůvodnění mravnosti a při odmítnutí všech absolutistických řešení nabízí?

Podle toho, co o Tugendhatově etickém myšlení dosud víme, zvláště pak z jeho silně negativního vymezování, můžeme dopředu odhadovat, že mu při zájmu o aspoň jakési zdůvodnění pozitivní mravnosti moc možností nezbývá. Přirozenost coby základ a odůvodnění mravnosti jako přesvědčený empirik teoreticky zavrhl. Prakticky se pak ve shodě s postmoderními exoty upřímně děsí, že by bylo možné rozlišovat jednání přirozené a nepřirozené, skutečně lidské a podlidské. Odbývá tuto možnost poukazem na to, že *„se dá jako nemorální vykázat naprosto cokoli, jen když se předtím odpovídajícím způsobem definuje přirozenost“* (str. 58).

Ostatně jako přesvědčený empirik nemůže Tugendhat uvažovat jinak. Nemůže připustit, že by bylo možné definovat přirozenost také nelibovolně, odpovídajícím způsobem. Krom toho Tugendhat pro jistotu zpevňuje svá teoretická východiska ideologickou sofistikou, v níž vydává metafyziku přirozenosti za nepoctivou racionalizaci náboženských dogmat.

Co tedy Tugendhatovi zbývá? Předimenzovaná svoboda a společenské nároky. Z tohoto materiálu chce také zkombinovat přesvědčivé, dokonce prý nejplausibilnější (byť nikoli absolutní) zdůvodnění mravnosti, které prý dosud v dějinách etiky chybí;

odvážný záměr. Pomáhá si přitom Kantem. Vymezil se sice proti jeho absolutistickému zdůvodnění a absolutistickému pojetí „muset" a ohlásil třetí cestu. Akceptuje ale Kantův koncept (skutečně) mravního dobra, který nachází v jeho kategorickém imperativu. Škoda, že tento imperativ (a také zlaté pravidlo) neumí zároveň nahlédnout jako požadavek všem společné lidské přirozenosti, a že už za ním tudíž nevidí soulad s přirozeností jako důvod jeho platnosti. Bezpředsudečná analýza tímto směrem by mohla Tugendhatovo etické myšlení zásadně korigovat a kultivovat.

Tugendhat oceňuje Kantův kategorický imperativ jako morálku univerzální úcty a ohledu k libovolnému druhému člověku: žádného neinstrumentalizuj! Dobře přitom vykládá (vyhraňuje) mravní dobro v kontrastu s kontraktualismem. Kontraktualista se zájmem o kooperaci také vítá normy soustředěné kolem zlatého pravidla (jednej s druhými tak, jak chceš, aby oni jednali s tebou). Ale viděli jsme, že k nim má volnější, ryze účelový vztah. Myslí primárně na své situační zvýhodnění, na egoistický prospěch. Tugendhat v této souvislosti zdůrazňuje, že kontraktualista na rozdíl od Kanta chápe pravidla instrumentálně: *„Dodržuji pravidla jen proto, aby je ostatní dodržovali vůči mně."* (str. 66).

Z obsahového hlediska se tedy Tugendhat v zásadě ztotožňuje s kantovským pojetím neegoistické mravnosti. Říká, že *„Koncept dobrého, získaný z neinstrumentálního chápání zlatého pravidla je tedy svébytný, silný morální koncept..."* (str. 68). Konstatuje také, že Kantův obsahový koncept je bezprostředně přesvědčivý. Nyní však je na řadě jeho filosofické zdůvodnění. To by měl být zásadní a rozhodující výkon etického myšlení. Tugendhat formuluje problém gradualisticky: *„... proč tento koncept dobrého není prostě jen určitým návrhem (jedním z mnoha)...? Co hovoří pro to, abychom postoupili za kontraktualismus...? ... Proč se vůbec musíme nebo chceme vztahovat k nějakému konceptu dobrého?*

Před tímto problémem už ale Tugendhat nestojí jakoby na začátku a neutrálně. Domnívá se, že už ví, kudy cesta nevede. Nevede alejí teologických reziduí, což u něj znamená, že problém posledního zdůvodnění mravnosti nelze řešit metafyzicky: vyvozením z lidské přirozenosti či kantovsky z Rozumu jako jejího aspektu. Proto je také pevně přesvědčen, že absolutní „musím" je *„logicky vzato naprostá nemožnost"* (str. 50). Toto domnělé vědění se stává vodítkem Tugendhatova zkoumání, na jehož konci má být neabsolutní zdůvodnění mravnosti.

Na základě takového předpojetí pak Tugendhat pracuje s vizí relativního zdůvodnění. Jestliže Kant prokazoval existenci takového smyslu „dobrého", který musí všichni uznat, pak proti tomu Tugendhat staví takový smysl „dobrého", *který nemusí, ale mohl by být všemi uznán* (str. 64–65). Pojímá tedy koncept dobrého jen jako možnost, nikoli jako něco, co by každého s ontologickou nutností zavazovalo a co by každý správně uvažující měl uznat.

Zmírněním Kantova absolutistického nároku ve smyslu „může, ale nemusí" vytváří Tugendhat prostor alternativ pro relevantní svobodnou volbu, pro jakési elementární „chci". Co se tím rozumí? Tugendhat objevil, že veškeré morální vědomí a svědomí je výsledkem určitého aktu chtění. Teprve aktem „chci" vstupuje lidský jedinec do řádu mravnosti. V tomto aktu si chce rozumět jako člen společenství, jako patřící k morálnímu světu, v němž všichni od všech vyžadují, aby byli ve vymezeném smyslu dobrými členy společnosti. Tugendhat ve svém objevu spatřuje překonání

tradičního i Kantova přesvědčení o pevném zabudování mravního řádu v lidské přirozenosti; překonává „teologické reziduum". Zdůrazňuje přitom, že tímto objeveným aktem elementárního chtění je absolutní „musí" relativizováno.

V problému posledního zdůvodnění mravnosti jde prý tedy o to, *„zda chceme členství v morálním společenství pojmout do naší identity"* (str. 71). Kdo nechce patřit do světa mravnosti, toho jeho normy nezavazují. Jak ale Tugendhat zdůvodňuje svou objevnou tezi o principiální předchůdnosti **onoho chtění** v řádu (eventuální) lidské mravnosti? Říká, že *„ve filosofické reflexi na něj nevyhnutelně narážíme jako na poslední základ, a to z toho prostého důvodu, že neexistuje žádné absolutní muset"* (str. 71).

Opravdu je to tak prosté? Ano, je. Jiný filosofický důvod pro tak převratné povýšení svobody v řádu mravnosti Tugendhat neuvádí? Ne, neuvádí. Na jiném místě (str. 77) odpovídá na otázku, co je posledním základem platnosti mravních norem, jednoduchým disjunktivním úsudkem: „*Existují jen dvě možnosti: apriori nebo chtění. Jelikož apriori odpadá, zbývá jen ‚chci'".*

Tento úsudek pregnantně vyjadřuje logickou strukturu celé Tugendhatovy argumentace. Její těžiště, jak patrno, spočívá v domnělé (protože empiristické) falzifikaci apriorní, přirozené danosti principů mravnosti. Těch principů, které transcendují a mravně měří každý svobodný akt, a které jsou proto skutečně univerzálně platné.

Po pravdě řečeno, je tento Tugendhatův výsledek zkoumání základů mravnosti po takové přípravné palbě zklamáním. Zklamání je o to větší, že tu mělo jít o založení neegoistické, vpravdě lidské mravnosti, ale výsledkem je jen její diskreditace – jako u Kanta. Protože se empiristické omyly (a bohužel i neskrývané ideologické předsudky) staly premisami (i skrytými motivy) Tugendhatova argumentu, musí se jeho objev „základního aktu chtění", jímž osoba svobodně volí svou mravní existenci, hodnotit jako nezdůvodněný, a tudíž jen dogmaticky kladený.

Zázračný akt chtění jako poslední základ a hlavní výkladový princip mravnosti je evidentně zaveden jako deus ex machina; kritické zkoumání je tu jen fingováno. O tom, že lidská autonomie v oblasti mravnosti „musí být zachována", už bylo u Tugendhata rozhodnuto dávno předtím – někde mezi zájmem přesvědčeného empirika o etiku a osvícenským zájmem o vyloučení autoritativní náboženské morálky.

Nepřijatelnost Tugendhatova řešení vynikne, když si uvědomíme, co vlastně pro problém zdůvodnění mravnosti znamená. Neznamená nic menšího než etickou katastrofu. Neboť je definitivní, programovou kapitulací před mravním nihilistou. Ontologizovaná, do základu posunutá subjektivní svévole se tak stává poslední instancí mravnosti. Mravní zákon platí relativně: jen pro toho, kdo ho chce uznat. Nejdůležitější svobodný akt v lidském životě, totiž celostní přijetí nebo odmítnutí mravního zákona je podle Tugendhata mimo dobro a zlo; je mravně indiferentní. To je cena za šílenou vizi vlády svobody nad zákonem lidství.

Tugendhat sice nazývá mravního nihilistu radikálním egoistou, protože už předpokládá určité (vyšší) pojetí mravní dokonalosti v specifickém (kantovském) pojmu mravního dobra, takže pak může hodnotit egoistickou alternativu jako kvazi mravnost. Ale v kontextu jeho základního odůvodňování mravnosti je správnější mluvit o mravním nihilistovi, radikálním relativistovi či etickém subjektivistovi, protože nejprve je třeba (proti němu) odůvodnit, že vůbec nějaká určitá mravnost je, že dife-

rence dobré–zlé není fikcí, a pak teprve zkoumat (v diskusi s egoistou) jaká obsahově je – zda egoistická, či neegoistická. Tugendhatovým řešením je tedy mravní nihilismus trvale legitimizován jako teoreticky rovnocenná etická alternativa.

Tugendhat zavádí radikálního oponenta mravnosti v průběhu svého výkladu pod termínem *„lack of moral sense“,* když předtím mnohokrát oznamoval, že absolutní zdůvodnění mravnosti není možné a že argumenty z přirozenosti jsou jen maskovanou teologií. Víme však, že v metodicky uspořádaném zkoumání patří tento oponent na samý začátek etického zkoumání. Teprve po skutečně kritické konfrontaci s jeho radikální antitezí je možné zodpovědně mluvit o tom, jak se to s možnostmi posledního odůvodnění mravnosti vlastně má. Od empirika ovšem nemůžeme takovou metodickou prozíravost očekávat. Musel by se jí naučit už v noetice a k tomu u Tugendhata evidentně nedošlo; jinak by nemohl být empirikem.

O špatném přístupu k etickému problému také svědčí jeho stereotypní poukazy na regres v premisách při případném absolutně platném důkazu mravních norem. Autentické východisko etického zkoumání totiž vede prostřednictvím aktualizace příslušné antiteze k jejímu vyvracení sporem.

Jak tedy Tugendhat reaguje na mravního nihilistu, jemuž říká radikální egoista? Definuje ho jako toho, kdo *„... jedná výlučně podle maximy ‚dělám jen to, co se mi líbí‘. ... jeho vztah k bližním je však čistě instrumentální: slouží mu jako prostředek k uspokojování jeho potřeb, a to znamená, že si ve vztahu k druhým rozumí vždy mocensky“* (str. 74). Tugendhat pak tvrdí, že když si „jeho spolubesedník“, jemuž nabízí cestu neegoistické mravnosti, zvolí na rozcestí mezi takovým egoismem a altruismem (mezi amorálností a morálností) cestu vůle k moci, *„nedá se proti tomu už nic říci“* (str. 75). *„Výše zmíněné ‚take it or leave it‘ se nedá obejít.“* (str. 77) Jestliže jedinec nechce svobodně vstoupit do mravního světa, nelze mu platnost mravních norem zdůvodnit. Tugendhat tu zaujímá decizionistické stanovisko: o platnosti mravních principů rozhoduje svobodný subjekt sám.

Taková nadřazenost vůle nad zákonem ovšem znamená, že v rámci Tugendhatova systému není ani rozumný důvod pro odmítnutí egoistického jednání. Jestliže Kant mohl ještě hodnotit egoistické chytráctví jako mravně pokleslé, pak Tugendhat už tak konzistentně činit nemůže, ačkoli při srovnání Kanta s kontraktualistou tak činí. Tugendhatovo pojetí autonomie ve smyslu svobody nad zákonem mu tedy znemožňuje záměr koncipovat neegoistickou etiku.

Když Tugendhat hodnotí kontraktualismus jako kvazi mravnost, pak ze stejného důvodu a proti své vůli musí s logickou nutností takto hodnotit i svůj koncept. I v něm je totiž subjekt suverénem, když v posledku bez viny rozhoduje, jestli vůbec chce ve vlastním jednání respektovat systém „mravních“ norem/konvencí, nebo ne. V tomto základním rozhodování konvence transcenduje; není jimi vázán. Jeho autonomní odmítnutí se jim podřídit proto není v takovém pojetí mravně špatné. Kýžený Kantův ideál neegoistické mravnosti se stal pro Tugendhata nedosažitelným. Kromě základních filosofických omylů je u něho důvodem této disproporce i chtěná relativizace, která je nesena silným afektem proti absolutní, lidskou činností nepodmíněné mravnosti.

Tugendhatův příklon ke Kantově vznešené morálce může tedy být podle jeho vlastní teorie také jen jeho subjektivní volbou. Chce žít podle kategorického imperativu úcty k libovolnému druhému člověku jen na základě své subjektivní volby, která

předchází jakémukoli jejímu odůvodnění; taková je logika autoaplikace Tugendhatovy teorie. Pak ale vzniká otázka, proč Tugendhat Kantovu morálku v etickém diskurzu vůbec obhajuje. Že dokonce tuto obhajobu pokládá za dosud nejplausibilnější odůvodnění, je už trapným nedorozuměním.

Svou prohru s radikální etickou skepsí formuluje Tugendhat na jiném místě (str. 71) následovně:

„Postrádalo by smysl, kdybychom někoho, kdo je vskutku postižen lack of moral sense nebo kdo se o své vůli rozhodl vyčlenit a stáhnout se na pozice kontraktualismu, chtěli argumentací přivést k tomu, aby za prvé vůbec přijal morálku a aby ji za druhé přijal v jejím kantovském chápání.“

Rezignaci na filosofickou falzifikaci mravního nihilisty však Tugendhat přesto vydává za úspěch. Interpretuje ji jako relativní zdůvodnění toho času nejplausibilnějšího konceptu mravnosti. Ve skutečnosti je to kantovská morálka zbavená absolutní závaznosti a ponechaná ve své dogmatické podobě, ve své nezajištěnosti. Tugendhat k ní nepřičinil jedinou relevantní premisu. Oponentovi je schopen předložit jen výčet toho, čeho bychom se museli při platnosti jeho antiteze vzdát. Neumí však říct, proč by se toho vzdát neměl, proč jsou jeho fikce života mimo dobro a zlo a jeho životní filosofie mylné. Nemůže pak ani konzistentně říct, že principiální volba „amorální vůle k moci“ je mravně špatná.

Povýšení svobody nad samotnou danost lidské reality na základě svévolného, decizionistického pojetí aktu chtění jako principu veškeré mravnosti vydává Tugendhat na samé hranici trapnosti za vítězství Svobody. Ve skutečnosti je to subjektivistická destrukce mravního řádu, která v posledku může být jen prohrou vzývané svobody. Tugendhat se však nechává unést svým objevem a spouští chvalozpěvy na ontologicky vyšinutou svobodu jako podmínku dospělosti. Protestuje tedy proti závaznosti ve svěrací kazajce a vysvětluje potřebu absolutního zdůvodnění jako reziduum náboženské morálky či dětského morálního vědomí. Pochvaluje si, že nauka o elementárním „chci“ přivádí autonomii jedince k plné platnosti a vede k tomu *„abychom přejali autonomii náležející k dospělému lidství“* (str. 77). Jak bychom mohli chtít takový nesmysl, ptá se Tugendhat pateticky, aby do nás bylo pevně zabudováno absolutní „muset“, aby nám byla odňata část našeho chtění. Musí se uznat, že prodává své tragické omyly v působivém rétorickém balení.

Ve skutečnosti je však nesmyslné výkladově měnit ontologický poměr mravního zákona a svobody podle právnického modelu, stejně tak, jako je nesmyslné plést si mravní normy se společenskými konvencemi. Svoboda mravní zákon netvoří, ale podléhá mu se stejnou nevyhnutelností, s jakou netvoří sebe samu. To jen empiricko-osvícenské předsudky implikují dezinterpretaci mravnosti, v níž pak podněcují žurnalisticky plytké sugerování, že ontologická subordinace svobody je zároveň její ztrátou. Aristotelskou terminologií řečeno: svobodná vůle je jakožto svobodná eficientní příčinou mravnosti a jakožto zaměření k sobě vlastnímu předmětu/dobru je bytostně spojena s finální příčinou mravnosti. Na základě toho, co už máme dokázáno, ale můžeme s jistotou říct, že by bylo mylné, kdybychom chápali svobodnou vůli jako formativní příčinu mravnosti; to už bychom se dostali na úroveň kvazi mravnosti.

Závěrečný odstavec Tugendhatova textu o plausibilním morálním konceptu už necháme na čtenářově posouzení.

„Život by snad byl jednodušší, ale také méně opravdový, kdyby morálka byla mou součástí podobně jako srdce nebo páteř. Představovat si morálku takto heteronomně svědčí jednak o nedostatku důvěry ve vlastní ‚chtění být takovým' i v ‚chtění být takový' v druhých, jednak o nedostatku důvěry ve shodnost morálních konceptů, ke kterým dospívám já a ke kterým dospívají druzí. Ale ať už by si člověk přál cokoli, základ sám je tu prostě příliš slabý a v dějinách se vždy znovu ukazuje, že žádný pokus uměle jej vydávat za silnější, než skutečně je, lidi nepohne k tomu, aby byli morální."

Tož tedy důvěra... a dějiny... a motivace pro lid; je opravdu těžké vzdorovat realitě. Když se na Tugendhatův předem vychválený koncept přihnala velká voda agnostických předsudků spolu s vichry domýšlivosti, celá jeho etická konstrukce se zřítila a její mravní pád byl hrozný.

Shrnutí:

• Konsenzuální popření přirozeností daného, nelibovolného, svobodu přesahujícího a na ní nezávislého zákona dobrého života odsuzuje novověké etiky k politováníhodné mimoběžnosti; podsouvají modernímu životu kvazi mravnost.

• Krom toho podléhají sebeklamu, neboť vydávají své koncepty za životu odpovídající, za autentickou mravnost dospělého člověka vyspělé civilizace. Důvod jejich sebeklamu spočívá hlavně ve víře v hluboké teoretické omyly, které se ustálily vývojem novověké filosofie. Proto většinou více méně propadají mravnímu nihilismu, aniž jsou schopni to uznat.

• Emotivistická negace celé mravnosti je explicitní a zdánlivě i přísně vědecká. Ve skutečnosti je to však vědeckost zarputilých scientistů, podložená omylem empirismu. Totéž v zásadě platí i o právních pozitivistech, kteří aplikují tutéž pseudovědeckost v otázce vztahu mravnosti a práva.

• Na základě svého hyperdynamického monismu zavádí Hegel v podstatě pseudomravnost, když deizuje dějiny, kolektivizuje lidskou existenci a nadsazuje v ní roli státu na úkor osobního života. Z těchto premis plyne etická rehabilitace státem organizovaného zločinu, jak ho známe z totalitních režimů dvacátého století.

• Welsch se ve své etické apologii postmoderny ohrazuje proti tomu, aby byla charakterizována jako relativistická. Jak už to ale u postmodernistů bývá, svou apologií odmítaný relativismus jen potvrzuje. Výslovně se v něm opírá o konsensuální odmítnutí ideje absolutní mravnosti a univerzální závaznosti.

• Na nominalistickém základě upřel Hobbes lidské přirozenosti společenskou dimenzi a přesměroval valnou část novověkého etického myšlení do slepé uličky kontraktualismu. V něm se stává principem mravnosti společenská smlouva. Tím je pervertován poměr svobody a mravního zákona. Dále se sice užívá slovo „mravní", ale myšlenkově etický diskurs stagnuje v oblasti práva – u legislativy.

• Této kvazi mravnosti chtěl uniknout Tugendhat. Verbálně se hlásí ke Kantově neegoistické mravnosti, ale myšlenkově kontraktualistické kvazi mravnosti neunikl. Důvodem je jeho pokrokové odmítání: a/ absolutního zdůvodnění mravnosti; b/ absolutně platné, nepodmíněné mravnosti. V pokrokovém myšlení tohoto moderního

etika jsou koncentrovány pokrokové omyly o metafyzice, o lidské přirozenosti a o postavení svobody v lidské realitě.

Otázky k promyšlení:

• Není hodnocení vývoje novověké etiky příliš pesimistické, katastrofické? Zdá se, že neodpovídá realitě. Vždyť v novověku přece stále nacházíme mnoho příkladů nezištnosti a soucitu s lidským utrpením, což je přece protikladné akcentovanému mravnímu cynismu a nihilismu jakožto údělu novověkého myšlení a života.

• Když běžná zkušenost mravního předporozumění neprošla testem na úrovni metodologie empirických věd, neměli bychom dát přednost tomuto nesporně vyššímu typu racionality a nepředpokládat tak samozřejmě, že je naše mravní posuzování v kontaktu s realitou?

• Hegel prý posouvá pojetí mravnosti od toho, co má být, k tomu, co je. Je-li ale pro něj mravné to, co je v silném smyslu skutečné, je-li podle něho mravnost jednotou subjektivního a objektivního o sobě a pro sebe jsoucího dobra, a je-li konečně rodina konkrétní manifestací objektivní mravnosti, jak může být řazen mezi filosofy, kteří přispěli k mravnímu nihilismu? Vždyť přece mravnost je pro něho výsostnou realitou – a to je pravý opak nihilismu.

• Nemělo by se zapomínat, že postmoderní protest proti univerzalistickým konceptům absolutní mravnosti vzešel z trpké zkušenosti s neskromnými nároky na výlučnou platnost. Tento absolutismus přinášel po staletí mnoho zla, krutostí a nespravedlností. Po takové historické zkušenosti je proto postmoderní pluralita ve smyslu rozmanitosti etických projektů a životních stylů vítanou terapií.

• Také kontraktualisté spolu s Tugendhatem přinášejí do etického myšlení kromě pozitivní intence i mnoho dobrých výkladů, konkrétních podnětů, užitečných postřehů a zpřesnění. Nemohou být proto jednoduše, pouze z jednoho vybraného hlediska odsuzováni jako etičtí negativisté.

Kapitola 5.
Uzavření sporu s relativisty

Lekce 14. Precizace pojmu mravního zákona

14. 1. Etický realismus

Dosavadní úvahy o řádu a smyslu svobodného života vyústily do důkazu přirozeného mravního zákona. Jeho etická verifikace přivádí také k evidenci reálnost, samostatnost a postavení samotné mravnosti v celku lidského života. Bez ní je totiž svět mravnosti snadno vnímán jako pouhá stínová, éterická či virtuální realita. Potvrzením reality mravního zákona jako součásti lidské přirozenosti se zároveň objasňuje

povaha mravnosti. Prohlubuje se tím chápání jejího rozhodujícího významu pro lidský život. To není ve světě nadvlády materialismu a relativismu málo.

Ontologickým vrcholem osobního života je svobodný čin. Vlastní dokonalost člověka se realizuje dobrým jednáním. Mravnost je pak takovou vlastností svobodných rozhodnutí a následných činů, která spočívá v jejich bytostném vztahu shody či neshody s mravním zákonem. Svobodný skutek je specifikovaný svým předmětem. Stává se tak určitým typem jednání, který odpovídá či odporuje požadavkům mravního zákona. Tím vztahem získává skutek mravní specifikaci; je mravně dobrý nebo špatný. Vazbou svobody na mravní zákon tedy nabývají svobodné činy mravní rozměr. Mravní zákon je takto středem a osou mravnosti.

Lidské jednání má tedy mravní bytí ze vztahu k mravnímu zákonu. Nabízí se otázka, jestli má skutečně každý uvážený a svobodný akt mravní povahu. Tím se ptáme, jestli takový akt (vnitřní skutek – rozhodnutí + vnější skutek – čin) nutně podléhá mravnímu zákonu; je-li jím nutně měřitelný. Jako se ptáme v noetice, jestli je každý kategorický soud nutně pravdivý nebo mylný, tak se nyní ptáme, jestli je každý svobodný akt nutně dobrý nebo špatný. Nemohl by být některý mravně indiferentní?

Abychom to mohli rozhodnout, musíme nejprve uvážit čin v jeho komplexnosti. Čin se může vztahovat k mravnímu zákonu svým předmětem/obsahem (pomoc sousedovi se stěhováním, udeřit souseda jen tak), svými okolnostmi (pomoc i s handicapem únavy, udeřit před diváky) a také připojeným úmyslem (pomoct, protože soused není lhostejný, napadnout ho kvůli posílení sebevědomí a pro získání respektu).

Některé předměty činů mohou být samy o sobě dobré či špatné. V našem postupu sice ještě nemáme mravní zákon specifikován, známe ho s jistotou jen v jeho formální povšechnosti. Ale ve shodě s mravním instinktem i s rozsáhlou tradicí předpokládejme, že například pomoc druhému je o sobě dobrá a nespravedlivé ponižování člověka je o sobě špatné.

Naproti tomu jsou jiné činnosti, třeba zábava, abstraktně vzato mravně lhostejné. V konkrétní realizaci však mají vždy svůj situační kontext, okolnosti a úmysl. Zábava se současným zanedbáváním povinností nebo jako rozptýlení po námaze jsou skutky kvalitativně odlišnými.

Z hlediska volní finality je pak zřejmé, že člověk má svobodně směřovat k naplnění potenciality – k životnímu optimu, ať už ho definujeme jakkoli; v něm také spočívá (jakkoli definované) životní štěstí. K dosažení tohoto hlavního cíle života pak mají svobodné činy sloužit jako prostředky postupného naplňování smyslu života. Neboť to jsou akty vůle, esenciálně zaměřené k vlastnímu předmětu, jehož má subjekt vůle dosáhnout právě těmi činy. Přitom je ve struktuře volní dynamiky taková spojitost, že předchozí akty vytvářejí dispozici k následným aktům v témže směru. Proto by měl každý čin participovat na pohybu k hlavnímu cíli – k životnímu optimu.

Protože mravní zákon vyjadřuje toto volní zaměření k odpovídajícímu zdokonalení jako cíli života, zahrnuje ve své univerzalitě každý svobodný akt každého člověka. Člověk sleduje každým skutkem nějaké dobro, ať už jeho přirozené finalitě odpovídá skutečně, nebo jen zdánlivě. Sledováním dílčího dobra pak k životnímu optimu jako cíli buď směřuje a odpovídá tím požadavkům mravního zákona, nebo nikoli; je přitom motivován buď nezištnou láskou, nebo egoistickým sebeuspokojením. Ať

už tedy zákon životního optima definujeme egoisticky či neegoisticky, vždy jsou jím jednotlivé skutky měřeny jako dobré, smysluplné, nebo špatné, protismyslné.

Skutečnost, že mravní zákon měří každý svobodný skutek, je aspektem univerzální odkázanosti našich životních činností na realitu. Ani kreativita osobního života není absolutní, je elementárně závislá na dané realitě. Je tedy vhodné nahlížet a interpretovat jednání podle mravního zákona jako svobodný život, který je či není v souladu s realitou. Takto žitá mravnost je proto eminentním životním realismem. Jako je myšlení hodnotné, protože respektuje realitu objektů, tak je i jednání hodnotné, když respektuje realitu přirozených inklinací v jejich hierarchii; opačné aktivity jsou chaotické, temné a destruktivní.

Etika, kterou zde preferujeme, bývá s despektem označována jako absolutistická, klasická či tradiční. Skutečně v ní nárokujeme absolutní zdůvodnění mravnosti a absolutní platnost mravního zákona. Skutečně v ní také volně navazujeme na platonsko-aristotelskou tradici. Nyní však je také možné mluvit o ní s jistotou jako o etice realistické. A sice v protějšku ke všem etickým koncepcím a systémům, které odmítají přirozený mravní zákon či lidskou přirozenost jako jeho fundament.

Autoři a stoupenci různých etických systémů, kteří toto metafyzické pojetí dobrého života odmítají, a přesto si udržují nějakou pozitivní etickou intenci, opírají přesvědčivost svých norem o skrytý postulát nějaké shody s konfuzně pojatou lidskou realitou. Míra, s jakou ji ve svých negacích přirozenosti a mravního zákona zároveň odmítají, je pak i mírou životního sebeodcizení, které výkladově projektují a prakticky ordinují.

14. 2. Otázka definice mravního zákona

Dosavadní zkoumání bylo motivováno požadavkem základního odůvodnění mravnosti a vedlo k ontologickému pojetí mravního zákona jako inteligibilní součásti lidské přirozenosti. Ukázalo se, že je v ní obsaženo, jak má člověk přirozeně jednat, aby žil v souladu se sebou samým. Tento rozvrh přirozeného způsobu svobodného života je dán bytostným zaměřením vůle k vlastní dokonalosti člověka. Mravní zákon tedy můžeme definovat jako lidskou přirozeností daný plán dobrého, tj. bytostnému zaměření svobodné vůle odpovídajícího jednání, který je diferencovaně poznatelný v soudech praktického rozumu. Ten má také podle něj jednání řídit, usměrňovat.

V konkrétním životě tedy určuje směr jednání mravní zákon jakožto poznaný. Kvůli této výrazné funkci praktického rozumu (orientovat a řídit jednání) bývá mravní zákon v tradici definován jako akt lidského poznání. Tomáš a tomisté ztotožňují mravní zákon s aktem lidského/praktického rozumu. Tomáš říká, že přirozený zákon je člověku přirozeně dané poznání, jímž je řízen, aby jednal vhodně. Anzenbacher začíná výklad přirozeného zákona tvrzením: *„Tomášský lex naturalis je věc rozumu.“* Jiní ho definují jako soubor činorodých soudů o tom, jak má člověk jednat, aby byl dobrý.

Vzhledem k našemu akcentu objektivní, ontologické předem danosti přirozeného mravního zákona může vzniknout pochybnost, jestli není taková lokalizace mravního zákona v našem rozumu konstruktivistická a subjektivizující. Argumentační úsilí o kritické zavedení pojmu mravního zákona do etického diskurzu zdůraznilo objektivní rys zákona, jeho absolutnost, jeho nepodmíněnou platnost v kontextu lidské

přirozenosti. Definice tomistů naproti tomu jako by vycházela z pouhého fenoménu zákona, v němž vyniká subjektivní rys řízení jednání – a na tom přestala.

Z některých vyjádření se to tak může jevit, ale tomisté samozřejmě chápali mravní zákon objektivisticky, jako obsahově daný realitou lidské přirozenosti, vzhledem k níž je lidský rozum teoreticky i prakticky receptivní. Formulují svůj etický objektivismus například tak, že přirozenost je nejbližším pravidlem mravnosti a determinuje praktický rozum.

Také u S. Sousedíka (viz citované dílo, str. 62) je tento objektivismus patrný, když definuje přirozený zákon jako praktickým rozumem poznaný předmět přirozené náklonnosti, jako jím formulovaný pokyn. Dobře tuto podvojnost vyjadřuje Maritain (*Člověk a stát,* str. 76–86), když v přirozeném zákoně rozlišuje prvek ontologický a noetický: ontologický spočívá v ideálním řádu jednání, který závisí na lidské přirozenosti a je přítomen v bytí každého člověka; noetickým aspektem je přirozený zákon jakožto poznaný.

V rámci klasické diskuse jsou tedy nesporné dvě skutečnosti: a/ inteligibilní plán adekvátního jednání, zakódovaný v esenci vůle, v její finalitě; b/ akty poznání, vyjadřující onen plán a představující ho svobodné vůli v konkrétních situacích jako žádoucí a závazný. Otázka zní, kterou z těchto skutečností označit termínem „mravní zákon“, přesněji, kterou myslet v pojmu mravního zákona.

Když zvolíme první skutečnost, zdůrazníme objektivní danost obsahů zákona a závislost subjektu na nich. Tím získáme imunitu vůči typicky moderní mánii, která spočívá v hyperprodukci projektů, v nichž se člověk osvobozuje od všeho, co si sám svobodně nestanovil. Na druhé straně je touto volbou poněkud potlačena role zákona v jednání. Když zvolíme druhou skutečnost, budou poměry obrácené.

Nic ale nebrání, abychom do definice mravního zákona pojali oba aspekty: objektivistický i zřetel k roli zákona v jednání. O to jsme se pokusili ve výše zmíněné definici. Vyvážený poměr obou aspektů je pak takový, že obsahová složka zákona je fundamentální; jí jsou také dány atributy nutnosti, neměnnosti a obecné platnosti. Subjektivní složka, řídící funkce zákona je pak odvozená: to, jak má člověk jednat, je dáno přirozeností; rozum to poznává a diktuje ve svědomí vůli jako závazné; diktát však nezbavuje svobody; možnost ho nerespektovat pochopitelně zůstává.

14. 3. Problém proměnlivosti mravního zákona

Možná je to i zmíněná definiční jednostrannost, co vede některé klasické myslitele k tomu, že připouštějí jakousi akcidentální proměnlivost mravního zákona. Například J. Gredt (*Základy aristotelsko-tomistické filosofie,* str. 534) říká, že přirozený zákon se nemůže měnit ve vlastním smyslu, protože je založen na neměnné přirozenosti. Může se prý však měnit v nevlastním smyslu, když se vlivem okolností změní to, na co se vztahuje. Je to tedy změna v jeho použití. Tou změnou se akcidentálně mění ten, kdo zákon aplikuje. Zákon však v takovém různém aplikačním vztahování není jeho subjektem. Proto se jím akcidentálně nemění.

Oklikou směřuje k myšlence akcidentální měnlivosti mravního zákona i Sousedík. Nejprve vysvětluje zásadní neměnnost lidské přirozenosti. Připouští ale možnost její akcidentální změny – například vlivem historicky se měnících potřeb (str. 68).

Jako příklad uvádí změny člověka téže přirozenosti ze zdravého v nemocného. Pak by prý bylo možné myslet i akcidentální změny přirozeného zákona.

Tady ale záleží na tom, jak rozumíme lidské přirozenosti. Shodneme-li se na tom, že tento pojem obsahuje nutná určení lidských jedinců, pak právě pro toto nutné sepětí základních komponent lidské reality je jakákoli změna v přirozenosti vyloučena. Lidská přirozenost je souborem jsoucen soustředěných kolem lidské substance. Je to subjekt se svými nutnými akcidenty; je mezi nimi vzájemná nutná provázanost. Proto je tento soubor jsoucen pevně, invariantně vymezen. Platí o něm to, co o esenci jsoucen: nelze nic přidat či ubrat.

Když Sousedík myslí akcidentální proměnlivost přirozenosti, užívá přitom nahodilé akcidenty subjektu (zdravý, nemocný). Jenže subjekt jako dominantní jsoucno v celku přirozenosti není její složkou jakožto subjekt nahodilých, nýbrž jakožto subjekt nutných akcidentů/atributů. Akcidentální změny subjektu se proto nijak netýkají přirozenosti jakožto souboru nutných jsoucen; ta se jimi nijak nemění. Sousedík říká, že tu jde o problém ontologie. Ano, opravdu se zdá, že se tu ohlašuje známá ontologická chyba, která spočívá v úvahové záměně esence a jsoucna, v níž se výlučné predikáty jsoucna podsouvají esenci – zde na úrovni přirozenosti.

Také Anzenbacher (*Úvod do etiky,* str. 124–127*)* v zásadě uznává, že klasická argumentace z přirozenosti je pro odůvodnění mravního zákona nezbytná. Zdůrazňuje roli nelibovolných antropologických konstant, které mají limitovat libovolné konstruktivistické výklady mravnosti. Na druhé straně je ale Anzenbacherovo pojetí celé filosofie neseno iluzí *filosofie perennis*, v níž se eklekticky spojuje myšlení Aristotela, Kanta a Hegela. Tento těžko uvěřitelný hybrid bohužel zatěžuje i Anzenbacherův etický výklad.

Anzenbacher tedy v našem tématu připojuje k předem dané neměnné přirozenosti i z dějinnosti vyplývající *otevřenost pojmu člověka* a také autonomii subjektu. Otevřenost a autonomii je třeba vzít vážně, říká Anzenbacher. Snad aby čelil dnes oblíbeným výtkám z esencialismu (když už operuje přirozeností), spěchá ji vyvážit poklady modernity: hegeliánskou dějinností a kantovskou autonomií rozumu.

Dějinnost a nějaká autonomie subjektu osobního života jsou jistě nespornými skutečnostmi. Po vyvrácení materialistických determinismů není třeba o nich tak angažovaně přesvědčovat. Záleží ale na tom, jaké postavení jim v širším kontextu výkladově přisoudíme, do jaké míry jimi chceme vysvětlovat realitu a mravnost člověka; Hegel s Kantem tu evidentně přehánějí.

Pokud jde o dějinnost, víme, že mezi klasickými filosofy dvacátého století existuje nepřehlédnutelná akomodační inklinace k Hegelovi. V *Antropologii* jsme ji zaznamenali u Coretha v jeho pojetí esence jako dynamické veličiny.

Těmto svodům bohužel podléhá i Anzenbacher. V daném problému zavádí dějinnost proto, aby zdůraznil, že otázka člověka zůstává otevřená, neboť zahrnuje i to, jak si člověk v dějinách rozumí a jak se fakticky rozvrhuje. To je jistě správné. V zásadním ohledu však není jasné, proč v problému odůvodnění mravních norem Anzenbacher takto široce pojatou *otázku člověka* zavádí.

Jestliže totiž zdůvodňujeme obecné mravní normy lidskou přirozeností, pak musí úvaha zůstat v obecné rovině lidství. V dějinném vývoji *poznávání a užívání* mravního zákona přítomné a Anzenbacherem podtržené partikularizující diference spadají

do kategorie nahodilých akcidentů. K danému problému nejen nic nepřinášejí, ale zbytečně v něm matou. Neboť se reflektují až v následném problému, který se týká toho, jak mravní zákon v dějinách poznáváme, případně žijeme. To jsou samozřejmě důležité otázky, ale s odůvodňováním mravnosti přirozeností nemají nic společného.

Tato problémová konfuze ale vyplynula z autorova zaujetí pro moderní autonomii subjektu, jak ji nachází na linii nemetafyzických teorií smlouvy, spravedlnosti a diskurzu. Filosofové jako Locke, Rousseau, Kant, Rawls, Habermas či Rorty uvědoměle ignorovali metafyzický řád lidské přirozenosti, a proto snadno výkladově přeháněli mravní autonomii subjektu. (Co jim také zbývalo?) Podílejí se tak na nedobrém údělu všech etických negativistů, kteří ve svých výkladech vždy nějak (spíše implicitně) do určité míry postulují realitu přirozenosti a zároveň ji do značné míry popírají.

Tito nikoli nihilističtí, leč programově nemetafyzičtí etikové si sice vždy vypomohou nějakou složkou přirozeného zákona (např. člověk jako sebeúčel), ale zároveň okázale přehlížejí značné plochy přirozené základny mravnosti a nahrazují je protismyslným, libovolným konstruktivismem. Na základě pouhých fragmentů přirozenosti tedy neadekvátně rozšiřují prostor konstruování norem jednání bez možnosti korektivního rekurzu ke skutečným, leč zacloněným přirozeným mravním normám. Přitom mají paradoxně dobrý pocit, že slouží lidstvu, když se zasazují za nadsazenou autonomii subjektu.

Anzenbacher oceňuje tento moderní „smysl“ pro mravní autonomii subjektu v kontrastu k prý chybné naturalistické interpretaci novoscholastiků. V čem má jejich omyl spočívat? Prý věřili, že postihujeme *jedním rázem* celou přirozenost se všemi sklony jako předem daný řád stvoření. Rozum pak jen pasivně odečítá objektivně předem dané normy. Aby se této chybě předešlo, je prý třeba zařadit komplexní *otázku člověka* – i s těmi nahodilými akcidenty faktického vývoje poznání mravního zákona.

V této kritice musíme rozlišit dvě výpovědi: a/ rozum poznává naráz celý přirozený zákon; b/ rozum celý mravní zákon jen přijímá.

Ad a: Těžko uvěřit, že by nějaký scholastik skutečně tvrdil, že neexistuje žádný vývoj v poznávání mravního zákona, když je evidentním faktem.

Ad b: Všechny normy mravního zákona jsou obecné, protože jsou obsahově určeny specificky lidskou, obecnou přirozeností. To ale znamená, že žádná mravní norma nemůže být obsahově stvořena naším rozumem v procesu poznávání a konkretizace mravních norem; nemohla by totiž být obecnou.

Nyní se už zdá být jasnější, proč Anzenbacher vnutil do úvahy o odůvodňování obecných mravních norem *otázku člověka* i s těmi partikularizujícími akcidenty jejich postupného poznávání. Zřejmě podlehl kouzlu moderního pojetí autonomie rozumu. Proto mu vadí to nekompromisně objektivistické pojetí norem přirozeného zákona, v němž je rozum zásadně receptivní, nikoli autonomní. Vydává tedy tuto jeho receptivitu za pasivitu, a aby její nepřijatelnost lépe vynikla, podsouvá objektivistické pozici evidentní nesmysl: že totiž rozum poznává mravní zákon celý naráz, že tedy není v poznávání mravního zákona (například deduktivně) aktivní.

Jenže autentická aktivita a samostatnost rozumu spočívá právě v onom postupném, namáhavém odhalování, rozpoznávání objektivně daných mravních norem, a následně i v jejich praktické, mnohdy velice nesnadné aplikaci v jednání. Rozumí-

me-li však uznanému zakotvení mravních norem v lidské přirozenosti správně, pak nemůžeme receptivitu rozumu vůči nim vydávat za diskvalifikující pasivitu. Tak se to může jevit jen moderním myslitelům, kteří mají chronické problémy s objektivitou a zaslepeni vizí mravnosti bez přirozenosti vydávají v metafyzickém vakuu konstruktivistickou autonomii rozumu za přednost. Pak jim ovšem schází i přesná kritéria rozlišování společensky ustálených konvencí či právních norem na jedné straně a mravních norem na straně druhé. Eklektické střídání klasické a moderní optiky Anzenbacherovi zřejmě zamlžilo daný problém; proto ta konfuze.

Na vyšším stupni pěstují tento eklekticismus akomodovaní teologové. V patnácté lekci *Antropologie* jsme letmo sledovali jejich dialektické projížďky mezi tradicí vnucovanou leč poněkud zatuchlou neměnnou přirozeností a oslnivě svěží dějinností. Fobie z konfrontace s moderními omyly a souvztažná euforie z bezpohlavních dialogů jim znemožňují pochopit starou pravdu, že má-li se vlk nažrat, koza celá nezůstane. Interpretačně tedy kroutí klasické metafyziky k nepoznání. Nemohli prý po pravdě myslet přirozenost esencialisticky, když je přece dějinná. Nemohli tedy podle těchto filosofických zpravodajů formulovat nějaký meta-dějinný mravní zákon, nezávislý na proměnách dějinné reality. Tito eklektici si bohužel nedokážou představit, že přirozenost jako zdroj životního dynamismu jím nemůže být zároveň pohlcena. Jsou svými mimo-filosofickými, socio-kulturními, vždy však irénickými intencemi bohužel předurčeni k žurnalistickým sloganům a k filosofickým absurditám.

14. 4. Uvlastnění mravního zákona ve svědomí

Mravní zákon jsme dokazovali jako zákon svobodného života. Odvodili jsme ho z bytostného zaměření vůle k dobru, které odpovídá celému člověku. V důsledku své svobody člověk tuto přirozenou finalitu, tuto tendenci k životnímu optimu respektovat může, ale nemusí. Mravní zákon však říká, že by ji respektovat měl. Takový je jeho poměr ke svobodě: nedeterminuje, ale zavazuje.

Mravní zákonitost totiž není jen jednou z mnohých životních zákonitostí. Svým významem v celku života přesahuje bio-psycho-socio-civilizačně kulturní zákonitosti. Proč? Protože podstatně kvalifikuje osobní, specificky lidský život v něm samém. Z *Antropologie* víme, že smysl života je mravní. K této přirozeně nejvyšší úrovni životní aktivity a životních hodnot je lidský jedinec bytostně ustrojen svou duchovní substancialitou a bytostně určen vnitřní finalitou k vývoji osobnosti. To neznamená izolaci, odtrženost od společenského života, jak to rádi interpretují ontologicky méně gramotní moderní kritici.

Sociální angažovanost a zralost je integrována v osobním vývoji; je jeho povinnou součástí. Pro sociální rozměr disponuje mravní osobnost jednou ze čtyř hlavních ctností: spravedlností. Mravní motivace jím však není zcela pohlcena, jak tomu bývá v etických systémech, které vycházejí z monistického zploštění lidského bytí a končí v orgiích totalitních pseudomorálek.

Osobní život se jakožto rezultát svobody vyznačuje tvůrčí autonomií. Teprve a právě tady je namístě mluvit o autonomii člověka: jen on je tvůrcem svého života v tom, co je lidskému životu nejvlastnější. V tomto ohledu jsou přízeň či nepřízeň osudu vedlejší. Autonomie svobodné bytosti obsahuje i autonomii existenciální. Čло-

věka jakožto osobu nekvalifikuje to, co se mu děje ve střevech, v mozku, v nevědomí či ve společnosti. Kvalifikuje ho právě to, co se svým životem udělá, co z jeho daného potenciálu a v daných podmínkách svobodně vytvoří. Ano, pojem mravní sebetvorby je velice smysluplný; nikoli ovšem ve smyslu foucaultovské výstřední etiky sebetvorby.

Svobodná tvorba života může samozřejmě vést a také fakticky vede k protikladným výsledkům, k postavám utvářeným podle dokonale protikladných modelů. Ale víme už, že to není žádná výhra, žádná pocta dialektice života a rozmanitosti možností daných svobodou. Možnosti svobody prostě obsahují i zmaření životního potenciálu a určení.

Vědění o možnostech rozumného užití i nerozumného zneužití svobody se získává právě důkazem existence a obsahů mravního zákona. Mravní zákon ukazuje směr k tomu, co životu především prospívá a co ho podstatně naplňuje. Není proti svobodě, je naopak její oporou. Neboť nezastupitelně umožňuje, aby svoboda nebyla v celku života jen obrovskou, fantastickou možností zdařilé existence, ale i její skutečností. Ve struktuře lidské psychiky je pak dáno, že tuto žádoucí zralost svobodného života, jeho řád, zprostředkovává zákon jakožto poznaný. Chtění a rozhodnutí vůle nutně vychází z poznání. Praktický rozum jako princip jednání nejenže předkládá vůli objekty jednání, ale také je hodnotí. A to nikoli jako prakticky jakkoli užitečné/škodlivé, ale jako mravně dobré či zlé; měří je poznaným zákonem.

Rozum je totiž mimo jiné i schopností reflexe, a tedy i lidského sebepoznání – teoretického i praktického. Není ani zcela tupý k hodnotám, ani se v samotném faktu hodnotového rozlišování principiálně nemýlí. Přirozeně rozlišuje a chápe dobré a zlé činy. Poznání této diference je zároveň i pokynem: jednat dobře, ne zle.

Praktický rozum je tedy z definice mravním vědomím, které svou povahou v nějaké míře obsahuje poznání určitosti i závaznosti mravního zákona. Tak jako pokus myslet člověka bez rozumu znamená nemyslet člověka, tak také pokus myslet rozum bez schopnosti sebepoznání, bez schopnosti reflexe celku svého života a bez schopnosti poznat jednání v jeho mravní kvalitě či ubohosti znamená nemyslet rozum. A nemyslet schopnost mravního vědomí a svědomí znamená nemyslet osobní charakter a dialektickou povahu lidského jednání, tj. nemyslet lidský život. Skutky jakožto jednotky svobodné volní činnosti jsou totiž přirozeně vědomé a také přirozeně mravně měřitelné; proto mají mravní povahu.

K povaze praktického rozumu patří i svědomí, které funguje na základě poznaného zákona. Hlavní funkcí praktického rozumu je pak řídit jednání tak, aby svobodná realizace života směřovala k utváření dobrého života a k naplnění jeho smyslu. Takové řízení se děje prostřednictvím svědomí, které hodnotí mravní kvalitu jednotlivých skutků tím, že je měří požadavky zákona. Z toho je bezprostředně zřejmé, že úsilí o znalost mravního zákona, o výchovu svědomí, je požadavkem lidské přirozenosti, a tedy i obsahem mravního zákona.

Činy, které ke kultivaci svědomí vedou, jsou také pochopitelně dobré, zatímco zanedbávání této povinnosti je mravně špatné. Tuto normu mravního zákona jsme v souvislosti s dokazováním mravního zákona zaznamenali už v osmé lekci: *Jednej tak, abys dobře poznal, jak máš v životě jednat!* Ne proto, že se to občas se zdviženým prstem říká, ani kvůli nějaké konvenci či sugerované povinnosti, jejíž původ je temný, nýbrž proto, že nízká úroveň mravního vědomí nutně snižuje úroveň lidského života,

a že si tedy člověk ignorováním této normy podstatně škodí. Neboť hlubší a obsažnější znalost mravního zákona rozšiřuje repertoár faktických možností dobrého života; odkrývá svému subjektu rozmanitost způsobů, jak se stávat dobrým.

Mravní orientaci ve svědomí člověk prakticky a v různé míře získává společenským zprostředkováním: výchovou, náboženskou autoritou, vzděláním, recepcí společenských mravů a právních norem. Z těchto zdrojů si osvojuje mnohé mravní normy jako obsahy svého mravního předsvědčení. V této fázi zkoumání je ale můžeme uvažovat jen s jistou metodickou zdrženlivostí, povšechně. Nemůžeme zde o nich mluvit konkrétně. Problém zdůvodňování určitých obsahů mravního zákona a lidsky adekvátního životního stylu otevřeme až v následující lekci. Výjimkou byla jakási meta norma o mravní nutnosti kultivovat svědomí, která přímo vyplynula ze základních formálních reflexí mravnosti.

Zkušenost s častým výskytem mylného svědomí a fakt, že k němu mohou vydatně přispívat i ony zmíněné společenské zdroje (například falešné etické systémy, právnické zmetky či ideologické předsudky typu politické korektnosti), působí, že se osobní úsilí o správné svědomí stává o to naléhavějším. Pravdivé poznávání mravního zákona je vážným životním úkolem; je povinností. Obnáší (jako každé vážně motivované poznání) snahu o obsažnou identifikaci svého předmětu a o vyloučení omylů, včetně zdánlivých identifikací. Jde tedy o poznání pokud možno neredukovaného množství mravních norem a o jejich odlišení od pseudo norem. Že takové poznání bývá nesnadné, není samozřejmě důvodem pro to, abychom si k němu vytvářeli laxní vztah, abychom stagnovali u pasivně přejatého mravního povědomí svého, obvykle různými viry kontaminovaného sociálního prostředí.

14. 5. Závaznost mravního zákona

V mravním předporozumění je mimo jiné obsaženo i to, že člověk ve svědomí ví o své povinnosti jednat podle mravního zákona; ví o jeho závaznosti. Závaznost je jiným vyjádřením té nutnosti, s níž mravní zákon ukazuje směr přirozeného určení života k vlastní dokonalosti jeho subjektu. Je to objektivní nutnost zákona nahlížená z hlediska jejího subjektivního převzetí. V mravním vědomí tato nutnost přirozeně rezonuje jako to, co má být svobodně respektováno, jako pokyn pro vůli. Neboť představuje jediný možný způsob, jak se stát dobrým člověkem. I když může být tento důvod běžnému vědomí skrytý, nutnost sama, závaznost prožívaná jako povinnost je mravnímu vědomí nějak zřejmá.

V imanenci životní finality obsažený důvod závaznosti mravního zákona zároveň ukazuje, že mravní zákon zavazuje sám sebou. Platnost je u něj zároveň i závazností; bez závaznosti by nebyla ani platnost. Ta proto není podmíněna nějakou sankcí, jako u pozitivního zákona. Když například relativista Tugendhat argumentuje proti přirozenému zákonu, že u něj není racionálně myslitelná sankce, pak o něm uvažuje podle vzoru pozitivního zákona. Mravní zákon ale sám sebou, a sice z titulu samotného lidství, které je víc než jakákoli lidská autorita, ukládá povinnost jednat podle mravních norem. Člověk má žít ve shodě se svou přirozeností. Tuto shodu vyjadřuje mravní zákon jako závazný požadavek jednat v mezích přirozené finality čili přirozeného rozvoje a zdokonalování osobního života.

Povinnost jednat dobře tedy na sebe člověk nebere jen jako nějaký smluvní závazek. Nevybírá si ji svobodně, a sice ze stejného důvodu, z jakého si nevybírá své lidské bytí a jím danou možnost svobodně volit, či z jakého nemůže to, co je o sobě zlé, svobodně učinit dobrým. Reflexe závaznosti mravního zákona takto zpřítomňuje transcendenci lidské přirozenosti (a mravního zákona jako její součásti) vůči životním činnostem, včetně všech svobodných aktivit.

Závaznost mravního zákona tedy manifestuje (pro moderní myšlení skandální) ontologickou závislost života, podřízenost člověka v činnosti danostem lidského bytí, které není rezultátem lidských činností. Tato ontologická subordinace bývá pro člověka, vědomého si své svobody, kamenem úrazu. Vlivem vášní, pýchy, mylného poznání a zlé vůle se člověk vzpírá nepříjemným požadavkům heteronomního zákona; prožívá je jako ponížení. Záporná energie tu nezřídka přerůstá ve světonázorové postoje a intelektualizované formy odporu vůči této protivné, „dehonestující" závislosti ve jménu údajně plné svobody; první na ráně je právě závaznost mravního zákona.

Poosvícenská etika až k postmoderně obsahuje dost motivů pro takový vývoj, v němž je problematizace závaznosti mravního zákona jen krátkou předehrou k jejímu radikálnímu popření. Logika takového popření přitom bývá různá, motivy zůstávají stejné. Jsou však natolik silné, že provokují vzpouru proti samotné přirozenosti.

Přesvědčivost popírání nesmlouvavě závazného mravního zákona vzrůstala v západních sekularizovaných společnostech; našla v nich příhodné klima. Mravní zákon tu byl pociťován jako agent Boží nadvlády nad člověkem, jako nežádoucí ingerence cizí a prý velice sporné autority v životech prý dospělých, nábožensky nezatížených osobností. Můžeme samozřejmě filosoficky zpochybňovat až k vyvrácení ty snadné výklady světa bez Boha, v nichž metafyzické nasazení suplovala ideologicky zanícená fantazie na pozadí atrofie metafyzického myšlení. Právě vzhledem k této chtěné filosofické nevědomosti je však takové úsilí prakticky málo účinné.

V očích moderního člověka je tedy závaznost mravního zákona kompromitována evidentní spojitostí se Stvořitelem lidské přirozenosti. Právě jsme ale ukázali, že mravní zákon zavazuje sám sebou. Neboť závaznost je jen aspektem jeho obsahové nutnosti; je to ono *musíš–nesmíš* jakožto vztažené k vůli jednajícího. V logice našeho postupu od důkazu mravního zákona pak tato jeho soběstačnost v závaznosti umožňuje, aby se dalo rozumně trvat na jeho závaznosti i bez ohledu na jeho původ. Proto můžeme v diskusi s oponentem metodicky abstrahovat od otázky Boží existence, a přesto s ním dospět k závěru, že kdyby mravní zákon nezavazoval, nebyl by zákonem, a kdyby nebyl zákonem, nebyla by lidská přirozenost zároveň určením k pozitivnímu rozvoji osobnosti. A kdyby jím nebyla, nebyl by ani lidský život.

Takové metodicko-logické zpřesnění poznatku závaznosti je zamlžováno standardní tezí tomistů, podle níž je závaznost přirozeného zákona srozumitelná *jen* ve vazbě na Stvořitele. Zdá se, že se tu nerozlišuje závaznost sama od toho, co podporuje vědomí závaznosti a usnadňuje její praktické uznání. Není pochyb, že povinnost jednat podle mravního zákona je ve svědomí brána vážněji a prožívána intenzivněji, když jsme přesvědčeni, že za ní v posledku stojí Boží moudrost. V tom je zřejmě mravní funkce pravdivého náboženství sociálně nezastupitelná. Neboť filosofická evidence Boží garance mravnosti není tak široce dostupná.

Ale na základě dosavadního postupu můžeme konzistentně tvrdit, že povinnost či závaznost zákona je evidentní, i když abstrahujeme od Boží existence; je totiž v rámci přirozenosti imanentní. Jen přitom lidé nemusí mít tak silné důvody k jejímu uznání a tak silné motivy k jejímu praktickému respektování a preferování. Můžeme tento problém rozvinout v diskusi se Sousedíkem.

14. 6. Diskuse se S. Sousedíkem

V citované knize (*Svoboda a lidská práva*, str. 70–71) Sousedík nejprve odlišuje závaznost pozitivního a přirozeného zákona. V prvém případě *„… jeho závaznost pochází ze sankcí, které jsou k němu zákonodárnou mocí připojeny.“* U přirozeného zákona pak Sousedík klade do východiska zkoumání potřebné otázky, *proč bychom měli jeho pokynu dbát a z čeho jeho závaznost pochází.*

Na základě našeho pojetí závaznosti mravního zákona bychom odpověděli, že závaznost pochází z přirozeného určení vývoje osobního života a že bychom ji měli brát vážně, protože je rozumné svobodně realizovat ty hodnoty, které lidská realita životu nabízí jako odpovídající finální kvality osobnosti. Žít naproti tomu v zásadní neshodě s přirozeným určením je nerozumné. Proč? Protože člověk v zásadě akceptuje přirozeností danou pozitivitu života, chce přirozenou nutností své dobro, chce pro sebe to nejlepší; to však neleží vně přirozeného určení. Neboť duchovní schopnosti rozumu a vůle jsou jako definující znaky osoby v hierarchii vrozených schopností k životním činnostem na nejvyšším stupni a jsou esenciálně zaměřeny k vrcholnému zdokonalení osobního života. Jestliže jde tedy člověk svobodně proti své přirozenosti, míjí se protismyslně s tím, co v podstatě chce, a neméně protismyslně maří svůj životní potenciál.

Citelnou odezvou takového protipřirozeného, absurdního životního stylu je prožitek frustrace a neštěstí. Neboť přirozeným následkem hierarchického uskutečňování hodnot životního určení jsou pozitivní emoce, chápané jako radost či štěstí. Vzhledem k subjektivní důležitosti a významu prožívání je možné v tomto emočním dozvuku také spatřovat jakousi přirozenou sankci. Nikoli jako podmínku závaznosti, ale jako přirozený psychologický následek svobodného konání.

V této odpovědi na Sousedíkovy otázky sice nestavíme na přirozené sankci, ale připouštíme ji jako doprovodný důvod a zcela jistě i prakticky silný motiv uznání závaznosti mravního zákona; aspoň u lidí eticky vnímavějších. Proti přirozené sankci jako důvodu závaznosti však Sousedík namítá, že mnoha přirozených potřeb (potravy, vzdělání, ale i života) se člověk musí podle přirozeného zákona v jistých situacích vzdát. Proto prý nemůže být uspokojení či neuspokojení přirozených potřeb důvodem pro uznání závaznosti zákona.

Na tuto námitku se dát odpovědět, že v případném argumentu z přirozené sankce nejde o jednotlivé přirozené (mimo morální) potřeby, ale o ústřední potřebu být dobrým člověkem, být v souladu s mravním zákonem. Uspokojení či neuspokojení této potřeby je předmětem úvahy, která ústí do argumentu ve prospěch vědomí závaznosti z přirozené sankce. Pak je ušlechtilé obětování dílčích přirozených potřeb možné interpretovat jako jednání v zájmu uspokojení hlavní potřeby života; s tím už by jistě neměl Sousedík problém.

Ve své podnětné knížce přichází S. Sousedík ještě s jednou myšlenkou, která oponuje našemu argumentu pro závaznost mravního zákona, v němž neoperujeme premisou Boha. Polemizuje s tezí, že by přirozený zákon byl závazný i za předpokladu, že Bůh neexistuje (str. 85–88). V komplexním pohledu na problém závaznosti se musí s takovou polemikou souhlasit. Kdyby nebyl Bůh, nebyl by ani člověk, ani závazný zákon. Ale ve skutečnosti Sousedík polemizuje s bezprostředním odůvodňováním závaznosti, které se chce obejít bez rekurzu k Bohu. Takovou argumentaci nachází Sousedík u myslitelů tzv. druhé scholastiky, které kvůli ní viní z toho, že přispěli k rozkladu klasické přirozeno-právní teorie.

Sousedík cituje L. Molinu, který říká: *„Závaznost přirozeného práva plyne z povahy předmětu a odtud se přelévá do příkazu. Z toho důvodu se často říká, že ty věci, jichž se týká přirozené právo, jsou zakázány, protože jsou špatné, a nikoli, že jsou špatné, protože jsou zakázány.“* Sousedík ale nesouhlasí. Jestliže závaznost pochází z pouhého předmětu, pak to podle něho *„vede k myšlence, že je možno rekurs k Bohu, jakožto zákonodárci stanovícímu sankci, vůbec pominout“.* Sousedík tuto implikaci ilustruje názorem R. Arriagy, který trvá na tom, že *přirozený zákon s sebou přináší pravou závaznost* a říká: *„I kdyby – ač je to nemožné – Boha nebylo, nebo bychom žili v nepřekonatelné nevědomosti o něm, bylo by mravně zlé jednat ve sporu s příkazem přirozeného zákona…“*

Sousedík interpretuje společnou pozici Moliny a Arriagy tak, že v ní zdrojem závaznosti není vůle Zákonodárce, ale předmět. Arriagovi pak speciálně vytýká: a/ že podle něho přirozený zákon *zavazuje nezávisle na Bohu, a tedy: i kdyby Boha nebylo;* b/ nedostatečné pojetí závaznosti. Neboť příkaz prý nezavazuje sám o sobě; *zavazuje teprve s ním spojená sankce.* V tomto bodě se Sousedík odvolává na svůj dřívější výklad (str. 69–70), v němž však vysvětluje nutnost sankce pro závaznost toliko u pozitivního zákona.

Když se ptáme, proč máme mravní zákon respektovat, odpovídáme: protože je požadavkem přirozenosti, která je bezprostředním zdrojem a ukazatelem adekvátního života, proti jehož ontologické hodnotě se nedá rozumně protestovat. Toto zdůvodnění závaznosti přirozeného zákona pokládáme vzhledem k specifickému vyhranění problému za přijatelné. Můžeme pak diskutovat o tom, jestli je jediné možné, jestli je komplexní, či o tom, jak silné motivy pro praktické uznání závaznosti přináší. Ale není racionálně nedostatečné z toho důvodu, že se neodvolává ani na sankci, ani na Zákonodárce. Proto je možné v prvním kole odůvodňování souhlasit s Molinovým a Arriagovým pojetím a odůvodněním závaznosti z „pouhého“ předmětu.

Bůh je samozřejmě posledním odůvodněním bytí všech jsoucen. Přesto se však v drtivé většině specifických problémů při argumentaci spokojujeme se sadou premis, v nichž se Bůh nevyskytuje. Pokud jde o nezbytnost sankce při výkladu závaznosti mravního zákona, dá se říct, že je obsažena v cíli, k němuž tento zákon vede. Vede totiž k vrcholné dokonalosti, již může osoba svobodně realizovat a která životní úsilí činí zdařilým. Je-li tedy povahou celostně pojatého předmětu mravního života jeho poslední pozemský cíl, čili mravně integrovaná osobnost, pak je dosažení či nedosažení tohoto životního optima tím samým i sankcí – odměnou či trestem. Kdo se například svým životem mine s jeho finální dokonalostí, postrádá to, k čemu je přirozeně určen, co by měl tedy mít. A taková privace adekvátního dobra života je

pro něj zlem a je jako zlo i prožívána. Tak by se dalo rozumět Molinově myšlence, že *závaznost přirozeného práva plyne z povahy předmětu a odtud se přelévá do pokynu.*

Zdá se, že v pozadí Sousedíkovy výtky je zbytečné vyostření: buď jeden zdroj závaznosti, nebo druhý; buď předmět, nebo Bůh. Z toho vyplývá tendence „interpretovat oponenta k horšímu". Společná pozice Moliny a Arriagy však snese i smířlivější interpretaci: zdrojem závaznosti je i Bůh i předmět – v náležitém pořadí.

To, oč těmto scholastikům zřejmě šlo, je dobře vyjádřeno Arriagovou myšlenkou: i kdybychom žili v nepřekonatelné nevědomosti o Bohu, zákon by zavazoval. V této argumentační intenci je obsažen jen nárok odůvodňovat závaznost i jinak než premisou Zákonodárce. Není v ní však obsaženo, *„že je možno rekurs k Bohu jakožto k zákonodárci stanovícímu sankci vůbec pominout".* A už vůbec v ní není obsaženo, že by, komplexně viděno, mravní zákon zavazoval *„nezávisle na Bohu, a tedy: i kdyby Boha nebylo".* Oba scholastici přece dobře věděli, že bez Boha by nebylo žádné stvořené jsoucno. Nezávislost se tu týká jen volby premis v rámci určité argumentace pro závaznost.

Rozumějme tedy této molinovské intenci, která se zdá být legitimní, dobře. Nejde o to, komplexně vykládat přirozený zákon bez Zákonodárce. Jedná se o jeden argument, který bez nároku na výlučnost dokazuje závaznost mravního zákona už v pouhém kontextu samotné lidské přirozenosti. Takový argument je použitelný v prostředí zamořeném předsudky a „nepřekonatelnými" afekty vůči Bohu; například jako dobrodiní pro filosofy Tugendhatova či Foucaultova ražení.

Shrnutí:

• Protože je svobodná činnost v životě nejdůležitější, je oblast mravnosti oblastí životního smyslu a možné zdařilosti celkově pojatého lidského života. Tato zdařilost spočívá v souladu svobodného života s mravním zákonem. A tento soulad je proti všemu modernímu i postmodernímu očekávání pravým životním realismem.

• V definici mravního zákona je třeba odstranit fenomenologicky danou jednostrannost, v níž se zákon chápe jako akt rozumu a potlačuje se tím jeho objektivní danost. Přirozený zákon je primárně plán dobrého života, obsažený v esenci vůle. Jakožto poznaný pak řídí jednání.

• Praktický rozum se realizuje mravním vědomím, v němž se spojuje znalost zákona s myšleným skutkem. Jeho posouzení z hlediska zákona je funkcí svědomí. Starost o správné poznání mravního zákona, o obsahy svědomí je požadavkem, normou přirozeného zákona.

• Mravní zákon zavazuje sám sebou, silou přirozeného určení k odpovídající dokonalosti osoby. Přirozená sankce a vědomí Zákonodárce jsou silnými motivy pro uznání závaznosti přirozeného zákona. Nejsou však nezbytnými premisami jejího dokazování.

Otázky k promýšlení:

• Je opravdu možné dokazovat závaznost mravního zákona bez odvolání na Boha, když závaznost není bez Boha možná?

• Jestliže mravním zákonem vyjádřené životní určení není naplněno, přináší to frustraci a neštěstí. Pak je ale tato přirozená sankce pro závaznost zákona pojmově nutná; nelze bez ní závaznost myslet. Nebo snad ano?

• Jestliže se mravní zákon různě poznává či různě aplikuje, pak se v těchto různých vztazích akcidentálně mění. Nebo snad ne?

• Mravní zákon je zaměřen k řízení jednání. Řídí však jednání jen jakožto poznaný. Proto k jeho pojmu patří kognitivní status. Je tedy aktem poznání. Nebo snad ne?

Část II.
Spor s egoisty

Kapitola 6.
Orientace v problému

LEKCE 15. NAVOZENÍ SPORU S EGOISTICKOU ETIKOU

15. 1. Expozice problému

Jako filosofická disciplína prvního řádu hledá i metafyzická etika poslední odůvodnění svého předmětu, lidské mravnosti. Na této cestě potkává etik tři hlavní problémy. Nejprve ověřuje z mravního předporozumění automaticky předpokládanou oprávněnost diference dobrého a zlého ve svobodném rozhodování a v jednání. Antitezí je tu *nihilismus,* který v nejhlubší poloze etického negativismu objektivitu mravní diference popírá. Tento problém jsme řešili vyvracením nihilisty sporem.

Na otázku, jestli je samotná mravnost realitou, a nikoli fikcí, jestli tedy existuje nějaká nelibovolná přirozená norma jednání, odpovídá realistická etika kladně.

Ve střední poloze etického negativismu čeká na svou příležitost *relativistická* antiteze, která, aspoň podle svých stoupenců explicitně nepopírá samotnou mravnost, ale její transcendenci, nesmlouvavost a rozhodující význam v celku lidského života. Popírá univerzální platnost, absolutnost mravního zákona. Otevírá tak problém ontologického statutu mravního zákona. Dnes bezmála kanonizovaný etický relativismus jsme falzifikovali důkazem existence přirozeného mravního zákona, který svou všelidskou platnost a obsahovou stálost získává z apriorní lidské přirozenosti jako její součást.

Na otázku, jestli je mravnost dějinně nepodmíněnou konstantou lidské reality, a nikoli jen podezřelým lidským produktem, odpovídá realistická etika rovněž kladně.

Po metafyzickém ověření existence a ontologické povahy mravního zákona přichází na řadu třetí hlavní otázka, která se týká jeho obsahu. Víme-li už, že má člověk jednat lidsky, následuje otázka, v čem takové jednání spočívá. Jaký styl života je tedy lidsky přijatelný a žádoucí?

Na základě dosavadních antropologických náznaků můžeme antitezi etického negativismu identifikovat a formulovat jako životní filosofii programového *egoismu.* Tato filosofie vyvolává otázku, proč by zákon dobrého života nemohl obsahovat imperativy přednostního a jinými ohledy neomezovaného sebeuspokojování, jak je nacházíme například v hédonické či panské morálce.

V antropologických reflexích smyslu života a materialismu jsme sice postulovali nelidskost egoistického způsobu života, ale řešení problému obsahové specifikace mravního zákona jsme přitom odkazovali do *Etiky.* Nyní tedy nastal čas vzít egoistickou životní alternativu vážně jako třetí hlavní problém kritické reflexe mravnosti. Hledáme v ní odpověď na tyto otázky: K jakému typu života přirozený mravní zákon vede? Jaký řád má člověk ve svém životě svobodně vytvořit? Jaké je optimální využití přirozeného životního potenciálu? Jaký je v posledku cíl životního usilování a jaká je jeho odpovídající motivace? Co je vlastním předmětem volní dynamiky? Jaká je ona

žádoucí dokonalost čili adekvátní dobro, které odpovídá člověku vcelku – jakožto člověku? V čem tedy spočívá životní optimum a jaké náležitosti musí zdařilý život mít?

Z dosavadních formálních reflexí mravního zákona víme, že takové otázky jsou smysluplné. Že navazují na dokázanou realitu specificky lidské životní finality, která je dána esencí vůle jako její přirozené životní určení. V rámci této finality byl dokazován i přirozený mravní zákon. S tímto směrodatným předznamenáním tedy můžeme přejít od formální reflexe přirozeného řádu k otázkám obsahového určení ontologicky daného ideálu zdařilého života. Tehdy se při vědomí substanciální (nemonistické) konstituce lidského bytí ptáme, jestli zdařilý život spočívá v maximalizaci egoistického sebeuspokojování, nebo spíše v realizaci osobních kvalit, které egoismus vylučují.

Tato disjunkce vyjadřuje základní existenciální rozcestí, na nějž život uvádí každého člověka. U každé lidské bytosti, která je schopná užívání svobody, je možné bilancovat poměr egoistických a neegoistických skutků a mravních habitů či postojů. Z hlediska psychologické struktury osoby se může třetí hlavní otázka etiky také jevit jako spor o prvenství rozumově/volní či emoční složky v specificky lidské dynamice životní seberealizace.

15. 1. 1. Souvislost negativistických pozic

Ve vývoji negativní etiky se v dějinách filosofie ustálily dvě významné koncepce: relativismus a egoismus. V konfrontaci s etickým negativismem je proto strategicky namístě, když se zastavíme u jejich logické spojitosti. Jak se tedy relativismus a egoismus k sobě mají? Doporučují relativisté etiku egoistickou, či neegoistickou?

Jestliže myslíme relativismus důsledně, pak musíme říct, že otázka je špatně položena. Relativisté přece nepřipouštějí, že by existoval nějaký předem daný zákon dobrého života, který by některé volby přikazoval a jiné zakazoval. Proto na otázku, jaké jsou konkrétní obsahy mravního zákona, odpoví důsledný relativista, že žádné. Striktně vzato nedoporučuje tedy ani egoistickou, ani neegoistickou morálku. Situačně však připouští preference jedné či druhé, aniž by dával jedné přednost. Záleží na nahodilých okolnostech místa, doby, socio-kulturního prostředí, osobního založení...

Když se tedy ptáme na určitost obsahů mravního zákona, zda jsou v zásadě egoistické či neegoistické, dostáváme se už takovou otázkou mimo kontext etického relativismu; předpokládáme naopak, že je eticky nezajímavá, neplodná.

Dobře tuto mravní neutralitu, tento „nadhled“ relativistů popisuje v knize *Nahodilost, ironie, solidarita* postmodernista R. Rorty, když vyzdvihuje relativistické prvky freudovské psychologie morálky. Všímá si, že se zdá být nevyhnutelné, abychom se při volbě základní životní motivace rozhodli mezi nietzschovskou vůlí k moci a kantovským imperativem povinnosti k druhému.

Rorty ale vysvětluje, jak se Freud dokázal této volbě elegantně vyhnout. Stačilo k tomu, aby odolal vábení k metafyzickým konstrukcím podstaty člověka, což se oběma jinak zarytým odpůrcům metafyziky nepodařilo. Kant vsadil na metafyziku mýtického rozumu, Nietzsche na metafyziku neméně mýtické vůle. Tím se u relativistů odepsali, ačkoli oba jinak k jejich vyznání přispěli zásadními impulzy.

Rorty si pochvaluje, že Freud v protějšku k Platonovi a Kantovi ruší rozdíly mezi bytostným a akcidentálním, vyšším a nižším, mezi mravní vinou a nepraktičností.

Oceňuje, že Freud na rozdíl od Kanta chápe racionalitu jako mechanismus, který jen přizpůsobuje jedny nahodilosti jiným, takže v mravní oblasti jde jen o alternativní adaptace, z nichž jedna není lepší než ostatní. Přitom s ním věří, že si i z materiálu pouhých nahodilostí můžeme stvořit „Já“, kterého si můžeme vážit. Freud i Rorty se obejdou bez podřazenosti skutků mravnímu zákonu.

Absence obecně lidského zákona sice působí také rozštěp osobní morálky a společenské spravedlnosti. Ale Freud i Rorty ujišťují, že neexistuje most, který by teoreticky spojil požadavky osobní sebetvorby, která musí být krajně individualistická, a požadavky sociální spravedlnosti.

Protože tedy Freud nepočítá s lidskou přirozeností, a neoperuje tudíž ani žádným vzorem lidství, může podle Rortyho chápat radikálně odlišné morálky Kanta a Nietzscheho jako *„příklady dvou z mnoha forem přizpůsobování, dvou z mnoha strategií, jak se vypořádat s nahodilostmi své výchovy... Ve prospěch obou se toho dá hodně říct. Obě mají výhody i nevýhody... Silná poezie, morálka zdravého lidského rozumu, revoluční morálka... jsou z freudovského hlediska různé možnosti... Žádná z těchto strategií nemá před ostatními přednost v tom smyslu, že by lépe vyjadřovala lidskou přirozenost. Žádná taková strategie není více, či méně lidská než kterákoli jiná... Nepovažuje (*Freud*) za potřebné budovat teorii lidské přirozenosti, která by zajišťovala zájmy jednoho nebo druhého z nich... nepovažuje lidi jednoho druhu za ‚opravdověji lidské‘ než ty ostatní. Vzdát se pojmu skutečně lidský znamená... vzdát se poslední bašty jistoty, posledního pokusu vidět nás všechny tváří v tvář stejným imperativům, stejným bezpodmínečným nárokům.“* (str. 39)

Rorty tu formuluje etický relativismus v jeho krystalické podobě a v jeho návaznosti na negativistické řešení otázky lidské přirozenosti. Zároveň je zřejmé, že relativisté vyplýtvali munici. Ke druhé hlavní otázce etiky, která se týká obsahů mravního zákona, a tím i porozumění dobrému, zdařilému, vpravdě lidskému životu, už nemají co říct.

15. 2. V jakém smyslu je zdařilost života cílem jednání

Termínem „zdařilost života“ překládá řeckou eudaimonii klasicky orientovaný etik R. Spaemann. Ve své doporučeníhodné knize *Štěstí a vůle k dobru* mimo jiné důkladně reflektuje i problematiku zdařilého života. Přitom se vyrovnává s hédonickou alternativou. Některé jeho postupy zaznamenáme v kritice hédonismu. Předtím však Spaemann lehce polemizuje s antickým pojetím eudaimonie jako cíle jednání. Tvrdí, že kdyby byly dílčí cíle jednání pouhými prostředky zdařilosti života, došlo by k neblahé instrumentalizaci zvláštních obsahů dobrého života. Spaemann to vyjadřuje (str. 33) takto:

„Instrumentalizace cílů všeho snažení na pouhé prostředky dosahování subjektivního dobrého rozpoložení by ve skutečnosti způsobila homogenizaci těchto obsahů, a na základě toho jejich souměřitelnost, takže by bylo možné zvažovat jejich hodnotu ve službě racionálního vedení života. Tento druh racionality reprezentuje hédonický kalkul Jeremyho Benthama. Její rozpor je v tom, že jedinečné obsahy ztrácejí instrumentalizací své specifické kvality, neboť ty se vyjevují, pouze když se bezprostředně vystavíme jejich nárokům. Aristoteles proto – i když také on používá eudaimonistické

terminologie účelu a prostředku – ve skutečnosti jistě viděl, že obsahy naplňující dobrý život nejsou vůči němu ve vztahu pouhých prostředků, nýbrž spíš ve vztahu částí k celku. … Vztah jednotlivých životních kroků ke správnému životu není vztahem malířových tahů štětcem k obrazu, ale vztahem částí obrazu k celku. V tomto vztahu nejsou části jednostranně determinovány celkem, nýbrž celek a části se určují navzájem.“

Tento text stojí za důkladnější rozbor mimo jiné i proto, že vytváří příležitost k potřebnému zpřesnění a vyjasnění jistých nedorozumění.

A/ Spaemann se tedy zdráhá chápat dobré skutky jako prostředky k dosažení zdařilého života, protože by je to podřazením dobrému rozpoložení subjektu znehodnotilo – zbavilo specifické kvality. Tak je tomu v hédonismu, který podřizuje veškerou motivaci principu libosti. Ale dochází k takové devalvaci vždycky, když postavíme dobré skutky do perspektivy finality zdokonalování jejich subjektu?

B/ Spaemann proto vykládá poměr dobrých skutků a zdařilého života ve smyslu část–celek. Je jistě možné chápat zdařilý život jako celek činů, v němž převládají ty dobré. *„Zdařilost života… je celkem konání,“* říká dále Spaemann (str. 34). Ale je to jedině možný model zdařilého života?

Ad A/ Pozitivní finalitou jednajícího subjektu ve smyslu jeho dobrého rozpoložení nemusí být jen příjemné prožívání či radost z dobra. Cílem je tu i dobrý charakter. Je to mravní stav subjektu ustavený komplexem dobrých habitů – specificky určených ctností, které si subjekt může vytvářet i cílevědomou realizací specificky rozmanitých dobrých skutků; jím se stává mravní osobností. Ctnosti však vyžadují, aby dobré skutky, z nichž pocházejí, zůstaly dobrými skutky, tj. aby zachovaly své hodnotové obsahy. Ty se sice možná *„vyjevují pouze, když se bezprostředně vystavíme jejich nárokům“,* důležitější je, za jakých podmínek se stávají skutečností života. A mezi takové podmínky zcela jistě nepatří vyloučení motivačního ohledu na mravní vývoj konajícího subjektu. Takový *finis operantis* přece principiálně neznehodnocuje o sobě dobrý skutek.

Se Spaemannem se jistě shodneme, že mravně probuzená osoba není k získávání ctností lhostejná; vědomě je pěstuje. To znamená, že může svůj dobrý charakter učinit cílem a motivovat jím (jaksi z pozadí, ve smyslu cíle jednajícího) své jednání, aniž by tím ničila či zeslabovala autenticitu či hodnotu svých dobrých skutků. Chci například dobro druhého a něco pro něj z lásky dělám. Ale současně přitom mohu také chtít pěstovat samotnou sílu lásky, mohu chtít být dobrým člověkem.

Objektivní a subjektivní motivace genericky pojatou láskou se tu nevylučují, jak vtíravě podsouvá konfuzní představa, že myslet na sebe rovná se myslet především či výlučně na sebe. Jde o objektivní a subjektivní specifikaci genericky téže hodnoty: Protože vytrvale usiluji o skutky lásky k druhému, získávám habitus téže lásky a zároveň tím realizuji i adekvátní lásku k sobě; na ní mi také vědomě a oprávněně záleží. Vytrvalá láska k druhému se zhodnocuje v inherentní kvalitě subjektu jako adekvátní sebeláska. V této perspektivě je tedy možné chápat dobré skutky jako prostředky, aniž by nastal Spaemannem avizovaný hédonistický defekt.

Ad B/ S ohledem na dynamiku mravního růstu subjektu je tedy možné chápat zdařilost života jako dobrý charakter, který je výsledkem soustavného úsilí o dobré jednání, a měl by být i univerzálním motivem/pozadím dobrých skutků. Tento model zdařilého života je komplexnější než Spaemannův součet dobrých skutků, neboť

zachycuje i finalitní zákonitost mravní dynamiky sebezdokonalování subjektu, která může být v jednání spoluuvědomována a může dobrou motivaci posilovat.

Zdá se, že si Spaemann v reflexi zdařilého života zkomplikoval docenění tohoto subjektivního aspektu svým ontologicky problematickým pojetím lidské reality. Na straně 30 totiž čteme:

„Přejeme-li si, aby náš život byl zdařilý, je to cíl svrchovaný. Komu však přejeme, anebo z lásky ke komu si přejeme dosáhnout tohoto cíle? Odpověď ‚každý z lásky k sobě' není nijak samozřejmá. Je dokonce zatížená jistým logickým paradoxem. Neboť ‚můj život' přece neoznačuje nějaký stav věci, jenž by se vůči mně dal uvést ve vztah, který by byl něčím jiným než vztahem k sobě. Můj život je moje bytí, jsem jím já sám. Přát si zdařilost vlastního života znamená přát si zdařilost toho, co jsem já sám."

Problém je zřejmě v tom, že tu Spaemann nerespektuje reálnou ontologickou diferenci substance a jejich akcidentů, subjektu života a života samého. Podléhá tu v moderní filosofii petrifikovanému skladebnému pojetí bytí lidského jedince. Tento omyl je pochopitelně zdrojem aporií a pseudoproblémů i v etickém myšlení. Spaemann si ho zopakoval i na straně 188, kde v jiné souvislosti ujišťuje, že lidské tělo je člověk sám. Pak je ovšem těžko chápat, že dobrý charakter je stavem (jednotou akcidentů) svého subjektu, substance, a že se skutečně k němu vztahuje jako jiné k jinému.

15. 3. Co není egoismus

Ontologická pravda o elementární pozitivitě lidského života, která je souhrnně dána volním zaměřením k životnímu optimu, má psychologické vyjádření ve všelidské touze po štěstí. Člověk je svou vůlí předurčen chtít pro sebe to nejlepší, hledá nutně své štěstí – ať už ho spatřuje v čemkoli. Nikdo nechce v životě ztroskotat, nikdo se nechce minout se svým lidským určením, nikdo nechce zmařit šanci prožít dobrý život. Problém ovšem začíná u představy o zdařilém životě a stupňuje se nesnadností jeho uskutečňování, které nikdy není bez překážek – jak vnějších, tak především vnitřních.

Jestliže ale člověk přirozeně touží po vlastním štěstí, pak už se zdá být třetí hlavní otázka etiky vyřešena ve prospěch egoismu; každý tím přece hledá v posledku sám sebe. Je ale motivační ohled na sebe nutně egoistický? Je každá sebeláska egoistická? Zdá se, že ano. Pak ale musíme hodnotit celou neegoistickou etiku povinností a ctností jako jedno velké pokrytectví.

Kantovský rigorismus povinnosti, zbavené „empirické" egocentriky touhy po vlastním štěstí a hegeliánský kolektivizující koncept objektivní mravnosti naladily moderní myšlení na ztotožňování sebelásky s egoismem. Patos čiré nezištnosti (ve smyslu zapomenutí na sebe) jako společný jmenovatel dvou jinak dost odlišných etických systémů německých velikánů jako by zároveň identifikaci sebelásky s egoismem verifikoval. Sebeláska se tu jeví jako něco opovrženíhodného. Takové pojetí sebelásky samozřejmě odporuje přirozenému ustrojení člověka k vlastní dokonalosti. Sebezapomenutí není slučitelné s přirozenou životní motivací.

Víme ovšem, že Kant v důsledku svých agnostických omylů nedocenil finalitní dimenzi lidské přirozenosti, a že také Hegel v důsledku svých monistických omylů pro

změnu nedocenil personalitu lidského bytí. Proto trpí etické reflexe těchto koryfejů moderní filosofie podstatnými nevyváženostmi, které se projevují také v tom, jak chápou egoismus. Tyto defekty pak diskreditují etiku povinnosti – ať už pro povinnost, či pro blaho Státu. Jednak tím, že ji staví do protikladu k osobnímu štěstí, a tedy i k přirozené touze po něm. Tím je na morálku povinnosti vržen stín osudové nelidskosti. Lidský život se v něm jeví jako ontologicky situovaný do jakési heroické prázdnoty tragických nápřahů. Krom toho je etika povinnosti snadno vystavena námitkám, které známe z kritiky pokrytecké měšťácké morálky.

Na druhé straně učí postmoderní myšlení novému porozumění pro pozitivní stránky egoismu; ten se zdá být pravou sebeláskou. Vzhledem k soustavné negaci lidské přirozenosti od agnostiků přes filosofy historismu až k postmodernistům se nabízí otázka, jestli se tu vlastně nejedná o stejný omyl s opačným hodnocením téhož ztotožňování sebelásky s egoismem; jestli tedy pravda o sebelásce není někde jinde. Je možné mluvit o zdravé sebelásce, aniž bychom tím sklouzávali k egoismu, o němž v této diskusi s „rigoristy" shodně předpokládáme, že zdravý není?

Spor s egoismem bude hlavním tématem následujících úvah. Nyní se pro jeho lepší pochopení věnujme otázce, jestli je každá sebeláska, každá motivační „sebestřednost" egoistická. Kantovi se zdála být každá náklonnost podezřelá z egoismu, protože v agnostickém zatmění nemohl zahlédnout přirozené inklinace jako podklad a objektivní důvod nutnosti mravního zákona. Uchýlil se proto k jeho aprioristické lokalizaci v pouhém rozumu. Přitom je ale právě přirozený sklon vůle k adekvátnímu dobru nezastupitelným důvodem závaznosti mravního zákona. Kant ji zdůvodnit neuměl a tak ji svým dogmatismem zdiskreditoval.

Aprioristické odtržení rozumu od reality má v Kantově etické explikaci podobu vytržení zákona a povinnosti z kontextu lidské reality, nakolik je reprezentována lidskou přirozeností. V takovém zaclonění přirozené finality života se ovšem obtížně nachází *logická* cesta k vyváženějšímu hodnocení sebelásky a motivační „sebestřednosti". Motivy sebelásky, či vlastního štěstí jsou podle Kanta heteronomní, nemohou být obsahem mravního zákona. V příslušném výkladu tohoto pojetí (*Kritika praktického rozumu*, str. 47–53) pak Kantovi splývá sebeláska s egoismem.

V perspektivě pravdivější antropologie se však sebeláska ukazuje v jiném světle. Východiskem jejího eticky spravedlivějšího posouzení je nesporná pozitivita lidského bytí, která značí, že život je ontologicky dobrý, žádoucí. Přitom je ontologická struktura lidské reality taková, že život je zdokonalením svého subjektu; má tedy ve své individualizaci personální charakter. Tím se vylučuje jak hegeliánská subordinace lidského života socio-kosmickým Celkům, tak protismyslné rozmělnění lidského bytí v životních akcidentech.

Má smysl interpretovat tento ontologický status člověka jako bytostný egoismus, kdy egoismem myslíme něco nepatřičného, protipřirozeného? To bychom se ocitli v rozporu se samotnou lidskou realitou. A z jaké pozice, ve jménu čeho lidštějšího bychom ji pak chtěli kritizovat či napravovat? Připomíná to revoluční blouznění levicových ideologů.

Život je tedy žádoucí, přirozené sklony k odpovídajícím životním hodnotám jsou také dobré. Proto i životní úsilí subjektu o vlastní zdokonalení je dobré, odpovídá lidské realitě. Chtění vlastní lidské dokonalosti, svého skutečného dobra je však

definičním určením sebelásky. Sebeláska je tedy ontologicky založena a zdůvodněna jako legitimní. Je obsahem mravního zákona, a jako taková je proti všemu očekávání zmíněných „rigoristů“ povinností.

Proč má tedy sebeláska v mimo-materialistické a v před-postmoderní tradici etického myšlení tak špatný zvuk? Protože bývá často zaměňována se svou karikaturou – s egoismem. Důvodem této konfuze je fakt, že jak v případě motivace sebeláskou, tak v případě egoistické motivace jde (aspoň na první pohled) o vlastní prospěch. A přesto je mezi autentickou a falešnou sebeláskou, jíž je podle zmíněné tradice egoismus, zásadní mravní rozdíl. První je požadavkem přirozenosti, druhá je protipřirozená, mravně špatná. První sleduje skutečné dobro svého subjektu, druhá jen jeho zdánlivé, dílčí dobro; první osobnost vytváří, druhá rozkládá.

Egoismus je totiž bezohledným sebezvýhodňováním, zatímco neegoistická (skutečná?) sebeláska zahrnuje i zájem o druhé; implikuje chtění jejich dobra. Láska k sobě a k druhému člověku jsou podle neegoistické, na lidské přirozenosti založené etiky korelativními požadavky mravního zákona. Neboť vycházejí ze stejného důvodu: z bytostné důstojnosti lidské osoby; egoista se na ni neohlíží.

Z hlediska neegoistické etiky se adekvátní sebeláska a egoismus vylučují nejen jako dokonalost a její postrádání, ale jako dokonalost a její popření; jsou to ostré protiklady. Adekvátní sebeláska a láska k bližnímu mají v tomto pojetí stejný kořen (lidskou přirozenost) a stejný protiklad (egoismus).

Kant to ve zmiňovaném výkladu nechápal. Když například odmítá blaženost jako legitimní mravní motivaci, ilustruje to příkladem: Přítel odůvodňuje falešné svědectví o tobě povinností k vlastní blaženosti. Jako by přitom šlo o akt skutečné sebelásky; jako by bylo její oprávněnou technikou pouhé chytráctví; a jako by tím skutečně směřoval k vlastní blaženosti.

V reakci na kantovsky laděné námitky „rigoristů“ proti sebelásce jsme odpovídali z hlediska neegoistické morálky, v níž se předpokládá mravní nepřijatelnost egoismu. Tu samozřejmě nemůžeme beze všeho předpokládat při samotném zkoumání egoistické alternativy. Pro její kritické posouzení jsme zatím získali jen zpřesnění: egoismus není totožný se sebeláskou. Můžeme myslet i sebelásku nikoli egoistickou. Jedna je pravá, druhá falešná; jedna zlidšťuje, druhá odlidšťuje. Která je která?

15. 4. Spor hédonismu s etikou ctností

Už na úrovni pouhého předporozumění se před člověkem otevírají v zásadě dvě možnosti životní seberealizace či perspektivy dvojí životní filosofie. Buď ve svém životě klade na první místo vlastní uspokojení, nebo se snaží dávat přednost něčemu jinému. V prvém případě podřizuje své volby zákonu sebeuspokojování, v druhém případě hodnotám, které mnohdy vyžadují zřeknutí se okamžitého či střednědobého uspokojení. Můžeme tedy mluvit o zásadní volbě egoistického či neegoistického způsobu života.

Máme-li přitom na mysli člověka, který může za svůj život převzít odpovědnost, je disjunkce v tomto ohledu úplná. Etika reflektuje tuto dialektiku svobodného vedení života jako egoistickou a neegoistickou morálku. Ta první má nejvýraznější a také nejvýznamnější reprezentaci v hédonismu; je to životní filosofie příjemného užívání.

Jejím protikladem je morálka ctností, která obsahuje smysl pro takové sebeomezování, jež by nebylo motivováno pouhým hédonickým kalkulem.

Podstatou hédonismu jsme se zabývali už v *Antropologii* (lekce 23), kde jsme ho reflektovali jako konsekvent materialistického světonázorového vyznání, které jsme v ní také falzifikovali. Byli bychom ale špatnými logiky, kdybychom už na základě toho chtěli vyvozovat omyl hédonismu. Ani následné vyvracení Lipovetského apologie hédonistického egoismu v jeho konceptu postmoralismu nevyvrací hédonismus jako takový. Neboť Lipovetsky hájil hédonismus jakožto integrovaný v konceptu minimální etiky, v němž pak působil rozpory. Musíme dát tedy hédonismu (potažmo egoismu všech forem) šanci jako jakékoli filosofické antitezi, a ptát se, proč by nemohl být adekvátní životní filosofií, která je v souladu s lidskou přirozeností.

Sledujeme tedy spor egoistického a neegoistického pojetí života jako protiklad etiky hédonismu a etiky ctností. V těchto formách je nejen obsahem bohaté historické zkušenosti s dramaty lidských životů, ale získává i logické vyhranění jako protiklad kontradiktorní. Na první pohled se zdá, že mezi životem hédonickým a ctnostným je jen protiklad kontrární, takže by logicky vzato mohly oba tyto dva základní životní styly být neadekvátní; mohly by být v rozporu se zákonem dobrého života.

Přihlédneme-li ale k jistým, problém vymezujícím pravdám, které jsou shodně akceptovány v obou protichůdných systémech, pak se jejich protiklad ukazuje jako nejostřejší: omyl jednoho členu implikuje pravdu druhého.

Jednou z takových společně sdílených pravd je obecnost zákona dobrého života. I v hédonickém typu života platí, že takový zákon platí pro každého člověka, že vylučuje partikularizující relativizaci. Druhá společně sdílená pravda vylučuje kolektivizující finalitu lidského života. Zdůrazňuje primárně individuální konstituci člověka, takže zákon dobrého života vede jednání k inherentní dokonalosti lidského jedince.

V rámci těchto pravdivých předpokladů můžeme logicky zpřesnit povahu protikladu etiky hédonismu a etiky ctností. Jestliže tedy hédonik podřizuje veškerou životní motivaci principu libosti, pak ho jeho životní filosofie principiálně vede k tomu, aby se v jednání s druhými nijak neomezoval ohledem na jejich potřeby, přání, zájmy a práva, aby s nimi jednal egoisticky. Naproti tomu člověk, který bere tradiční ideál ctností za svůj, motivuje své jednání ohledem na potřeby a práva druhých. Mezi ohleduplným a bezohledným jednáním však není v základní životní motivaci či hodnotové orientaci nic třetího; disjunkce je dvojčlenná.

Přitom hledisko soužití zde není libovolné, je vyžádáno přirozenou strukturou lidského života. Člověk přirozeně jedná s druhými a to podléhá obecnému zákonu dobrého života: má s nimi jednat ohleduplně či bezohledně. Proto jsou život podle libida a život ctností, a také etika hédonismu a etika ctností v kontradiktorní opozici.

Takové určení povahy protikladu je důležité pro další zkoumání. Falzifikace jednoho životního stylu či etického systému, který ho preferuje, je zároveň verifikací opačného stylu a systému.

Hédonik je tedy přesvědčen, že je přirozené, rozumné a mravně správné, když se výlučně stará o své potěšení, když volí strategii maximalizování slastí se současnou minimalizací nepříjemností. Je přesvědčen, že právě tudy vede cesta zdařilého života. Připouští sice, že takový výběr hodnot, pro které stojí za to žít, ho vydává napospas náhodě a rozmarům štěstěny, a občas ho to i děsí. Ale život v odříkání a chudobě mu

připadá naprosto absurdní; člověk chatrného zdraví či fyzicky handicapovaný je už pro něj životní troskou. Pravidelně syté uspokojování tělesných potřeb proto patří k podstatné náplni života podle hédonikových představ.

Člověk, který nevyznává hédonický ideál života a dává raději přednost tradičním ctnostem, se bytostně neobává zvratů, které život přináší. Ví totiž, že má podstatnou kvalitu života ve vlastních rukou. Tím velice roste vědomí významu svobody v celku lidského života. Sdílí sokratovské přesvědčení, že dobrému člověku (nakolik je dobrý) nemůže v podstatě nic uškodit. Hédonický způsob života ho neoslovuje, spíše jím pohrdá. Také dost dobře nechápe to diskontinuitní rozdrobení životní finality do bodových kulminací. Rozpoznává v něm logiku pouze animálního života. Krom toho není ani posedlý touhou vykonat něco velkého ve smyslu nesmrtelného díla či zápisu do Dějin. Civilizačně-kulturní hodnoty a výkony či grandiózní projekty ve službách Lidstva a Dějin nepokládá za vrcholy života. Zdařilý život podle něj probíhá jinudy; je lemován nesobeckou péčí o charakter.

Filosofové i nefilosofové obou protichůdných směrů se pochopitelně navzájem kritizují. Hédonikům připadá jejich řešení problému života jako zakotvené v realitě, jako empiricky podložené a vykazatelné. Své oponenty vnímají jako čiré idealisty a jejich morálku popisují jako nepřirozeně omezující, neživotnou či život podvazující, nudnou, zapšklou, neradostnou, staropanenskou, moralistní.

Stoupenci tradičních ctností naproti tomu hodnotí hédonismus jako mravně pokleslý, redukcionistický. Jsou přesvědčeni, že je strukturálně i hodnotově přiměřený pouhému živočichovi. Svoji koncepci dobrého života naopak pokládají za realistickou, protože odpovídá člověku jakožto člověku, nejen jeho animalitě.

Je zřejmé, že takto rozehraná debata se neobejde bez antropologických premis. Ohlašuje se v ní základní problémová spojitost mezi tím, jak má člověk žít čili kým má být a kým je. Porozumění lidskému bytí je také podmínkou úspěšného řešení sporu o hédonismus. Hédonismus a etika ctností se zřejmě zakládají na různých až opačných výkladech člověka. Přitom je jasné, že oba výklady jsou metafyzické, a že si nárokují vystižení podstaty člověka v esenciálních definicích. Odtud pak odvozují svá protichůdná pojetí obecného zákona dobrého života.

Hédonik může argumentovat následovně: Člověk je zcela začleněn do přírody. Jako vyšší typ organického života, složený z hmotných částic a procesů, je součástí přírodního dění a naprosto podléhá přírodní zákonitosti; je produktem evoluce. Jeho primární potřeby a životní sklony jsou přirozeně (geneticky?) egocentrické; proto i jejich uspokojování je přirozené.

Člověk tedy žije přirozeně a dobře právě tehdy, když si primárně hledí uspokojování svých potřeb. Zájmy společnosti sleduje a podporuje sekundárně a pragmaticky, pokud například zvyšují jeho (hédonicky pojatou) životní úroveň. Takový způsob života odpovídá přirozenému ustrojení lidského jedince, který má práva na vlastní štěstí, jež nesplývá s dobrem společnosti.

Hédonik může krom toho poukázat na to, že jeho životní filosofie vychází z nejpůvodnější zkušenosti, kterou s rozlišováním dobra a zla máme: požitek těší – bolest bolí; první chceme, druhé odmítáme. Od malička si podle tohoto kritéria spontánně (a tedy přirozeně) vytváříme emoční programy hledání a dosahování hédonicky pojatého štěstí, které spočívá v uspokojování touhy po potěšení, zabezpečení a uznání.

Tyto programy se ve vývoji osobnosti přirozeně fixují a neméně přirozeně, automaticky přerůstají v motivační zdroje a vytvářejí normy jednání. Zákon uspokojování egocentrických potřeb tedy souvisí s podstatou života; má oporu v lidské přirozenosti.

Egocentrická životní motivace je tedy v lidské praxi rozhodující, vede k životnímu optimu. V protějšku k nábožensky založeným morálkám je nutné považovat egoismus za mravní hodnotu. Co ostatně máte proti dlouhému pohodovému životu, přeplněnému příjemnými zážitky, ptá se vyzývavě hédonik, a dodá něco o pokrytecké morálce. Užít si dosyta života, jak ho Matka Příroda dopřává, je tedy přirozené, rozumné a mravně správné. Požitky a slasti jsou vrcholnou kvalitou a zkušenostně potvrzenou kulminací života; jsou evidentně tím, kvůli čemu žijeme.

Nastává konflikt zkušeností. Podle jiné, dost rozsáhlé zkušenosti je totiž egoismus chápán jako univerzální antiteze mravní správnosti a lidskosti. Neboť v každém činu, který v rámci této zkušenosti konsenzuálně chápeme jako špatný, se v posledku skrývá egoistické sebezvýhodnění na úkor druhých, či egoistické sebeprosazení proti mravnímu zákonu.

Hédonik však předefinoval mravní zákon s poukazem na pokrokové odhalení pravé povahy člověka. A postmodernisté pak konsekventně rehabilitují egoismus jako ideál bezbolestné etiky demokratických časů. Na námitku, že by si asi nikdo uvážlivě nevybral za životního partnera programového egoistu, pohotově odpovídají, že silná individualita se úzkostlivě neváže na druhé, ale preferuje volnější, svobodnější vztahy.

V teoretičtějším záběru poukazují kritici na to, že hédonici podsouvají egocentrický zákon těla za hlavní zákon lidského života, čímž lidskou existenci animalizují. Oni sami ale nacházejí v lidské přirozenosti jiné zdroje a jiné obsahy mravního zákona, které unikají metodickému empirismu specialistů a nejsou ani rozpoznatelné v dosahu působnosti specificky materialistických předpokladů.

Zároveň kritici hédonismu namítají, že přirozené zdroje neegoistického zákona jsou v těchto privilegovaných směrech moderny principiálně dezinterpretovány. Vysvětlují, že výkladové snížení jednání na úroveň organických procesů má za následek povýšení organicko-smyslové egocentriky na hlavní proud osobního života. Uspokojení jako cílový bod smyslové afektivity se stává hlavní životní motivací. Egoistická etická konsekvence pak překvapuje jen nezasvěcené.

Filosofická kritika tedy vyjadřuje světonázorovou logiku životní filosofie hédoniků v tomto sledu: od gnoseologické absolutizace zkušenosti a ontologické absolutizace hmoty, přes dominanci hmotných objektů v lidském vnímání, k povýšení smyslové afektivity v celku životní dynamiky až k systémové dominanci hmotných potřeb a hodnot, která už bezprostředně ustaluje egoistické životní postoje. V tomto rozpětí jsou také obsaženy možnosti relevantní kritiky hédonismu.

15. 5. Utilitarismus

Gnoseologický empirismus vyvíjí tlak i v utilitaristickém určování kritéria mravní správnosti. Utilitaristé ho spatřují výlučně v následcích jednání, které jsou empiricky evidentní. V tomto přístupu k etické problematice je patrná riskantní snaha o empiristické zjednodušení. Co když se neuváženě vyloučí kritéria, která nejsou tak snadno dostupná?

Skutek je tedy podle utilitaristů dobrý tehdy, když vede k dobrým cílům. To je dáno onou výlučností kritéria: jen důsledek určuje hodnotu skutku. Dobrý účel je nutnou a postačující podmínkou mravní hodnoty činu. Ta spočívá v jeho užitečnosti pro dobrý cíl.

Jaký to má být cíl? Tady jsou utilitaristé velkorysí: nejde o nic méně než o lidské štěstí. V čem takové štěstí spočívá? To už si každý určí podle svého založení, ale rozhodně půjde o široké spektrum uspokojování potřeb. Toto eudaimonistické zaměření vtiskl utilitarismu jeho zakladatel J. Bentham. Byl totiž přesvědčen, že životu vládne požitek a bolest. Požitek pak tvoří obsah štěstí bez rozlišení na skutečné a zdánlivé. K takovému rozlišení by totiž byla potřebná i jiná kritéria. Bentham však rozhodl, že není nutné etický diskurs zbytečně komplikovat. Stanovil tedy princip užitečnosti jako vodítko dobrého jednání, které svou hodnotu odvozuje z hédonicky definovaného štěstí. Takové pojetí mravnosti je empiricky srozumitelné.

Utilitarismus je tedy podobně jako hédonismus koncipován jako obecný etický systém, který usiluje o vyjádření zákona a umění dobrého života. Utilitaristé se ovšem snažili korigovat egoistickou konsekvenci implikovaného hédonismu s ohledem na ostatní – „co možná největší štěstí pro co možná největší počet lidí". Zdá se, že tento altruistický motiv eliminuje egoismus. Ale tady se projevuje povrchnost utilitaristické reflexe. Pouhé přidání socio-principu (v daném rámci výkladu mravní hodnoty činu) problém egoismu neřeší. Pokud totiž sociální utilitarista rozumně uzná, že lidé jsou bytostně strukturováni jako jedinci a ponechá přitom základní zaměření lidského života ke štěstí (které obsahuje hédonickou libost), pak je jeho koncepcí dán nezrušitelný prostor napětí egoistické a altruistické motivace.

Ona vzletná společenská maxima (ohled na štěstí druhých) prakticky naráží na potřeby vlastního uspokojení, které je prý v plném rozsahu legitimní. Utilitarismus ve svém jednoduchém modelu nemá nic, čím by egoistickou motivaci sebeuspokojování omezil. Bentham věděl, že ohled na druhé musí být vynucován státem. Od dětství se v každém z nás ustalují emoční programy k uspokojování instinktivních potřeb. Tento princip libosti organizuje tlak emocí, které se jím prosazují do našich motivací a posléze mohou vystavět i náš žebříček hodnot. Pak snadno uvěříme, že štěstí má ten, kdo si dobře žije, kdo má všeho dost, aby mohl bez omezení uspokojovat své potřeby, aby si mohl užívat ve velkém stylu.

Stojí mnoho mravního úsilí vymanit se z tlaku těchto emočních programů. K tomu je ale potřeba jiné mravní vědomí, než jaké může poskytnout utilitarismus. Mravní zákon spravedlnosti, který vede k internalizovanému (nikoli jen právně vynucovanému) respektování práv druhého, musí jednoznačně dominovat v představě o dobrém životě. Nestačí, aby byl jen účelově, ad hoc připojen k nerozlišenému toku potřeb, kde hédonické sebeuspokojení zůstává hlavním cílem života a realizuje se až příliš často na úkor druhých.

Uspokojování potřeb v určitém rozsahu samozřejmě není hédonické, je dokonce spravedlivé. Takové rozumné uspokojení však nelze identifikovat utilitaristickým měřítkem, neboť toto měřítko v přívalu možných uspokojení, prožívaných jako dobrá, bere dobré následky činů nerozlišeně. Příjemnost a užitečnost je obecně vítána a žádné limitující hledisko, potřebné k selekci spravedlivých činů, není v utilitaristickém modelu mravnosti obsaženo.

Právě toto vágní, mravně nediferencované, pouze „zkušenostně“ chápané štěstí zahrnuje nutně hédonickou libost bez mezí. Proto utilitarismus přes všechno zdání implikuje egoismus. Utilitaristická představa koexistence hédonicky vymezené užitečnosti se spravedlností je tedy stejnou iluzí jako snahy o polidštění komunismu.

Někdo by mohl namítnout, že zná případy, kdy se lidé snaží oba prvky sociálního utilitarismu (hédonismus a altruismus) uvést do souladu. Je sice hezké, že se snaží, ale sociální utilitarismus jako obecná teorie správného jednání, která se prezentuje jako konzistentní, musí tvrdit, že jsou oba prvky slučitelné ve všech případech – jinak je jako obecný ideál nerealizovatelná. Ale jsou evidentní případy konfliktů zájmů, kdy se oba zájmy (altruistický a hédonistický) vylučují. Jestliže v nich dá utilitarista přednost spravedlnosti, nebude už jednat jako utilitarista, ale dá například přednost přirozenému „mravnímu cítění“, jehož přirozené založení není zachyceno pouhým kritériem „dobrých“ následků. K odůvodnění je tu třeba vykročit za úzký rámec utilitaristického chápání mravnosti.

Vedle návratu k přirozenosti se tu ovšem nabízejí i jiné rámce deegoizace jednání. Příkladem je monistické obětování jedince Celku spojené s ideologickou vášní pro kolektivismus. A skutečně, jestliže se má socio-utilitarismus zbavit rozporutvorného hédonismu a přitom zachovat svou specifickou redukci zdrojů mravnosti (jen následky), pak musí vzít na pomoc monistickou premisu a popřít snad jedinou pravdu hédonismu: bytostnou autonomii, svébytnost lidského jedince, který není pouhým akcidentem Celku (kosmického či božského).

Monistické přiřazení člověka Celku přesměrovává lidskou finalitu. Už nejde primárně o dokonalost jedince, nýbrž o zapojení jeho života do vývoje Života (Společnosti, Dějin). Tím sice padá důvod pro egoistickou motivaci, ale nastupuje jiné zotročení. Směr vývoje k planetárnímu štěstí totiž někdo určí, zformuluje. Kdo to asi bude? Kandidáti se jen hrnou. Na hegeliánském podkladě legitimizují totalitní ideologové státní teror, neboť občan je ontologicky i eticky absorbován Celkem, jehož finalita bezchybně ladí s finalitou společenského vývoje, kterou v kolektivismu kompetentně střeží státní moc. Utilitarismus (zachráněný monismem od egoistického vyústění) poskytuje na oplátku skvělý princip ospravedlnění zvůle mocných: účel světí prostředky. Totalitní praxe v něm má ideální vzorec zacházení s nepřizpůsobivými „živly“.

Z hlediska onto-antropologického tedy sociální utilitarismus osciluje mezi dvěma extrémy depersonalizace lidského bytí. V empiristickém hédonismu je lidská přirozenost zbavena své duchovní povahy a prevalence; v monismu je zbavena bytostné autonomie, svébytnosti (substanciality). V prvém případě je člověk zotročen svou emocionalitou, v druhém státní mocí. Odlidštění života je v obou případech nevyhnutelné. K oběma jeho podobám utilitarismus přispívá především tím, že vytvořil mravní vakuum redukcí principů mravnosti na pouhý kalkul následků. Tato redukce demontuje samotnou podstatu mravnosti. Jak tomu rozumět?

Utilitaristé odvozují mravní hodnotu činu výlučně z následků. Cíl sice spoluurčuje hodnotu jednání, ale jsou tu problémy, které utilitaristé v reakci na tradiční řešení přehlédli. Jestli jen cíl, či důsledky a jaké finální hodnoty mravně osmyslňují jednání. Utilitaristé hodnotí jednání z mimomorálních následků – užitek, požitek. Jednání podle nich tedy nemá svou imanentní finalitu, vnitřní zaměření k sobě vlast-

ní, z vnějších následků neodvozené dokonalosti. V tom spočívá exteriorizace mravnosti, která značí její popření.

Mravnost je takto degradována na technický prostředek dosahování jiných, extramorálních účelů. V utilitaristické exteriorizaci mravnosti je rozhodující účelově-technická optimalizace. V takovém postavení už ale nemůže být mravnost nadřazeným měřítkem lidské přijatelnosti různých profesních činností. Jejich finalita už není podřízena zásadám všelidské ušlechtilosti. Profesní činnosti jsou řízeny rytmem dravé úspěšnosti a široce pojaté prospěšnosti (kšeft je kšeft, láska je láska).

Kde je důvod exteriorizačního rozpuštění mravnosti? Právě v konstituci/definici utilitarismu: „jen následky", a sice extramorální. Mravní nespecifikovanost hodnot, které jsou obsahem „dobrých následků", a absolutizace těchto následků v oblasti kritérií mravní správnosti jsou dva zásadní důvody, pro které utilitaristická explikace odporuje povaze mravnosti. Mravnost má totiž vlastní interioritu a autonomii. Mravní hodnota je sebehodnotou, neodvozenou od jiných účelů (požitků). Člověk má díky takto pojaté mravnosti vlastní finalitu, sobě odpovídající dokonalost (charakter) a lidský život vlastní zákonitost, která k této dokonalosti jednání zaměřuje.

K takovému neempirickému pojetí mravnosti ovšem scházejí utilitaristickým empirikům základní předpoklady. Především analýza lidské přirozenosti. Oni ji sice jaksi spontánně (nereflektovaně) a fragmentárně také myslí, když operují relací potřeby – uspokojování. Specifikují je však jen empiricky. Proto mají k dispozici jen vágní chápání finálních dokonalostí – dober (požitek, užitek a povšechně lidsky „cítěnou morálku").

K etické diferenciaci „uspokojování potřeb" by však bylo nutné rozumět i duchovním potřebám. Rozum a vůle totiž nejsou v rámci lidské přirozenosti méně reálné než libidinózní potřeby. V pojmu potřeby jsou obsaženy: nepřítomnost kýženého aktu a zaměření k němu. Žádoucí akt/dokonalost je pak obsahem široce pojatého dobra.

Jaké je bytostné zaměření svobodné vůle (principu mravního života), jaké jsou potřeby a požadavky její adekvátní realizace? Tady není možné hledat odpověď jako u instinktu – podle pravidelného projevu. Neboť svoboda vytváří prostor alternativ. Adekvátní realizace také nebude sumou všech možných dober, k nimž má člověk potenciální výbavu, neboť si konkurují – vzájemně se v realizování vylučují. Podle jakého klíče tedy najdeme adekvátní dobro člověka, které ho zdokonaluje jako člověka?

Takovým klíčem nemůže být empirické paradigma senzualizace života, kde rozum a vůle jsou eticky instrumentalizovány jako prostředky k uspokojování hédonických potřeb. Neboť hédonicky definované štěstí koliduje se zákonem spravedlnosti, který není možné z rozumné reflexe celého lidského života vyloučit. Problém je v pojetí hierarchie potřeb a v preferenci hodnot. Je ho možné formulovat i tak, zda adekvátní dobro člověka spočívá v kvalitě jednání, zda toto dobro je imanentně soběstačné, neodvozené, a zda má tedy jednání v celku života dominantní, neprostředečné postavení, takže by pak profesní obory a činnosti (věda, umění, právo, ekonomika, politika, medicína) podléhaly etickému posouzení.

Svoboda ontologicky znamená možnost volby opaků. Svobodná vůle je řízena praktickým rozumem, od něj přebírá předmět svého zaměření – dobro. Rozum je schopen poznat pravdu o člověku, o hierarchii jeho životních sklonů a potřeb, o řádu

života, o tom, jaký má být, o jeho adekvátním dobru. Nakolik tyto pravdy obsahuje, stává se správným rozumem, který vede k přirozenému cíli – teoretický rozum logickou zákonitostí, praktický rozum mravní zákonitostí.

U praktického rozumu tedy kvalita správnosti předpokládá přítomnost pravdy o lidské přirozenosti – o přirozené inklinaci k adekvátnímu dobru. Toto dobro rozum předkládá vůli jako vlastní předmět jejího chtění (viz lekce 9). Vůle je tedy předmětně vymezena a kvalifikovaná nikoli jakýmkoli dobrem, ale dobrem, které odpovídá celostně pojaté přirozenosti, odpovídá člověku jakožto člověku v jeho specifické struktuře. Vlastním předmětem vůle tedy není jakékoli dobro, ale adekvátní dobro jako cíl životního úsilí, který odpovídá přirozenému životnímu určení a je zprostředkován správným rozumem.

Vůle jako aktivní princip rozhodnutí, tj. mravně měřitelného skutku, se tedy realizuje činností, která může být zdařilá i zvrácená. Je dobrá, když koresponduje s celostně pojatou přirozeností. Soulad jednání s přirozeností je tedy dobrem jednání, a tedy i vlastním dobrem vůle. Dobré jednání krystalizuje v ctnostech, které vytvářejí dobrý charakter – mravní osobnost, jako vlastní cíl přirozeného životního určení.

Vůle je totiž nejvyšší, nadřazenou mohutností životní dynamiky člověka. Neboť jen ona má prostřednictvím rozumu kontakt s celou přirozeností, s jejími hierarchizovanými požadavky, které svým předmětem (adekvátním dobrem) také vyjadřuje. Instinkty a smyslová afektivita jsou naopak zaměřeny na parciální dobra. Jejich bezmezné prosazování proto vytváří životní chaos a osobní dezintegraci.

Je-li tedy adekvátní dobro člověka právě to, které odpovídá celkově pojaté přirozenosti, pak jím je vlastní předmět vůle – dobro jednání, které spočívá v souladu s přirozeností jako takovou. Tento soulad je a má být postupně ideálně zpřítomňován praktickým rozumem ve formě mravního zákona. Přirozený mravní zákon svými obsahy vyjadřuje požadavky přirozenosti a přirozeného určení k životnímu cíli, aby je rozum předložil vůli jako předmět k svobodné realizaci vlastní životní dokonalosti.

Tato reflexe vlastního předmětu vůle odůvodňuje v antropologickém kontextu interiorizaci mravnosti a mravního dobra. Objasňuje, proč mravnost jako stav činnosti vůle není odvozena z vnějších cílů (extramorálních následků), proč naopak musí být autonomní, imanentní entitou a proč mravní hodnota spočívá v souladu skutku a jednání s přirozeností jako takovou, s mravním zákonem a se správným rozumem, což jsou různé aspekty téhož.

Čin má tedy svou mravní úroveň základně dánu nezávisle na vnějších mimomorálních následcích. To utilitaristé podcenili. Analýza přirozenosti a vůle nechává vyniknout obecnou strukturu, kontury, vnitřní finalitu a centrální životní postavení mravnosti. Utilitaristům zůstává tato vnitřní dimenze lidského života skryta. Proto nedovedou pochopit, že mravnost není prostředkem zdařilého života, ale jeho obsahem. V záplavě empiristických předsudků a pod tlakem inklinací k materiálním hodnotám zůstávají svým výkladem na povrchu života. Svým etickým nárokem mravnost podstatně znehodnocují, činí ji nesrozumitelnou.

Shrnutí:

• Realistická etika musí zvládnout jak formální stránku mravnosti, tak otázky jejího obsahového určení. Důkaz mravního zákona se realizoval na úrovni formálních reflexí, a sice konfrontací s antitezemi mravního nihilismu a relativismu. Reflexe obsahů zákona dobrého života musí začít zkoumáním egoistické antiteze. Ta je totiž ve formě hédonismu či nietzschovské panské morálky kontradiktorním popřením tradiční etiky ctností. Přitom také aspiruje na obecnou platnost.

• V diskusi se Spaemannem a s kantovským rigorismem se klasická pozice předběžně zpřesňuje v aspektu zdokonalování subjektu. Ukazuje se, že je možné rehabilitovat sebelásku ostrým odlišením od egoismu a interpretovat ji jako sílu, která vede k dobrému charakteru. Tím se zvýrazňuje i finalitní aspekt v konceptu zdařilého života, který Spaemann v důsledku jistých ontologických nepřesností vynechává.

• Předběžné načrtnutí sporu s hédonikem ukazuje, že egoistická etika má opory v naturalistickém pojetí člověka a v materialistické senzualizaci jeho života. Princip maximalizované libosti odpovídá animální egocentrice, obsažené v zákonu těla.

• Zdá se, že hédonistickou sebestřednost umí v rámci naturalismu překonat etika utilitaristů. Utilitaristé spatřují kritérium mravnosti v následcích jednání. To má podle nich vést k dobrým cílům, které přinášejí štěstí co možná všem. Štěstí je ovšem v utilitarismu definováno příliš široce, takže mravně dobré jednání tu může vycházet jak z motivů altruistických, tak i egoistických.

• Utilitaristická redukce mravních principů a kritérií na konsekvencionalistický kalkul, kde samy účely jsou mimo-morální, představuje exteriorizaci mravnosti. Mravnost je tu degradována na prostředek zdařilého života, zatímco ve skutečnosti tvoří podstatný obsah takového života.

Otázky k promyšlení:

• Jemnější psychologická analýza ukazuje, že v každé sebelásce je kus egoismu. Také hlubší zkušenosti znalců duchovního života svědčí o tom, že tzv. čistá láska je nedosažitelným ideálem. Proto je pojmově abstraktní rozlišování sebelásky a egoismu právě jen abstraktní konstrukcí, vzdálenou realitě konkrétních životů.

• Argumentačním spojováním s materialismem se hédonismus (pro snazší diskreditaci v jistých kruzích) zužuje na uspokojování živočišných pudů. Není to ale laciná kritika? Nejsou snad hédonici schopni hledat adekvátnější prožitky v nejvyšších oblastech duchovního života: v umění, ve vědě, v náboženství?

• Utilitaristická etika zdůrazňuje starost o civilizační, ekonomické i kulturní hodnoty společnosti a prohlubuje v ní smysl. Proto je zařazována mezi systémy negativní etiky neoprávněně.

Lekce 16. Různé kontrapozice k egoistické etice

16. 1. Teoretická naléhavost problému

Egoistická životní filosofie je v celých dějinách etického myšlení přítomná zvláště ve formě hédonismu. V této formě bývá také svými oponenty většinou kritizována. Pozornost kritiků se přitom obvykle soustřeďuje na tzv. nižší slasti, tj. na libé pocity, které vznikají uspokojováním tělesných potřeb. Pak se snadno argumentuje tím, že člověk není jenom tělo, že animální život člověka je podřízen životu duchovnímu, a nemůže být tudíž prostorem či modelem uskutečňování životního optima bytosti, jejíž konstituce je tělesně duchovní.

V tradici klasické etiky platonsko-aristotelské orientace přestává argumentace často na tom, že smyslové hodnoty přece nemohou člověka uspokojit. Možná nemohou. Ale v konfrontaci s egoistickou antitezí taková argumentační strategie selhává. Není přece každý egoista hédonikem hrubého ražení. Krom toho odmítali prozíravější hédonici už od antiky diktát nespoutaných vášní, protože uvádí do nepříjemných závislostí, jež přinášejí mnohá trápení; epikurejský kalkul libosti je například daleko sofistikovanější a nietzschovský kult ega je také ještě někde jinde.

Jedním z důvodů, proč se (nejen) klasičtí kritici hédonismu často spokojovali se zkratkovitou argumentací, byl zřejmě i široký společenský konsensus v odmítání egoismu. Proto také mohli beze všeho předpokládat, že *nikdo přece nemůže ztotožňovat smyslovou rozkoš s mravní hodnotou, neboť každý ví, že smyslové dobro je o sobě mravně indiferentní.* Filosofickou i společenskou tradicí, náboženstvím i elementárním rozlišováním zprostředkované představy o tom, co je v zásadě mravně správné, byly zřejmě tak ustálené, že se mnohdy zdálo zbytečné, aby byl odpudivý egoismus brán jako teoreticky naléhavý etický problém; leč doba pokročila a nejen to.

Egoistické pojetí mravnosti je radikální opozicí k tradiční morálce neegoistického rázu. Jestliže tedy mohou být základní volba, ideál dobrého života v podstatě a životní praxe s převahou buď egoistické, nebo neegoistické, pak je metodicky prozíravé, aby byla v etickém zkoumání reflektována egoistická antiteze nejen se vší vážností, ale aby byla dokonce položena do východiska té části zkoumání, v níž se tematizuje obsah mravního zákona.

Je to podobné jako v noetice. Hlavní hodnota pravdy se tu primárně ověřuje konfrontací s její negací. Tak i neegoisticky pojaté mravní dobro musí být primárně konfrontováno s jeho egoistickým pojetím, aby se jeho případnou falzifikací filosoficky potvrdilo jako pravdivé. A to bez ohledu na to, jestli egoismus je či není momentálně pociťován jako problém.

Jako se naproti tomu stoupenci klasického realismu často v noetice spokojovali s faktem prvních evidencí, a nebyli pak schopni čelit vlně moderního kriticismu jinak než jen vždy kompromitujícím dogmatismem, tak se i v etice může pouze příležitostné glosování („*apriori nemravného*“) hédonismu vyvinout v neschopnost kritického vyrovnávání se s pravdivostními nároky různých podob egoistického řešení problému života.

Bytostná dialektika svobody přitom v sobě tají stálou aktualizaci takových nároků. Neboť v situaci rozhodování pravidelně stojíme před možnostmi egoistického sebezvýhodnění. Nakolik tyto možnosti realizujeme, natolik se stáváme náchylnými měnit podle takto fixovaného způsobu života mravní normy – interpretovat je v jeho směru. Nehledě k dnešnímu nárůstu sympatií a porozumění pro hédonismus, je to další důvod pro hledání skutečně filosofické evidence o pravdivostní hodnotě egoistické etiky. Součástí tohoto hledání by pak měla být metodická preference problému egoismu v etických reflexích.

16. 2. Pokantovská nouze

Kantova etika je pregnantně neegoistická. Přesto neobsahuje přesvědčivé důvody proti egoistické antitezi. Kantovi se nepodařilo převtělit osobní mravní preference v racionálně uspokojivý etický systém. Že se u něj jednalo právě o takový pokus, je zřejmé z toho, že ve svém etickém výkladu zastával s velkou naléhavostí lidsky přijatelné principy mravnosti; kriticky k nim bohužel nedospěl.

Filosofickým důvodem zdogmatizování mravního zákona byl u Kanta jeho nesmyslný agnosticismus, který uzavřel etickou reflexi v metodicky stísněném prostoru. Kant díky tomu nemohl klást etický problém v jeho přirozeném, metafyzickém prostředí, a nemohl ho pak ani rozvíjet na úrovni vpravdě kritického myšlení. Jestliže chtěl přesto koncipovat pozitivní etiku, musel její rozhodující principy a teze klást dogmaticky. Spoléhal přitom na staletí vládnoucí tradici i v jeho době zatím ještě přetrvávající dobový konsenzus o tom, že povinnost je v životě víc než požitek. Filosofické manko Kantova systému ovšem nemohlo ujít pozornosti. Pokantovský vývoj etického myšlení je jím zatížen různými způsoby. Zaznamenáme tuto zátěž u moderních filosofů, které jsme již průběžně reflektovali jako etiky, kteří jsou pro hlubší diskusi typologicky vhodnější: totiž E. Tugendhata a W. Weischedela.

16. 2. 1. E. Tugendhat

V třinácté lekci jsme viděli, že se Tugendhat v podstatě hlásí ke Kantovu neegoistickému pojetí mravnosti. Akceptuje základní směr jeho obsahového určování mravního zákona, který je dobře vyjádřený zlatým pravidlem. Odmítá však Kantův nárok na absolutistickou stabilizaci mravnosti. Její absolutní odůvodnění pokládá Tugendhat za principiálně nemožné a nepodmíněný mravní zákon je mu jen teologickým reziduem. V těchto bodech je větším agnostikem než sám velmistr agnosticismu.

Falešný agnostický předpoklad Tugendhatovi odůvodňuje svévolné nadsazení svobody v superpozici individuálního „chci/nechci akceptovat nějaký společensky etablovaný zákon“. Tento jeho údajně *nejplausibilnější* etický koncept však jen rozvíjí teoretickou nouzi pokantovského etického myšlení. Jednak participuje na paradigmatickém zdogmatizování principů mravnosti. Krom toho s konečnou platností a v protikladu ke Kantovi legitimizuje egoistické postoje, v nichž se svobodní jedinci právem distancují od přirozeného mravního zákona.

Poněvadž nesmlouvavé „musíš“ nemá v Tugenhatově agnosticky (důsledněji) zfalšovaném pojetí mravnosti opodstatnění, stojí egoista z titulu své svobody nad

zákonem. Tugendhat si takové rozšíření morální autonomie svobody dokonce pochvaluje (str. 50) jako překonání tradičního pojetí, v němž je mravní vědomí dáno samotnou lidskou přirozeností, z níž se pak odvozuje mravní zákon.

V boji proti ponižující heteronomii tedy povýšil Tugendhat svobodu ještě o stupeň výš, než je Kantova zákonodárná autonomie mravního subjektu. Učinil tak zjevně za příznivého ohlasu dědiců antropocentricky určeného, post-osvícenského vývoje myšlení. Cenou za tento úspěch je definitivní neschopnost vyrovnat se kriticky s egoistickou etikou. Tím, že instaluje svobodné „chci/nechci" jako hlavní princip a východisko veškeré morality, vyjímá absenci morálního smyslu z patologie a musí ji interpretovat jako v zásadě legitimní, přijatelnou možnost, jak žít. Případné pragmatické argumenty proti ní mohou působit situačně, ad hominem, ale nemohou prý přivést k filosofické evidenci případnou nelidskost legitimizovaného egoismu.

Tugendhat tuto chtěnou argumentační impotenci předvádí i konkrétně – v krátké reflexi hlavního novověkého reprezentanta egoismu, Nietzscheho. Na straně 169–170 výše citované knihy Tugendhat píše: „*Nietzsche zajisté správně viděl, že racionální zdůvodnění morálky není možné a že jsme odkázáni na vlastní chtění. Vytvořil z toho ale novou metafyziku, jako by to jediné, co zbývá, spočívalo v tom, že vůle může být zaměřena sama na sebe, to znamená na své vystupňování: na vůli k moci, která má být sama zdrojem nového kladení hodnot.*"

V tomto textu je mimo jiné vidět, že rozhodující místa Tugendhatova „nejplausibilnějšího morálního konceptu", jimiž se liší od Kantovy etiky, nejsou nijak originální; jsou opsány od Nietzscheho. Pokud jde o obsahy mravnosti, Nietzsche sází na vůli k moci a Tugendhat k tomu podotýká, že to není jediná možnost; on sám dává přednost kategorickému imperativu.

Důležité však je, že egoistická vůle k moci je v Tugendhatově iracionalizujícím pojetí mravnosti eticky oprávněnou alternativou. Sdílené přesvědčení o nezdůvodnitelnosti morálky totiž noeticky nivelizuje obě pozice: jsou v posledku výsledkem základní volby svých nositelů. Obě mají své hlubinné motivy v osobnostech myslitelů a své následné „racionalizace" na iracionálním pozadí. V Nietzschově etickém myšlení nakonec rozhodly třeba jisté osobní komplexy, u Tugendhata to třeba bylo trauma z vyvražďování Židů.

Jako tedy nesouhlasí Tugendhat se základní volbou Nietzscheho vůle k moci, tak zase nesouhlasí Nietzsche s volbou kategorického imperativu; je to padesát na padesát. Neboť oba rezignovali na možnost základního etického odůvodnění, protože se ve svých etických reflexích odmítli řídit metafyzicky poznatelnou realitou.

Jenže právě metafyzicky poznatelná realita člověka jako takového (nikoli jen jeho empirických aspektů) nejen umožňuje absolutní zdůvodnění mravnosti, ale také zakládá pravdivost dílčích etických závěrů a jejich speciálních odůvodnění. Bez jejího poznání jsou taková odůvodňování v podstatě postavena na iracionálních volbách, které suplují pravdivé poznání lidské reality. Někdo pak preferuje individualismus a hledá pro něj dodatečně důvody, jiný totéž dělá ve prospěch sociálních aspektů života. Však také Tugendhat v reakci na Nietzschovu provokativní pozici absence morálního smyslu chvíli cosi nevýznamného tvrdí a jen tvrdí, aby pak problém rychle opustil.

16. 2. 2. W. Weischedel

Podobnou filosofickou bezmocnost osvědčuje v konfrontaci s Nietzschem i W. Weischedel. Ve své *Skeptické etice* (str. 61–66*)* vykládá Nietzschův příspěvek do velké etické diskuse se sympatií a závěrem shrnuje: *„Podíváme-li se na Nietzscheho myšlení na poli etiky jako na celek, pak to na první pohled vypadá tak, jako by vykonal pouze to, co bylo požadavkem doby. … Nietzsche s velkým úsilím vypracoval skepticismus a nihilismus jako základní strukturu současnosti. A přesto… nerezignuje na novou morálku, která se zdá být onou požadovanou etikou z ducha skepticismu… Přesnější zkoumání ale ukazuje, že spojení skepticismu a nihilismu s novou etikou není tak bezprostřední, jak by to bylo nutné k založení skeptické etiky. Namísto toho, aby etické hodnoty odvozoval ze skepticismu a nihilismu samého, vsouvá mezi ně Nietzsche nový princip zdůvodnění: život. Ten není… ani dostatečně vyložen, ani není vykázán jeho nárok být původem etiky. To ale znamená, že Nietzschův pokus o aktuální etiku zůstává nezdůvodněný.“*

Maximum toho, co tedy může Weischedel s Tugendhatem proti Nietzschově egoistické etice namítnout je to, že není zdůvodněna. Totéž se však dá obratem namítnout i jejich pokusům o neegoistickou etiku. Takže jsme racionálně v patové situaci a nastupuje zase jen voluntární iracionalita, eufemisticky pojednaná jako „základní rozhodnutí“. A oba pokantovští etici jsou s touto nouzí i teoreticky srozuměni. Neboť oba akceptují kantovský protimetafyzický kánon pokrokové filosofie a oba v jeho rámci vyvozují zdrcující etickou konsekvenci: mravnost nemůže být absolutně zdůvodněna a nemůže být také absolutně závazná.

Rubem takového důsledku agnostických omylů je názor, že egoistická ani relativistická etika nemohou být vyvráceny ani nijak falzifikovány. Tento hluboký etický pesimismus je smutným údělem dědiců kantovského myšlení. Bylo by třeba se ptát, jestli se s ním ztotožnili na základě filosofické evidence, nebo také jen nějakého „základního rozhodnutí“. První varianta je nemožná, druhá filosoficky neudržitelná.

Weischedel k tomu píše (str. 135–137): *„… principy, které dosavadní druhy filosofické etiky předpokládaly, jsou nedostatečné. … to platí pro filosofickou etiku v celém rozsahu jejího dějinného utváření… Co pak ale ještě zbývá jako možný etický princip? Zjevně nic jiného než skepticismus jako takový… Ale jedno je již nyní zřejmé: skepticismus jako etický princip si v žádném případě nemůže činit nárok na absolutní závaznost. Kdo hledá něco takového, ten se musí opřít buď o teologii, zdůvodnitelnou pouze z víry, nebo o nevykazatelnou metafyziku… V této situaci zůstává pouze jediná možnost: skeptik výslovně dává přednost skepticismu, který chápe jako základní rys své epochy a v základním rozhodnutí jej uchopuje jako svou nejvlastnější možnost… Toto se již pochopitelně nedá jako nutné prokázat argumenty. Je to spíše věcí rozhodnutí. Právě proto to nese označení ‚základní rozhodnutí‘.“*

Nuže, Weischedel se rozhoduje pro skepsi, Tugendhat pro Kantův kategorický imperativ. Jiní se však rozhodnou pro Marxe a Stalina či pro Nietzscheho a Hitlera. A dnešní voluntaristé věnují své základní rozhodnutí sebevražedné ideologii neomarxistů. A vůbec tím nepácháme nějakou lacinou diskreditační zkratku. Na pozici radikální etické skepse jsou všechny možnosti otevřeny a co hůř, jsou i rovnocenné;

jedna nemůže být lepší. Je-li totiž vše v řádu pravdy závislé na základním rozhodnutí a je-li svoboda v posledku nad jakýmkoli zákonem, pak je naše základní životní situace taková, že stojí vždy jen rozhodnutí proti rozhodnutí a následně tvrzení proti tvrzení. Iluze pravděpodobnosti, na niž sází například Tugendhat, tu padá, protože pravděpodobnost vyžaduje společné, sdílené axiomy. Ty se však ztrácejí v mlze iracionality základních rozhodnutí.

Sledovaní pokantovští humanisté by se sice prakticky nad vražednými volbami svých etických protinožců ošívali. Vymýšleli by všelijaké humanistické apely a obezličky, jen aby nespadli na dno krutého vystřízlivění ze svých teoretických experimentů. Nemohou však konzistentně popřít, že teoreticky dávají volbám pro pocitově nepřijatelné antiteze zelenou. Dokonce k nim svým filosoficky bezcenným, leč zdánlivou kritičností, skromností a čestností přizdobeným defétismem vyzývají. Je namístě od nich žádat, aby nejprve kriticky, skutečně čestně i s opravdovou skromností reflektovali svá nemožná teoretická východiska, která pokládají za kulminaci kritického myšlení a na nichž si tak zakládají.

U filosoficky erudovaného Weischedela zaráží i míra jeho fascinace skepticismem, která ho žene do předem prohraného pokusu o *Skeptickou etiku.* V okouzlení vlídně glosuje Nietzschovy nesmyslné výkřiky proti pravdě, metafyzice a tradiční morálce, které svou fanatickou svévolností urážejí filosofické myšlení, na jehož kritičnost Weischedel jinak naléhá. Tak třeba, *neexistuje žádné poznání něčeho o sobě; existují vždy jen interpretace,* opakuje po Kantovi Nietzsche, aniž zaznamenal jeho osudné noetické omyly a autodestruktivnost takového pojetí. Pak tedy i Nietzsche jen interpretuje lidské poznání, a nemůže tudíž spolehlivě vyloučit, že opačná interpretace má stejný noetický status jako ta jeho, čímž se jeho bombastické poučení stává bezvýznamným.

Se zvláštním porozuměním Weischedel naslouchá Nietzschovým urputnostem proti metafyzice: *vše záleží na antimetafyzickém pojímání světa, zřeknutí se metafyziky je požadavkem ctnosti.* Se záviděníhodnou pregnantností prý pak Nietzsche rozhodl, že absolutní morálka neexistuje. To je sice hezké, ale kde jsou nějaké filosoficky nosné premisy? Kde zůstala vzývaná kritičnost? Degenerovala v pohodlný nástroj voluntárního odklízení nepříjemných pravd.

Od Nietzscheho ani žádné důkazy, žádnou skutečnou kritičnost čekat nemůžeme. Jeho prorocká role, do níž se tak impozantně obsadil, mu nedovoluje, aby se obtěžoval hledáním důvodů. Základní noetické myšlenky, jimiž si pro své poslání posloužil, se ověřují kritickou diskusí s Kantem. A tady zřejmě leží jeden z důvodů Weischedelovy noetické lability. On totiž také neví, že se Kant ve své *Kritice čistého rozumu* v rozhodujících partiích fatálně mýlí.

Jiný důvod Weischedelova adorování skepse spočívá ve fascinaci dějinností, kde požadavek doby je prostě svátostí a imperativem v jednom. Byl to právě Nietzsche, kdo v rámci tohoto mýtu se záviděníhodnou výmluvností určil skeptický směr, jímž se prý musí filosofické myšlení ubírat; a Weischedel uvěřil. Další důvod Weischedelovy základní filosofické dezorientace možná spočívá v typické zaujatosti dějinami filosofie, která trvá dodnes. Díky této zvláštní znalosti toho, co, kdo, kdy a jak napsal, jde zájem o samotnou hodnotu napsaného do pozadí. Skeptický „nadhled" je pak nasnadě.

Nietzschova skeptická destrukce tradiční morálky je paradigmatická také v tom, že z ní vzešla nová morálka egoistické etiky; stačí číst filosofy postmoderny. Je to v dějinách osvědčený trik: na stávající nauky se nasadí protismyslná hyperkritická kritéria a nároky, aby se na jejich troskách začalo budovat něco zářivě Nového. Přísné nároky se ale přitom rychle vytrácejí. Tak se také proslavený antimetafyzik Nietzsche po negativní rétorické kanonádě rychle zapomene a nectně operuje dionýským, tj. nepokrytě metafyzickým pojetím života.

Weischedel v tomto bodě nesouhlasí, vidí v tom zpronevěření se skeptickému, dobou posvěcenému ideálu. Ale obsahovou náplň nietzschovského etického projektu z pozice své skeptické etiky kriticky odmítnout nemůže. Může se jen rozhodnout pro jiný projekt. Samozřejmě by měl přitom také radikálně zpochybnit předpoklad, že dějinnost určuje, jak adekvátně myslet a jednat, takže stávající epocha je v tomto ohledu směrodatná, závazná. A měl by vlastně radikálně zpochybnit vše, na základě čeho se základně rozhodl pro skeptický projekt etiky. Měl by dokonce zpochybnit i tu nadsazenou funkci základních rozhodnutí v lidském myšlení a konání. Co by mu pak asi zbylo? Nejen Nietzsche byl ve své skeptické umanutosti nedůsledný.

Když se ujala idea nedokazatelnosti obecné mravnosti v teoretické rovině, bylo jen otázkou času, kdy se také stane řídícím motivem světonázorových orientací a hybatelem ideologických konfliktů s přímými dopady do individuální a společensko-politické praxe. Zakladatelé frankfurtské školy Horkheimer a Adorno už vyšli z přesvědčení, že morálka může být jen náboženská či ideologická a s velkým ideologickým elánem spustili cílenou destrukci západní civilizace na „vědeckém" základě. Od šedesátých let minulého století zachvátila jejich nová morálka intelektuální elity, univerzity i praktické instituce západních společností jako účinný nástroj kulturního boje neomarxistů za lepší, „spravedlivější" společnost. Multikulturalismus a politická korektnost se staly na celá desetiletí povinným krédem těch, kdo chtějí něčeho dosáhnout, nebo aspoň uniknout nálepkám extremistů, rasistů, fašistů či všelijakých x-fobů. Diktaturu proletariátu vystřídala diktatura intelektuálních elit pochybných kvalit.

Sledovaný trend pokantovské etiky tedy stírá jak rozdíl mezi racionálním a iracionálně ideologickým pojímáním řádu lidského života, tak i rozdíl mravně dobrého od zlého. Pak je možné bez intelektuálního odporu prosazovat chytrácky, manipulativně či silově jakékoli šílené recepty na spásu lidstva. V souvislosti s tímto filosoficky pokleslým trendem poukazuje MacIntyre (*Ztráta ctnosti*, str. 143) na tezi R. Dworkina, podle níž *„otázky dobrého života člověka či cíle lidského života musí být z veřejného hlediska prohlášeny za systematicky neřešitelné. … Morální pravidla, ani zákon proto nelze odvozovat z nějaké elementárnější představy toho, co je pro člověka dobré, ani je takto nelze zdůvodňovat."* MacIntyre říká, že tím Dworkin vystihl typickou pozici moderního myšlení. S tím se dá souhlasit.

16. 3. Pokusy soudobých klasiků

Ne všichni filosofové dvacátého století jsou přesvědčeni, že radikální obrat a vývoj novověké filosofie je tím nejlepším, co mohlo filosofii v jejích dějinách potkat. Nikoli z romantického staromilství, ale z věcných důvodů se domnívají, že ve sporu s platonsko-aristotelskou tradicí není skóre zakladatelů a protagonistů moderní filosofie

tak skvělé, jak si většina zúčastněných myslí. Představují sice disidentskou menšinu, ale kritický myslitel by měl brát jejich důvody vážně, a to dřív než podlehne stereotypům vzdělanostního provozu a z něho vyplývajícího neopodstatněného sebevědomí jeho manažerů. V etice jsou takovými disidenty také A. MacIntyre a R. Spaemann. Oba hodnotí stav soudobého etického myšlení jako více méně úpadkový. Poněvadž nejsou tak samozřejmě oddáni paradigmatům a hlubokým teoretickým omylům novověké filosofie jako většina dnešních filosofů, mohli bychom předpokládat, že jejich kritika egoistické etiky bude zdařilejší než u moderních filosofů.

16. 3. 1. A. MacIntyre

V citovaném díle *Ztráta ctnosti* věnuje MacIntyre dvě kapitoly etické disjunkci *Nietzsche nebo Aristoteles*, která je v otázce obsahů zákona dobrého života personifikací základní protichůdnosti egoistické a neegoistické etiky. Čtenář, který má MacIntyrovu knihu v ruce poprvé a který zároveň chápe kontradiktorní charakter vztahu obou etických systémů, musí být (není-li pouhým konzumentem univerzitního provozu) plný napjatého očekávání. Jak si autor v této rozhodující otázce životní filosofie povede? Komu dá za pravdu a koho odmítne? A hlavně, na základě jakých přesvědčivých důvodů?

MacIntyre samozřejmě s protichůdností obou filosofů pracuje. Ačkoli oceňuje některé Nietzschovy myšlenky (líbí se mu jeho kritika osvícenské etiky), je od počátku na straně Aristotela. V jeho zavržení porenesanční modernou dokonce spatřuje důvod neúspěchu osvícenské etiky.

MacIntyre ale rychle vyvádí čtenáře z klamného očekávání. Nehodlá jednoduše postupovat tak, že by falzifikací jedné etické pozice dokazoval pravdu té opačné. Ani ve specifickém problému obsahu přirozeného mravního zákona, k němuž jsme v našem výkladu právě dospěli, nechápe aristotelskou neegoistickou a nietzschovskou egoistickou morálku jako kontradiktorní protiklady. Na straně 141 říká: *„Z jeho* (Nietzschovy) *interpretace dějin morálky však jasně plyne, že aristotelský výklad etiky a politiky by Nietzsche zařadil mezi ony zdegenerované převleky vůle k moci, jež se počaly u Sokrata. Není ovšem pravda, že Nietzschova morální filosofie je chybná, je-li Aristotelova správná, a naopak.“*

To je ovšem překvapivé oslabení logicko-kritických možností případné MacIntyrovy argumentace ve prospěch Aristotelova řešení etického problému. Nietzschova egoistická etika panské morálky a vůle k moci je přece v kontradiktorním protikladu k Aristotelově neegoistické etice ctností, takže spolehlivý důkaz jedné je falzifikací té opačné. MacIntyre tuto vzácnou šanci něco podstatného v etice dokázat neuváženě zahodil.

V následující větě MacIntyre opouští čistě etický spor o adekvátní obsahy lidské mravnosti a stáčí pozornost k historickému střetu obou systémů, když říká: *„Spíše lze říci, že Nietzschova morální filosofie soupeří konkrétně s Aristotelovou na základě historických rolí, které obě sehrávají. … osvícenský záměr nalézt nové racionální a sekulární základy morálky bylo třeba podniknout proto, že morální tradice, jejímž duchovním jádrem bylo Aristotelovo myšlení, byla… odmítnuta. A tento záměr selhal proto, že názory ani těch nejschopnějších protagonistů… nemohly obstát před racio-*

nální kritikou. A tak Nietzsche a všichni jeho existencialističtí a emotivističtí následovníci mohli vystoupit se svojí zjevně úspěšnou kritikou veškeré dosavadní morálky. A tak je obrana nietzschovské pozice nakonec závislá na odpovědi na otázku: Bylo vůbec správné odmítnout Aristotela? Kdyby totiž Aristotelova pozice v etice a politice… mohla být zachována, celý nietzschovský podnik by byl nesmyslný.“

Na první pohled se zdá, že si první a poslední věta z uvedené citace MacIntyrova textu odporují. První věta tvrdí, že správnost Aristotelovy etiky neimplikuje nesprávnost etiky Nietzschovy, zatímco poslední věta citace tvrdí opak: zachování aristotelské etické pozice implikuje nesmyslnost nietzschovské pozice.

Vyvozuje ale MacIntyre v poslední větě Nietzschův omyl v rovině etických obsahů? Nejprve z této roviny sklouzl k historickému vývoji etického myšlení. Například v jeho konstatování Nietzschem odstartované *úspěšné kritiky veškeré dosavadní morálky* je úspěch kritiky evidentně myšlen ve smyslu jejího historického prosazení, nikoli ve smyslu její pravdivosti.

Z tohoto hlediska by se mohlo zdát, že ani následnou hypotézu o zachování aristotelské pozice nemyslí MacIntyre eticky čili tak, že by důvodem jejího zachování měla být její pravdivost. Smysl poslední věty z uvedené citace by pak byl v antecedentu takový, že kdyby byly historické podmínky pro zachování aristotelské etiky příznivější, byl by Nietzschův podnik nesmyslný.

O jakém Nietzschovu podniku to ale MacIntyre mluví? Reflexe historického vývoje etického myšlení po odmítnutí Aristotela přivádí MacIntyra k třetí, tentokrát noetické rovině. Právě na ní se MacIntyre snaží vysvětlit, proč by byl v jeho hypotéze (zachování aristotelské etiky) Nietzschův podnik nesmyslný. Říká: „*A to z toho důvodu, že síla Nietzschovy pozice závisí na pravdivosti jediné ústřední teze, totiž že všechny rozumové obhajoby morálky očividně selhávají, a že víra v morální principy musí být proto vysvětlena jakožto soubor racionalizací, jež ve svém základu skrývají neracionální fenomén vůle.“*

S přihlédnutím ke konsekventu věty, v níž je MacIntyrova hypotéza formulována, tedy musíme opravit původní zdání, že by šlo v jejím antecedentu jen o lepší historické podmínky pro zachování aristotelské etiky.

Logika MacIntyrovy hypotézy je totiž taková: Kdyby byla Aristotelova etika zachována, byla by nejen Nietzschova kritika veškeré dosavadní morálky, ale i celá jeho skepse k možnostem racionálního založení etiky nesmyslná. Pravdivost této implikace však vyžaduje, aby to „zachování Aristotela“ bylo dáno pravdivostí jeho etických závěrů, a nikoli jen šťastnější konstelací historických okolností. Za předpokladu, že je aristotelská etika pravdivá, je Nietzschova skepse k racionální etice nesmyslná.

Antecedent sledované věty je tedy etický, zatímco konsekvent má obsah noetický. Z toho důvodu si první a poslední věta z výše uvedené MacIntyrovy citace neodporují. První věta popírá implikace teze a antiteze v rovině etického problému. Poslední věta ale klade implikaci pravdy etické teze a noetického omylu obecné negace pravdy etických tezí – nikoli tedy omylu etické antiteze, což by vyžadoval rozpor mezi první a poslední větou sledovaného citátu.

Jinak je zřejmé, že noetický problém skeptické etiky přesahuje úzký rámec MacIntyrovy hypotézy, který je vymezen otázkami, jestli bylo správné odmítnout Aristotela a jestli lze jeho etiku obhájit. V základním ohledu etického zkoumání je nutné

vzít problém skepse k etickým pravdám vážně. Tato ochota však MacIntyrovi schází; na to je příliš dnešním filosofem. Proto se kýženého řešení nemůže dobrat.

Racionální zdůvodnění aristotelské etiky ctností, které vychází z důkazu přirozeného mravního zákona, vyvrací nejen Nietzschovu skepsi k objektivní etice, ale i jeho absurdní etiku prorockého iracionalismu a heroického voluntarismu. Zahrnuje tedy oba relevantní aspekty: noetický i eticky obsahový. MacIntyre se jich ale dotýká jen okrajově a pasivně. Zmařil tím šanci zneškodnit oba vlivné nietzschovské omyly – etickou skepsi a egoismus.

MacIntyre chce v moderním etickém myšlení rehabilitovat Aristotela. Takový záměr však vyžaduje rehabilitaci esencialistické metafyziky, noetického realismu a oživení metod skutečně kritického zkoumání. Ani v jednom bodě však není MacIntyre na úrovni příslušných problémů. Proto musel celý jeho pokus ztroskotat.

Jak tedy MacIntyre obhajuje aristotelskou koncepci mravnosti? Mluví sice o síle pozitivních argumentů, ale ve vlastním případě za takový *argument* bohužel považuje pouhý popis ctností a jejich různých koncepcí v různých epochách, který vypracoval ve 14. a 15. kapitole. Na tyto kapitoly posléze odkazuje v rozhodujícím místě konfrontace aristotelské tradice s Nietzschovou etikou. Nietzschovi stoupenci by prý museli tento jeho *argument* vyvrátit, aby mohli uspět (str. 299). Není ovšem nic snazšího, než takový MacIntyrův *argument* „vyvrátit"; a sice v obou rozlišených aspektech, noetickém i obsahovém.

Výklad ctností, ve smyslu jejich definování, klasifikace a popisu historického vývoje jejich pojímání, není na úrovni problému, jejž konfrontace s Nietzschovým egoismem nastoluje. Neboť základní předpoklad takového výkladu ctností, tj. přiměřenost neegoistických ctností lidskému životu, nemůže být jejich prostým popisem odůvodněn. Vzývání tradice ctností tu nic neřeší. Proto se MacIntyrův *„argument"* ve prospěch aristotelismu v etice zneškodňuje už touto nelogickou mimoběžností. Nedokazuje, co mělo být dokázáno, totiž elementární pravdivost neegoistické etiky. Pak ovšem nemůže ani vyvracet nietzschovskou skepsi k racionální etice; jako by ji svým nezdarem spíše potvrzoval.

Na druhé straně tím ale není zajištěn ani úspěch Nietzschových stoupenců, jak se MacIntyre mylně domnívá; je přece možné argumentovat ve prospěch klasických ctností lépe.

MacIntyre dovršuje logickou konfuzi, když tvrdí, že na základě aristotelské tradice *„můžeme nejlépe porozumět omylům v jádru Nietzschova stanoviska"* (300). To porozumění má podle něj spočívat v nahlédnutí, že Nietzschův nadčlověk je odsouzen k izolaci a egocentrismu – k morálnímu solipsismu. Jenže tento solipsismus egoisty měl být nejprve v kritickém zkoumání aktualizován jako silná antiteze a prozkoumán tak, aby vyšlo filosoficky najevo, proč je mylnou etickou hypotézou. MacIntyre ho ale z vlastního předpojetí rovnou chápe jako hlavní omyl a diskvalifikuje jím Nietzschovu egoistickou etiku.

Tyto logické karamboly budou méně udivovat, když si připomeneme MacIntyrovy metodické předsudky, které jsme zaznamenali v druhé lekci. Tam jsme viděli, že jeho představy o adekvátním etickém zkoumání jsou zatíženy omyly historismu a empirismu analytických filosofů. Takové omyly se pochopitelně zhodnocují v rozhodují-

cích partiích, kdy mají přijít ke slovu skutečně přesvědčivé etické argumenty. Vážné nedostatky v oblasti teoretické filosofie MacIntyrovi takové argumenty znemožňují.

MacIntyre sám tuto negativní spojitost zpřítomňuje a konkretizuje, když v závěru sympaticky reflektuje možné námitky proti svému řešení sporu Aristotela s Nietzschem. Je totiž přesvědčen (302), že: *„Ve filosofii mají argumenty zřídkakdy podobu důkazů; a nejúspěšnější argumenty týkající se základních témat filosofie ji nemají nikdy. (Ideál důkazu je ve filosofii poměrně prázdným ideálem.) … tím… nechci tvrdit, že zásadní filosofické problémy jsou neřešitelné; právě naopak. Pravdu můžeme často prokázat tam, kde nemáme k dispozici žádné důkazy.“* MacIntyre k tomu dodává, že bude nucen v další knize předložit systematický výklad racionality, neboť jeho kritici mají odlišné hodnocení argumentů.

Kdyby šlo o reflexi základních otázek filosofie, mohli bychom jen s nepatrnou nadsázkou říct, že MacIntyre nemohl formulovat antitezi (kterou dlužno v takové reflexi falzifikovat) výstižněji. MacIntyre tu zřejmě vyznává konsenzuální ideál nedokazatelnosti základních pravd filosofie. Pak musí konsekventně snižovat nároky na filosofická zkoumání do té míry, že se v nich dílčí kritičnost snoubí s nevyhnutelným dogmatismem. Protože přitom (rovněž konsenzuálně) nenahlíží, že taková symbióza logicky vede k rehabilitaci radikální skepse a následně i univerzálního relativismu, může živit iluzi, že je možné řešit filosofické problémy na dogmatických základech a prokazovat filosofickou pravdu bez důkazu. Pokud bude (nebo už je?) jeho další kniha o racionalitě nesena touto iluzí, zcela jistě v základním ohledu zdařilá nebude.

Kdybychom při vzniku MacIntyrem zamýšlené knihy o racionalitě mohli asistovat jako potřební oponenti, zaměřili bychom autorovu pozornost k výchozímu problému filosofie, k pravdě o pravdě. Ptali bychom se, proč ji nelze dokázat. Asi bychom vyslechli standardní námitky o kruzích a regresech. Poukázali bychom tedy na příslušné analýzy, z nichž vyplývá, že při vyvracení noetického negativisty sporem imputované defekty nenastávají.

Kdyby vyvracení sporem nebylo uznáno za důkaz, stočili bychom diskusi na povahu a cíl dokazování. Rychle by se ukázalo, že dokázání nutné mylnosti autodestruktivní antiteze nevyhnutelnou ztrátou její obsahové určitosti implikuje apodiktickou jistotu teze. Pak bychom se museli ptát, jaký důkaz může vůbec převyšovat tuto hodnotu noetického závěru o pravdě. A následně, jaký spolehlivý důkaz je v kritickém myšlení bez tohoto závěru vůbec možné sestrojit.

MacIntyre evidentně takovou noetickou diskusí neprošel. Stal se v tomto rozhodujícím bodě filosofické orientace obětí nouzového stavu novověkých teorií poznání, které po zásluze vyústily do postmoderního relativismu. Z hlediska metody a základní strategie etického zkoumání se proto MacIntyre dostal na úroveň Tugendhata a Weischedela. V takovém nevýhodném postavení uprostřed legitimizované iracionality je pak naivní namýšlet si něco o argumentativním řešení tak vyhrocené a vypjaté problematiky, jakou představuje zásadní spor o obsahy adekvátní životní filosofie mezi aristotelskou a nietzschovskou etickou tradicí.

Proto také mohla být MacIntyrova rozsáhlá a mnohdy výstižná kritika moderního emotivismu a morálního subjektivismu tak snadno odmítána současnými etiky třeba Tugendhatova ražení. Sdílená labilita v základech odsuzuje k nezdaru obecně. Tím spíše pak odsuzuje k nepřijatelnosti kritiku, která jde proti pyšnému hlavnímu

proudu stávajícího etického myšlení. MacIntyre je etickým myslitelem, na němž lze dobře demonstrovat závislost kvality etického myšlení na kvalitě teoretického myšlení v oblasti noetiky, ontologie a filosofické antropologie.

16. 3. 2. Spaemannovo vyvracení sporem

V protějšku k etikům probíraným v této lekci netrpí R. Spaemann fixovanými předsudky k metafyzické racionalitě. Jeho účastí se proto diskuse o neegoistické etice posouvá řádově na vyšší úroveň, kde už naděje na jednoznačné řešení principiálně stoupá. V knize *Štěstí a vůle k dobru* (str. 42–50) uvádí Spaemann tři argumenty proti hédonismu, které si zaslouží hlubší promyšlení.

První argument je metodicky nejpřiměřenější, protože se snaží ukázat vnitřní rozpornost hédonické antiteze. Kdyby se podařil, byl by hédonismus vyvrácen. Spaemann ho formuluje takto (str. 42–43):

„První rozpor není imanentní hédonistickému stanovisku, objevuje se, pokud je toto stanovisko formulováno teoreticky a s nárokem na obecnou platnost, totiž jako tvrzení, že každý dělá vše, co dělá, pro své vlastní dobré rozpoložení, anebo že jedná rozumně pouze tehdy, když to, co dělá, dělá výlučně pro dosažení tohoto cíle. Rozpor se (v obou případech) *ukazuje, když se otážeme, zda vyjádření hédonistické teze samé je rovněž pouze prostředkem k zvýšení dobrého rozpoložení toho, kdo ji vyjadřuje. … V prvním případě tato teze implikuje nemožnost skutečně ryzí orientace výpovědí na pravdu. Výpovědi a jejich systémy, teorie, jsou pak totiž jen prostředkem stupňování dobrého rozpoložení toho, kdo je formuluje. Jejich ‚správnost' nebo ‚nesprávnost' nespočívá v jejich pravdivosti či nepravdivosti, nýbrž v tom, že jsou s to jejich autorovi či propagátorovi poskytnout potlesk, materiální zisk nebo něco jiného, co je pro něj zdrojem dosahování libosti."*

Tady se ale zdá, že Spaemann vynechal případ, kdy je hédonik intelektuálně vyladěn tak, že má z myšlenkové aktivity dobrý pocit (o který mu primárně jde) jen tehdy, když se mu podaří přivést cestou kritického prověřování pravdu k filosofické evidenci. Takovou možnost filosoficky exaltovaného hédonika nemůžeme rozumně vyloučit. I hédonik přece může mít z důvodu své inteligence ty nejvyšší nároky na vědecké zkoumání. A nic menšího ho neuspokojí než spolehlivá důkazní falzifikace antiteze. Pak bychom ale nemohli souhlasit se Spaemannem v tom, že má hédonik principiálně znemožněnou ryzí orientaci na pravdu a že „správnost" jeho tezí nespočívá v jejich pravdivosti. Neboť je bezrozporně myslitelný hédonik, který má v souvislosti s myšlenkovou námahou požitek jen tehdy, když toto úsilí vyústí v prokazatelný úspěch; když skutečně dokáže pravdivost příslušné teze.

Obecná motivace libostí, kde *každý dělá vše, co dělá, pro své dobré rozpoložení* tedy ještě neimplikuje obecnou degradaci lidských jedinců v řádu pravdy, jak tvrdí Spaemann. A ta obecnost je potřebná, má-li se úspěšně vyvracet hédonická teze sporem. Spaemann však jako by s touto námitkou tak trochu počítal, když dále píše:

„Jsou-li mu skutečně zdrojem dosahování libosti pravdivé poznatky, může tomu tak být jedině náhodně. To znamená, že příčina je při dosahování libosti principiálně zaměnitelná, i kdyby fakticky – což nemůžeme vědět – pro určitého konkrétního člověka nebyla náhodou zaměnitelná. Dalo by se namítnout, že přece nezáleží na záměru

zastánce nějaké teorie. … Vždyť přece i pravdivé lze zastávat se záměrem indiferentním vůči pravdě. … Avšak v případě, že je hédonistická teorie pravdivá, pak ani její pravdivost nelze přezkoumat. Neboť to, zda ji někdo považuje za pravdivou nebo za mylnou, bude pak záviset na tom, zda jemu je příjemné považovat ji za pravdivou nebo mylnou.“

Spaemann zde tedy výslovně připouští takového hédonika, pro něhož je pravda *skutečně zdrojem dosahování libosti.* V argumentaci však vyhodnocuje tuto možnost neadekvátně, logicky konfuzně. Poukazuje totiž na náhodnost takového výskytu, jako by to už byl důkaz nemožnosti korektního, plnohodnotného kontaktu s pravdou. Kdybychom ale chtěli se Spaemannem tvrdit s jistotou, že zákonitá (obecná) motivace libostí vylučuje možnost přezkoumání pravdivostní hodnoty hédonické teze z toho důvodu, že osobní postoj k této pravdivostní hodnotě závisí na tom, zda je dotyčnému příjemný, pak by bylo nutné vyloučit právě tu náhodnou možnost intelektuálně náročného hédonika. Jestliže s ní ale se Spaemannem počítáme, pak nemůžeme korektně vyvozovat obecné negativní závěry o nedosažitelnosti pravdy vůbec a pravdy o hédonismu zvlášť. Neboť Spaemannem kladené negativní implikace o vztahu hédonika k pravdě mají zahrnovat všechny případy. A připuštěný „hédonik angažovaný v pravdě“ představuje v logické situaci Spaemannova argumentu protipříklad, který zde zobecnění vylučuje.

Bezrozpornost filosoficky náročného hédonika tedy logicky nedovoluje ani tvrzení o nepřezkoumatelnosti pravdivostní hodnoty hédonické teze. Právě filosoficky exaltovaný hédonik ji přezkoumat může a může mít z tohoto precizního výkonu zvláštní potěšení, takže ho zařazuje jako prostředek své zjemnělé libosti nezávisle na tom, že většina hédoniků si libost ze svých „pravd“ iracionálně usnadňuje. V praxi je tomu skutečně tak, že v přezkoumávání pravd životní filosofie je beztak většinou spousta iracionality. Ale nikoli nutně. A Spaemannovým argumentem není vyloučeno, že do této množiny racionálně zdařilých výkonů může patřit i protipříklad hédonika, který je právem spokojen s důkazem své hédonické teze.

Možnost hédonika angažovaného v pravdě tedy znamená, že hédonik, který tvrdí svou tezi, se nevyvrací, neboť mu jeho motivace nutně nefalšuje vztah k pravdě, kterou pro svou tezi nárokuje.

Spaemann se snaží vyvrátit hédonismus ve dvou variantách. V první ho reflektoval jako nauku *„o pravé povaze našich intencí“.* Pokusil se přivést k rozporu tezi, podle níž každý koná vše pro své dobré rozpoložení. V druhé variantě se pokouší o totéž u teze, podle níž člověk jedná rozumně, jen když uplatňuje hédonickou motivaci. Tento pokus ale také ztroskotává. Spaemann v něm zase neuvažuje protipříklad možného hédonika, který nachází potěšení v dokázané pravdě o tom, že hédonismus je adekvátní způsob života.

Spaemann hédonikovi přiznává jen altruistický motiv jako prostředek hédonikova finálního potěšení. Ke všemu jako námitku uvádí skutečnost, že se tento motiv vymyká našemu posouzení. Odkud prý o něm máme vědět? Co když v tom jsou nízké pohnutky? Jako by na tom v argumentaci, která má vyvracet tezi, že hédonismus je adekvátním uměním žít, vůbec záleželo. Nehledě k tomu, že stejně není zřejmé, jak by se měl takový hédonik ocitnout v rozporu.

Sympatický záměr vyvrátit hédonika sporem se tedy nezdařil. Spaemann se správně soustředil na pravdivostní nárok hédonika. Ale tento nárok ve zkoušce zatím obstál. Hédonická motivace vlastní libostí logicky neznemožňuje pravdivostní nároky hédonických tezí. To je zřejmé i u bezrozpornosti „hédonika angažovaného v pravdě". Mohli bychom samozřejmě pochybovat, jestli je prakticky možné, aby byl takový hédonik skutečně schopný pro tuto svou zvláštní libost z dokázané pravdy obětovat jiná, snáze dostupnější potěšení. Ale pochybnost je tu málo. Důkaz sporem vyžaduje, aby byla tato možnost s teoretickou precizností vyloučena. A na tuto úroveň se zde Spaemann bohužel nepromyslel.

16. 3. 2. 1. Pravda, láska a egoistická motivace

Po tom, co jsme zjistili, že je i v rámci hédonismu možné integrovat plnohodnotné nasazení pro poznání pravdy, se nabízí otázka, jestli vůbec existuje nějaká hodnota, která by nemohla být v posledku podřazena dobrému emočnímu rozpoložení subjektu jako prostředek svému cíli. Jako hodnota, která by mohla takové finalitní subordinaci či instrumentalizaci vzdorovat, se nabízí autentická láska. O ní jsme totiž v minulé lekci zjistili, že se s egoismem vylučuje. Nyní je příležitost konkrétně to prověřit. Jestliže totiž opravdový (ryzí, plnohodnotný) zájem o pravdu nevylučuje u filosoficky exaltovaného hédonika motivační fixaci na jeho potěšení, pak vzniká otázka, proč by také autentická láska nemohla být takto instrumentalizována.

Ptejme se nejprve, proč vlastně usilujeme o hodnotu pravdy. Můžeme ji chtít pro vlastní potřebu životní orientace, a pak v tom lze rozpoznat motiv zodpovědnosti. Motivem skutečného zájmu o pravdu také bývá zájem o dobrou životní orientaci druhých. Oba tyto motivy mohou přerůst v lásku k pravdě, která už je součástí neegoistické lásky k druhým i k sobě. Pravda je pak milována jako životní hodnota, která je pochopena jako dobro, jež povznáší lidský život na jeho přirozenou úroveň. Je proto milována pro ni samu, nikoli kvůli pouhému, na nahodilostech a proměnách závislému potěšení. Dokud člověk tento habitus či sílu lásky má, opravdový zájem o pravdu neztrácí.

Jak je tomu ale v případě, že motivem opravdového zájmu o pravdu je v posledku sebeuspokojení? Může hédonik jako takový milovat pravdu pro ni samu? U něho je pozitivní vztah k pravdě závislý na potěšení, které mu skýtá. Taková libost však není u člověka konstantou, podléhá zákonu emoční vrtkavosti. U filosoficky exaltovaného hédonika tedy nelze vyloučit možnost, že pravda ho přestane těšit a zájem o ni opadne. Důvodem takové ztráty zájmu o pravdu může být třeba velká námaha, která je spojena s vědeckými nároky na poznání, nebo snazší dostupnost momentálně atraktivnějších objektů/prostředků sebeuspokojení.

To ale znamená, že závislost zájmu o pravdu na proměnné libosti klade tento zájem na nižší úroveň, než na jaké je láska k pravdě. Neboť ctnost lásky k pravdě sama o sobě nezávisí na proměnné finální libosti. Sama sebou naopak uvádí milujícího do trvalého vztahu, plného zájmu k pravdě. Jedinec samozřejmě také může ztratit lásku k pravdě. Ale pokud ji skutečně má, jeho pozitivní vztah k pravdě je trvalý. A právě o to nyní v úvaze o tom, jestli může být láska egoisticky instrumentalizována, běží.

Láska k pravdě tedy implikuje trvalost zájmu o pravdu. Zájem o pravdu, který je závislý na egoistickém motivu, však trvalý není; může díky vrtkavé dynamice libosti opadnout. Hédonikův případný zájem o pravdu tedy nemůže být láskou k pravdě. Láska k pravdě a egoistický zájem o pravdu se v důsledku protikladnosti těchto svých určení vylučují. Proto nemůže být láska k pravdě subordinována egoistické motivaci. Milovat jiné primárně kvůli vlastnímu uspokojení (egoisticky) je totéž, jako je nemilovat.

Protože rozpor egoisticky motivované lásky k pravdě není dán specifikací lásky (pravdou), ale na úrovni povahy samotné lásky, můžeme zde zobecnit: Žádná láska k jinému nemůže být egoisticky instrumentalizovaná. Nemůže být prostředkem cílového sebeuspokojení, neboť by se tím zrušila.

Fakt následného prožitku radosti z lásky a z milovaného dobra proto nemůže být přijatelným důvodem pro automatické imputování egoistického motivu takovému jednání, které vykazuje znaky nezištného zájmu o jiné. V povrchním myšlení je samozřejmě snadné takový motiv předhazovat a devalvovat jím jakoukoli lásku. To už je ale výsada povrchního myšlení; může cokoli.

16. 3. 2. 2. Pod úrovní problému

V následujících partiích (str. 45–50) podává Spaemann hluboké a o sobě zajímavé kritické rozbory hédonismu. Poukazuje například na to, že epikurejská strategie dobrého života koliduje s teleologickou strukturou a vektorovým charakterem lidského života, když tlumí obavy i naděje z budoucnosti a podřizuje vzpomínky požadavkům libosti. Mluví o solipsismu přítomného slastného okamžiku, v němž se abstrahuje od „dříve a potom“. Tato strategická absolutizace přítomnosti sice odporuje povaze života. Ale k vyvracení hédonismu to nestačí.

Aby bylo možné tento tušený konflikt s povahou života pokládat za korektní falzifikaci hédonismu, muselo by se prokazovat, že je Epikurův praktický návod k umění žít teoretickou implikací hédonismu. Že je s ním tedy nutně spojen tak, že by vylučoval jinou odpovídající strategii praktické realizace hédonického výkladu života. Krom toho by bylo nutné vymezit přesně i míru koncentrace na přítomnost se současným vyloučením praktického ohledu na minulost a budoucnost. Bylo by také nutné určit, odkdy už je tato koncentrace neúnosná, odporující povaze života, a dokazovat, že právě v té neúnosné míře je praktická „absolutizace“ přítomnosti implikovaná koncepcí hédonismu. Spaemann však tímto směrem argumentaci nedotahuje. Spíše se zdá, že tuto část už bere jen jako doplňující výklad předchozího nezdařeného vyvracení hédonika sporem.

V dalších odstavcích se Spaemann pokouší prokázat sebezrušení hédonismu zdůrazněním tzv. vyšších forem dobrého rozpoložení, u nichž s odvoláním na Schelera postuluje intencionální obsah; jako protějšek tu uvádí požitky z drbání. Spaemann v této souvislosti klade jako tezi, že *„K lidskému štěstí nedílně patří naplněná intencionalita“*. Na jiném místě (str. 51–52) tuto tezi dokládá příkladem člověka, kterému je uměle (dráty v mozku) navozován stav permanentní euforie. Spaemann je přesvědčen, že: *„i když se tento člověk cítí subjektivně zjevně dobře, nikdo z nás by s ním neměnil.“* Jak si tím ale můžeme být jistí?

Bylo by třeba vyjasnit mnoho předpokladů, které by egoista v ostré diskusi hned neakceptoval. Rozhodně by jen tak neuznal, proč zdařilý život musí obsahovat naplněnou intencionalitu. Ale i kdyby egoistický oponent byl nakonec nucen akceptovat Spaemannovu tezi o nezbytnosti naplněné intencionality, jeho pozice by se tím neotřásla. I egoista je přece schopen těch vyšších forem dobrého rozpoložení, které Spaemann uvádí. Nemusí si odříkat radost z nějaké krajiny, z hudby, z vlastní existence, a jak jsme viděli, ani z poznané pravdy.

Spaemann do tohoto seznamu řadí i přátelství. Chápe ho jako nutnou podmínku zdařilého života a bere k tomu za svědka samotného Epikura. Toho Epikura, podle něhož moudrý člověk *volí takový způsob života, který v sobě ukrývá největší požitek.* Spaemann na základě toho dokazuje sebezrušení hédonismu. Hodnoty přátelství totiž není důsledný hédonik schopen, neboť *požitku z přátelství může dosáhnout jen ten, kdo na něj není fixován.* Spaemann dodává, že to uznává i Epikuros a vyvozuje z toho, že *nelze jasněji popsat dialektiku hédonismu, jeho sebezrušení.*

Jenže k evidenci si zde Spaemann musel vypomoci Epikurem. Jestliže Epikuros souhlasí se Spaemannovou premisou o životní hodnotě přátelství, pak důsledný egoista takovou premisu (a Epikurovu autoritu) beze všeho akceptovat nemusí. Přátelství je jistě skvělou hodnotou. Je-li ale někomu shodou nepříznivých okolností odepřeno, není přece možné s jistotou tvrdit, že se mu život nezdařil. Člověk přece může vyzrát v mravní osobnost i bez přátel.

Také volba premisy o přátelství tedy svědčí o tom, že Spaemann ve svém vyvracení hédonismu nebyl zcela na úrovni egoistické antiteze. Nebyl na úrovni problému, který vzniká základní reflexí o obsahu mravního zákona a dobrého života.

16. 4. Konsekvence k lidským právům

Jedním z neblahých důsledků důkazní nouze, kterou jsme zde u nesporně erudovaných soudobých etiků exemplárně zjišťovali, je postmoderní anarchie v oblasti lidských práv. Idea lidských práv může mít teoretickou oporu jen v přirozeném mravním zákoně. Ten však byl v prostoru expanze antimetafyzických předsudků opuštěn nejen prakticky, ale také jako plodná premisa etických argumentací. Ani jeden z reflektovaných etiků ho v klíčové konfrontaci s nietzschovským egoismem nepoužil. U pokantovských filosofů je to normální. Teoreticky rozkolísaný MacIntyre pokládá přirozená práva za pseudopojem (str. 301). Spaemann v etickém diskurzu sice rehabilituje pojem přirozenosti, ale v sledované kritice hédonismu s ním nepracuje.

Argumentační pat v problému egoistické etiky umožňuje „zakotvení" lidských práv v emancipované svobodě. Základním právem je tu pak svobodná seberealizace. Regulativní překážkou svobodného rozletu zde už není přirozený mravní zákon; jsou jí pouze relativní společenské konvence. S nimi svádějí marx-nietzschovsko-freudovsky stimulovaní ideologové osvobozování lidstva a aktivisté pokroku úspěšný zápas. Je-li totiž člověk přírodou obdařen možnostmi svobodné realizace, bylo by přece proti přírodě jich nevyužít a nechat se svazovat přemírou konvencí. Většinou je to tak, že některé jsou sice pragmaticky uznány jako společensky potřebné. Ale nesmí být dogmaticky rigidní a nesmí omezovat právo na okamžité uspokojování egoistických vášní, pokud se tak zrovna neděje násilím na druhých.

Získají-li tito apoštolové dospělosti lidstva vliv, či dokonce moc, pak se eticky absolutizovaná svoboda (jak ji instaloval i Tugendhat) stává stimulem ideologické nadprodukce všelijakých lidských práv. Například speciálních práv údajně utlačovaných menšin. Bizarnost těchto výtvorů je však pro ideologicky nezmanipulované oběti legislativního nátlaku očividná; kompromituje samotnou ideu lidských práv. Termín *„lidsko-právní“* pak vyvolává konotace blízké asociacím, které se vybavují nad termínem *„komunistické mírové hnutí“*.

Shrnutí:

• Principy novověké filosofie svým bezkonkurenčním vlivem na soudobé etické myšlení znemožňují filosoficky přesvědčivé řešení problému pravdivostní hodnoty egoistické etiky. Nejen stoupenci novověkého kurzu, ale i klasicky orientovaní myslitelé současnosti narážejí na mnohdy až nepřekonatelné překážky, když jde v daném problému o filosofickou evidenci případného řešení.

• Tugendhat sice prosazuje etiku, která je obsahově zhruba shodná s etikou kantovskou, ale v konfrontaci s egoistickou etikou ji nedovede obhájit. Nikoli ovšem z nějaké logické neobratnosti, ale proto, že sdílí se svým oponentem Nietzschem hlubší filosofické omyly. Na prvním místě agnosticismus, díky němuž shodně rezignují na základní etické odůvodnění. Místo toho jsou fascinováni ordinovaným voluntarismem absolutního mravního sebeurčení. Přitom jim uniká relativistická konsekvence, která logicky nedovoluje ani Nietzschovo moralistní kázání o nadčlověku, ani Tugendhatovu (sebe)iluzi o nejplausibilnějším etickém konceptu.

• Weischedel k (povinné) recepci agnosticismu přidává i obdiv k Nietzschově radikální skepsi, kterou tento jasnozřivý prorok egoistické mravnosti náruživě uplatňuje proti nenáviděným morálkám, aby ji pak v čase vlastního moralizování pohotově stáhl. Tuto „drobnou“ nedůslednost mu sice Weischedel vytýká. Protože však chápe nietszchovskou skepsi jako imperativ doby, upadá nakonec do stejné pasti, když se sám snaží říct něco etického.

• MacIntyre se ve sporu aristotelské etiky s nietzschovským egoismem staví na stranu Aristotela. Ale nedovede ve prospěch jeho řešení etického problému uvést nic jiného než popis ctností. Tato argumentační impotence má hlubší filosofický důvod. MacIntyre je přesvědčen, že filosofie své hlavní teze nedokazuje. Verbálně sice dál mluví o racionálním zdůvodnění, ale noeticky se o něm evidentně mýlí.

• Filosoficky nejzdatnějším etikem se v řadě uvedených jeví být R. Spaemann. Diskuse s ním je také eticky nejplodnější. Přesto se mu jeho pokus o vyvracení hédonika nepodařil. Jeho místy hluboký rozbor problémů, do nichž se hédonik svým pojetím života dostává, nevyústil v evidentní závěr o principiálním omylu egoistické etiky.

Otázky k promyšlení:

• Jak můžeme v kritické reflexi Tudendhata, Weischedela a MacIntyra předpokládat, že je možné dokázat základy mravní orientace, když jsme v tomto ohledu ještě nic nedokázali? Co když se skutečně základní obsahy mravního zákona nedají dokázat?

• Zkušenost učí, že egoista se obvykle vztahuje k pravdě tak, že si ji pyšně nárokuje, přestože zdaleka nedospěl k její evidenci. Kritika Spaemannova vyvracení hédonismu, která operuje zkonstruovaným pojmem „filosoficky exaltovaného hédonika“, proto nemá oporu ve zkušenosti.

• Jestliže je možné ctnost lásky ztratit, pak je to většinou proto, že u jejího subjektu převládnou posléze egoistické zájmy. Láska tedy závisí na egoistické libosti. Argument proti možnosti egoistické motivace lásky však operoval premisou nezávislosti lásky na egoistické motivaci. Proto je falešný. Nebo snad ne?

Kapitola 7.
Neegoistická povaha mravnosti

Lekce 17. Identifikace obsahů mravního zákona

17. 1. Hierarchie v řádu lidské finality

Máme tedy argumentativně rozhodnout etický spor o egoistickém či neegoistickém obsahu obecného zákona dobrého, tj. lidské přirozenosti odpovídajícího života. Navození tohoto sporu (lekce 15) ukázalo, že bezprostřední důvody pro hédonický i neegoistický styl života předpokládají určité pojetí teleologicky strukturované lidské přirozenosti. V ní bude také třeba hledat vodítka následujícího zkoumání.

Lidská přirozenost implikuje řadu životních potřeb. Jejich korelátem je řada možných hodnot či dober, které se jako poznané stávají předmětem přirozených tužeb, jež přerůstají ve svobodné chtění. Volní akty chtění vycházejí z myšlenkového předložení poznaných dober. Na rozdíl od smyslového vnímání žádoucích dober není rozum omezen na spontánní, pasivní a bodové předkládání jednotlivých hodnot. Jako schopnost objektivních obecnin a reflexe má rozum také v řádu lidské afektivity celostní záběr. Vůle má díky tomu kontakt s požadavky celé přirozenosti, takže může chtít také dobro, které odpovídá lidské přirozenosti vcelku. V osmé a deváté lekci jsme zaznamenali, že touto přirozenou kapacitou rozumu je dána i jakási celostní potřeba: uvést rozmanité životní potřeby do souladu, zjednat v jejich uspokojování řád na základě poznání jejich přirozené hierarchie. V tom už je patrná aktivní role praktického rozumu při tvorbě lidských činů.

Proč ale neponechat různé životní potřeby jejich vlastní (přirozené?) dynamice? Proč bychom měli v jakémsi jejich umělém sjednocování násilně omezovat spontánní rozvoj přirozeného potenciálu jednotlivých životních sil? Proč by se tyto síly nemohly rozvíjet paralelně ve směru maximální realizace svých možností? Můžeme se tedy ptát, jestli jsou všechna životní potencialitou daná dobra (morální i premorální) člověku přiměřená v silném smyslu – jakožto člověku; jestli jsou ve vlastním smyslu lidská. Odpověď vyžaduje, abychom připomněli ontologické principy životní

dynamiky člověka a oživili antropologickou orientaci v hierarchické struktuře lidské přirozenosti.

Lidský život se realizuje v osobním subjektu jako kontinuální sled jeho akcidentálních, organicko-psychicko-duchovních změn. Výchozí stavy těchto změn jsou základně dány diferencovaným potenciálem života, který jsme v metafyzické reflexi lidské přirozenosti identifikovali jako systém aktivních potencí (vrozených schopností), jež jsou esenciálně zaměřeny k příslušným aktům, tj. k specifickým životním činnostem a jejich hodnotám. Tyto bezprostřední principy životní dynamiky proto určují směr přirozené životní realizace, v níž spočívá mnohovrstevnaté zdokonalování jejího subjektu. Taková realizace totiž obsahuje dosahování žádoucích, subjektu přiměřených dokonalostí – dober a životních hodnot. Jejich žádoucnost je dána právě finálním zaměřením aktivních potencí a je subjektem prožívána jako potřeba. Diferencovaný potenciál života tedy implikuje rozmanité potřeby.

Ve *Filosofické antropologii* (lekce 18) jsme soustředili důvody pro prevalenci duchovních potřeb, sil a hodnot v celku lidského života. Víme tedy, že jeho přirozeně osobní ráz je podstatně určen neorganickými činnostmi myšlení a svobodného jednání. Z povahy a postavení myšlení v celku života pak vyplývá hlavní funkce praktického rozumu; spočívá ve smysluplném vedení života k jeho optimu. Výchozím předpokladem a podstatnou složkou takového vedení je nahlédnutá potřeba sjednocení různých životních potřeb na principu jejich přirozené a rovněž nahlédnuté hierarchie. Animální potřeby organického života byly v antropologické reflexi poznány jako přirozeně subordinované. Jejich teoretická či praktická emancipace by proto byla absurdní.

Když tedy stojíme před otázkou, jestli optimum lidského života nespočívá v prostém součtu paralelního uspokojování na maximum vystupňovaných potřeb všeho druhu, pak nám tuto lákavou vizi velkorysé tolerance komplikují dvě skutečnosti: a/ nestejný význam tělesných a duchovních hodnot v celku lidského života; b/ častý konflikt životních sil a potřeb v motivačním poli, který je také obsahem běžné zkušenosti se svobodou. Přímočaré, neomezované uspokojování tělesných potřeb zákonitě vylučuje realizaci duchovních hodnot.

17. 2. Vyhranění sporu s egoistou

V *Antropologii* jsme napětí těla a ducha ve zkratce ilustrovali konfliktem hédonika s požadavky spravedlnosti, přičemž jsme předpokládali, že spravedlnost je nespornou hodnotou života. Ale nyní, v aktualizovaném sporu s egoistickou etickou alternativou, nemůžeme takový předpoklad beze všeho použít. Muselo by se nejprve dokázat, že spravedlnost je skutečně adekvátní, morálně povinnou hodnotou života, a že je proto nadřazena bezmeznému uspokojování animálních potřeb. Na konfliktu životních sil však musíme trvat. Teoretickým oponentem nutně uznaná hodnota náročných filosofických pravd se například sotva může realizovat v životě ovládaném nespoutanými vášněmi a hédonickými zálibami. Všeobecně pak můžeme říct, že ideál maximálního uspokojování všech životních potřeb je neuskutečnitelný; jejich interference je nevyhnutelná.

Ostatně ani egoista by nezastával ideál maximálního rozvíjení všech životních sil. Také on trvá na jejich hierarchii. Uznává, že některé potřeby mají být upřednostněny a jiné (neegoistické) potlačeny. Spor s egoistou se týká toho, které mají být preferovány. Egoista tedy může uznat konstantní přirozenost, z ní vyplývající obecný zákon dobrého života a formální strukturu přirozené finality s centrací na adekvátní dobro či štěstí. Jde však o to, jak interpretuje přirozenou hierarchii životních hodnot. Jak tedy zobsažňuje zákon dobrého života, podle jakých kritérií adekvátní dobro/životní optimum identifikuje.

V neegoistické etice tvoří tradiční mravní kvality/ctnosti ve svém souhrnu optimum života. Jsou v ní teoreticky poznány jako vlastní předmět principu lidského dobra (svobodné vůle) čili jako to, co finalitně odpovídá celé lidské přirozenosti potažmo celkové struktuře lidského života.

Vůle je k dobrému charakteru (realizaci ctností) bytostně zaměřena jako k životnímu cíli člověka. Praktický rozum pak v různé míře poznává toto adekvátní dobro člověka a předkládá ho svobodnému chtění jako pravý obsah životního smyslu, a tedy i jako obsah mravního zákona. V protějšku k egoistické preferenci sebeuspokojení se v této koncepci zdůrazňuje uspokojení z dobrého svědomí, které ovšem vyžaduje, abychom primárně nesledovali vlastní uspokojení, abychom mu vše v rozhodování nepodřizovali.

Naproti tomu v egoistické etice je adekvátním dobrem a životním motivem sebeuspokojení; to je výlučnou náplní smysluplného života. Viděli jsme, že hédonici argumentují ve prospěch této etiky počátečními fázemi spontánního projevu života, neboť právě v těchto fázích se podle nich zračí jeho přirozeně daná povaha. Podle takové logiky by ale také smyslové vědomí mělo být směrodatnější než myšlení, které z něj vychází. Metodická preference genetického hlediska tu tedy selhává. Neboť osobní život myšlení, tvorby a svobodné seberealizace transcenduje pasivní mechaniku spontánních projevů života.

Viděli jsme také, že běžný hédonismus moderní doby se teoreticky opírá o filosofii empirismu a materialismu. V ní se logicky dezinterpretuje povaha myšlení i svobodného života. V aspektu eficientním se odvozuje z organických principů a v aspektu finalitním se rozum a vůle instrumentalizují; slouží hédonickému optimu. Zákon zdařilého života se pak zaměňuje se zákonem animální egocentriky.

Noeticko-ontologicko-antropologickou falzifikací těchto významných pozic novověké filosofie sice ztrácí tento běžný hédonismus teoretickou přesvědčivost, ale egoistická etika tím ještě vyvrácena není. Neboť nutně nezávisí na takovém teoretickém zdůvodnění, z něhož se historicky moderní hédonismus vyvinul. Egoista může dál trvat na své ostré antitezi, podle níž zákon primárního sebeuspokojování odpovídá lidskému bytí, a je proto zákonem zdařilého, dobrého života.

Egoista tedy může souhlasit i s tím, že je požadavkem přirozenosti, aby duchovní hodnoty měly v lidském životě přednost. Nemusí ani popírat, že mezi takové hodnoty patří v neposlední řadě i takové kvality, které vznikají svobodnou činností jako hodnoty mravní. Lišit se bude až v tom, co za takové hodnoty uzná a jaké místo jim ve struktuře lidské finality přisoudí. Spor s egoistou se tedy týká identifikace životní finality člověka čili rozpoznání adekvátního dobra člověka jako vlastního předmětu vůle.

17. 3. Vyvrácení egoismu

Protože je přirozenost univerzálním měřítkem správnosti svobodné realizace, musíme konfrontovat egoistickou pozici s požadavky přirozenosti. Musíme se tedy ptát, jestli je sebeuspokojování, sebeprosazování a sebezvýhodňování životním optimem a hlavním cílem/motivem zdařilého života, v němž spočívá přirozené osobní zdokonalení člověka. V tomto směru tázání může ležet odpověď, zda egoistický model či program života odpovídá člověku v jeho podstatě; zda je opravdu tou nejlepší životní filosofií.

A. První kolize s přirozeností – s jejím základním obsahem

Egoista teoretik se tedy domnívá, že jeho etické řešení je v souladu s přirozeností, že odpovídá struktuře přirozeného potenciálu života a vyjadřuje tak zákon dobrého života. V tom předpokládá, že je takové přirozené určení principiálně pozitivní a směrodatné. Předpokládá tedy, že člověk má svůj životní potenciál adekvátně rozvíjet, co nejlépe uskutečňovat. Taková seberealizace je žádoucí, je pro člověka dobrá, zatímco opačná je špatná. Zákon dobrého života je tedy i podle egoisty nutné respektovat. Jestliže se člověk omezuje, zříká některých dostupných výhod či rozkoší, protože bere ohled na druhé, jedná podle egoisty špatně. Odporuje tím zákonu dobrého života, tj. mravnímu zákonu, jehož obsahy jsou určeny logikou ničím neomezené sebestřednosti.

Přirozený rozvoj životních schopností a sil má ale také dány přirozené podmínky a mantinely, v jejichž rámci se má uskutečňovat. Mezi ně v neposlední řadě patří i společenská povaha osoby. Člověk je nesporně bytostí společenskou. Nemusíme hned myslet na kolektivistické krajnosti, vzhledem k nimž se pak jeví individualistická reakce jako přijatelná. Individualistům, kteří považují stav člověka mimo společnost za přirozený, se ale musí připomínat banální fakt o přirozené vrženosti člověka do spolubytí, o tom, že každý člověk je ve svém životním vývoji od počátku bytostně odkázán na druhé.

Jestliže tedy někdo obecně uznává pozitivitu lidského života, že tedy být je lepší než nebýt a dobro lepší než zlo, chápe jeho přirozený rozvoj jako žádoucí. Pak také musí logicky uznat, že elementární vstřícnost k životu druhého je požadavkem obecné lidské přirozenosti, jež činí každého člověka závislým na pomoci druhých. Bez takové vstřícnosti by byl rozvoj lidských jedinců nemožný. Jejich život by klesl na úroveň lhostejného kamení a tupého dřeva, což odporuje lidské přirozenosti.

Přirozený požadavek rozvoje života každého lidského jedince, daný jeho přirozeně strukturovanou potencialitou, tedy implikuje potřebu elementární mezilidské solidarity a relativně harmonického soužití. To znamená, že druzí z bezprostředního okolí mají jako svobodné bytosti povinnost brát podle okolností ohled na život daného jedince.

Povinnost k druhému je obsažena už v základě přirozeného požadavku rozvoje individuálního života. Ten se totiž realizuje v rámci mezilidského soužití. Proto tato povinnost vychází najevo především jako korelát práva jedince na život. Toto základní lidské právo zavazuje všechny svobodné bytosti, aby takové elementární ontolo-

gické dobro každého lidského jedince respektovaly, aby ho svým jednáním žádnému člověku svévolně neupírali. Respektování práv každého člověka je obsahem zákona spravedlnosti. Zákon spravedlnosti spravuje celou oblast mezilidského vztahování. Ukládá každému člověku povinnost omezit ve vztahu k druhému jak vlastní emoční egocentriku, tak i pokušení degradovat ho na prostředek uspokojování svých zájmů.

Tento zákon je běžně srozumitelný v perspektivě první osoby. Jestliže já mám jakožto člověk z titulu lidské důstojnosti právo, aby druzí respektovali můj život a jeho svobodnou realizaci, pak druzí mají z téhož důvodu totéž právo na stejný respekt z mé strany. Egoista sice může v intencích své doktríny toto právo druhým upřít. Může pohrdnout lidskou důstojností a nahradit ho pro ně zákonem džungle. Ale při nároku na obecnou platnost své etické teorie už nemůže zůstat lhostejný k požadavkům lidské přirozenosti. Neboť ji nutně koncipuje jako teorii, která s lidskou přirozeností také počítá, a má tudíž tyto její požadavky respektovat a vyjadřovat.

Jenže egoistická teorie požadavky lidské přirozenosti popírá. Jak? V aspektu povinnosti spravedlivého vztahování ke každému člověku. Tím odporuje lidské přirozenosti, kterou jakožto lidskou egoista také předpokládá. Jen mu přitom uniká, že předpokládaná přirozenost je principem lidské důstojnosti, takže jejím hlavním požadavkem je, aby ji rozumové bytosti svobodně respektovaly, aby se tedy k druhému chovaly spravedlivě, a ne jako k věci.

Egoista tedy z principu (jako takový) popírá povinnost jednat s druhými spravedlivě. Na základě své životní filosofie a svého pochopení obsahu mravního zákona si vyhrazuje právo jednat s druhým podle libosti jako s pouhými prostředky uspokojování vlastních potřeb. Egoistická etika tedy svou povahou obhajuje nespravedlivé jednání. Analýza lidské přirozenosti však odhaluje, že jí tím odporuje, ačkoli přirozenost také uznává jako základní kritérium rozlišování toho, co je v lidském jednání dobré a co zlé.

Touto kolizí s přirozeností se tedy egoista teoretik dostává do nevýhodného postavení. Na jedné straně uznává přirozenost jako měřítko správnosti. Uznává přirozený požadavek přiměřeného rozvoje životního potenciálu osob, ale na druhé straně popírá požadavek spravedlivého zacházení s druhým i potřebu harmonického soužití, což jsou konsekventy uznaného požadavku přiměřeného rozvoje životních sil. Důvodem tohoto egoistova rozporu je zřejmě neznalost právě odhalených implikací přirozenosti.

Egoistická etika má tedy zúžené pojetí přirozené potenciality člověka. V podstatě ji vtěsnává do modelu přirozeně egocentrické animality a imputuje tak mravnímu řádu zákon těla. Egoistická životní filosofie tím do lidských životů zavádí disharmonii a radikální destrukci mezilidských vztahů. Proto musí být logicky odmítnuta jako nelidská.

Pod čarou si můžeme všimnout, že takové zakotvení spravedlnosti v lidské přirozenosti je:

1/ hlubší a stabilnější než relativní právní zákazy nespravedlivého jednání s člověkem; neboť nezávisí na případných omylech a rozmarech zákonodárců.

2/ hlubší a účinnější než pragmatický reciproční kalkul kontraktualistů, který nevylučuje egoistickou motivaci. Podle něj totiž jednám s druhým neegoisticky, protože od něj očekávám totéž; jiný důvod ohleduplnosti nemám.

Proti předloženému argumentu by se mohlo namítnout, že v jeho logice bychom měli respektovat i práva jiných živočichů na životní rozvoj, a tím i jejich práva na život. To by ovšem dramaticky změnilo obecně lidskou mravní situaci. Člověk by hřešil už tím, že se živí jinými živočichy a vlastně i rostlinami.

Tato námitka by mohla být do určitého bodu přesvědčivá v myšlenkovém kontextu materialistických monistů evolucionistického vyznání. V něm se totiž stírá rozdíl osobního a neosobního života redukcí člověka na přírodní proces. Tento „vědecký mýtus" ale ztrácí přesvědčivost už v první fázi konfrontace s rozumnější ontologií člověka. Z ní se stává zřejmým, že osoba není primárně součástí přírody a že je řádově jsoucnem podstatně vyššího bytí, než jak se to jeví v perspektivě jeho vývojového zploštění na úrovni pouhých životních jevů. Tak jako je osoba přirozeně vázána na socio-prostředí způsobem, který je určen požadavky přirozené osobní důstojnosti, tak je i v pozemském životě přirozeně vázána na přírodní prostředí, které mu skýtá obživu. Slogany ekologů, které hlásají, že člověk není nad přírodou, ale je jejich pouhou součástí, takže zvířata jsou jeho starší bratři a sestry, jsou jen ideologicko-politickým výrazem hlubokého nepochopení člověka v systémech monismu, materialismu a evolucionismu.

B. Druhá kolize s přirozeností – s faktem povinnosti

Východiskem tohoto argumentu je zase to, co egoista jako takový uznává. Uznává, že v alternativách svobody má člověk oporu v zákoně dobrého života – ať už ho definuje jakkoli. Uznává, že se má člověk svobodně realizovat v souladu s tímto zákonem, že má tedy povinnost adekvátní seberealizace. Tato přirozená povinnost žít lidsky, která odlišuje člověka od zvířete, však implikuje přirozené právo každého lidského jedince žít svobodně dobře. (Jako povinnost rodičů vychovávat své děti implikuje právo je vychovávat.) Druzí lidé musí toto přirozené právo respektovat. Takový je požadavek přirozenosti a obsah normy i ctnosti spravedlnosti.

Egoista jako takový však tento respekt k životu druhého z principu nemá; jedná s druhým výlučně podle svých rozmarů a potřeb. Tím odporuje lidské přirozenosti i sobě; opět mu unikla relevantní implikace toho, co uznal.

Kdyby snad někdo poukazoval na to, že konkrétní egoisté nejdou vždycky tak daleko, že jsou naopak také mnohonásobně schopni respektovat druhé, pak by se ocitl mimo problém. Argument proti egoismu totiž neobsahuje takovou naivitu, že by snad každý egoista (či člověk vůbec) jednal důsledně podle svého mravního přesvědčení. V kritice egoismu tedy nejde o líčení či popis míry nesouladu jednání a přesvědčení konkrétních egoistů, ale o jeho povahu a logiku. Jde o to, jaké skutky egoistická etika ospravedlňuje a k čemu své vyznavače prakticky vede.

C. Třetí kolize s přirozeností – jakožto obecnou

Tento argument má stejnou strukturu jako oba předchozí. Egoista pokládá svůj individuální život, skýtající šance na jeho pohodové, v mezích reálných možností relativně pestré a uspokojivé užívání za něco v podstatě dobrého. Tím zároveň uznává i základní pozitivitu své individuální přirozenosti a její výbavy k sebestřednému, ať

už požitkářskému, sebeoslavnému, či panskému způsobu života. Toto uznání individuální přirozenosti je však zároveň i uznáním hodnoty specificky lidské, obecné přirozenosti. Ta se totiž od individuální přirozenosti reálně neliší; rozlišení je tu dáno rozumovým aktem abstrahování při tvorbě obecného pojmu člověka. Kdyby tedy nebyla uznána základní pozitivita obecného lidství, nemohla by být uznána ani pozitivita individuální přirozenosti, jejíž součástí je obecné lidství.

Egoista však požadavky obecné lidské přirozenosti na spravedlivé vztahování k druhým neuznává. Pak ale nemůže bezrozporně trvat na hodnotě individuálního lidství a života. Jelikož však na ní trvá, vyvrací se. Individuální lidství podle egoisty je a není žádoucí. Je žádoucí, pokud pokládá individuální život za dobrý; není žádoucí, pokud popírá obecný přirozený zákon spravedlnosti jakožto součást obecné, a tedy i individuální přirozenosti.

Doplňkově můžeme poukázat na jakousi vnitřní rozpornost pojmu „přirozený, obecně lidský zákon maximálního egoistického užívání“. Jako zákon maximálního užívání lidského jedince by totiž neměl být zároveň obecný. Neboť ve společnosti samých egoistů dochází k dramatickému omezení egoistického potenciálu a užívání zúčastněných; je to džungle. Obecnost zákona tedy odporuje ego-zájmu čili obsahu zákona a naopak. Tento paradox je přitom v egoistické koncepci vetkán do samotné přirozenosti člověka.

Je to něco jiného než známý konflikt těla a ducha v klasickém pojetí přirozenosti. Neboť na úrovni ontologie přirozenosti je animální afektivita přirozeně subordinována jednoznačným požadavkům mravního zákona, jehož obsah právě zpřítomňujeme normou spravedlnosti. Jen v konkrétní životní praxi zažíváme protichůdnost či konflikty animálního a duchovního tíhnutí. V egoistické etice je však rozpor imputován jako ontologický – v řádu lidského bytí – jako konflikt obecného a individuálního. Něco takového je však možné jen v romantických pseudo ontologiích.

17. 3. 1. Soudobá aktualizace

Rozpory egoistického životního programu a jeho sebevražedné následky je možné ilustrovat na současném stavu západní civilizace. V ní se totiž od poloviny dvacátého století ujalo vlády nadmíru citlivé porozumění pro práva občanů vyspělých demokratických společností. Kromě jiných pozoruhodností bylo vyhlášeno právo na štěstí podle vlastních choutek, právo na okamžité uspokojování egoistických vášní a také právo na lhostejnost k druhým. Na první pohled nás v diskusi s uvědomělým egoistou může napadnout, že kdyby se podle tohoto jeho ideálu řídili jeho rodiče, pak by zřejmě nepřežil. Ale logika egoistického životního programu vede ještě o krok dál: on by se vůbec nenarodil. A jsme v realitě soumraku západní civilizace.

Co se v oblasti individuální etiky traktuje jako emancipační proces osvobozování od rigorózních norem tradiční morálky, to se v oblasti sociální etiky obdobně vykládá jako osvobozování od útlaku. Kulturní marxisté pojali velkolepý plán osvobodit všechny možné menšiny od útlaku, který na nich po staletí páchali heterosexuální bílí muži. V triumfálním pochodu institucemi okupovali univerzity, redakce i instituce moci a diktaturou politické korektnosti rozšířili své fantasmagorie do všech oblastí západních společností. Osvobozovací mánii neunikli ani brouci, natožpak ženy.

Jednoduchému pohledu neomarxistů na člověka dodaly v případě utlačovaných žen revoluční dynamiku feministky. Ty také objevily, že maskulinní kultura ženám falešně přidělila podřadnou roli: rodit děti. Starostí o děti je pak definitivně zotročila. „*Dokud rodina, mýtus o rodině, mýtus o mateřství a mateřský instinkt nebudou zničeny... budou ženy stále utiskovány,*" hřímá ikona feministek Simone de Beauvoirová. Tato doživotní Sartrova milenka, zotročená jeho intelektem a jeho pletkami s komunismem, snila svůj totalitní sen o tom, že by se mělo ženám zakázat vychovávat děti.

Samozřejmě, že se těmto perverzitám dostalo patřičného humanistického balení, takže nejprve „vzdělané" a po nich i méně vzdělané ženy masově propadají „ideálu seberealizace", jehož součástí je nemít děti. Výsledek se dostavil po půl století. Západní civilizace stojí před zánikem. Neboť z druhé strany a ze stejných neomarxistických zdrojů se nadchla pro ideologii multikulturalismu. Ta zmátla intelektuály i lidi s politickou zodpovědností svou domnělou ušlechtilostí, s níž otevřela Západ invazi islámu.

Taková velkorysost sice umožňuje strůjcům i aktivistům multi kulti leštit příjemný sebeobraz humanistických veleduchů, ale v kombinaci s egoistickou redefinicí role ženy účinně připravuje harakiri Západu. Islamizace Evropy už klepe na brány. Že přitom smete strůjce této civilizační katastrofy, je domyslitelné. Jen levicoví liberálové, opravdoví dědicové autoreflexivní slepoty novověkých filosofů, to nechtějí vidět.

17. 3. 2. Argumentační vakuum nemetafyzických pokusů

Viděli jsme, jak Weischedel ve své *Skeptické etice* navázal na všechny hlavní novověké zdroje atrofie etického myšlení – na hlubinnou skepsi (2. 1. 1), na agnostickou skepsi (2. 2. 1) a na ontologicky hypertrofovanou dějinnost (3. 1). Takovou filosofickou podvyživenost už nemůže etické myšlení přežít. Weischedel se tak trochu pase na jeho současné agónii, když odhaluje slabiny nemetafyzických pokusů W. Kamlaha a W. Schulze o dokazování obecně platné základní normy vzájemného lidství, jíž by Kamlah rád čelil egoistické etice (*Skeptická etika*, str. 72–75).

Kamlah přechází z obecné odkázanosti lidského jedince na druhé k obecnému imperativu ohledu na druhé. Weischedel proti tomu humovsky namítá, že z pouhého faktu odkázanosti neplyne imperativní nutnost ohledu na druhé. Že tedy odmítnutí egoismu vyžaduje jinou premisu. Kamlah tento nedostatek své dedukce připouští a uchyluje se k jistému druhu pragmatismu; na empirismus, potažmo agnosticismus si tu netroufá. Prý může být spřízněnému čtenáři prakticky jasné, že když jsme na sebe obecně odkázáni, že si tedy máme pomáhat. Weischedel pochopitelně triumfuje. Konstatuje teoretické manko, absenci filosofického zdůvodnění této nejvyšší normy jednání a zdůrazňuje, že Kamlah místo zdůvodnění nabízí okliku přes apel na životní praxi.

Kamlahovo selhání ve sporu se skeptickou etikou je v kontextu pozdně novověkého myšlení zákonité. Logicky vzato to ani jinak dopadnout nemohlo. Skeptika tu může odkázat do patřičných mezí jedině noeticky kvalifikovaný rekurs k lidské přirozenosti, která je oblastí nutných určení lidské reality, a tudíž i rezervoárem potřebných silných premis.

Vhodnou premisou je zde přirozené, tj. nutné zaměření lidských jedinců k určitému, právě takovému, a nikoli opačnému rozvoji osobního života. Každý člověk je tedy bytostně určen k tomu, jak má jednat, aby dosáhl určité lidské zralosti jako cíle

pozemského života, který odpovídá jeho přirozenému vybavení. Toto nutné určení k adekvátní svobodné seberealizaci je zároveň mravní povinností subjektu osobního života. Právě jako bytost povinnosti s životním úkolem osobního růstu, který spočívá v tvůrčím konání dobra, má každý člověk svou lidskou důstojnost. Ta je také důvodem jeho práva na to, aby v tom byl druhými lidmi respektován. V tomto vzájemném respektování záleží zákon obecné mezilidské spravedlnosti.

Tyto výše dokázané pravdy metafyziky lidského života by však byly popřeny, kdyby bylo lhostejné, jak se druzí vztahují k přirozeným právům a potřebám jednoho každého lidského jedince; kdyby byla egoistická bezohlednost rovnocennou alternativou, či dokonce zákonem. Egoistická etika je tedy v širší souvislosti falzifikována kolizí s pravdou o člověku.

Se stejnou snadností zneškodňuje Weischedel pokus o nemetafyzickou, pozitivně laděnou etiku Waltera Schulze. Ten trpí stejným filosofickým defétismem, když odříkává pokantovskou mantru o nemožnosti absolutní, pro všechny časy platnou etiku: *„Etika se nedá opřít o nějaký absolutní základ světa, všechny pokusy, které byly v tomto ohledu podniknuty, ztroskotaly, a to definitivně. Ten, kdo jedná eticky, nemá krytá záda... Filosof se může pouze pokusit říci výslovně to, co je v etickém ohledu přiměřené době. To znamená, že musí najít měřítka, která jsou pro tuto dobu fakticky nutná a jako taková už mají předfilosofickou relevanci.“*

Taková tvrzení se zakládají na silné víře v osudové rezultáty moderní filosofie na poli noetiky a ontologie člověka. Stejnou vírou jsou pak neseny i Schulzovy pokusy o jakous takous etiku, která by odpovídala základním mravním instinktům člověka. Schulz se tu odvolává na rozum, odpovědnost, soucit, vůli k životu a maximalizaci štěstí, ale v jeho podání se tyto hodnoty stávají snadnou kořistí Weischedelova skepticismu. Weichedel nad nimi vynáší zdrcující verdikt: zůstávají nezdůvodněny! A spatřuje v Schulzově bezmocném fideismu empirickou verifikaci svého skepticismu. Trochu jednoduché, nemyslíte?

Za pozornost tu stojí už jen to, že otrocké podřízení duchu doby obnáší také imperativ: akceptuj morální cítění dnešního člověka! Disciplinovaný Schulz například vítá studentskou revoltu osmašedesátníků s patřičnou soudobou intelektualizací: musí se prý střídat periody stabilizace a destabilizace, aby byl průběh dějin zachován. Rozlišování mravně dobrého a zlého je v dějinných zvratech zřejmě vedlejší.

17. 3. 3. Spaemannova kritika hédonismu

R. Spaemann ve svém výkladu hédonismu (*Štěstí a vůle k dobru,* str. 38–50) ukazuje, že antičtí sofisté ve sporu o přirozenost jako poslední měřítko zdařilého života interpretovali přirozenost hédonicky. Podle nich existuje takové „kvůli čemu“, *„... které na základě přirozenosti určuje snažení všeho živého a dává mu vnitřní jednotu. Takové ‚kvůli čemu‘, jež nepotřebuje žádné zdůvodnění, nýbrž v sobě nese evidenci, která je vykazuje jako to poslední, je: dosažení libosti. Každá živá bytost usiluje na základě přirozenosti o to, aby se cítila dobře.“* (str. 41).

Spaemann vidí v tomto pojetí počátek etické teorie. V našem ahistoricky uchopeném sporu s egoistou jde o týž problém: jaký obsah zákonu dobrého života lidská přirozenost ukládá? Přitom víme, že obsah mravních norem pochází z přirozeného

zaměření k vlastnímu dobru člověka, které je právě to, „kvůli čemu“ by člověk jednat měl. Na základě kritiky egoistické antiteze jsme verifikovali první aspekt adekvátního dobra člověka: (má) být spravedlivý. Příkaz „Jednej s druhým spravedlivě!“ je první normou přirozeného zákona, kterou jsme vyvodili z lidské přirozenosti.

V průběhu dalšího výkladu sice Spaemann tvrdí, že se pravda hédonismu nedá vyvrátit z podobných důvodů jako skepticismus. Tím se především ohlašuje špatná noetika. Ale srovnání se skepticismem ho přivádí k jakési autoaplikaci hédonismu, v níž se hédonistická reflexe zaměřuje na sebe samu. Otázkou prý pak je, *„… zda se opravdu cítíme nejlíp, když nejde o nic jiného než o to, abychom se cítili dobře.“* (str. 42). Tento motiv autoreflexe hédonika přivádí Spaemanna k odhalení prvního rozporu hédonistické teze, pokud je formulována s nárokem na obecnou platnost. To je v naší souvislosti zajímavý příspěvek. Stojí za promyšlení, jestli je v kritice egoismu také použitelný.

Spaemann předkládá hédonickou tezi ve dvou variantách:

- Jako výpověď o našich intencích či motivech: *Každý dělá vše, co dělá, pro své vlastní dobré rozpoložení.*
- Jako doporučení hédonismu jakožto jediného uspokojivého umění žít: *Každý jedná rozumně pouze tehdy, když to, co dělá, dělá výlučně pro své dobré rozpoložení.*

V obou případech prý rozpor vychází najevo, když důsledně chápeme samotné vyjádření hédonistické teze jako také pouhý prostředek k zvýšení dobrého rozpoložení (str. 43). Jak? Spaemann tvrdí, že v první variantě implikuje teze *nemožnost skutečně ryzí orientace výpovědí na pravdu.* Důvod implikace spatřuje v tom, že výpovědi jsou pak jen prostředkem k dobrému rozpoložení jejich autora, takže jejich „správnost“ nespočívá v jejich pravdivosti, nýbrž v tom, že mu zprostředkovávají zdroje libosti.

Spaemann mezi takové zdroje řadí potlesk, hmotný zisk, ale nevylučuje, že k nim u hédonika mohou patřit i pravdivé poznatky. Vzápětí sice dodává, že pro hédonika jako takového je to zdroj nenutný, náhodný, čímž chce zřejmě říct, že mnozí hédonici si v souvislosti s výroky vystačí i s méně vznešenými zdroji libosti. Ale pro jeho argumentaci je rozhodující, že může být nějaký hédonik, který v souvislosti s výroky či teoriemi bude uspokojen právě tehdy, když učiní skutečný objev, jako výsledek namáhavého kritického zkoumání.

Je-li totiž taková motivace „pravdou pro vlastní uspokojení“ u hédonika možná (není žádný důvod ji popírat), a Spaemann ji také připouští, pak už s ním nemůžeme s nárokem na pravdu tvrdit, že hédonistická teze implikuje nemožnost ryzí orientace výpovědí na pravdu. Ryzostí orientace na pravdu je naplněna, když jsou odstraněny překážky, které by falšovaly zkoumání, když je tedy dán prostor autentickému, kritickému zkoumání. A nelze vyloučit, že nějaký hédonik se uspokojí jen, když takové zkoumání absolvuje, když třeba přivede svá zkoumání k nevývratným, apodiktickým závěrům. Že je to vzhledem k povaze hédoniků nahodilé, že každý díky svému hédonistickému přesvědčení tuto „ochotu k náročné pravdě“ nemá, to je v souvislosti se Spaemanovým argumentem irelevantní. Ostatně, která nauka činí ze svých stoupenců nutně kritické myslitele?

První kritické tvrzení proti hédonistické tezi tedy Spaemannovi nevyšlo. Teze sama neznemožňuje ryzí orientaci hédonika na pravdu. Spaemann ale stupňuje kritiku a přichází s druhým tvrzením proti hédonistické teorii. Je-li prý tato teorie pravdivá, není možné její pravdivost přezkoumat. Proč? Protože to, jestli ji chceme považovat za pravdivou a mylnou, prý závisí na tom, jestli je nám příjemné ji za pravdivou či mylnou považovat.

Také tady Spaemann evidentně podcenil připuštěnou možnost takových náročných hédoniků, kteří čerpají své uspokojení v řádu pravdy jedině z prokázaných, a tedy i přezkoumaných teorií. Právě tito hédonici by byli kompetentní k přezkoumání. Přezkoumání či verifikace nějaké pravdy či teorie přitom nezávisí na širokém konsenzu, jak je po Kantovi zvykem předpokládat. Konsenzualistická teorie pravdy je noeticky primitivní.

V lidském zacházení s pravdou je rozšířeným nešvarem, že lidé rozdávají životně relevantním názorům pravdivostní hodnoty podle hédonistického kritéria – podle toho jak jim jsou/nejsou příjemné. Hédonistická teze by tento nešvar mohla sice racionalizovat, upevnit či rozšířit, ale ne tak dalece, aby úplně vyloučila možnost skutečně racionální orientace v pravdivostní hodnotě našich soudů. Neboť mohou existovat hédonici, kteří mají zvláštní uspokojení ze své velikosti, kterou jim zjednala jejich nesporná výkonnost v řádu kritického myšlení. Není tedy pravdou, že by případná pravdivost hédonistické teorie nemohla být přezkoumána.

Druhou variantu hédonistické teze využívá Spaemann k obsahově jiné, ale formálně podobné argumentaci. Všímá si toho, že teoretik hédonismu ho doporučuje jako umění žít. Problém vidí v motivu takového doporučování. Může být třeba i altruistický – jako prostředek zvýšení jeho dobrého rozpoložení –, ale zase jen náhodně. A navíc, jak prý to máme vědět, když víme, že všechno dělá kvůli své libosti.

Jistě, hédonik je se svým altruismem nevěrohodný. Ale z toho, že se v jeho motivech nevyznáme, nebo z toho, že je vzhledem k jeho vyznání ten altruistický motiv „náhodný“, zase ještě neplyne, že nám za žádnou cenu nechce prospět. Stejně tak jako nelze vyloučit, že nám zprostředkovává pravdu, byť by třeba posledním motivem takového doporučování bylo jeho potěšení z toho, že se mu dostane nikoli laciného, nýbrž kompetentního uznání, že je velkým filosofem. Je to tak nepředstavitelné?

Spaemann ale na základě svých námitek proti variantám hédonistické teze vyvozuje, že „... *hédonismus nelze formulovat tak, aby nebyl v rozporu s univerzalistickým nárokem*“. Tento rozpor ale bohužel není ze Spaemannovy kritiky zřejmý. Obecná platnost hédonistické teze v obou variantách přece značí, že obsahy jejích predikátů se týkají všech lidí – že platí o každém člověku. Každý člověk je podle ní fixován (a právem) na vlastní uspokojení. Tedy i ten, kdo tezi myslí a vyjadřuje jako pravdivou. Spaemann z této teze vyvozoval diskvalifikující důsledky – znemožnění orientace na pravdu, nemožnost jejího přezkoumání či nevěrohodnost altruistického motivu. Viděli jsme však, že první dvě implikace byly falešné a třetí argumentačně neplodná. K žádnému rozporu či sebevyvrácení hédonistického etika tu nedošlo.

V dalších částech je už Spaemannova kritika méně spekulativní a více historická. Váže se na konfrontaci s Epikúrem, kterého Spaemann pokládá za *nejsublimovanějšího a nejreflektovanějšího hédonistu.* V ní pak polemizuje s určitými Epikúrovými výklady umění žít, které nemusejí být směrodatné pro všechny egoisty. Spaemannovy

důrazy na intencionalitu a sebetranscendenci člověka k něčemu, co není on sám, tedy v diskusi s nespecializovaným, obecným egoistou nestačí.

17. 4. Dedukce dalších obsahů mravního zákona

17. 4. 1. Hlavní ctnosti

Ve vyvracení egoisty jsme si vypomohli pojmem spravedlnosti. Spravedlnost se ukázala být základním požadavkem, který lidská přirozenost ukládá svobodnému jednání. Z tohoto hlediska je spravedlnost obsahem mravního zákona. Imperativ „*Jednej s každým člověkem spravedlivě!*“ vyplývá z lidské přirozenosti. Jestliže se jednání tímto zákonem řídí, můžeme se spravedlností udělat konkrétní zkušenost ve velkém stylu. Můžeme ji poznat nebo i zažít jako vypěstovanou životní sílu, která svůj subjekt uschopňuje k tomu, aby jednal spravedlivě stále častěji. Tehdy máme na mysli ctnost spravedlnosti. Díky ní se člověk stává spravedlivým. Získal pohotovost jednat spravedlivě; spravedlnost se mu stala jakoby druhou přirozeností.

Tato úzká spojitost spravedlnosti jako obsahu zákona a spravedlnosti jako ctnosti je v kontextu životní dynamiky mravní osobnosti dobře srozumitelná. Ctnost je totiž vyústěním správného jednání určitého druhu; vzniká opakováním skutků toho druhu. Takové jednání je však správné proto, že je v souladu s určitou normou mravního zákona. Ctnost je tedy vystupňovanou realizací života podle zákona. Proto jsou obsahy mravního zákona dobře čitelné v systému ctností.

Mohli bychom tedy vytěžit tuto spojitost, jak se právě ukázala v případě spravedlnosti, a artikulovat také další obsahy přirozeného mravního zákona podle základních ctností. Kdyby se totiž u nich zjistilo, že jsou skutečně odpovídajícími finálními body přirozeného mravního určení člověka, byly by tím identifikovány a verifikovány i obsahy mravního zákona, které k příslušným ctnostem vedou. Možná ale existuje i přímější důkazní cesta od přirozenosti k určitému obsahu mravního zákona, k jeho určité normě, bez okliky přes ctnosti. Tak jsme také vyvodili normu spravedlnosti; zde byl tedy postup od normy k ctnosti.

Vedle spravedlnosti řadí klasická etika k hlavním ctnostem rozumnost či praktickou moudrost, statečnost a uměřenost ve smyslu rozumného sebeovládání. Ptejme se tedy, jestli specifické obsahy těchto zbývajících ctností jsou také obsahy norem přirozeného zákona.

Rozumnost můžeme z lidské přirozenosti vyvozovat následovně. Je přirozeně dáno, že praktický rozum řídí jednání, neboť v něm prostřednictvím svědomí zpřítomňuje pokyny mravního zákona. Protože tedy jednání má být v souladu se zákonem a praktický rozum vtěluje zákon do jednání, je jasné, že jednání má být rozumné.

Jak uvádí rozum zákon do praxe? Nejenom tím, že ho ve svědomí zpřítomňuje, ale hledá také v konkrétních situacích jednání jeho správnou aplikaci. Přitom je třeba, aby v konkrétní spleti souvislostí jednání nejen prosazoval zákon, ale aby také zvažoval motivy, okolnosti a následky zamýšleného skutku. K tomu však nedojde, jestliže při rozhodování není dán prostor k rozvaze, jestliže je jednání zbrklé či pod silným vlivem emocí. Takové jednání odporuje ctnosti rozumnosti i normě mravního zákona, která k jejímu osvojení vede: *„Jednej rozumně, uč se jednat moudře!“* Tato

norma tedy vyplývá z přirozené závislosti jednání na zákonu, jehož mravní konkretizaci má na starosti praktický rozum. Ten se stará, aby jednání vzešlo z uvážlivého, celkového posouzení dané situace, aby nebylo pouhým výsledkem emočních tlaků na bezprostřední uspokojení.

Nasazení pro spravedlnost, kterou jsme už také identifikovali jako obsah přirozeného zákona, vyžaduje často osobní statečnost, s níž se člověk staví proti bezpráví; přitom riskuje mrzutosti, ztrátu pohodlí i větší újmu. Statečnost ale čelí zlu obecně, nejen nespravedlnosti. Vůle je totiž přirozeně zaměřena k mravnímu dobru, které se v životě neprosazuje samočinně; mnohdy naopak vyžaduje značné úsilí – sílu statečnosti. V organismu mravně vyspělého života má proto statečnost své přirozené, nezastupitelné místo; je požadavkem lidské přirozenosti. Neboť člověk má jednat ve směru svého přirozeného určení, které vyjadřuje závazný mravní zákon. Člověk má tedy jednat statečně. Má jít za adekvátním dobrem přes překážky; má rozumně odporovat zlu – v sobě i mimo sebe.

Překážky na cestě k adekvátnímu dobru, k němuž má jednání směřovat, jsou tedy důvodem toho, že pokyn ke statečnosti je obsahem přirozeného zákona. Jednající člověk stojí často na rozcestí mezi volbou statečnou a zbabělou. Zbabělec vzdává námahu a volí pohodlná, bezbolestná řešení. Dává v tom přednost své potřebě bezprostřední pohody či libosti před mravním zákonem. Proto je statečnost nepostradatelnou silou mravně zodpovědného života.

Z hierarchického uspořádání lidské přirozenosti vyplývá také uměřenost jako obsah mravního zákona a potřebná ctnost. Spočívá v určité sebekázni, s jejíž pomocí se do jednání prosazuje mravní zákon. Ctnost uměřenosti je tedy na straně zákona a má v jeho službě také nezastupitelnou roli. Ovládá totiž emoce a vášně, z nichž pocházejí mnohdy silné tlaky k jednání mimo zákon. Bez toho by zůstal zákon života na okraji života. Sebeovládání v jednání je tedy nutnou podmínkou uživotnění mravního zákona. Je takto požadavkem přirozenosti, a tedy i obsahem mravního zákona.

Proti takovému dokazování se dá namítnout, že vyvozuje obsahy mravního zákona z ctností. Ctnosti se v něm chápou jako dokonalosti, k nimž je člověk svou přirozeností nutně určen. Přitom se ale identifikace jednotlivých ctností jakožto finálních bodů přirozeného určení děje tak, že jsou rozpoznávány jako nezbytné pro život podle mravního zákona. Mravní zákon je tu tedy zároveň dokazován a předpokládán.

Tento dojem kruhového dokazování však vzniká z povrchního pohledu, v němž je mravní zákon nějak zahlédnut na začátku i na konci dokazování. Závěrem dokazování jsou určité obsahy či normy mravního zákona. Ty vyšly v prvém přiblížení najevo z určitých ctností (rozumnosti, statečnosti, uměřenosti). Specifické obsahy těchto ctností pak byly identifikovány jako nutné podmínky uskutečňování mravního zákona. A protože je obecným požadavkem lidské přirozenosti, aby člověk žil podle mravního zákona, byly tyto obsahy tím samým identifikovány také jako obsahy mravního zákona.

Námitka nezachytila logiku dokazování ve dvou bodech. Ctnosti v něm především nefigurují jako premisy, z nichž se vyvozují obsahy mravního zákona. Jejich funkce je tu daleko skromnější. Dodávají pouze materiál dokazování, totiž své specifické obsahy, které mají být teprve prověřeny jako vyžádané samotnou přirozeností. Výše byl sice zmíněn možný pokus dokazovat obsahy zákona oklikou přes ctnosti.

Ale k tomu v předloženém dokazování mravní nezbytnosti kvalit rozumnosti, statečnosti a uměřenosti nedošlo.

V druhém bodě jde o to, jak byl mravní zákon v dokazování předpokládán. Když se zjišťuje, že rozumnost, statečnost a uměřenost jsou podmínkami povinné realizace mravního zákona, pak je v tom mravní zákon předpokládán jen ve své povšechné danosti a závaznosti, ale nediferencovaně, jako prostě existující zákon, který má být zachováván. Nebyly tu předpokládány konkrétní obsahy či normy rozumnosti, statečnosti, které jsou závěrem dokazování. Proto není takové dokazování kruhové.

Postavení norem rozumnosti, statečnosti a uměřenosti v řádu přirozené finality by bylo možné potvrdit i prostřednictvím normy spravedlnosti. Mohou být totiž také identifikovány jako nutné podmínky jejího respektování. Zákon spravedlnosti však byl v konfrontaci s konceptem egoismu vyvozen přímo z přirozenosti. Kruh by tu tedy v dokazování norem rozumnosti, statečnosti a uměřenosti také nenastal.

Důkazní postup k identifikaci obsahů mravního zákona, jejichž důsledné uskutečňování v dobrém jednání krystalizuje v hlavních ctnostech, tedy vychází z dokázané lidské přirozenosti. Z ní především vyplývá závěr o existenci přirozeně závazného mravního zákona. O povšechně, formálně (bez konkrétních obsahů) uváženém mravní zákonu je tedy zřejmé, že má být respektován. Splnění této základní povinnosti žít dobře, tj. podle zákona, však nutně vyžaduje, aby byly v jednání (podle situace) uplatněny kvality rozumnosti, statečnosti a uměřenosti; aby jimi byly jednotlivé skutky podle situace kvalifikovány. Dokázaný zákon spravedlnosti pak vyžaduje totéž.

Jakožto nutné podmínky uskutečňování přirozeného zákona v lidském jednání jsou kvality rozumnosti, statečnosti a uměřenosti rozpoznány jako obsahy norem mravního zákona. Příkazy těchto norem zaměřují jednání k získání příslušných ctností rozumnosti, statečnosti a uměřenosti, které ho v tom zaměření dále fixují. Zmíněné kvality jednotlivých činů, které odpovídají příslušným mravním normám, tedy mohou časem přejít do podoby ctností. Ctnosti jsou tak potvrzeny jako složky přirozené finality. Tím jsou diferencovaně a obsažně poznány cílové body přirozeného určení života. Tyto finální ctnosti však byly v dokazování pouhými ukazateli obsahů jednotlivých norem mravního zákona. Podle nich se hledání obsahů přirozeného zákona orientovalo.

Tímto způsobem dokazování vychází nakonec najevo, že z přirozenosti vyvozené obsahy rozumnosti, statečnosti, uměřenosti jsou v podstatě stejné, ať už je nahlížíme jako specifické obsahy mravních norem, nebo jako specifické obsahy mravních ctností. V obou případech jde o tutéž kvalitu jednotlivých skutků. Norma říká, že ji mají mít, ctnost ji zase v jednání usnadňuje. Ctnost se tak ukazuje jako osobním úsilím uvlastněná norma a norma zase jako přikázaný směr cesty ke ctnosti.

17. 4. 2. Láska a pokora

V návaznosti na původní dedukci spravedlnosti jako normy přirozeného zákona můžeme identifikovat i lásku ke každému člověku jako další obsah mravního zákona. V základě důvodů ve prospěch spravedlnosti byla premisa pozitivity života, uznaná i egoistickým oponentem. Lidský život ve své ontologické danosti a přirozenost jako jeho zdroj jsou dobré; proto je také dobré žít s nimi v souladu. Vůle je přirozeně

zaměřena k dobru a chtění dobra je aktem lásky. Proto je láska jakýmsi univerzálním obsahem přirozeného zákona, pokud je zaměřena k tomu, co je v celostním kontextu lidské reality lásky hodné. Hodné lásky je zcela jistě lidské bytí a lidský život.

Každý člověk přirozeně miluje sebe a svůj život. Legitimní, nesobecká sebeláska je základní hnací silou mravního snažení o adekvátní seberealizaci prostřednictvím dalších ctností, které jsou sjednoceny ve vyspělém charakteru mravní osobnosti. Člověk chce přirozeně to, co ho zdokonaluje jako člověka. Dokonalost lidství jak v aspektu přirozenosti, tak i v aspektu životního dynamismu je pro člověka přirozeně žádoucí dokonalostí. Je odpovídajícím objektem autentické, tj. sobectvím nezkažené lásky.

Je tedy přirozené, aby člověk dokonalost lidství miloval. Proto má milovat lidství v každém člověku. Každému člověku má v základním postoji přát jemu odpovídající dobro. Toto přání nemá být jen neúčinné; má se uskutečňovat skutky. Proto má každý člověk podle svých možností přispívat k mravnímu rozvoji libovolných osob i k příhodnému prostředí, v němž se má tato jejich žádoucí seberealizace uskutečnit.

Jinak řečeno: člověk má milovat každého člověka, protože je člověkem. Protože má důstojnost svobodné bytosti, jejímž skvělým údělem je, aby svobodně hledala cesty svého mravního bytí, aby v něm z vlastního rozhodnutí uskutečňovala mravní hodnoty. V tom spočívá velikost člověka a takový je i zákon dobrého života. Lidský život má být tedy proniknut láskou. Jedním z jejích projevů je elementární úcta ke každému člověku.

To není nadsazený či překonaný ideál, ani zbožná rétorika, jimž v realitě, zvláště té dnešní, už téměř nic neodpovídá. Jistě, kdo je svými filosofickými předsudky odsouzen k tomu, aby si tvořil obraz života jen podle nahodilých zkušeností, ten pochopitelně nemůže mít smysl pro takovou mravní normu, která vyžaduje lásku ke každému člověku. Pak ale zvolil úděl ne-osobnosti. Podobně je na tom ten, kdo redukuje lidské bytí na životní fenomény, a je pak schopen hodnotit u člověka jen jeho činy. Když jsou s převahou špatné, zdá se být dotyčný špatným i „bytostně“ a nezasluhuje než opovržení.

Jenže, ani pouhá zkušenost, ani filosofické omyly nemohou být kritérii pravdivého posouzení mravního ideálu. Ten se neodvozuje z praxe, ale naopak ji měří. Je pak ideálem skutečného člověka, nikoli jeho redukcionistických karikatur. Jestliže tedy zákon lásky k bližním neodpovídá naší životní zkušenosti či našemu životnímu pocitu, nemusíme hned hledat chybu na straně zákona; chyba bude naopak v té nadsazené zkušenostně dostupné praxi.

Jestliže jsme ostatně schopni vážit si a obdivovat člověka pro jeho spravedlnost a životní moudrost, pak je nelogické, když mu zároveň odpíráme elementární úctu pro jeho lidskou přirozenost. Neboť možnost a potenciál ušlechtilého, úctyhodného života jsou zakódovány jako zákon v lidské přirozenosti. Proto zasluhuje každý člověk už z titulu svého lidství nezištnou lásku. Postoj takové lásky se stává hlavním zdrojem snahy o osvojení ostatních ctností.

Vzhledem k obsahové spojitosti ctností a norem přirozeného mravního zákona je možné chápat lásku jako hlavní princip dobrého života, který stojí za všemi normami mravního zákona. Láska se jimi diferencovaně projevuje. Proto jsou normy mravního zákona v mravní praxi ukazateli toho, co v konkrétním jednání skutečná láska opravdu vyžaduje. Skýtají tak životu lásky objektivní orientaci. V dalším vý-

kladu uvidíme, jak nominalismem zkažená situační etika zavádí rozštěp mezi láskou a mravním zákonem, čímž zaplétá myšlení současných morálních teologů do husté sítě subjektivistických libovolností.

Další z významných ctností, pokoru, je nutné uznat za příkaz přirozeného zákona, protože mimo jiné vyplývá ze spravedlnosti. Pýcha jako její pravý opak totiž nutně vede k nespravedlivému jednání. Proč?

Pýcha je takovou poruchou sebepojetí, v němž se člověk nadměrně prožívá a přeceňuje. Takový egocentrik se pokládá za důležitějšího, než ve skutečnosti je, a žárlivě svou domnělou výjimečnost také střeží. Falešný sebeobraz u něj vyvolává silnou potřebu sebeprosazení a uznání. Strhává pozornost na sebe, mluví většinou o sobě, a to výlučně kladně. Úspěchy zveličuje, nezdary zamlčuje a nesmlouvavě na svém okolí vyžaduje, aby na tuto hru přistoupilo. Vyžaduje tedy větší zájem, úctu a uznání, než zasluhuje. Nic spravedlivého se v tom najít nedá.

Mezi sugerované hodnoty patří vlastní neomylnost; uznat chybu je pro pyšného člověka něčím nesnesitelným. Případné oponenty proto stíhá hněvivými reakcemi a vidí v nich hned své úhlavní nepřátele. Samostatnější a inteligentnější partnery vedle sebe nesnese. Raději se obklopuje subalterními, snadno manipulovatelnými figurkami. Neboť druzí jsou tu přece od toho, aby ho obdivovali, aby mu pravidelně aplaudovali. Pyšný člověk je tedy nesmírně závislý na mínění druhých, na uznání. Nedostává-li se mu ho, stává se podrážděným, nesnášenlivým, konfliktním, zatrpklým, arogantním, mstivým, prostě společensky obtížným.

Protože pyšný člověk degraduje druhé na rezonátory vlastní velikosti, nemůže k nim najít lidský vztah. K potřebám druhých je lhostejný, důležitý je přece on sám. Z tohoto ustáleného nespravedlivého postoje ne-vztahu k lidem je zřejmé, že pro svou oslavu je také ochoten volit prostředky, které jsou také za hranicemi povinné spravedlnosti.

Pýcha je tedy silnou dispozicí k nespravedlivému jednání různého druhu. Je to vypěstovaný sklon k nepravdivému chápání sebe, které se stává mocným zdrojem činů, v nichž chybí povinný respekt a ohled k druhým. Tato neřest se dá léčit jedině svým protějškem, pokorou. Tedy poctivým pohledem na sebe a upřímným uznáním vlastního stavu, vlastní úrovně i svých omezených možností.

Pokorný člověk se nestylizuje, neprahne po příznivém ohlasu, protože usiluje o pravdivé poznání a odpovídající prožívání sebe samého. Tím prolamuje krunýř otrockého sebezahledění a následných závislostí na mínění druhých, které v sobě neseme od dětství a v nichž pramení i záplava nespravedlivého jednání. Proto je pokora nezbytná pro vypěstování ctnosti spravedlnosti a jako taková je i příkazem přirozeného mravního zákona.

17. 5. Smysluplnost mravního úsilí

V *Antropologii* (čl. 18) bylo dokázáno, že celkový smysl lidského života spočívá v úsilí o mravní vyspělost. Řešení otázky mravního zákona staví problém smyslu do etické perspektivy. V ní se specifikuje závislost smysluplné mravní motivace na posledním cíli jako principu životního smyslu.

Zatímco se existence obecného mravního zákona dokazuje v ostré diskuzi s relativisty, konfrontace s teorií egoismu vede k identifikaci jeho obsahů. Z těchto závěrů se zdá být zřejmé, že mravní hodnoty jsou tím nejlepším, co může člověk svobodně uskutečňovat. Že tedy zdařilý život kulminuje v ctnostech a že dobrý charakter jako jejich souhrn je cílovou dokonalostí pozemské existence. Každý člověk se má tedy primárně snažit, aby se stal mravní osobností, neboť je k tomu určen svou lidskou přirozeností. Mohli bychom tedy celé zkoumání mravního zákona pochopit i jako bližší objasnění antropologického závěru o tom, že smysl lidského života, a tedy i jeho hlavní motivace jsou mravní.

V postmoderní době, která je plná porozumění pro pluralitu životních stylů a alternativních modelů života, zní ale takové povýšení jedné pravé morálky přirozeného mravního zákona nejen málo přesvědčivě, ale také hodně provokativně; a nejen dnes. Mnozí v ní vycítí archaické moralizování. Někomu se bude zdát nesnesitelně patetická. Jiní třeba povšechně uznají mravní hodnoty za nejvyšší, i když ne všichni je budou chápat v souvislosti s klasickými ctnostmi. Jakmile se ale mravnost spojí s celkovým smyslem lidského života, vznikne i u nich zásadní pochybnost.

Problém smyslu situuje na úroveň životní finality. Jedná se v něm primárně o celkové vyznění osobního života. A tady se znovu vrací otázka, proč být vlastně dobrý. Zjistili jsme, že mravní motivace odpovídá lidské přirozenosti, ale proč žít v souladu s přirozeností? Proč žít podle mravního zákona, když všelidská zkušenost mluví spíše o tom, že život ctností nepřináší svým nositelům žádné velké štěstí, ale často naopak velké komplikace a trápení?

Kantovský rigorismus povinnosti pro povinnost tady nic neřeší; je na úrovni pouhé víry. Kromě jeho příznačné dogmatičnosti v něm chybí i smysl pro oprávněnost pozitivního/radostného prožití skutečně dobrého života. Kant totiž založil svou etiku na fragmentu přirozenosti, protože jako přesvědčený agnostik ignoroval podstatné obsahy přirozenosti jako domněle prázdnou metafyziku. Proto také špatně rozlišoval legitimní sebelásku od egoismu, takže mu pomyšlení na radost ze zdařilého života dobrého charakteru zavánělo egoismem.

Vrátíme-li tedy do úvahy pojem legitimní sebelásky, pak se přece jen zdá, jako by se přirozená finalita rozdvojila. Na jedné straně tíhne k životnímu optimu, jímž je dobrý charakter. Ten se ovšem získává výlučně životem podle mravního zákona, který vyžaduje časté sebezapření a mnohá odříkání. Na druhé straně však přirozená finalita obsahuje i zdravou sebelásku, která se stará o skutečnou životní dokonalost a měla by přirozeně vrcholit ve štěstí. Neboť radostné prožití přítomnosti skutečného dobra je psychologickým zákonem. Člověk se přirozeně raduje z dobrého života.

Téměř celá lidská zkušenost ale svědčí o tom, že to takhle v životě nefunguje. Ctnostní lidé nejsou automaticky šťastnými lidmi; nezřídka jsou naopak nešťastní. Vztah mezi dobrým charakterem a štěstím je tedy (aspoň podle zkušenosti) nahodilý. V rámci přirozené finality by však měl být nutný. Neboť přirozenost vede k odpovídající, přirozené dokonalosti a její dosažení má přirozeně kladnou emoční odezvu. Chceme-li být tedy šťastní, neměli bychom to s těmi ctnostmi přehánět. Tak aspoň zní zkušenostně podložená rada.

Zdá se tedy, že jsme někde udělali chybu. Buď v dedukci obsahů mravního zákona, nebo v pojetí sebelásky a jejího pozitivního psychologického vyznění. Ale co když

je zmíněná rada zkušených znalců faktického života přece jen nepodložená, problematická? Ano, vychází z nepopiratelné zkušenosti, ale co když ani tady, tj. v otázce metafyziky lidského života, nemá zkušenost potřebný záběr, a tudíž ani hlavní slovo?

Pro přesvědčené empiriky jsou směrodatná toliko zkušenostně daná fakta lidského života. Z tohoto hlediska se v lidském životě všechno odehrává v rámci pozemské existence. Víme ovšem, že metodická absolutizace zkušenosti je sama hluboce nezkušenostní. Rozhodující problémy poznání a života jsou prostě metafyzické – s tím by měl kritický filosof počítat. Jestliže naopak uzavíráme zásadní reflexi lidského života v mezích pouhé zkušenosti, je to, jako bychom chtěli co nejrychleji doběhnout do cíle a přitom bychom si jako prostředek zvolili – amputaci jedné nohy.

Také hledání odpovědi na otázku případného spojení závaznosti mravního zákona se štěstím musí projít metafyzickou tematizací celku lidského života, bez ideologických předsudků. Na základě pouhé zkušenosti se tedy nedá rozumně popírat, že k integritě přirozené finality lidského života patří kvalita dobrého charakteru i štěstí.

Soudobé filosofické klima ovšem tlačí reflexi smyslu života k představě osobního zániku. Je totiž s převahou určeno silnými proudy agnosticismu, pozitivistického nadsazování významu empirických věd, materialismu, relativismu a také ideologickým afektem k náboženským naukám; ten je v této perspektivě pochopitelně vyžadován.

Jsme bytí k smrti a vnímáme to pesimisticky; lidská existence se zdá být absurdní. Řeč o mravním optimu života působí v tomto kontextu nemístně, až skandálně. Alternativní hodnoty úspěchu, potěšení, bohatství a moci se tu jeví jako daleko realističtější, a tudíž i žádoucnější.

Přesto existují myslitelé, kteří i s vědomím zániku života jedince nerezignují na mravnost. Nejčastěji přitom ve svých koncepcích přesměrovali finalitu osobního života k prospěchu společnosti či lidského rodu. Jedinci pak žijí v paměti druhých, ti šťastnější dokonce v historii. V etice se tito myslitelé kloní k společenskému utilitarismu. Realistická antropologie však kolektivistické odosobnění člověka úspěšně vyvrací a přiznává člověku vnitřní, osobní finalitu. Jiní, jako například A. Camus, rovnou mluví o absurditě života. Přesto ale jakýmsi kouzlem nacházejí nějaké subjektivní důvody pro uznání mravnosti; rádi ji oceňují především u ateistů.

17. 5. 1. V. E. Frankl a smysl mravnosti

Zvláštní pozici v daném problému zaujímá známý psychoterapeut V. Frankl. V *Antropologii* jsme viděli, že tento zakladatel logoterapie dobře chápal závislost psychologických zkoumání na filosofii, protože zdůrazňoval celostní přístup k člověku. Specializoval se na výzkum frustrace smyslu života, v níž spatřoval velký problém moderního člověka; člověk v ní neví, proč by měl vlastně žít. To ho přivedlo do blízkosti problému smyslu mravnosti. Frankl ho řeší tragickým heroismem: ano jdeme od nicoty do nicoty, ale přesto říkáme své existenci ano. Lidský život má prý smysl do posledního vydechnutí.

V *Antropologii* (21. 4) jsme sledovali, jak nepřesvědčivě a křečovitě povzbuzoval Frankl u svých pacientů víru v to, že naplnění života má smysl, i když tento zaniká. Pochopitelnou pochybnost o takovém řešení se snažil zaplašit protiútokem, vystupňovaným až k paradoxu: zánik prý smysl neruší, ale naopak ho konstituuje.

V argumentačním tápaní ale nenašel ve prospěch této průbojné teze nic lepšího než heideggerovskou mystifikaci, podle níž bychom při nesmrtelnosti odkládali dobré skutky donekonečna. Tady se zhodnocuje neblahá závislost specialistů na moderní filosofii. Taková intelektuálně neobratná, bezmocná terapie frustrace smyslu života zřejmě vrhala přemýšlivější Franklovy klienty do ještě většího zoufalství.

Teoreticky přináší tento Franklův bezmyšlenkovitý výboj vážnou otázku, která problematizuje celý dosavadní výklad mravnosti. Neboť ji staví do celkové souvislosti životního smyslu. Je-li celek osobního života bytostně absurdní, jak by tomu nasvědčovala jeho pomíjivost, pak vzniká otázka, jak se to má se smysluplností mravnosti. Je mravní zákon a jeho nárok na sebeomezování, na zříkání se mnohých příjemností skutečně závazným vodítkem života? Nebo je jen reziduem tradiční morálky, která těžila z iluze posmrtné osobní existence? Jestliže se ale dnes už bez této berličky obejdeme, jestliže se poctivě vystavíme tvrdé pravdě osobního zániku, pak bychom se měli odvážit i k přehodnocení faktu, postavení a nároků mravního zákona v celku osobního života.

17. 5. 2. Absurdizace životního smyslu

Proč by ale měl případný zánik otřást poznáním mravního zákona, k němuž jsme dosud dospěli? Byla snad jeho identifikace jako součásti lidské přirozenosti chybná? Nevyplývají snad jeho normy z téže přirozenosti?

Viděli jsme, že mravní zákon je ve struktuře přirozenosti situován na úrovni volní finality. Ukazuje směrem k přirozené cílové dokonalosti svobodného života; je s tímto vrcholným cílem v nutném spojení. Posledním a hlavním cílem pozemské existence je mravní osobnost. Vzhledem k tomuto cíli se pak rozlišují všechny svobodné skutky jedince na dobré a špatné – podle toho, jestli k němu vedou, či nikoli. Poslední cíl je takto měřítkem smysluplnosti jednání. Smysl životního pohybu se totiž odvozuje z pozitivního vztahu k poslednímu cíli.

Aby ale mohl poslední cíl tuto funkci mravního kritéria plnit, musí sám obsahovat určitou dokonalost, musí být pozitivní. Mravní zákon pak vede skutky právě k ní, nikoli k něčemu jinému. Proto se jen vzhledem k této dokonalosti mohou činy rozlišovat. Kdyby byl poslední cíl života negativní, kdyby žádnou pozitivní dokonalost neobsahoval, vedly by k němu všechny činy – bez rozlišení; byly by hodnotově rovnocenné. Svůdná představa teoretiků levicového liberalismu o zrušení mravní diference dobra a zla by v tom nalezla svou verifikaci.

Končí-li tedy osobní život zánikem, je mravní rozlišení skutků nemožné; tím padá i mravní zákon. Mravní zákon totiž rozlišuje dobré a zlé činy v závislosti na určitém směru k určitému poslednímu cíli, jehož určitost je dána souborem ctností, který tvoří mravní osobnost. Je-li ale smrt zánikem osoby, pak ztrácí svou určitost i mravní zákon; bez určitosti však neexistuje. Tím anihiluje i autentická mravnost a ke slovu přicházejí náhradní modely.

Pro náhradní modely mravnosti či programy dobrého života se v rámci filosofie osobního zániku nabízejí různé možnosti. Eticky přijatelnější je představa života, který je určen pro vyšší zájmy společenského Celku. Tady se ještě mohou (ale také nemusí) systémově uplatnit hodnoty altruismu. Záleží na tom, v jakém poměru se tu

prosadí přirozené mravní instinkty a ideologické zvrácenosti, například marxistického ražení.

Cenou za tento možný prostor pro altruismus je ovšem podstatný omyl odosobnění člověka a ztráta vlastní/vnitřní finality jeho života. Ve skutečnosti je však člověk primárně vlastníkem svého života, a nikoli pouhou částí Kosmu. Jako takový je pak primárně sebeúčelem, a ne pouhou funkcí v Celku.

Další varianty náhradní morality, kterou vládnoucí principy moderní filosofie umožňují, jsou už eticky vzato pokleslé. Buď se popře kolektivismus, a pak nastoupí egoistická etika, kde zdařilý život spočívá v umění se prosadit, zvýhodnit a užívat si (jak jen to jde) rozkoší, bohatství, moci a slávy. Nebo se akcentuje relativizace mravnosti a normy dobrého života se zredukují na zvyky, konvence a právní předpisy.

V celkovém pohledu na problém mravního zákona tedy nesmíme přehlédnout, že identifikace mravního zákona jako požadavku a složky lidské přirozenosti vyžaduje také identifikaci cíle pozemského života. Jeho pozitivita je nutnou podmínkou mravního zákona stejně, jako je jí například svoboda. Bez svobody a bez pozitivního vyústění svobodného života nemůže mravní zákon existovat. Takové vyústění však navozuje problém filosofické interpretaci smrti. Je koncem, či přechodem? Určuje lidská přirozenost svého nositele k pomíjivé existenci, nebo k pokračování osobního života po smrti? Kladné řešení problému nesmrtelnosti je tedy nutnou podmínkou smysluplnosti mravního života, podobně jako svoboda a přirozený mravní zákon; ověřuje se v *Antropologii* (viz J. Fuchs, *Člověk bez duše, život bez smyslu,* 16. 3).

Shrnutí:

• Rozumová bytost je schopná svobodně volit takové hodnoty, které odpovídají člověku jakožto člověku, čili celé lidské přirozenosti s jejím hierarchizovaným životním potenciálem.

• V běžném pohledu i z hlediska tradiční etiky se předpokládá, že volný průchod animálním potřebám by znemožnil realizaci duchovních hodnot, které jsou přirozeně nadřazené. Myslí se přitom hlavně na požadavky spravedlnosti. V etickém zkoumání obsahů zákona dobrého života však nemůžeme beze všeho předpokládat, že spravedlnost je žádoucí hodnotou lidských životů; musíme vzít antitezi egoistické etiky vážně.

• Spor o obsah dobrého života se týká pohledu na sebeuspokojení. Pro egoistu je tím, oč v životě v posledku běží; je hlavním principem životního úsilí. Neegoistická etika nevylučuje vlastní uspokojení, ale nedělá z něj hlavní motiv jednání.

• Egoista uznává potřebu optimálního rozvoje osobního života, ale ignoruje přirozenou závislost takového rozvoje na druhých. Proto odmítá přirozený požadavek elementární vstřícnosti, nelhostejnosti, povinnosti k druhým; ignoruje přirozená práva druhých. Tím upadá do rozporů, jimiž je egoistická etika falzifikována.

• Ve své kritice Spaemann nedocenil možnost hédonika hledat uspokojení v pravdě, jejíž nalezení splňuje přísná kritéria kritického zkoumání. Proto vytýká hédonismu speciální rozpor, který je prý daný nemožností ryzí orientace na pravdu, neoprávněně. Jeho pokus o jinou kritiku hédonismu než „přes přirozenost“ není přesvědčivý.

• Kromě spravedlnosti lze verifikovat další tradiční ctnosti jako obsahy mravního zákona, které vyjadřují požadavky lidské přirozenosti. Z postavení rozumu, vůle a emocí v řádu jednání vyplývají i normy, které vyžadují, aby člověk jednal rozumně, statečně a s jistou sebekázní.

• Také lásku a pokoru je možné ve vazbě na přirozenost verifikovat jako obsahy mravního zákona a ctnosti.

Otázky k promyšlení:

• Jestliže do etiky zařazujeme i typicky křesťanské ctnosti lásky k bližním a pokory, pak už je zřejmé, že je celý výklad mravnosti určen náboženskými dogmaty. Nietzsche správně identifikoval tyto domnělé ctnosti jako iluze otrocké morálky pasivních, netvůrčích lidí. Vývoj moderny a její přerod v postmodernu mu daly za pravdu.

• Jestliže celé to předchozí racionální úsilí vyústilo v „objev" po staletí omílaných ctností jako vzorců správného jednání, pak se nabízí otázka, jestli není takto pojatá etika neplodná, zaostalá a zbytečná.

Lekce 18. S egoisty na dně

18. 1. Rekapitulace a výhled

Dosavadní zkoumání dospělo k realistickému řešení dvou hlavních problémů etiky: existence a obsahu absolutního mravního zákona. V podstatě verifikovalo tradiční pozici etiky ctností. V perspektivě dějin filosofie, vládnoucích ideologií a vzdělanostního mainstreamu čili z vnějšku viděno se zdá být takové kritické prověřování a potvrzování dřevního realismu málo zajímavé. Údajně kritické překonávání ustálených pozic tradičního myšlení se oproti tomu jeví jako daleko atraktivnější i filosofičtější.

Abychom mohli tento optický klam zrušit, musíme se sami postavit do perspektivy kritického zkoumání. To vyžaduje, abychom přestali být jen pasivními čtenáři dějin filosofie, konzumenty oficiálního humanitního vzdělání či pouhými diváky filosofického zápasu o pravdu a stali se jeho aktivními účastníky. Nestaneme-li se filosofy se vším, co k tomu patří, budeme i tady pokládat mýty moderní filosofie za skutečnost.

V kritickém postoji filosofického hodnocení je naopak lhostejné, jestli je nějaký systém tradiční, jestli je pojednávaný zastaralým jazykem, diskreditovaný nepochopením či praktickým zneužíváním, nebo jestli dokonce částečně splývá s nějakou náboženskou morálkou. Stejně tak je filosoficky irelevantní, že třeba jiný, tradiční etice oponující systém netrpí právě naznačenou diskreditační zátěží. Že se naopak prosazuje jako svěží, progresivní, jako odpovídající pokrokovým představám a následným pocitům moderního člověka.

Je-li snad tradiční systém v základech nepropracovaný, nemusí to znamenat, že jsou jeho specifické teze mylné. Kritické zkoumání by je mělo konfrontovat s opačnými pozicemi a posoudit důvody pro a proti. To je také jediné filosoficky přijatelné kritérium. Jeho použitím se pak i tradiční etika buď oprávněně odmítne, nebo dů-

vodově prohloubí. Poněvadž etika bezprostředně souvisí s životní filosofií, musí se přitom hlídat, aby nebylo etické myšlení falšováno osobními či ideologickými předpojatostmi. Že to není možné? To je jen oblíbená floskule iracionalistů, která neobstojí ani sama před sebou.

Rehabilitace klasické koncepce etiky ctností proběhla právě tímto autenticky filosofickým, konfrontačním způsobem. Přitom byly kriticky reflektovány její základní antiteze: relativismus a egoismus. Tyto konstituanty negativní etiky jsme i s jejich teoretickými kontexty shledali jako neudržitelné, vesměs rozporné. Protože představují ostré, kontradiktorní antiteze etického realismu, byly tím zároveň verifikovány jeho základy. Právě to je filosoficky podstatné a směrodatné, nikoli triumfální pochod absurdních systémů relativistické a egoistické etiky posledními šesti, sedmi či deseti dekádami západního myšlení. Ten jenom ilustruje a podtrhuje hlubokou krizi dominantní filosofie novověku v její postmoderní fázi, která se zhodnocuje právě negativní etikou.

Celková souvislost filosofického tématu je přitom taková: vychází-li etické myšlení ze špatné noetiky a ze špatné ontologie, nemůže být v podstatě zdařilé. Omyly ve filosofických základech totiž tlačí etickou reflexi k nevyhnutelným omylům v explikaci lidského bytí a následně i mravního řádu. Dosavadní výklad poskytl dost příležitostí k ověření této elementární filosofické spojitosti. Kdybychom chtěli pochopit, proč jsou etický relativismus a egoistická etika dnes tak úspěšné, stačilo by sledovat logiku Kantovy noetiky a Hegelovy ontologie ve směru jejich aplikací v etice. Stále nezpochybňovaná autorita Kanta a Hegela stahuje moderní etiku ke dnu, k absurdizaci života.

Negativní etika současnosti je tedy umožněna a zároveň handicapována svým teoretickým kontextem. Především v něm by bylo třeba hledat slabá místa jako hlavní důvody její nepřijatelnosti. Jejich identifikace by pak mohla být velice žádoucím bodem obratu v soudobém etickém myšlení. Dobře už víme, že uznání přesvědčivých falzifikací nominalismu, agnosticismu a prastaré herakleitovské vize tekoucí reality by nepochybně spustilo ozdravný proces novověké etiky. Stejně tak ale víme, že přetrvávající fascinace autoritami novověké filosofie takové uznání prakticky vylučuje.

Přes svou teoretickou podprůměrnost se negativní etika v západním myšlení po Kantovi postupně prosazovala a čím dál víc i radikalizovala. Ve své postmoderní verzi už pervertuje přirozený řád dobrého života explicitně a od základů. Zamořila vzdělávací instituce, umělecký i politicko-mediální svět. Učinila z nich účinné nástroje ideové pokleslosti a mravní perverzity, které slouží jejich socio-kulturnímu normalizování a přenosu do praxe západního člověka. Tyto abnormality soudobé etiky budeme v této a v následující lekci pozorovat na vybraných příkladech. Její kolosální praktické důsledky jsme už částečně zaznamenali v posledních lekcích *Antropologie*, například v kritice minimální etiky postmoralistů.

18. 2. Nietzsche

18. 2. 1. Chatrný teoretický podklad

Nietzsche je uznávaným prorokem postmoderních filosofů. Tím je mimo jiné řečeno, že u něj nemůžeme hledat ani filosofickou moudrost, ani pronikavé myšlení; jen hluboké omyly a působivou rétoriku. Proč se jím tedy zabývat? Nejen kvůli

hlubšímu pochopení myšlenkových trendů, které ovládají naši současnost a které je třeba vytrvale zpochybňovat. Nietzsche je také výrazným reprezentantem egoistické etiky; a to nás přednostně zajímá. Měl „odvahu“ popřít elementárně kladný vztah k druhému člověku (vyjádřený zlatým pravidlem) a vysvětlovat ho jako resentiment slabošské mentality a kultury. Aktualizoval tím základní problém etiky a řešil ho oslavou egoismu.

Už pro tuto „odvahu“, s níž své radikální otázky položil, je Nietzsche považován za velkého filosofa. A to i přesto, že mnozí z jeho obdivovatelů zároveň vědí o vnitřních rozporech jeho odpovědí. Skutečný filosof je ale v tomto ohledu přinejmenším zdrženlivější. Uvědomuje si totiž, že skutečná kvalita filosofického myšlení se uskutečňuje až v pravdivých odpovědích. Proto nepřistupuje na moderní teoretickou zvrácenost, v níž jsou otázky co do svého významu protismyslně nadsazovány na úkor odpovědí.

Autentický filosof by už dnes také mohl vědět, že rozšířené mínění, podle něhož je ve filosofii otázka důležitější než odpověď, pochází z nevyřešení skeptického problému, které v novověku způsobilo postupnou paralýzu filosofického myšlení skepsí, paradoxně vydávanou za kvalitu kritičnosti či dějinný příkaz současnosti.

Protože je tedy Nietzscheho filosofické myšlení veskrze rozporné, nemůže být jeho autor rozumně uznán za velkého filosofa. Na tom nic nemění ani radikalita jeho problematizací, ani invence, s jakou svá přesvědčení podával, ani frekvence jeho portrétů a citací. Zdání Nietzscheho velikosti je sice umožněno i tím, že zásadní (metodické) pochybnosti o pravdě či hodnotách tradiční mravnosti většinou nepatřily do repertoáru uznávaných filosofů. Ale to je jen manko kritičnosti v jejich myšlení. Zohledňování radikálních antitezí čili radikální metodické pochybování by mělo být řemeslnou samozřejmostí kritického filosofování. Za to se ve slušné společnosti tituly ještě neudílejí.

Ostatně zůstává velká pochybnost o tom, jestli Nietzscheho kladení radikálních otázek o pravdě, metafyzice, morálce a tradičních mravních hodnotách bylo opravdu metodickým pochybováním v režimu kritického zkoumání. Skutečnost je spíš taková, že Nietzsche jen klade radikální antiteze, které mávnutím proutku proměňuje v hotové, radikálně negativistické teze, jež rovnou prosazuje jako poselství shůry či z hlubin.

Panuje celkem široký konsenzus o tom, že Nietzsche své rozhodující, afektovaně vyjadřované myšlenky nijak nezdůvodňuje. Kdyby se je namáhal zdůvodňovat, našel by v tom bohulibém úsilí i určitou brzdu a korektiv pro gejzíry nápadů, jimiž tak fascinuje. Pak by se mohl uvarovat i četných a závažných rozporů, do nichž snadno upadal. Nietzsche ale své myšlenky prostě jen oznamuje a hraje oslnivou rétorikou na sugestibilitu čtenářů. Říká se tomu prorocký styl filosofování; se skutečným filosofováním nemá společného nic. Z hlediska způsobu myšlení je Nietzsche jen literárně zdatným ideologem, který naneštěstí takhle „filosofuje“ s nezkrotnou vášní.

Z věcného hlediska je Nietzsche handicapován teoretickým kontextem novověké filosofie. A to tak dalece, že se dá jeho myšlení chápat jako sukus či vytěžení jejích zásadních omylů, dotahovaných ad absurdum. První z nich se týká pravdy.

Nominalismus empiriků, dogmatismus racionalistů a kantovský apriorismus – tyto pilíře osvícenské racionality – připravily Nietzschovi terén pro ostentativní popírání pravdy. Nietzsche je přesvědčen, že objektivní, korespondenčně chápaná pravda je mýtus, že poznávací aparát není ustrojen k poznání skutečnosti, že lidské poznání

je beznadějně zakleté ve svých pojmech a slovech, které o světě nic nevypovídají. Svět je totiž chaos permanentních změn, který se prý do našich úhledných, statických kategorií nevejde.

Nietzsche tedy spíše jen intuitivně než v rámci namáhavého kritického zkoumání dotahuje logiku novověké gnoseologie k explicitnímu subjektivismu. Nikoli však proto, aby ji vyvrátil, ale aby její subjektivistické konsekvence selektivně, pro své destruktivní účely vytěžil. Přitom se svými novověkými předchůdci dál bezstarostně sdílí autoreflexivní slepotu.

Jestliže se ani filosoficky nesporně angažovaný Kant nedokázal podívat na vlastní předpoklady z hlediska svých aprioristicko-agnostických závěrů, proč by se měl o soulad svých závěrů s jejich předpoklady starat ideologicky přemotivovaný a vášněmi překypující Nietzsche? Ani on tedy netušil, že jeho provokativní subjektivizace celého myšlení neobstojí sama před sebou; že se triviálně vyvrací.

Je-li veškeré lidské myšlení jen subjektivní interpretací, pak to jistě platí i o Nietzscheho subjektivistickém výkladu lidského myšlení; triky s metajazykem ho nezachrání. Nietzsche se tak dostává do situace „myslitele“, který ví, co podle něj vědět nemůžeme. Nebo je snad Nietzschovo poznání lidského poznání nadlidské? Ani pak by nebylo bezrozporné.

U těchto jednoduchých filosofů, kteří jsou s hlavními, složitými problémy svého oboru rychle hotovi, můžeme pozorovat zajímavý úkaz. Snad je to i nedobrý pocit z argumentační prázdnoty, co vyvolává potřebu kompenzovat důvodové manko náhradními výklady ve stylu „jak k tomu došlo“. Jak to, že lidé věří v kauzalitu, ptá se Hume. No, protože si zvykli na posloupnost určitých jevů. Proč lidé věří v Boha? Projikují prý své bytí „na nebesa“ a vyzdobují ho vysněnými dokonalostmi, vysvětluje Feuerbach. Přitom nechává výchozí předpoklad neexistence Boha žalostně nezdůvodněný. Freud to jen vylepšuje řečmi o dětinské sublimaci otce. Nebo je snad znám nějaký přesvědčivý Freudův důkaz o nemožnosti Boží existence? Podobně je tomu se svobodou u deterministů. Produkují mnoho učených výkladů o tom, jak vzniká zdání svobody. Neexistence svobody se však v nich jen postuluje, nedokazuje.

Tak je tomu také u Nietzscheho s pravdou. Žádná soustředěná noetická reflexe, žádné poctivé hledání pravdy o pravdě; tím se prorok nezdržuje. On přece při prvním záchvěvu pochybnosti s absolutní platností nazřel a s mramorovým sebevědomím oznamuje, že objektivní pravda neexistuje, že „pravdy“ mají v našich životech jen sociálně-pragmatickou funkci.

V autoaplikaci by pronikavý Nietzsche jistě připustil (kdyby se k ní ovšem promyslel), že také jeho originální výklady jsou neseny pragmatickou potřebou a slouží jen jeho předpojatým účelům a vizím. Jakým? Třeba vůli k moci, která se projevuje nenávistnou touhou vymazat či aspoň zpochybnit dosavadní mravní hodnoty a nahradit je či aspoň doplnit novými hodnotami. Těmi hodnotami, které byly stvořeny vášní bičovanou a vášeň rozněcující fantazií, jež předbíhá logiku a produkuje oslnivou rétoriku, která má tento podvod na filosofickém myšlení maskovat a šikovně prodat.

Pro pochopení postosvícenského vývoje novověké filosofie je zajímavé, že Nietzsche obrátil svůj explicitní subjektivismus proti osvícenskému racionalismu, z jehož kořenů také vyšel. Tím inspiroval filosofy, které také urážela bigotní omezenost scientistů – pravých to dědiců osvícenského pojetí racionality. Noeticky zaostalí

a ontologicky (k historismu) svedení existencialisté, potažmo postmodernisté našli v Nietzschem směrodatného filosofa pro svůj odpor k racionalitě. Tak jako Nietzsche, ani oni dodnes nepochopili, že osvícenství je velice špatnou reprezentací lidské racionality. Že tedy defekty a jednostrannost osvícenské racionality nemohou diskreditovat racionalitu jako takovou. Proto si jen namlouvají, že Nietzsche svým antiracionalistickým tažením závazně určil styl filosofického myšlení pro současnost. Je to totiž závaznost pouze v rámci logiky novověkého vývoje, vychýleného z řádu ontologického i gnoseologického.

Autentickou reprezentací lidské racionality je metafyzika. Proti ní se ale rozhodně postavili jak nominalističtí tvůrci novověké gnoseologie, tak i Nietzsche a jeho iracionalizující epigoni z řad stoupenců historismu dvacátého století. Nietzsche metafyziku nenáviděl. Mluvil o jejím troufalém bláznovství a pateticky vyhlásil odpor k metafyzice za požadavek ctnosti. Při své vleklé autoreflexivní slepotě se mu ovšem také zpronevěřil, když si dopřával takové metafyzické konstrukce, jakou je například grandiózní pojetí života jako Vůle k moci.

Tato konstrukce se Nietzschemu dokonce stává hlavním kritériem pro etické rozlišování hodnot nové morálky od údajných pseudohodnot morálky tradiční; rozporům zase neuniká. Nejprve se přitom kriticky vymezuje vůči té tradiční; demaskuje ji jako principiálně prolhanou. Proč? Protože je metafyzická. Jako taková prý může jen předstírat absolutní poznání absolutních nepodmíněných, mravních hodnot.

Na základě noetické verifikace možnosti metafyziky a následně i metafyzických důkazů absolutních hodnot přirozené mravnosti ale můžeme, na rozdíl od Proroka antimetafyziky, oprávněně tvrdit, že veskrze prolhaná je naopak jeho kritika metafyzické etiky nepodmíněné mravnosti. S touto nedomyšlenou kritikou nápadně kontrastuje Nietzscheho alternativní metafyzika (v rámci lidské reality) absolutizovaného života s jeho údajně bytostnou, hlubinnou dvojznačností. Na ní Nietzsche zakládá i svůj metafyzický výklad mravnosti. Není snad také vylhaný, máme-li užít jeho expresivní výraz? Celá jeho genealogie morálky je jen hrubě tendenční konstrukcí, která je neúnosně zatížená dogmatikou novověkých metafyzických omylů. V kombinaci s patologickou nenávistí k tradiční morálce zplodily tyto omyly ponurý mýtus.

Stejnými omyly je nesena a stejnou mytologii produkuje také Foucaltova „ontologie přítomnosti“, zmíněná ve dvanácté lekci. Když se realita redukuje na nahodilé jevy, pak se jejich popis může snadno jevit jako odpovídající ontologický výkon. Když schází znalost skutečných principů a struktur reality, vzniká prostor pro všelijaká genealogická poučení s následnou libovůlí etické sebetvorby, v nichž se spojuje svévole s iracionálními antipatiemi a preferencemi takových „ontologů“.

Když tedy Nietzsche klade protiklad (tradiční) morálky a života, vstupuje na půdu metafyziky lidského života potažmo přirozenosti a tam, jak už víme, všechno mluví ve prospěch etiky ctností. Jeho pojetí lidského života je prostě špatnou metafyzikou, z níž pak Nietzsche vyvozuje přehodnocení hodnot či moralitu amorality ve smyslu egoistického zdůrazňování „silných“ jedinců, očarovaných ideou sebestvoření.

18. 2. 2. Nietzsche v soudobé interpretaci

Soustředěný, zasvěcený a zároveň i v podstatě přitakávající výklad Nietzscheho etického myšlení nacházíme v knize P. Kouby (*Nietzsche. Filosofická interpretace*, 1995). Autor souhlasí s vysokým uznáním, jehož se dnes Nietzschemu etickému myšlení dostává. Komentováním vybraných míst Koubovy interpretace tedy můžeme kritiku Nietzschovy egoistické etiky konkretizovat.

Kouba v úvodu (str. 14) nezastírá, že Nietzscheho myšlení je plné rozporů, přičemž ale jediný vážný důvod k jeho interpretaci spatřuje v možnosti *„vytěžit z díla porozumění světu, které jsme do té doby neměli. … hledáme Nietzscheho, který by pomohl dát naší situaci jasnější podobu.“*

Je těžké pochopit, jak může rozporné filosofické myšlení přispět k porozumění světu či k obohacení našeho vědění o člověku, zvláště když se ty rozpory vyskytují v řešení základních otázek poznání, ontologické povahy a struktury skutečnosti. Rozporné myšlení je přece nutně mylné. Omyly v základních problémech poznání a skutečnosti pak implikují celou řadu omylů v řešení otázek lidského bytí a řádu života. Vytvářejí tak prostor pro pokřivený obraz člověka a svévolné redukcionistické výklady mravnosti. V takovém kontextu se může zrodit jen hluboké nepochopení podstaty světa a lidského života. Ostatně, co víc může bránit porozumění světu než trvalé spočinutí v zásadních noeticko-ontologických omylech? V kombinaci s horoucí nenávistí k tradiční morálce tím zrovna dnes vzniká jen sotva překonatelná překážka objasnění naší lidské situace.

Kouba si tu zřejmě cosi jen namlouvá. Je-li opravdu jediným vážným důvodem pro rozsáhlou interpretaci Nietzscheho díla porozumění světu či vyjasnění naší situace, pak takový vážný důvod jednoduše neexistuje, protože existovat ani nemůže. Neboť toto dílo může svými rozpory a následnými konfuzemi přinést jen zásadní zatemnění. Spíše se nabízí otázka, jaké asi mohou být skutečné („nevážné“) důvody Koubovy vstřícné a příznivé interpretace. Světonázorová spřízněnost s interpretovaným? Módní zakázka? Slepý, zpovrchnělý univerzitní provoz?

Na Koubovu obranu by se snad dalo říct, že on jako přesvědčený moderní filosof toho také asi moc neví o rozporech v noeticko-ontologických základech novověkého myšlení. Že je s Nietzschem a s celou řadou dalších matrikových filosofů jen nekriticky akceptuje.

A/ Přechody mezi dobrem a zlem. Radikální útok na morálku podniká Nietzsche přes kritiku metafyziky. Kouba to vykládá (str. 78–79) následovně:

„Metafyzika totiž, jak Nietzsche dovozuje později, vychází z mylného předpokladu, že rozum, pravda a dobro jsou jakési obory či póly skutečnosti, které jsou v sobě natolik identické, že je lze obecně oddělit od jejich protikladů. Takové dichotomie tvoří pak kostru ‚mravního řádu světa‘, řádu protikladnosti dobrého a zlého, v němž je rovněž jednou provždy určeno, že člověk se má postavit na stranu dobra. … Odmítnutí morálky nezůstává nicméně u tohoto negativního poukazu na fakt, že ve světě není nic dobrého ani zlého o sobě a že tyto predikáty věcem a činům propůjčujeme svým hodnocením. Nietzsche se snaží i v tomto ohledu dospět k diferencovanějšímu pojmu skutečnosti… že protiklady pozvolna přecházejí jeden v druhý, že rozumné může vznikat

z nerozumného, pravda z omylu, dobro ze zla (a naopak). … Nietzsche tvrdí: Dobré činy jsou sublimované zlé a zlé jsou zhrublé dobré. Touto myšlenkou přechodů mezi protiklady… je zrušen dualismus v sobě identického dobra a od něho… odlišeného zla.

ad A/ V kritice tohoto eticky veledůležitého odstavce můžeme pominout nauku klasické ontologie o pravdě a dobru jako transcendentálních vlastnostech jsoucna. Můžeme odhlédnout i od dokázané první Příčiny a jejích (implikovaných) atributů. Je důvodná pochybnost, že by aforista Nietzsche (a zřejmě i fenomenolog Kouba) byl schopný dokázat, že ontologie identity produkuje v daných otázkách mylné předpoklady. Zastavíme se u konsekvence, kterou Nietzsche vyvozuje z domněnky, že představa pravdy a dobra v sobě identických (nespojených se svými protiklady) je mylná. Vezměme pravdivé myšlenky a dobré činy.

Nietzscheho konsekvence zní: Myšlenky a činy nejsou o sobě dobré či zlé; jen my je tak (subjektivně) hodnotíme. Je-li tato konsekvence pravdivá, pak:

- a/ v myšlení se neuskutečňuje pravda, tj. jeho korespondence s myšleným objektem; jestliže se totiž uskutečňuje, pak je myšlenka o sobě pravdivá a dobrá – nezávisle na našem hodnocení; to bylo dokázáno v noetice.
- b/ neexistuje lidská přirozenost jako absolutní měřítko rozlišení činů dobrých a zlých; jestliže totiž existuje, pak jsou činy, které jí odpovídají, o sobě dobré – nezávisle na našem hodnocení; to bylo dokázáno v předchozích lekcích.
- Ale pravdu/korespondenci a lidskou přirozenost mnohonásobně a nutně postulují i ti, kdo je popírají.
- Nietzscheho konsekvenci tedy musíme pokládat za mylnou. Protože je pak skutečně logickým důsledkem Nietzscheho domnělé falzifikace metafyziky identity, je tato falzifikace rovněž mylná.

Nietzsche si ovšem i ve svých bombastických negacích pravdy a metafyziky dopřával rozpory zcela bezstarostně. A Kouba jde do jeho apologie s odhodláním tolerovat jeho rozpory kvůli hlubšímu porozumění světu. Jak potom ale může očekávat rozumný souhlas s tím, že Nietzsche dospěl (skrze své rozpory = omyly) k diferencovanějšímu pojmu skutečnosti? Rovněž řeči o přechodech mezi protiklady či o dobru coby sublimovaném zlu tu znějí jako ovíněné půlnoční floskule z literárních salónů.

Jistě, uvědomění si omylu může vést k solidnějšímu zkoumání, z něhož pak může vzejít pravda; to je banální. Ale to přece není žádný vznik pravdy z omylu. Pravda zde vyšla z pochybnosti o mylné tezi a zrodila se z následného zkoumání, v němž byl omyl odhalen a vyloučen. Je trapné tyto dětinské nápady vůbec analyzovat.

Totéž můžeme analogicky říct o „nápravných přechodech“ ze špatného jednání k dobrému; žádná sublimace zlého. Identita pravdy, její specifická odlišnost od omylu, ani dualismus dobra a zla nejsou takovými případy zrušeny, jak si Kouba namlouvá a jak to ostentativně hlásají postmodernisté foucaultovského ražení.

Situačně se dá pochopit, proč se teoreticky zanedbaný Nietzsche nechal strhnout k subjektivizaci samotné esence mravnosti. Jednak si všiml, že mnohé nároky na objektivitu mravních norem pocházejí spíše ze subjektivních přání a pocitů a jako špatný filosof tento pokleslý stav v reflexi mravnosti jako takové zobecnil. A pak mu také jeho doba nijak neusnadnila pochopení racionálního založení objektivní

morálky. Naopak mu svou etickou podprůměrností usnadnila přesvědčení o tom, že jakýkoli nárok na objektivní platnost mravních norem je jen výrazem vůle.

B/ Dialektika dobra a zla. Kouba však pokračuje (str. 79–81) v líčení Nietzscheho domněle úspěšného tažení proti abstraktní morálce a jejímu rigidnímu rozlišování dobra a zla v lidských činech:

„Při svých pokusech o relativizaci morálky se Nietzsche... důkladněji zabývá možností rozkolísat protiklady uvnitř jedné a téže tradice. ... Nietzsche si sestavuje celé tabulky hodnot, na nichž může být založeno protikladné hodnocení určitého jednání. Dobrý člověk: plní svou legální povinnost, ale i poslouchá hlas *svého srdce; (je) statečný, ale i mírný, smířlivý; ovládající se, ale i přirozený, nenucený; ohleduplný, ale i přítel pravdy; zbožný, ale i autonomní; vznešený, ušlechtilý, ale i nepohrdající; dobromyslný, ale i bojovný... Každý jednotlivý akt může být tedy vykládán ve dvojím světle... co je dobré v jednom záměru, bude nutně v jiných záměrech zlé... každá věc, jíž přikládáme predikát ‚dobrá', je právě tím označena i za ‚zlou'.*

... neběží o to, rozhodnout se mezi dobrem a zlem, nýbrž mezi možnostmi, z nichž každá obsahuje elementy dobra i zla. I v těch nejúctyhodnějších činech a charakterech je jako jejich prvek síly obsažena krádež, surovost, přetvářka. V nejzavrženíhodnějších jednáních je láska... Lidé nevidí malé sublimované dávky... popírají např. surovost v mysliteli, lásku v lupiči."

ad B/ Nejprve se nabízí otázka, jak by se asi Nietzschemu líbilo, kdybychom aplikovali jeho objev dialektiky dobra a zla na jeho panskou morálku a zředili tolik vzývané ctnosti aktivní vůle k moci nutnou spolupřítomností prvků otrocké morálky. To je ale pouhá variace na téma poněkud zapomnětlivého likvidátora metafyziky, který si v negativistickém zápalu nevšiml své metafyziky.

Kouba sice v dalším výkladu jakousi relativizaci panské morálky také připouští. Ale uvidíme, že to je jen situační manévr, který je možný jen v rámci principiálně nekonzistentního Nietzscheho myšlení. Zatím se věnujme sofistickým hrátkám s různými významy termínů a domnělým protikladům ctností.

Je samozřejmě pravda, že věc, člověk či skutek mohou být v různých vztazích či z různých hledisek nějak dobré či zlé. Ale celý výklad přece vyúsťuje do relativistického rozmazání hranice mezi mravním dobrem a zlem. Jestliže tedy Kouba (nad Nietzschem) zdůrazňuje banální fakt, že dobré v jednom ohledu (např. mravním) je špatné v jiném ohledu (např. ve smyslu nenaplnění žádostivosti), pak to vůbec nedokazuje: že *mravně* dobré činy nutně spoluobsahují *mravně* špatné prvky; že když označíme skutek jako *mravně* dobrý, označujeme ho zároveň jako *mravně* špatný; že tedy nejde o to, abychom se rozhodovali mezi dobrem a zlem. Naznačená argumentace ve prospěch koincidence dobra se zlem je zde jen triviálním zneužitím víceznačnosti termínů dobra a zla či hodnocení téže osoby v různých situacích a skutcích.

Ilustrace surovým myslitelem či láskyplným lupičem celé sofisma jen obnažuje. Myslitel jako takový není imunizován před sklonem k surovosti, takže někteří myslitelé se mohou chovat surově. Že by ale samotné myslitelské kvality obsahovaly surovost či k ní disponovaly, takže by každý myslitel byl eo ipso surovcem, to přesahuje rozumné chápání pojmů *myslitel* a *surovost.* Přitom úvaha sama je na úrovni povahy ctností; proto je obecná – týká se každého myslitele.

Také představa lupiče, který nějak něco (sebe, peníze, milenku) miluje, je banální. Že by ale byl akt znásilnění oloupeného projevem lupičovy ctnosti lásky k oloupenému, je zase rozumně nepředstavitelné. Nietzscheho představivost se samozřejmě nezastavuje před rozpory, ale pak musíme zase připomenout, že už jsme za hranicemi rozumnosti i zkoumané skutečnosti.

Nedá se přehlédnout, jak si Nietzsche svévolně přizpůsobuje realitu, když chce něco uvést ve prospěch své předpojaté koncepce rozporných ctností či konfliktu norem. To je zřejmé i z jeho seznamu protikladů v klasickém pojmu dobrého člověka. Na základě běžné zkušenosti s lidským jednáním se dá snadno nahlédnout, že ani jeden ze sedmi uvedených protikladů není ve skutečnosti žádným protikladem.

Pokud odmítneme jako logicky mimoběžné případné triviální protipříklady, kdy dobrý člověk někdy také hřeší, pak platí, že dobrý člověk není jakožto člověk pevného charakteru čili jako mravně dobrý rozkolísán mezi povinností a hlasem svého srdce. Pokud naopak pravidelně poslouchá hlas srdce, který překřikuje jeho svědomí, není dobrým člověkem. Ani statečnost a mírnost či smířlivost se u dobrého člověka nevylučují. Statečnost je řízena rozumností. Ochota jednat s protivníkem podle okolností lidsky, tj. mírně a smířlivě je také požadavkem mravního zákona, a tedy i rozumnosti. Neumožňuje-li situace mírné zacházení s nespravedlivým protivníkem, pak by mírnost byla nerozumná. Pohotovost ke smíření a odpuštění tím však vyloučena není.

Sebeovládání se také nevylučuje s přirozeností a nenuceností. Přirozené jednání se přece nekryje se spontánností, tím méně s dionýskou nevázaností. Ovládání negativních emocí je naopak nutnou podmínkou rozumného, a proto i přirozeného, nestylizovaného jednání.

Pokud se přirozené, nenucené jednání chápe jako opak jednání strojeného, pak je sebeovládání zase na jeho straně. Neboť tlumí sebestředné touhy se zalíbit, předvádět či strhávat pozornost na sebe. Sebeovládání jako součást přirozeného, lidsky zralého projevu nemá nic společného s afektovanou strojeností. Z celého kontextu Nietzscheho myšlení je zřejmé, že rozlišování přirozeného a nepřirozeného není zrovna jeho silnou stránkou.

Přítel pravdy nejen nemusí, ale ani nemá být bezohledný. Je totiž také pravdou, že bezohlednost je nespravedlivá. Jestliže někdo prosazuje pravdu, o níž může být s dobrým svědomím přesvědčen, že má být v dané situaci vyslovena, pak to není z jeho strany bezohledné, i když to jiného popudí. Přestal by být ale přítelem pravdy, kdyby ji vnucoval arogantně či „silově“, bez ohledu na práva, svobodu a lidskou důstojnost adresáta.

Protiklad zbožnosti a autonomie je samozřejmě evergreenem ateistů. Problém je v tom, že se ateisté mýlí o svém původu. Proto si nárokují „absolutní“ autonomii samo-stvořitelů a uznání Boha chápou jako urážku svobody, ztrátu autonomie a sebeodcizení. Pravdivé pojetí svobody však obsahuje i uznání Autora zákona svobody, a tím i vyváženější pojetí lidské autonomie.

Poslední dva příklady údajné schizofrenie v klasickém profilu dobrého člověka už vycházejí z Nietzscheho mravně vychýleného pojetí vznešenosti a bojovnosti. Vybraný seznam údajných protikladů dobře dokumentuje, do jaké míry může vášnivá zaujatost postiženému přivodit slepotu, která znemožňuje i jinak poměrně snadnou orientaci v životě ctností.

Z kontextu přirozeného mravního řádu vytržené ctnosti se Nietzschemu staly materiálem dialektických hrátek. Kdyby je ale ponechal v souvislosti s normami přirozeného mravního zákona, mohl při troše dobré vůle pochopit, že obsahová jednoznačnost obsahů těchto norem tvoří zároveň identitu, bezrozpornost ctností. Ty totiž nejsou ničím jiným než ustálenými sklony, které člověk pevného charakteru získává relativně pravidelným jednáním podle požadavků přirozeného mravního zákona. Takové pochopení by ho pak uchránilo od pokleslé tvorby průhledných sofismat.

V jednom smyslu je Nietzscheho experiment přínosný. Odhaluje vratkou pozici etiky, která se chce obejít bez metafyzické pravdy o lidské přirozenosti. Dobře znázorňuje, k jakým absurditám logicky směřuje etická reflexe, v níž absentuje přirozený mravní zákon. Bez něj je totiž etické myšlení vystaveno bezmezné libovůli, která se nezastavuje ani před zrušením diference mravního dobra a zla. Nedá se ale zapřít, že přesvědčeným nominalistům může takový nápad připadat jako interesantní.

C/ Reflexe egoismu. V dalším výkladu (str. 81–86) si Kouba se stranickým zaujetím všímá Nietzscheho úsilí o rozbití fundamentu morálky, který spočívá ve schopnosti neegoistického jednání. Přitom si můžeme všimnout přetrvávající konfuze sebelásky s egoismem v pokantovském myšlení; její důvody a podoby jsme viděli v patnácté lekci.

„Nabude-li však zaměřenost na druhé významu potlačování sebe sama, pak to podle Nietzscheho znamená, že hnací silou takového altruismu je… neschopnost jednotlivce stát se sám sebou, a důsledkem pak mrzačení vlastního já. … S tím také souvisí konstatování, že se lidstvu sobectví nedostává. Egoismus značí v tomto případě zacílení na výkon vlastního bytí a na rozvíjení jeho specifických možností, v němž lze rozeznat ozvuky etiky Aristotelovy… A konečně nelze opomenout Nietzscheho snahu prokázat, že i nejhlubší vztah k druhým má egoistický charakter. Jestliže se člověk něčemu nebo někomu opravdu věnuje, podléhá tedy své náklonnosti;

… Morálka, která káže nesobeckost jako univerzální řešení, způsobila podle Nietzscheho svou strnulostí a necitlivostí dalekosáhlé škody, neboť zatracovala i nezbytné hájení vlastních zájmů, a nabádala tedy k pošetilému sebezapření; prohlásila za zlo i tvořivý egoismus, zatímco nesobeckost včetně slabošské neschopnosti být sám sebou vyhlásila za dobro o sobě. … Obecně vzato nám příklad egoismu ozřejmuje, že na této rovině polemiky s morálkou je převládajícím strategickým postupem odkrývání záporných významů toho, co je morálně dobré, a kladných významů toho, co je morálně špatné. Nietzsche upozorňuje na škody a ztráty, k nimž vede morální ctnost, a na nezbytnost a důležitost vlastností, které morálka tradičně odsuzuje… Toto přehodnocování jednotlivých vlastností… připravuje Nietzschemu půdu pro přechod na poslední úroveň, na níž bude třeba zasáhnout základy morální stavby protikladů a propracovat se k plné dvojznačnosti obecně postižitelné struktury morálního hodnocení, totiž k dvojznačnosti dobra a zla samého… Uvidíme, že… právě tato možnost nepřistoupit na základní axiom morálky tvoří nejcennější příspěvek celé polemiky.“

ad C/ Nietzscheho reflexe domnělých předností egoismu trpí jak materialistickým omylem o skutečném zájmu lidských osob, tak zaměňováním egoismu s legitimní sebeláskou. Jestliže Kouba pokládá za (v tradici prý opomíjenou) kvalitu, již prý Nietzsche oprávněně rehabilituje, *výkon vlastního bytí a rozvíjení specifických*

možností, pak se vlamuje do otevřených dveří. Právě takto vyjádřená kvalita je přece v tradiční etice akcentovaná. Ovšem na rozdíl od Nietzscheho představ jako hodnota neegoistického života ctností, který je životem přirozeného zdokonalování osoby ve směru osobnosti. Je to život legitimní sebelásky a je to pravý opak egoistického způsobu života. Tak tomu rozuměl i Aristoteles.

Kouba se tedy může na podporu Nietzscheho pojetí dovolávat Aristotela jen proto, že každý zájem o sebe mylně chápe s Kantem jako egoismus. Vyhneme-li se této konfuzi, pak je jasné, že Aristotelova etika je v podstatě neegoistická, a tedy protikladná Nietzscheho rehabilitaci egoismu.

Když tedy Kouba vysvětluje „výkonem vlastního bytí" Nietzscheho tvrzení, že se lidstvu sobectví nedostává, pak si plete lidské bytí s bytím animálním. Když se přitom odvolává na ozvuky neegoistické etiky Aristotela, pak zase nerozlišuje legitimní sebelásku a egoismus.

Mohlo by se zdát, že se tu jedná spíše o terminologické nedorozumění, které vzniklo recepcí kantovského nepochopení legitimní sebelásky. Protože Kant podezíral jakoukoli sebelásku z egoismu, označuje také Kouba s Nietzschem nerozlišenou sebelásku jako egoistickou a jen ji hodnotí opačně než Kant. Tím ale nepropaguje jenom skutečný egoismus, tj. sebelásku na úkor druhých, nýbrž také sebelásku legitimní. Takže terminologická konfuze tu vede k rozporné myšlenkové pozici, v níž se doporučují kontradiktorní opaky. Neboť neegoistická, legitimní sebeláska je tím, čím je, právě vyloučením sebelásky egoistické.

Zkusme pro zajímavost v citovaném Koubově textu důsledně dosazovat místo egoismu legitimní sebelásku. Už výchozí Koubova formulace Nietzscheho intence přináší pro takový „záchranný" interpretační experiment zásadní problém. V této intenci má jít o rozvrácení neegoistického jednání, které je i podle Kouby fundamentem morálky vůbec. Jaké jednání by bylo v „záchranné" interpretaci neegoistické? Jednak to, které je motivováno kantovskou deviací: jednání bez jakékoli sebelásky. Ale neegoistickým by tu také bylo takové jednání, které oponuje legitimní sebelásce, tj. jednání v pravém slova smyslu egoistické.

Když chce tedy Nietzsche napadnout neegoistické jednání jako základ dosavadní morálky, pak vzniká v rámci „záchranné" interpretace paradox. Jestliže v ní totiž čteme egoismus jako legitimní sebelásku, pak útok na neegoistickou etiku je především útokem na skutečný egoismus, na nelegitimní sebelásku. Jenže takový útok přece podnikala i tradiční předkantovská etika, na niž má Nietzsche spadeno, když chce kritikou schopnosti neegoistického jednání rozvrátit její základ.

Taková interpretace, která by tedy chtěla přesvědčit, že Nietzsche ve skutečnosti jen užívá pro pojem legitimní sebelásky slovo egoismus, ale jinak skutečný egoismus odmítá, se tedy míjí se základní Nietzscheho intencí, jak ji vyjadřuje i Kouba. Nietzsche chce rozvrátit základ dosavadní morálky, tj. radikální odmítnutí skutečného egoismu, a přitom by se podle sledované interpretace shodl s velkou částí tradiční (předkantovské) morálky, s jejím základem; také by totiž pod termínem „neegoistický" odmítal skutečný egoismus (= nelegitimní sebelásku). Jeho negace schopnosti neegoistického jednání by se tu totiž týkala nejen kantovského odmítnutí legitimní sebelásky, ale také nelegitimní sebelásky, tj. skutečného egoismu. Pak by ovšem ne-

egoisticky pojatou morálku nepodkopal, ale naopak podpořil. Záchranná interpretace tedy ztroskotává na samotné Nietzscheho intenci.

Když tedy Nietzsche upozorňuje, že i nejhlubší vztahy k druhým jsou egoistické, protože v nich člověk podléhá své náklonnosti, pak je jasné, že tu chápe egoismus kantovsky a že se v tom kantovsky také mýlí. Původ jednání z vlastního sklonu, například z legitimní sebelásky, takové jednání mravně nediskvalifikuje, jak se domníval Kant. Neboť legitimní sebeláska se nevylučuje s láskou k druhým; naopak ji vyžaduje.

Nietzsche tu tedy imputuje Kantův omyl o sebelásce celé tradiční morálce. To se mu pak stává důvodem popírání i znehodnocování neegoistické etiky. Není tedy pravda, že tato etika zatracuje hájení vlastních zájmů svobodného jedince a že nesobeckost znamená slabošskou neschopnost být sám sebou. Nietzsche je díky své dobrovolné negramotnosti v metafyzice člověka asi tím posledním, kdo může určovat, v čem spočívá „být sám sebou“ a v čem lze pravdivě shledávat mrzačení vlastního já.

Pokud Nietzsche mluví o tvořivém „egoismu“ na úrovni legitimní sebelásky, pak zase není pravdou, že by ho kritizovaná neegoistická etika chápala jako zlo. Pokud ale do něj přimíchává prvky skutečného egoismu, pak se v jeho hodnocení mýlí on, nikoli neegoistická etika. Vše tu závisí na tom, co považujeme za skutečnou sebetvorbu, a co za mravní paralýzu člověka.

Necháme-li tedy stranou kantovský omyl o legitimní sebelásce jako o egoismu, pak už je velice obtížné přesvědčovat nezaujaté pozorovatele daného sporu, že egoismus odkrývá kladné významy neřestí a záporné významy klasických ctností. Jestliže totiž etika ctností nevylučuje legitimní sebelásku, ale jen egoismus, pak je prostor pro imputaci pozitivity egoistického sebeprosazování a sebezvýhodňování uzavřen. To je z hlediska lidské přirozenosti jasné. Protože ale Nietzsche lidskou přirozenost nezná ani jako identické měřítko univerzální mravnosti, ani obsahově, rozhoduje o etických hodnotách podle své zjitřené fantazie, předsudků, nenávisti a tendenční svévole. Subjektivní nahodilost mu supluje a zároveň pervertuje objektivní řád. Pak může Nietzsche samozřejmě blouznit o přehodnocování hodnot a o dvojznačnosti mravního dobra a zla. A filosoficky negramotným se to může zdát zajímavé a osvěžující.

Jestliže tedy Kouba v rámci konsenzuální recepce novověkých omylů tak snadno přitakává Nietzscheho okázalé likvidaci principů mravnosti, pak se mu v takto vyprázdněném filosofickém prostoru a na pozadí vyhovující světonázorové konstelace může jevit odpor k tradiční kritice egoismu jako úžasně osvobozující. Ve skutečnosti však nemůže být taková invaze protipřirozenosti žádným přínosem. Intelektuálně dráždivá koketerie se zlem pak bývá v praxi vystřídána zděšením a udiveným tázáním: „Jak je to možné, když jsme přece tak kulturní a humánní?“

D/ Otrocká morálka zákona. Když porovnáme klasické pojetí mravního zákona a jeho filosofické předpoklady s předpoklady a přístupem Nietzscheho, vynikne obrovský filosofický dluh jeho etického myšlení. Ten mu kromě dalších výstředností umožňuje, aby o mravnosti vykládal prostě cokoli. Kdyby šlo jen o něj, dalo by se říct, že jeho zásadní antiteze k dobru a zákonu mohou mít jen metodický význam, a jinak jsou to výrony zraněného, přecitlivělého a pyšného ducha. Jenže nietzschovství s předstihem zachytilo logiku vývoje novověkého myšlení a zachvátilo

postmoderní dobu. Proto je nutné se jím kriticky zabývat. Nejenže jsou mnozí nadšeni Nietzscheho jasnozřivostí; imponuje i jeho destrukce mravnosti. Je vítána jako osvobození ze staleté tyranie pokrytecké morálky protivných povinností a nasládlých ctností. Chápe se jako uvolnění možností, jak být originálně sám sebou.

Toto vstřícné naladění k destrukci je znát i u jeho s odstupem doby reflektujícího interpreta P. Kouby, který v této souvislosti proroka cituje: *„Mravnost není ničím jiným než poslušností vůči mravům“* a dodává (str. 86–97):

„... přičemž pohnutkou pro tuto poslušnost může být i nepoctivost, zbabělost nebo lenost... Duchovní člověk je stádní, netvůrčí, slabý... morální požadavek, aby všichni byli dobří... je neklamným příznakem úpadku a ohrožení života. Moc, která tomuto úpadku vzdoruje, je zlo... Být zlý znamená u Nietzscheho většinou být svévolný, nepředvídatelný, individuální, svobodný, mít zálibu v novém a nevyzkoušeném... Takové zlo je... projevem tvůrčího potenciálu. Odděluje-li se kategorií dobra... mravné od nemravného, chce jeho nový pohled na věc odlišit tvořivé od neplodného... Máme před sebou druhý pojem morálky, jejímž principem není poslušnost, nýbrž tvůrčí impetus.

... Pomocí této morálky se člověk vyhýbá nejistotě ohledně celku... Proto může Nietzsche v respektu vůči povinnosti... odhalovat strategii vůle, jež je natolik slabá, že smyslu musí přikládat bezpodmínečnou víru a zcela tak potlačit perspektivu, v níž se svět ukazuje jako nesmyslný... přijetí asketického ideálu představuje způsob, jak vystoupit z dosahu nesmyslnosti. Asketický ideál je vytyčován nespokojeností, touhou po vykoupení z dvojznačnosti života, po odstranění metafyzické bolesti z nesmyslnosti. Má-li svět smysl, pak je tento smysl postaven před veškeré lidské počínání jako společný úkol a morální poznání... se cítí plně oprávněno vyhlásit jeho všeobecnou závaznost... Právě výhled na bezvýjimečnou, univerzální platnost či akceptovatelnost propůjčuje předpisům a pravidlům skutečně morální status, povyšuje je na morální normy a právě tento nárok je podle Nietzscheho známkou stádní mentality. V touze po tom, aby všichni byli podrobeni témuž požadavku... spatřuje Nietzsche potřebu rovnosti, jíž se dosahuje odosobněním... ctnost se stává neosobní... Napravit a zlepšit člověka znamená v morálně rozděleném světě vymýtit celou jednu polovinu vlastností, celý jeden pohled na svět, ten, který morálka odsuzuje... Snahy zlepšovat člověka odstraňováním zla a nesmyslnosti popírají jeho plné bytí, podvazují životně důležité síly a vedou ve svém úhrnu ke zmenšení a ochuzení... Poněvadž u Nietzscheho je každá ‚zlá‘ vlastnost nositelem energie, jež může působit také nanejvýš pozitivně...

Stádní morálka postuluje obecně lidské poslání, jež má člověk naplňovat tím, že si osvojuje ctnosti z něho odvozené. Panskou morálku možno shrnout v maximu, že člověk se má stát pánem svých ctností (a nectností), individuem, jež imperativy používá, místo aby se jim podřizovalo. Ctnost panské morálky je tedy individuální, tvůrčí a osobní, člověk ji neustále vynalézá jako jedinečnou odpověď světu. V tom už je obsaženo, že ji chápe jako svou výsadu... a že ji proto nemůže vyžadovat od druhých.“

ad D/ Z vášnivě nerozumné, pubertální kritiky tradiční morálky se tedy u Nietzscheho zrodila nová morálka. Podle jakých kritérií? Když Nietzsche přišel s objevem, že stádní morálka otrocké poslušnosti mravnímu zákonu (podle antimetafyziků fiktivní realitě) je netvůrčí, bylo nasnadě, že vytáhne kartu radikální individualizace a hravé estetizace života.

Originalita může být ozvláštňující i žádoucí kvalitou výjimečných jedinců, ale v nietzschovském přenosu do mravní oblasti je pravou pohromou. Ne že by mravní osobnosti měly být netvůrčí. Právě naopak. Vynalézavost v dobrém bývá u skvělých charakterů obdivuhodná. Problém s Nietzschem a jeho postmoderními epigony je zase v tom, že není sebetvorba jako sebetvorba. Oni si totiž ve své urputné nechápavosti neumějí připustit, že lidsky odpovídající formování osobnosti je nejen jedinečné a svobodné, ale že musí být také bezpodmínečně v souladu se zákonem dobrého svobodného lidského života; a na to jsou moc „svobodomyslní".

Oběti Nietzscheho prorokování nevědí, že takový zákon nemůže být výsledkem lidské invence, a tudíž ani dílem těch nejoriginálnějších jedinců. Jednoduše proto, že lidský intelekt na to nemá. Nezná tak dokonale podstatu lidského života, aby neomylně určil svobodě, jakým rozhodováním člověku prospívá a jakým ho mrzačí. Nebo to snad byl nějaký génius Nietzscheho ražení, kdo určil pevnou strukturu lidské přirozenosti, vymyslel ideje lidského rozumu, vůle, těla... a uvedl je do extramentální reality podle jednoho plánu ve všech lidech všech dob? Nebo je řád lidské konstituce výsledkem nahodilého souběhu procesů částic, který darwinista Nietzsche bezezbytku pochopil, když tak suverénně rozhoduje o dionýském stylu jako o autentickém životě člověka?

Nietzsche také patří k těm filosofům, kteří v nominalistickém pomýlení staví individuálnost proti obecnosti, nahodilost proti řádu a svobodu proti mravnímu zákonu a odpovědnosti. Pak se jim zdá být životní prostor svobody regulérně bezmezným. Mravní omezování „pouhými pro stádo vhodnými konvencemi a zvyky" pociťují jako likvidaci svobody, originality a tvořivosti. Co ale oni nazývají svobodou, je ve skutečnosti zotročením a naopak. Přes jejich slohovou vytříbenost je jejich údělem slepota k věcem lidským.

V Nietzschově nihilismu je také čitelné, co jsme viděli v obecné kritice mravního nihilismu. Také on si pro svou etiku a pro jednání, které v ní doporučuje, nárokuje soulad s realitou – s podstatou života, jak on mu (ne)rozumí. To mu dovoluje, aby ve jménu života nepokrytě oslavoval mravní zlobu jako jeho vrcholnou hodnotu.

Svévole krajního, mravními „předsudky" nezatíženého individualisty, který dává průchod vybujelé pýše a nespoutané vitalitě svých nezřízených choutek, je vskutku něčím ohromujícím; ne však obdivuhodným. Jen si představte (a nešetřete fantazií) tu originalitu, s jakou taková bestie nevypočitatelně trápí své okolí a týrá své oběti. Nietzsche ji však svým pubertálním vzdorem legitimizuje jako situačně kýženou sebetvorbu jedince, který si prý právem oškliví stádní a otrockou mentalitu mravního zákona. A postmoderní estéti jsou uneseni – aspoň do té doby, než se začnou uvolněné gejzíry amorality dotýkat jejich osobních či ideologických zájmů; pak si dopřejí myšlenkové rozpory – ty svůdné paradoxy, které jsou přece kořením života – a budou volat po morálce. Substituce estetickými kritérii tu sice může konvenovat bohémským povahám, ale jinak patří výlučně do arzenálu egoistické etiky, která je metadějinným paradigmatem tragické existence.

Jako Nietzsche zaměňuje svobodu a tvořivost s jejich zneužitím, tak zaměňuje autentický filosofický postoj v otázce smyslu života s trvalým vzýváním absurdního světa. Také tato póza má neuvěřitelné předpoklady. Výchozí metodická pochybnost o smysluplnosti lidského života je filosofickou samozřejmostí. Ale samozřejmé už

není, že filosof musí stagnovat u této pochybnosti, že nemůžeme řešit problém smyslu pozitivně. Tak se to může jevit jen filosofovi, který si takové řešení znemožnil absurdními předsudky o pravdě a metafyzice, ale přitom je stále puzen k tomu poučovat, jak se věci mají. Vzhledem k ubohé filosofické výbavě není Nietzsche v otázce smyslu kompetentní.

Když tedy v této souvislosti mluví o slabosti vůle, která se musí opírat o jistoty víry, může to znít přesvědčivě jen stejně filosoficky nekompetentním či zkaženým posluchačům. Slepá víra v nemožnost pravdy a metafyziky v kombinaci s nenávistí k náboženství je opravdu skvělou dispozicí pro skeptické až nihilistické závěry o smyslu života.

Na stejné úrovni je i Nietzschovo pohotové, deklasující hodnocení nároku na obecnou platnost mravního zákona jako projevu stádní mentality. Kvalita filosofických předpokladů a premis jeho myšlení zaostává za razancí a snadností jeho hodnotících výroků. Kdo se jimi nechává oslovit, měl by vědět, že tím samým přestává být filosofem a klesá na úroveň dogmatického ideologizování.

Stejné filosofické vysvětlení i hodnocení má pokrytecká starost o plnost lidského bytí a světa, která prý mizí mravním úsilím o osobní sebezdokonalení. Museli bychom ztratit rozum a přistoupit na nietzschovskou nivelizaci dobra a zla, abychom uvěřili, že syntéza dobra a zla či prostá kvantita prvků světa je lepší než skóre či pozitivní bilance ve prospěch dobrých činů a postojů.

Když nakonec Kouba charakterizuje alternativní panskou morálku jako individuální, osobní a tvůrčí, pak tím má být zřejmě řečeno, že tradiční, stádní morálka je neindividuální, neosobní a netvůrčí. Jestliže ale Nietzsche spatřuje v uznání mravního zákona otrockou potřebu rovnosti, která má za následek odosobnění člověka i ctností, pak za tím pokřiveným viděním zase stojí základní omyly o obecné lidské přirozenosti. Protistojnost obecného lidství a osobní jedinečnosti je umělá a interpretace ve smyslu rovnostářské uniformizace života je demagogická; obé na pozadí absurdního nominalismu.

Co má asi Nietzsche na mysli, když beze všeho mluví o lidech, o lidských osobách, o životně důležitých silách? Redukuje snad lidské jedince na tyto jejich společné rysy? Jistěže ne. Vždyť zároveň akcentuje jejich individuální diference. To by však nebylo možné, kdyby je s nárokem na objektivitu nemyslel také v obecných rysech a kategoriích. Také jeho metafyzičtí oponenti ale akcentují individuálnost osob a jejich nezaměnitelnost. Proč jim tedy imputuje nesmysl zneuznání jedinečnosti při nevyhnutelném uznání obecného poznání jejich lidství? Vždyť toto poznání postuluje i ve své kritice stádní morálky slabochů. Nebo snad mluví o morálce mravenců? Proč se tedy uchyluje k tak průhlednému sofismatu? Zřejmě proto, že mu schází potřebný filosofický rozhled a že má svou noetiku i antropologii pouze vytrucovanou, vykřičenou, nikoli promyšlenou.

Kouba tedy uzurpuje kvality osobního života pro panskou morálku neprávem. Uznání obecné přirozenosti je přímým požadavkem bezrozporného myšlení o člověku. Uznání implikovaného obecného mravního zákona je pak otázkou příslušných vědomostí. Z těchto verifikovaných předpokladů vyplývá, že skutečně svobodná, tvořivá seberealizace lidských osob spočívá v životě podle přirozeného zákona, ne ve vzdoru vůči němu. Co Nietzsche s Koubou nazývají tvůrčí osobností, je ve skutečnosti své-

volná neosobnost, která maří své lidství, jak jen to jde, do krajnosti. Jestliže například někdo svobodně chrlí originální nesmysly, pak se tím v řádu myšlení nerozvíjí, ale degeneruje, a sice bez ohledu na to, co o tom sám soudí, jak se přitom cítí a co tomu říká fascinované publikum.

Nemá-li tento spor o pojetí osobnosti klesnout na úroveň pouhého ideologického překřikování, je v něm nutné sestoupit k hlubším předpokladům. K tomu ale Nietzsche, ani jeho existencialističtí či postmoderní stoupenci (včetně Kouby) nenašli ani důvod, ani odvahu. Jen se spokojeně vezou na vlně petrifikovaných omylů novověké filosofie a tvořivě je rozvíjejí v naivním domnění, že tím přispívají k hlubšímu porozumění světu a člověku.

Kouba připomíná, že Nietzsche kdesi také odmítá svévoli, ale to je jen nahodilé odmítání, dané zřejmě momentálním situačním rozpoložením. Jinak je svévole v jeho etickém myšlení bezpečně zakódována. Privilegium silných imperativy užívat, a ne se jim podrobovat znamená, že jedinec je sám sobě autoritou; jinou neuznává. Má svou vlastní, individuální spravedlnost, protože je sám sobě zákonem. Sám ho podle svých egoistických choutek také tvoří jako odpověď na výzvy světa a jeho jedinečné situace. Pak ovšem nejde o zákon, ale o čirou svévoli, oslavovanou učenými hlupáky jako úžasný přínos k hlubšímu sebepochopení člověka. V logice takového sebepojetí už zbývá jen tvrdit, že člověk je svým Stvořitelem, který si sám vytvořil a uložil, co znamená být člověk. Korelátem této absurdity je Niezscheho mravní solipsismus.

Suverénní opovrhování mravním zákonem je zároveň opovržením lidskou realitou, která je bytostně rozvržena jako spolubytí. Co ale o ní mohou tito bohové na Olympu rozumně vykládat, když proměňují mezilidské soužití v džungli? Lidské bytí situuje jedince do hustého přediva mezilidské závislosti, bez níž je jeho osobní rozvoj nemožný. Pyšným, intenzivním, či dokonce programovým odporem proti této přirozené danosti si dotyčný zakládá na vývoj patologický.

Porovnejme profil osobnosti, která je formovaná panskou morálkou, s osobností, která se řídí „stádním zákonem resentimentu“ neboli zákonem spravedlnosti a lásky k lidským bytostem. Nietzsche je zřejmě z jakýchsi patických důvodů uhranut představou silného jedince, kde měřítkem síly je schopnost sebeprosazení; otázka „k čemu“ je tu irelevantní. Taková osobnost může být poživačná i krutá, narcistní i arogantní, zákeřná, prolhaná, nadutá, sebestředně otravná, přezíravá, drzá, zpupná, panovačná, fanatická, nekomunikativní, manipulativní, nesnášenlivá, nepřátelská, posedlá vnucováním své vůle všem a všemi prostředky. Všechny tyto a podobné vlastnosti jsou tu přijatelné a vítané, protože logicky patří k silné osobnosti, definované schopností sebeprosazení a autosugescí bezmezné autonomie. Kdyby měl Kouba s takovými neosobnostmi žít, zřejmě by ho jeho nonšalantní intelektuální póza rychle přešla.

Dnes tolik vzývaný ideál „být sám sebou“ ve stylu vlka samotáře tedy odporuje samotnému lidství. Je výsledkem skrytých tužeb a fantazírování o maximální nezávislosti jedince. Takové krajně individualistické vize bývají extrémní reakcí, jíž se zraněné a nezralé osoby špatně vyrovnávají s vlastními komplexy či se špatnými zkušenostmi s náboženskou či společenskou patologií. Nezávislost na Stvořiteli navíc koresponduje s tendenčním, antropocentrickým vývojem novověkého myšlení. Její nepřirozenost v něm ovšem bývá pečlivě utajována.

Pěstovaná nezávislost na lidech už ale vede k evidentnímu ochuzení takto sebezahleděných jedinců. Neboť mnozí druzí jsou v mnoha ohledech lepší než jedinec a ignorovat možnost jejich přínosu do vlastního života může takový jedinec jen v pyšném sebeklamu a ke své škodě. Nehledě k tomu, že dobré mezilidské vztahy jsou podstatným obohacením lidských životů, neboť, jak řečeno, člověk je stvořen k spolubytí. Život motivovaný pyšnou soběstačností a naplněný svévolným samotářstvím je údělem duchovních invalidů. Nietzsche si ostatně sám na sobě experimentálně vyzkoušel, že lidská aseita není k životu.

Horší však je, že Nietzsche ordinuje tento svůj nepřirozený, extrémně individualistický recept ostatním. Dělá ze své patologické životní filosofie obecnou filosofii šlechtěných, programových egoistů. Kolik tyranů, domácích i historických, kolik zločinců se může najít v nietzschovském modelu „být sám sebou" a zaštítit se jím? Nebyli snad Hitler a Stalin sami sebou podle jeho střihu? Jistě, Nietzsche by je podle své pomatené dialektiky dobra a zla nechápal jako zločince. To ale neznamená, že jimi nebyli.

Terapeut by u zrodu Nietzscheho fascinace individualistickým siláctvím zřejmě odhadoval nějaké nezpracované ponížení. Pak by bylo možné se ptát, jestli náhodou celá panská morálka není jen intelektualizací autorova resentimentu. Intenzita, s jakou si Nietzsche oškliví zbabělost a slabošství a s níž vynáší hrdou bestii, vyvolává otázku, jestli si zakomplexovaný autor sám neprožil neschopnost „vrátit úder". Racionální evidenci jeho preference rozhodně nemá.

Něco o způsobilosti k filosofickému myšlení vypovídá také jeho extravagantní závislost na osobnostech, které ho nadchli (Schopenhauer, Wagner). Mladý Nietzsche pod vlivem nadšeně recipovaného Schopenhauera definitivně *pochopil,* že hlavním principem reality je iracionální vůle. Se stejnou infantilní definitivností *pochopil* už ve třinácti letech, že Bůh je otcem zla. Dnes ho ovšem mají mnozí mainstreamoví intelektuálové za velkého filosofa. Široký ohlas Nietzschova díla po jeho smrti je výmluvným svědectvím jejich myšlenkové úrovně i krize filosofie.

Jinak ale může apoteóza „vznešených" imponovat jen zakomplexovaným nešťastníkům, kteří jsou zaslepeni nezvládnutým spontánním egocentrismem či popleteni výstřednostmi moderních filosofů. Opovržení morálkou povinnosti a ctnosti, jakožto korelát apoteózy „vznešených", snadno oslovuje všechny agnostiky a ateisty, kteří prakticky vsadili na takový obraz světa (například materialistický), v němž zmizely přirozené opory smysluplnosti neegoistické etiky mravního zákona.

Opačná kritéria neegoistické etiky implikují i opačné pojetí silné osobnosti. Nietzsche je znechucen slabošstvím, ale chápe ho povrchně. Nálepkuje jím vyznavače tradiční morálky se stejnou pohotovostí, s jakou dnes aktivisté politické korektnosti označují své oponenty za extremisty. Je-li opakem zbabělosti statečnost, pak ji zcela jistě nelze upřít lidem typu Maximiliána Kolbeho či Matky Terezy. Nebo snad nepřekonávali vlastní slabost obdivuhodným způsobem? Statečnost se neredukuje na „schopnost vrátit úder". O tomto druhu heroismu neměl rozervaný Nietzsche ani ponětí.

Proč ale musí Nietzsche interpretovat morálku takových lidí jako slabošskou? Protože se mu jejich statečnost musí jevit jako nerozumná? Nemůže sílu zmíněných osobností uznat, protože ta vychází z takových mravních norem, které neodpovídají

jeho představě světa a lidského života. Nevejdou se totiž do modelu lidské reality jako animální džungle ovládané vůlí k moci.

Stojí tu proti sobě poslušnost ontologicky danému mravnímu zákonu, který určuje hranice svobodného, lidsky adekvátního života, a poslušnost ontologicky danému stavu vůle bez mravního zákona, která sama s neomezenou „tvořivostí" rozhoduje o tom, co je lidsky přiměřené, co odpovídá osobní dokonalosti. V obou případech má tedy jít o poslušnost vůči realitě. Otázkou zůstává, jaká vlastně realita je.

Aby tedy mohl Nietzsche hodnotit morálku svých oponentů jako otrockou, lidsky neadekvátní, musel by nejprve dokázat, že jeho pojetí absolutně nezávislé vůle, která sama tvoří imperativy a žádným nepodléhá, je pravdivé. Nietzsche ale svým ctitelům, ani případným stoupencům přijetí této své pravdy žádným důkazem neusnadňuje; nahrazuje ho přívalem aforismů. Musel by přitom také hájit, že bezmezná autonomie vůle neodporuje samotné povaze svobodné vůle, která závisí na hodnotě poznání, jež je ovšem měřena realitou, která už nezávisí na rozhodnutích lidské vůle. Lidská vůle totiž sama nerozhodla, co je svobodná vůle a v jakém reálném kontextu se adekvátně realizuje.

Nietzscheho pubertální posedlost nezávislostí tedy naráží na ontologické mantinely samotné vůle. Ve své prvoplánové touze po osvobozování ustrnul Nietzsche u nezávislosti fenomenologické, která se nabízí ze zkušenostní oblasti mezilidského vztahování. Touhy po extrémní nezávislosti na druhých často pocházejí z iracionální temnoty zraněných duší a vedou k neméně iracionální pýše. Nietzsche ve své filosofické intelektualizaci snahu po vnější nezávislosti ontologizoval. Povýšil její obsah na nezávislost bytostnou, niternou.

Jenže v ontologické struktuře lidského bytí není vůle takovým suverénem. Je závislá na poznání, které zase závisí na předem dané realitě, jež zahrnuje i realitu lidského bytí, lidského rozumu, lidské vůle..., které i Nietzsche bezstarostně reflektuje jako objektivně poznatelné, nikoli jako stvořené jeho vlastním rozumem či vůlí. Je to závislost sebereflektujícího a rozhodujícího se subjektu na imanentních principech vlastního bytí, která nevede k sebeodcizení, ale k sebenalézání. Jen zaslepená hybris může pokládat tuto vnitřní ontologickou závislost činného subjektu na svém bytí za nepatřičnou újmu na vlastní svobodě – za závislost otrockou. Trestem za takto vybujelou pýchu bývá otrocká závislost na vlastní iracionalitě. V síle této iracionality se Nietzsche teoreticky i prakticky vymyká ontologicky danému, přirozenému mravnímu řádu a produkuje zákon absurdního osobního vývoje k tragickému sebeodcizení.

Krom toho by musel Nietzsche také úspěšně čelit námitkám v obecné rovině, které poukazují na mnohonásobné rozpory sdíleného nominalismu a monismu. Nic takového však u ontologického diletanta Fridricha Nietzscheho nenacházíme. Kdyby se přece jen obtěžoval podívat se na své samozřejmosti z hlediska jejich potřebné bezrozpornosti, a kdyby její nezbytnost dokonce i nahlédl, pak by byla zřejmě romantická literatura ochuzena o gejzíry úchvatných chvalozpěvů na rozporné myšlení, spolu s příslušným doprovodem jízlivých poznámek o bezduchém požadavku bezrozpornosti slaboduchých racionalistů. A nejen to. Revize by se musela dotknout samé podstaty Nietzschovy etiky.

Druhá strana naproti tomu přináší důkazy o mravním zákoně, jemuž je svobodná vůle mravně podřízena. O těchto důkazech nemá Nietzsche ani ponětí, protože

v řadě jiných arogantně a neprozíravě zavrhl metafyziku. Pak mu ovšem jako „svobodně" filosofujícímu nezbylo než v metafyzickém tématu lidské svobody a mravnosti diletovat ad absurdum. Součástí takového diletantství je i představa, že morální solipsista, který se pouští do etických reflexí, zná do detailu podstatu lidského bytí. Jen taková znalost by totiž umožnila, aby sobě i druhým legitimně stanovil zákon odpovídajícího svobodného života.

Nietzsche se tedy pustil nerozvážně a reaktivně do hlavního etického problému, aniž by tušil, že jeho zdařilé řešení závisí na hlubší teoretické kvalifikaci. Bezprostředně by se musel vážně zajímat o to, jak se to má s lidskou identitou. Jen z jejího pravdivého poznání by pak mohl dospět k pravdivému rozlišení skutečné a falešné nezávislosti lidských jedinců.

Jestliže tedy Nietzsche ze své chaotické onto-pozice hodnotí poslušnost mravnímu zákonu jako privaci svobody a legitimní nezávislosti, pak druhá strana daleko oprávněněji hodnotí jeho představu autonomie lidské vůle a nezávislosti jako protismyslnou, realitě odporující šílenost.

Nietzscheho vyvzdorovaný, filosoficky neargumentovatelný, protože absurdní světonázor, tedy znemožňuje objektivní posouzení vlastností a kritérií silné osobnosti. Zároveň zaslepuje do té míry, že v něm může být Stalin oslaven jako silný jedinec a Matka Tereza zesměšněna jako oběť stádní, otrocké morálky. Lidstvu se tím dostalo takového osvobodivého osvícení, jemuž, jak ukázaly dějiny po Nietzschem, nešlo zřejmě odolat.

E / Relativizující sebereflexe. Takový radikální konflikt s realitou vůbec a s realitou lidské přirozenosti i lidského života, jaký je obsažen v Nietzscheho pojetí ad absurdum autonomního, silného jedince – absolutního pána sebe samého – není vždy možné vydržet ani teoreticky. Příležitost k jeho oslabení nabízí už sama „blahodárná" rozpornost Nietzscheho myšlení. Na jedné straně je konflikt s lidskou realitou vyostřen nezbytnou ontologií lidského bytí a života, která má ze své podstaty logický nárok na univerzální, metadějinnou platnost. Na druhé straně jsou ale v Nietzscheho myšlení také zabudovány relativizující principy. Jeho etická pozice tedy spojuje z domnělé podstaty lidské reality vyvozovaný, a proto obecně závazný egoismus i relativismus; obě složky se ale důsledně vzato vylučují.

Kouba se snaží dát Mistrovu rozvolněnému myšlení ex post filosofickou fazónu. Krom toho využívá naznačenou ambivalenci Nietzscheho etiky a pokouší se o zmírnění nelidské tvrdosti egoismu panské morálky relativismem. Jako by chtěl akademicky uhlazený interpret (z celkem pochopitelných důvodů) ulámat hroty bezohlednosti a brutalitě morálky přírodních vyvolenců (divochů), kteří evolučně natolik vyspěli, že si kromě aktivní vůle k moci osvojili i životní styl plný smíchu, tance a zábavy. Kouba tedy píše (str. 98–105):

„Podstatnější než fakt, že se Nietzsche staví na stranu (panské) ne-morálky, je zde pro nás způsob, jakým své rozhodnutí zdůvodňuje. Netvrdí totiž, že je sama o sobě ‚správná' či ‚nejlepší' – rozhoduje se pro ni proto, že je jí dnes *zapotřebí proti hrozivému zbytnění morálky (stádní)... Extrémně morální pozice musí být proto nyní vystřídána tvůrčím a individuálním imoralismem... Poslušnost (obecnost) a tvořivost (individuálnost), které jsou v těchto dvou morálkách tematizovány nelze ovšem...*

prostě spojit… Pokud jde o morálku, lze ze struktury takového světa dovozovat jak nezbytnost, tak meze morálního i nemorálního postoje, ale nemůžeme rozhodnout, že jeden z nich je obecně správný a druhý nikoli. Nietzsche nicméně vychází z toho, že právě v takovém světě můžeme posuzovat, nakolik je který z postojů vhodný zde a nyní. Jestliže jsme řekli, že morální a nemorální přístup může, ale nemusí být v zájmu života, *byl tím již pojmenován zřetel, vzhledem k němuž tuto vhodnost posuzujeme… žádný z postojů není spojen se stupňováním života obecně a natrvalo. Jestliže však život sám u Nietzscheho znamená bytí ve světě neuchopitelném jednou celkovou perspektivou, a je tedy pojmově nefixovatelný, jsme postaveni před zásadní problém: jakou roli může hrát takto pojatý život při rozhodování, který z přístupů je v dané situaci na místě…“*

ad **E**/ Je jasné, že tu interpret Kouba angažovaně participuje na Nietzscheho údělu filosofa, který se nebojí rozporů ve vlastním myšlení. Oba vtipně střídají neslučitelné složky toliko verbálně sjednocené etické pozice. Podle potřeby je střídavě, účelově uplatňují. Jak řečeno, v Nietzscheho myšlení jsou principy obecné relativizace pevně zabudovány. To však typicky novověkému mysliteli nebrání, aby v případě vlastních, pozitivních, vesměs dogmatických tezí (počínaje tou relativistickou) princip obecné relativizace nesuspendoval. Autoreflexivní slepota je v novověké filosofii chronická a následné sebevyvracení v ní má povahu nezvládnutelné epidemie.

Aktualizujme tedy s Koubou relativistickou složku a buďme na rozdíl od něj důslední. Panská morálka je relativizací partikularizována; není obecně a natrvalo správná. Je správná jen podmíněně, dobově/situačně. Životu sloužit může a nemusí. Přesně totéž ovšem v relativistické perspektivě platí i o morálce stádní. Skvělé. Pak se tedy vzdejme obecné preference aktivní síly před reaktivní, neříkejme, že ta první životu přitakává a ta druhá ho popírá. Vzdejme se tedy Nietzscheho plamenných lamentací nad morálkou Platona či křesťanů.

Pokud tedy vytáhneme kartu relativismu, měli bychom opravit negativní hodnocení stádní/otrocké morálky jako výsledku působení reaktivních, životu prý **obecně** nepřátelských sil. Jedna přece není správnější, lepší než druhá. Pak ovšem nemusel Nietzsche zoufat nad nástupem opovrhované platonsko-křesťanské morálky a nad jejím odosobňujícím mrzačením života. Jde-li jen o situační vyhodnocení toho, která morálka je pro určitou dobu vhodnější, měl by naopak Nietzsche obecně vítat ta dějinná období, v nichž bylo žádoucí oživit a instalovat morálku slabochů se souvztažným upozaděním morálních „aristokratů“ bezohledně dionýského ražení; samozřejmě za předpokladu, že má dar to rozpoznat. S tím by neměl mít prorok Nietzscheho ražení problém.

Může Nietzsche jako etik skutečně akceptovat tyto konsekvence relativistické složky svého myšlení? Může si tu dopřát autoreflexivní prozření? To by musel zapřít svůj specifický, originální přínos dějinám filosofie, musel by „přestat být Nietzschem“. Partikularizující relativizace totiž odporuje Nietzscheho obecným výkladům podstaty světa a povahy lidské reality. Vůle k moci je prý hlavním principem reality. Aktivní a reaktivní síly jsou základní, kvalitativně odlišné síly obecně pojatého lidského života. Aktivní síly jsou obecně životu prospěšné, podporují jeho pozitivní rozvoj, reaktivní síly jsou obecně rozkladnými, nihilistickými silami. Proto i dva odlišné typy

morálky, které z těchto protichůdných sil vycházejí, jsou takové, že jedna život rozvíjí a druhá podvazuje, ničí. Nietzscheho tu zrazuje sama přirozená podstata lidského myšlení, jíž je neprominutelně předurčen myslet obecně.

Přirozená reflexe povahy světa a života tedy myslitele, který si tu nárokuje její poznání, neprominutelně situuje do roviny obecného, metadějinného, nerelativizovatelného myšlení. Na této úrovni obecného poznání člověka, který je schopen svobodné volby životního stylu, pak není myslitelné, aby někteří lidé byli jakožto lidé ustrojeni k životu podle mravního zákona a někteří k životu „plné“ svobody bez zákona. Je rozporné, aby obecný mravní zákon byl a nebyl, aby někdy zavazoval a někdy ne, aby poslušnost tomuto zákonu někdy byla v zájmu života a jindy ne. Bezstarostné užívání hodnot obecného myšlení má, jak víme, jedno úskalí: když se jeho uživatel v domněle kritickém naladění obrátí proti nim, zhroutí se mu vlastní myšlení do nesmyslů.

Kouba se před touto nekompromisní logikou neodstranitelného, přirozeného poznání povahy věcí a jeho následné univerzality utíká k hyperdynamickému pojetí života jako ke zdroji relativizace jeho poznání. Jestliže ale s Nietzschem v relativistickém postoji lehkovážně trvá na tom, že život je pojmově nefixovatelným, unikavým tokem individuálních aktů, pak by si s ním měl také položit otázku, jak to, že ho s ním právě pojmově fixuje. Další dispens pro smělé vize?

Nominalistická představa pojmově neuchopitelného života, jakožto jednoty absolutně individualizovaných aktů, s kterou se pak snadno hrají relativistické hry, je zase triviálně rozporná: individuální akty jsou postihovány ve svých obecných specificitách, které prý neobsahují, neboť mají být veskrze individuální. Kdyby tomu tak ale bylo, nebyly by naším myšlením vůbec poznatelné – ani jakožto individuální, ani jako akty lidského života, ani jako vzájemně odlišné. Jak by se pak mělo situačně rozhodovat o fázích života a o vhodnosti určitého typu morálky pro jeho určitou fázi, to už zůstává neřešitelnou záhadou. Nominalismus rozvíjený hegeliánským hyper-dynamismem se tu stává pastí i pro Koubu.

Kouba sice tuto otázku klade jako zásadní, ale její ostrosti se vyhýbá. Překrývá ji v těchto kruzích oblíbeným, leč mimoběžným rekurzem ke kantovským soudům vkusu a k citu. Následující obsáhlý výklad už je ale nezajímavý. Skutečný problém Nietzscheho rozkolísanosti mezi mýtem vůle k moci a relativismem nijak neřeší. Obě vylučující se složky (absolutistická a relativistická) tu leží vedle sebe k střídavému, nelogickému použití a k vytáčkám.

Stejnou netečnost k potřebám myšlenkové konzistence nacházíme i v rámci samotného relativizování. Relativismus má jak známo dva hlavní zdroje: noetický a ontologický. Zkušení relativisté je střídavě používají podle toho, jak se jim to zrovna hodí. Jenže ani tady se konzistentnímu myšlení nedaří. Z hlediska noetického zdroje jsme se dověděli, že skutky nejsou o sobě dobré/zlé; to jen my je tak hodnotíme. Tedy žádná objektivita etického poznání. Z hlediska ontologického zdroje však Nietzsche s Koubou počítají s tím (jak vzápětí uvidíme), že soudností rozpoznáváme, které skutky jsou v zájmu života, které jsou situací vyžádány, a které nikoli. V tom už je ale obsažen nárok na objektivitu obecného etického rozlišování dobrých a zlých skutků.

Krom toho je nekantovské použití Kantovy kritiky soudnosti v oblasti etiky konfuzní a neplodné, protože subjektivizující. Na troskách mravního zákona je estetická soudnost slepá pro skutečně mravní (nikoli pragmaticko-utilitární) posouzení situací, před nimiž stojí rozhodování. Role racionality je tu redukována na technické řízení jednání, redukovaného na pouhou tvorbu.

Objektivní mravní řád jako rámec smysluplné realizace lidské svobody zůstává v této neobratné vytáčce nepochopen, zrušen a nahrazen krajním individualismem subjektivizované tvorby. Zákon objektivní diference dobrých a zlých činů je tu suplován ryze subjektivním plánem tvůrčí invence jedné každé osoby. Mezilidské vztahování v mravní oblasti je takovou subjektivizací ochromeno. Jaký smysl může mít například hodnocení činů jiných osob, když je samo jen prvkem čistě subjektivní sebetvorby, pro kterou je postulovaná absolutní mravní autonomie a nezávislost? Každá výchova je pak násilím na duši jejích obětí. Dnešní „lidsko-právní" trendy už s touto pronikavou myšlenkou koketují.

Záměna etické a umělecké osobnosti není v tomto filosofickém kontextu překvapivá. Když se vlivem agnostických omylů zatemnily důvody objektivní mravnosti, odstranil se mravní zákon a nastupuje subjektivizace čili výkladová likvidace mravního řádu. U náhradních výkladů lidských činů je už pak celkem lhostejné, jaký princip náhradní učenosti (estetický, právní, ideologický či ezoterní) k tomu bude vybrán. Podstatné je to filosoficky nesmyslné zbožštění individuální či pragmaticko-společensky dominantní vůle.

Jako tedy zůstává na ideologické libovůli či na estetickém vkusu myslitele odhad, která ze dvou protikladných morálek je vyžádána tou kterou dobou, tak zůstává problematickým, podle čeho se má člověk v jednotlivých situacích rozhodovat. Jak, podle jakých kritérií má poznat, co ta která situace chce? Kouba předkládá originální Nietzscheho odpověď (str. 105). Člověk prý nejprve nahlíží situaci jednostranně a tíhne k zaujetí jednoho stanoviska. Je ale úlohou soudnosti, aby zpřítomnila i hledisko a stanovisko opačné a udržela napětí. Soudnost se prý „osvědčuje", když jednající změní stanovisko: původní perspektiva je díky této „aktualizované kritičnosti" opuštěna a nahrazena tím, co se v ní zpočátku jevilo jako negativní.

V tomto „dialekticko-kritickém" pojetí kultivované soudnosti dospívá subjektivizace mravního hodnocení k svému vrcholu. Žádoucí kvalitou je tu přechod k opačnému vyhodnocení situace, než k jakému se dotyčný původně klonil. Jako by byl obsah vyhodnocení irelevantní. Jde tedy při jednání o čistě formalistní mechanismus pružného přecházení na základě kritického pozastavení původního, spontánního nakročení? Předmět rozhodování (např. vražda) zde svou jednoznačnou určitostí nerozhoduje o hodnotě rozhodnutí; není v situaci podstatný. Co je v ní tedy podstatné? Snad estetika činu; jak elegantně je proveden a jak působí? Nebo možnost egoistického uspokojení při současné minimalizaci rizik? To už Kouba nesděluje. Zdá se, že nejdůležitější je ta „kritická" pružnost v zaujímání opačných stanovisek, ať jsou jakákoli. Kritičnost, realizovaná v myšlení metodickým pochybováním, je skvělou vlastností, kterou zde do omrzení doporučujeme. V tomto abstraktně vyprázdněném použití při výkladu jednání je však taková kvalita už jen předstíraná.

Samoúčelným, exhibičním zpochybňováním prvních přístupů k situaci při výkladu soudnosti se také popírá význam a role ctností ve zdařilém vedení života.

Reálný člověk přistupuje k mravním situacím také na základě navyklých způsobů jednání. Kdo má například ctnost spravedlnosti, přistupuje k situaci bezpráví přednostně z hlediska potřeby nápravy. Nietzschovská soudnost se tu však patrně „osvědčí“, když dotyčný opustí tuto perspektivu, když v situaci objeví a situačně realizuje hodnotu opačnou; když se postaví za bezpráví. Matka je instinktivně nakloněna pečovat o dítě. Má snad jít v jednotlivých situacích do hodnotově ekvivalentního opaku? Feministky by neprotestovaly.

Anebo opačně: Vyznavač panské morálky uvykl bezcitnému zacházení se slabochy. Měl by jim snad najednou sloužit? A až získá habitus služby bližním, tak má zase začít s bezcitností? Aby svým rozkolísaným mravním životem dokumentoval (pouze) postulovanou tezi bytostné dvojznačnosti života? Aby byl objektivní a dal tak spravedlivě šanci dobru i zlu? Aby byl život co nejpestřejší? Není to nic závidění-hodného, když se má prakticky vysvětlovat fungování rozporného principu v modelu: dialektika života – dialektika hodnot – dialektika situačního rozhodování. Výklad se rychle ztrácí v mlze nejasností, absurdit a zvrácených pokynů.

Kouba si ale nevšímá hrozivých důsledků svých záchranných výkladů a trvá na tom (str. 107), že Nietzsche svou obhajobou imorality umožnil diferencovanější odpovědnost vůči životu. Je s ním přesvědčen, že dobrota není hodnotou sama o sobě, že je nutné vzít vážně i hodnoty opačné; dosaďme: potlačení i podlehnutí pokušení vraždit. Neboť soudnost přece vyžaduje napětí a situace vyžaduje i opačné hodnoty, tj. to, co metafyzická etika odůvodněně označuje jako zlo.

Kouba se ale v této souvislosti vrací k temným agnosticko-relativistickým jistotám, z nichž je zřejmé, že přece nemůže být žádná nutně jediná, univerzálně platná morálka. Ke slovu tu přichází technika myšlení, jíž se povrchové omyly zdůvodňují omyly hlubšími. Kouba si však v rámci relativistických omylů pochvaluje, že *„Nietzscheho boj s morálkou proto není primitivně negativistický, neomezuje se na obrácení morálky ‚naruby‘… Optika života obecně vzato zahrnuje postoj morální poslušnosti i postoj nemorální a činí jejich případnou oprávněnost závislou na situaci, v níž nikdy není potřeba obou stejně.“*

Kdybychom snad chtěli na chvíli obdivovat důslednost, s jakou se tu uplatňuje implikovaný relativismus, mohl by nás probrat do reality přiznaný obecný nárok na výklad bytostné dialektiky života, která má zahrnovat specifika obou protikladných morálek. Také Nietzscheho konfuzní reflexe egoismu a jeho zdánlivého přínosu je míněna obecně. Kde přitom zůstal relativismus? Nietzsche snad poznal metafyzicky, s obecnou platností dialektickou povahu života a její etické konsekvence: totiž „situační právo“ opačných mravních hodnot a morálních systémů. U myslitelů, kteří z jiných než racionálních důvodů vsadili na základní negace hodnot poznání, reality a jednání si vždy můžeme být jisti, že jejich důslednost nebude nikdy kontinuální.

Nad celou Koubovou apologií Nietzscheho etiky se nabízí otázka, jak on sám by chtěl na základě Nietzscheho bláznivých egoisticko-relativistických experimentů konzistentně odporovat zlu, například sadistickému týrání či totalitě? Takové intelektuálské pozérství podobné masivní tragédie umožňuje, připravuje a přivolává. To není laciná diskreditace, neboť mezi etickou teorií a lidskou praxí je přímá kauzální souvislost.

V celkovém pohledu na Koubovu interpretaci Nietzschova etického myšlení můžeme konstatovat, že se v něm vyskytují dvě hlavní pozice: a/metafyzická dogmatika vůle k moci vyúsťující v dogmatickou dominanci panské morálky; b/relativistické popření této absolutistické dogmatiky, opírající se o dogmatizaci svých zdrojů; jsou to dogmata o hyperdynamické, dvojznačné povaze lidské reality a o nepoznatelnosti objektivní povahy reálných objektů.

V kontextu kritiky Nietzscheho egoistické etiky je situace následující: a/ na pozici panské morálky a dionýské životní filosofie jde o explicitní, jednoznačný, programový egoismus; b/ na pozici relativistické korektury je egoistická motivace legitimní variantou (jako u Tugendhata) – podle situace. Ztráta jednoznačné přirozenosti v redukci lidské reality na život, je ztrátou jednoznačného a intelegibilního mravního zákona. Zbývá subjektivizovaná soudnost a vágně koncipovaná situace, jako metafyzické surogáty, na jejichž důslednou relativizaci, ať už z myšlenkové únavy, či záměrně, nedošlo.

Výkladová hypertrofie faktického života, odpojeného od svých metafyzických zdrojů, skutečně vede k ontologickému povýšení komplementarity dobra a zla. Je-li život povýšen na jedinou realitu člověka, stává se normou, která vyžaduje rovnováhu mezi dobrem a zlem jako ideál. Potlačení zla by tedy bylo ochuzením života. Proto může Nietzsche tvrdit, že kdyby se lidstvo striktně řídilo ideálem tradiční morálky, zahynulo by. Filosofická zmatečnost u něj dochází svého vrcholu.

18. 3. Nietzschův odkaz

Egoistický akcent Nietzscheho etického myšlení rezonuje naplno v bezbolestné etice demokratických časů. Tento postmoderní návrat k hédonickému individualismu jsme už podrobně sledovali a ocenili v kritice Lipovetského obhajoby minimální etiky postmoralistů (viz *Antropologie*, 23. 2. 1). V antropologickém zkoumání jsme také reflektovali hédonismus jako praktickou konsekvenci materialistického světonázoru. Nietzsche k ní při svém radikalismu a zaujetí také rychle dospěl. Spřízněnost s materialismem od té doby postupně vzrůstala, ale západnímu myšlení trvalo ještě jedno století, než se k této egoistické konsekvenci propracovalo. V Nietzschem v tom mělo takřka paradigmatickou oporu. Dnes už je materialistické vyznání s mravní praxí v takovém souladu, o němž mohl Nietzsche jen snít.

V duchu nietzschovského smyslu pro „ctnost egoismu“ skoncovala s altruismem také A. Randová. V nadšení pro striktní individualismus ovšem poněkud neuváženě tvrdí, že dobré je to, co slouží životu organismu, a zlé je, co ho ohrožuje. Když se ale toto absolutní kritérium použije v normálním lidském životě, který je podstatně soužitím, pak se hned ukazuje, že elementární solidarita s druhým jeho životu od počátku prospívá, zatímco bezohledná ctnost sobectví mu škodí. Tak jak tedy?

Postmodernisté ale také vděčně akceptují Nietzscheho relativistický motiv. Naučili se u něj používat na přeskáčku různé způsoby relativizace myšlení jako účinné nástroje demontáže etické tradice, která po staletí zakládala kulturu Západu. Postmoderní intelektuálové často dospívají k filosofickým názorům filtrem svých politických postojů; ty jsou většinou levicové a umožňují jim nesnesitelně levné ovace a simplifikace.

Levicoví intelektuálové jsou jak známo kromě materialismu posedlí i dynamikou radikálních společenských změn. Nietzscheho zásadní etický negativismus je pochopitelně inspiruje. Jestliže se pro jejich strategii příliš nehodí motivy panské morálky, o to učenlivěji si osvojují techniky relativistického rozkládání názorů a postojů tradiční mravnosti, které neodpovídají jejich materialistické víře a překážejí jejich revoluční společensko-politické hyperaktivitě. Na ni pochopitelně relativizační techniky neuplatňují. Ta naopak vychází z pevně vyznávaných, nezpochybňovaných dogmat a ideologických šablon: materialismem počínaje a pokryteckou starostí o „utlačované menšiny" konče.

Nietzscheho důraz na moc, relativistické (genealogické) výklady historického původu tradiční mravnosti i vůdčí motivy estetizující etiky sebetvorby převzal a originálně rozpracovával M. Foucault. K tomu si osvojil víru v Nietzscheho iracionalistické, autodestruktivní mýty o pravdě, o metafyzice, o lidské přirozenosti a obecné morálce. Tutéž slepou relativistickou víru s ním sdílí i liberální ironik R. Rorty.

„Nekonformní" nominalista Derrida také s Nietzschem staví metaforičnost jazyka a inherentní nestálost významů proti stálým pravdám, které svou platnost nevážou ani na dějinně kulturní omezení, ani na významovou fluktuaci slov. Odmítá esencialismus jako mýtus, který stojí za každou etickou koncepcí. Vrcholem nevkusu je mu etika založená v lidské přirozenosti.

Lyotard zase s Nietzschem jásá nad troskami „velkých vyprávění", která jsou diskreditována už svým esencialistickým fundamentem. Přitom nahradil svou původní víru v marxismus nietzschovským dionýským živlem. Zakleti v ideologických šablonách filosofují tito postmoderní myslitelé mnohdy originálně i vtipně, pohříchu však od omylu k omylu. To samozřejmě nebrání jejich enormnímu vlivu a úspěchu. Skutečný filosofický přínos těchto politizujících intelektuálů je však dramaticky blízký nule.

Shrnutí:

• Rehabilitace tradiční morálky se uskutečnila konfrontací s důvodovým kontextem relativismu a egoismu. Důkazem obsahů přirozeného mravního zákona byly oba tyto konstitutivní principy negativní etiky teoreticky falzifikovány.

• Jejich faktická životnost a dominantní postavení v postmoderním světě těží z neotřesitelné pozice, jakou mají gnoseologické a ontologické omyly moderní filosofie v soudobé vzdělanosti.

• Odměnou za vyvrácení etického relativismu a egoismu dnes není úspěch či uznání. Takový filosofický výkon je naopak krajně nežádoucí. Neboť zpochybňuje, co je dnes oslavováno a diktováno do učebnic v celém rozsahu západní civilizace. Oživování tradiční etiky je proto setrvačně vnímáno jako anachronismus; ke škodě vnímajících.

• V kontextu teoretických omylů novověké noetiky a ontologie je srozumitelná tendence k negativní etice, která se plně prosadila v éře postmoderny. K jejímu překonání je nezbytný rozchod s těmito základními omyly. Znovunalezení rozumnější etiky mimo jiné předpokládá, aby se filosofické myšlení vymanilo ze zhoubného vlivu Kanta a Hegela.

• Intenzivní participace na zmíněných omylech usnadnila také Nietzschemu jeho koncepci radikálního egoismu, v níž je vztah k druhému závislý na rozmarech „aristokratů“, zatímco principiálně kladný vztah k druhému je vysvětlen resentimentem slabochů.

• Nietzsche oslnil směrodatné filosofy postmoderny, která ho má za velkého myslitele. Imponuje jí jeho odvaha k destrukci, metodická svobodomyslnost a literárně hravé, okouzlující podání. Těmito kritérii se ale hodnota myšlení nezjišťuje ani ve filosofii.

• Na pozadí selhání novověkých reflexí pravdy provozuje Nietzsche noetický exhibicionismus: myšlení skutečnost nepoznává! Metafyzika už je pro něj čirým bláznovstvím. To mu nebránilo, aby neobohatil pojetí života metafyzickým principem vůle k moci. V jeho logice pak očišťuje etiku od životu nepřátelské tradiční mravnosti. Místo ní instaluje etiku sebetvorby a mýtus přehodnocování hodnot.

• Arogantní, filosoficky levné zavržení metafyziky vytvořilo Nietzschemu prostor pro dekadentní uvažování o mravním dobru a zlu. Nietzsche nejen vycítil logiku nominalistického založení moderní etiky, když tvrdí, že činy o sobě nejsou dobré či zlé, ale tvořivě kouzlí se vzájemnými přechody mravního dobra a zla. Absence pravdivé metafyziky takovou mytologii samozřejmě umožňuje.

• Nietzsche si v ní vypomáhá absurdním popíráním identity pravdy a dobra, aby mohl dialekticky zrušit dualismus dobra a zla. Ovšem jen s platností pro nenáviděnou tradiční morálku. Identitu ctností tzv. aktivní vůle nechává bytostně nedotčenou.

• Koncept rozporných ctností či konfliktu norem dokládá Nietzsche na konkrétních příkladech, které ale mohou sloužit spíše studentům logiky jako cvičení v odhalování sofismat. Utápí tak etické téma v laciných paradoxech.

• Nietzsche charakterizuje panskou morálku jako individuální, osobní a tvůrčí, zatímco prý otrocká morálka tyto kvality postrádá. Kdyby se ale potkal s pravdou o lidské přirozenosti, zjistil by, že ve své panské morálce oslavuje ne-osobnosti.

• Kult síly, absolutní soběstačnosti a nezávislosti na druhých hraničí u Nietzscheho s iluzí sebestvoření. Trestem za takovou zpupnost je patologické sebeodcizení, o němž Nietzsche zřejmě taky něco z vlastní zkušenosti věděl.

• Protože myšlenková konzistence nepatří k repertoáru Nietzscheho filosofování, změkčuje autor panské morálky svůj egoistický koncept obligátním relativismem. Postmodernisté by měli podotknout, že panská morálka není lepší než otrocká; je jen jiná.

• Nietzsche kombinuje svou vyhraněně egoistickou morálku s etickým relativismem a využívá jejich negativně-destruktivní potenciál střídavě – podle problémové situace. O možnostech konzistence motivu egoistického a relativistického však asi věděl jen on sám. Normálnímu myšlení, které se řídí zákonem identity, soulad obou motivů nutně uniká.

• Jejich souvislost lze snad chápat jen strategicko-pragmaticky: relativismus obstarává počáteční palbu na hradby tradiční mravnosti; když jsou prolomeny, palba utichá a dílo zkázy dokonává egoismus.

• V důsledku estetického přístupu k životu se Nietzsche opevnil ve virtuálním světě své horoucí imaginace. Proto nebyl schopen pochopit ani tragickou hloubku hříchu, ani velikost zápasu s ním. Honil se jen za přeludem autentického člověka.

Otázky k promyšlení:

• Pokusy o teoretické vyvracení pouze relativní platnosti morálních systémů a kritiku hédonismu jsou vždy podezřelé z náboženského rigorismu. S odlivem náboženství mizí v myšlenkovém světě i ta trapná suverenita, s jakou se odsuzují střízlivější trendy v etice. Není tato souvislost nápadná? Není dokonce kauzální?

• Není stejný motiv také v pozadí ustavičného připomínání jakýchsi fundamentálních omylů Kanta a Hegela, potažmo Nietzscheho?

• Novověká filosofie se vyznačuje odvahou logicky postupovat k stále radikálnějším důsledkům, které se vzdalují tradičnímu morálnímu konformismu. Neodkrývá tím nové možnosti seberealizace moderního člověka? Není taková tvůrčí dynamika žádoucí? Nebo snad máme stagnovat u středověkých morálních stereotypů?

• Proč by měla být Nietzschova etika sebetvorby dekadentní, když v ní člověk přichází sám k sobě tím nejhlubším možným způsobem, stává se v ní absolutně svým a absolutně svobodným?

• Nesestupuje Nietzsche do větší hloubky etického nazírání přechodů dobra a zla, když překonává jejich vulgární, prvoplánové rozlišování? Jeho jemnější analýza přece odhaluje nejednoznačnost ctností a identitu identity a neidentity dobra a zla.

• Jestliže Nietzsche změkčuje svou morálku relativismem, pak prokazuje víc porozumění úskalí lidského myšlení než dogmatici absolutní morálky a neotřesitelných jistot.

Část III.
Spor s modernisty

Kapitola 8.
Negativní etika v křesťanském myšlení

LEKCE 19. INFILTRACE SOUDOBÉHO KŘESŤANSTVÍ

19. 1. Ve směru falešné humanity

Po Kantovi se ocitlo moderní etické myšlení na rozcestí. Na jedné straně tu byla možnost jít dál cestou tradiční etiky smysluplného sebeomezování v étosu povinností a ctností, která vede do světa pravé humanity mravních osobností. Sám Kant tímto směrem ukazoval. Jeho pokyny však ztratily (především jeho vinou) racionální oporu, takže tady jeho jinak obrovská autorita v moderním myšlení nezafungovala.

V kontextu kantovského myšlení už přestávalo být zřejmé, proč se tak rigorózně zříkat lákavé nabídky mravně problematických podob pozemského štěstí, když se transcendentální klenba mravního života podle svědectví moderních filosofů zřítila. Pouhé postuláty Boha, nesmrtelnosti a svobody ji nemohly udržet. Mravní smysl lidského života potemněl. Tradiční etické myšlení se sice ještě setrvačně udržovalo, ale postupně sláblo. Bylo tedy otázkou času, kdy bude nahrazeno něčím, co se bude ve změněném teoretickém rámci jevit jako daleko realističtější; jako více odpovídající modernímu, osvícenému, sobě, světu či „Lidstvu" oddanému člověku. Otevřel se svět pestré, duhové ne-osobnosti.

Na takovém morálním obratu do protisměru, který znovu připomněl kouzlo falešné humanity, měl velkou zásluhu i Nietzsche. Jeho revoluční etika byla stále víc vnímána jako emancipační posun k plnosti autentického života. Nietzsche sice zůstal ve své době „nepochopen", ale o to víc byl později doceňován. V postmoderní době se už jeho odvážný etický „realismus" uznává jako pregnantní, respektované vyjádření životního pocitu a mravního rozpoložení dospělého člověka.

Viděli jsme, že Nietzscheho teoretické myšlení je sice veskrze nepůvodní, odvozené a filosoficky slabé. Ale i to mu stačilo, aby jím, s kantovskými omyly v zádech, přesvědčil okouzlenou veřejnost o domnělé prolhanosti absolutní morálky. Když jsou agnosticky odstraněny metafyzické struktury a řády lidské reality, jde hned všechno ve filosofii snadněji. Pak už není tak těžké pochopit, že místo obecného mravního zákona a přirozených diferencí dobra a zla můžeme vzít věc morality do vlastních rukou a vsugerovat té zaostalejší části veřejnosti, že si ji vytváří a rozvíjí lidstvo samo. Že tedy svět mravnosti nemůže být ničím jiným než dějinným, relativním fenoménem v řadě jiných.

Zarputilost, s jakou Nietzsche pohřbíval tradiční mravní smýšlení, pochopitelně imponovala revolucí posedlým napravovatelům světa. Teoreticky podprůměrný, bezvýznamný filosof-aforista vyrostl v očích soudobých intelektuálů ve velkého proroka. Svou halasnou destrukcí staré, aliancí s náboženstvím údajně kompromitované morálky, stál Nietzsche u zrodu osvobozujícího procesu, který postupně uvádí do souladu mravní nároky s novým chápáním reality podle osvícenských ideálů.

Egocentrická etika sebeuspokojování, sebeprosazování a sebeoslavy se stala v bažinách relativizovaných hodnot sekulárního, obsahově amputovaného humanismu mocnou tendencí posledních dvou století Západu. Konsenzuální zavržení pojmu lidské přirozenosti s jeho transcendentními parametry uvrhlo etiku do nevídané krize. Zmítané přívalem pseudoproblémů se etické myšlení vyčerpává luštěním aporií, jež z těchto konfuzí nutně vycházejí. Z logiky věci totiž vyplývá, že údělem etiky, která je vystavěna na nelidské antropologii, nemůže být než hustá síť pseudoproblémů, svévolných řešení a obapolných extrémů. Rozumná míra bez pevných kritérií, jež může být dána jen samotným lidstvím, je v takovém antropologickém vakuu v nedohlednu. Zato totality číhaly v posledním století na každém rohu.

Budeme nyní sledovat, jak se absence klíčového pojmu lidské přirozenosti neblaze projevuje v morální teologii. Tedy v oblasti, která, podobně jako politická filosofie, bezprostředně a mocně ovlivňuje praktickou mravní orientaci. V následující lekci pak naznačíme některé konkrétní důsledky etické dezorientace v praktické filosofii.

19. 2. Modernismus

Křesťanské myšlení se vlivem post-osvícenského vývoje filosofie dostávalo pod stále větší tlak moderní filosofie. Protestantská teologie mu díky své radikálně subjektivizující metodologii podlehla takřka bez odporu. Oproti ní měli katolíci výhodu ve víře v objektivizující roli učitelského úřadu církve. Proto odolávali rozkladnému vlivu vládnoucí subjektivistické filosofie déle. Nicméně i mezi katolickými intelektuály se postupně prosazovalo evoluční přesvědčení o oprávněnosti nároků moderní vzdělanosti, i tam, kde se dá o ní úspěšně pochybovat. Tak se v „katolickém ghetu“ zrodil, nikoli z ničeho nic, trojský kůň modernismu. Mezi jeho filosofickými architekty vynikal M. Blondel, který katolickým teologům odhaloval půvaby moderního vytěžení nominalismu ve směru pokrokového myšlení (více o jeho filosofickém profilu J. Fuchs, *Člověk bez duše, život bez smyslu,* str. 224; a podrobněji J. Fuchs, *Bůh filosofů,* str. 17–33). Modernisté oživovali u svých souvěrců smysl pro pochopení předností modernity. Využívali přitom poukazy na nesporný vývoj speciálních věd a všeho, co s ním souvisí. Když k tomu přidali i výboje moderního umění, jejich přesvědčivost vzrostla. Strategický plán otevřenosti soudobé kultuře se stával čím dál přijatelnější.

Problém je v tom, že modernisté evolucionisticky odůvodňovali i to, co odporuje logice plynulého vývoje k dokonalejšímu poznání a způsobu života. Především přijatelnost filosofických principů moderní vzdělanosti a jejích výkladů lidského bytí a života se tak jednoduše odůvodňovat nedá. Nemůže být apriori vyloučeno, že starší filosofové mohou mít daleko lepší pochopení pravdy, Boha, světa, člověka a dobrého života než ti novější. Faktický vývoj filosofie totiž nemusí být jen nárůstem pravdy; může být také expanzí omylů. A z předchozích zkoumání už víme, jaké je skóre gigantického zápasu realistů s moderními nominalisty o pravdu a o člověka.

Modernisté však netěžili jen z povrchních aplikací evolučního mýtu. V konfrontacích se svými konzervativními oponenty aktualizovali spor jejich scholastického realismu s moderní filosofií, v níž měli inspiraci i oporu. Došlo i na základní noetický spor, který je zároveň základním sporem novověké filosofie se scholastickými repre-

zentanty klasického realismu. Modernisté uvěřili v étos kriticismu, jímž se zaklínala moderní filosofie. Neprohlédli, že to je kriticismus toliko verbální, za nímž se skrývá nejen rigidní dogmatismus, ale i pravidelný výskyt rozporných výkladů principů, hodnot a struktur lidského myšlení. Z této slepoty čerpali sebevědomí vědoucích, v němž pak shlíželi spatra na zpozdilé scholastiky a jejich epigony.

Bohužel pozdní scholastika modernistům jejich roli buditelů dost usnadnila. V noetice jsme viděli, že scholastici reagovali na moderní gnoseologický boom nešťastným dogmatismem evidencí (viz *Iluze skeptiků,* 2. 2. 2). Tím modernistům potvrzovali dojem vlastní převahy. Modernisté si pak v jeho síle osvojovali anti-metafyzické předsudky a jejich antropologické konsekvence v podobě falešných výkladů podstaty člověka a následně i jeho života. Paralýza katolické morální teologie úspěšně postupovala.

V antropologii (*Člověk bez duše, život bez smyslu*, 15. 5) jsme zaznamenali, jak se akcident časovosti stal v konceptu historismu určujícím principem přijatelnosti náboženských pravd a hodnot, takže obsahy křesťanské víry a mravů procházejí tu více tu méně radikální revizí pod dohledem pokrokových teologů. V zápalu pro tekoucí realitu nebyla ani lidská přirozenost ušetřena radikální výkladové redefinice. Teologové vynaložili nemalé úsilí, aby tuto baštu neměnnosti zlidštili porozuměním pro posvátný dynamismus, vnímavostí pro měnlivé životní situace a zvýšenou citlivostí pro dříve nepřijatelné podoby křesťanského života. Posunem na šikmou plochu relativizace se „oživovaly“ i dosud „statické“ mravní hodnoty; staly se materiálem vynalézavých experimentací, podle potřeb ducha doby.

19. 2. 1. Pozice Jana Pavla II.

S touto tendencí modernistických teologů k subjektivizaci mravnosti zápasil v encyklice *Veritatis splendor* i Jan Pavel II. Papež v ní sice píše o základech morálního učení církve, které připomíná především teologům. Reflektuje tedy problém v rámci katolické víry. Přesto v ní výstižně představuje filosofickou pozici etického realismu.

V kritice moderního myšlení si papež především všímá, že v něm došlo k absolutizaci svobody. Svoboda byla vyvázána z autentických morálních souvislostí a povýšena na nezávislý, svrchovaný princip osobního života. Z antropologie víme, že tím dochází k redukci na svobodu ontologickou, kterážto redukce legitimizuje teoreticky neomezenou svévoli v jednání ve smyslu „dělám si, co chci“.

Autentický mravní svět a svoboda etická jsou v takovém pojetí vyloučeny. Nezbytná praktická omezení svobody se pak diktují čistě v intencích právního pozitivismu. Člověk se tak stává autonomním tvůrcem mravního světa. Sám si od základu určuje zákon dobrého jednání, který se pochopitelně vyvíjí v závislosti na vývoji poznání, potřeb a svévolných direktiv; je vpravdě dějinný. V hlubším pohledu se ukazuje, že tato představa o původu mravnosti má blízko k ideji sebetvoření člověka. Naproti tomu povrchnějším pozorovatelům taková kulminace antropocentrismu lichotí. V předchozí lekci jsme obdivovali, kam až s ní dokázal Nietzsche zajít.

Papež zároveň poukazuje na filosofické důvody, které mají absurdní nelidskost takové koncepce svobody učinit přijatelnější. Říká, že byla ztracena univerzální pravda o mravním dobru a o lidské přirozenosti. Její absence vyvolala sérii pseudoproblé-

mů, jež vyústily do umělých protikladů svobody a svědomí na jedné straně a mravního zákona a přirozenosti na straně druhé. Spolu se svobodou bylo na svrchovanou instanci rozhodování povýšeno i subjektivizované svědomí. Měřítkem správnosti už tu není soulad činu s poznatelným mravním zákonem, nýbrž shoda se sebou samým – rétoricky ozvláštňovaná jako autenticita či upřímnost.

Za papežovou kritikou individualisticko-subjektivistických tendencí myšlení, které infiltrovaly morální teologii, rozpoznává kritická filosofie logickou souvislost hlavních noeticko-antropologických omylů, jež ovládly soudobou kulturu. Tu kulturu, s níž chtějí být modernisté při své strategii „otevřenosti" zadobře a jíž se někdy až kýčovitě vlichocují. Tak se celé generace teologů stávají obětí vanutí ducha nominalismu, který se v konfliktu s realitou proměňuje v ničivý uragán.

Intelektuální tyranie nominalismu je neúprosná. Epochy, které se dostaly pod jeho vládu, trpí neúnosným rozkladem samotného lidství, které je drceno nominalistickými chapadly empirismu, agnosticismu, pozitivismu, scientismu, materialismu, existencialismu, postmodernismu, historismu, relativismu, redukcionismu, fideismu. Vše specificky lidské je jimi od základu výkladově zfalšováno. Přirozenost, myšlení, svoboda, mravní hodnoty a řád, smysluplná životní finalita, osoba, osobnost, svědomí a společenský řád zůstávají po nominalistické invazi v troskách etického relativismu, který logicky přechází do mravního anarchismu a nihilismu. V nich se daří jak ponuré životní filosofii zoufalců, tak i totalitním režimům.

Za posledních sto let dokázal nominalistickou kulturou zdecimovaný Západ vyprodukovat tři totality a bezpočet tragických existencí, kde tragičnost primárně vychází ze zásadního rozchodu s obecným smyslem osobního života. A teologie, deformovaná nominalistickým vyznáním, mnohdy takovou existenciální dysfunkci ještě prohlubuje, místo aby její oběti uzdravovala. Tento neblahý vliv modernistických teologů lze konkretizovat jejich situační etikou.

19. 3. Křesťanská situační etika

Situační etika se stala vítanou alternativou pro ty katolické intelektuály, kteří získali pocit, že filosofické základy tradiční morálky přirozeného zákona jsou už vývojem otřeseny. Modernistům tato nová etika vyhovuje tím, že se dokáže obejít bez obecných, historicky nepodmíněných norem mravního zákona, které nejdou dohromady s rezultáty novověkých filosofů. Navíc proti nim umí chytře postavit křesťanskou lásku. V širším filosofickém kontextu se tedy dá situační etika nahlížet jako systematizace novověké kritiky etického univerzalismu s volitelným doplňkem nezištné lásky, která má situační etiku učinit přijatelnou pro křesťanské myšlení, jako jeho očištění od formalismu, přizpůsobení soudobé mentalitě a prohloubení.

Zakladatel křesťanské situační etiky J. Fletcher vypočítává v knize *Situační etika* její filosofické předpoklady: pragmatismus, relativismus, pozitivismus a personalismus. Kdo si pod těmito termíny dokáže aspoň matně vybavit jejich negativistické konotace, dovtípí se, že situační etika zřejmě bude jen další variantou negativní etiky, s níž jsme se v předchozích lekcích primárně konfrontovali a vyrovnávali. Podívejme se na některé body Fletcherovy prezentace jejích filosofických předpokladů.

19. 3. 1. Na vratkých základech empirismu

Při výkladu pragmatismu se Fletcher odvolává na jeho přední reprezentanty W. Jamese, J. Deweye a S. Schillera. Je s nimi přesvědčen, že pravda a dobro jsou tím, co je prospěšné, co uspokojuje či funguje. Jenže v etickém myšlení, které je podminováno relativismem a opřeno o nouzový fideismus, může být chápáno jako prospěšné, uspokojující a fungující cokoli; i falešná dogmata, megalomanské projekty totalitní ideologie neomarxistů či užitečné zločiny. Fletcherovo vymezení mravního dobra je v takovém kontextu vágní a zavádějící. Odpovídá však možnostem, jaké může nabídnout filosofickým reflexím empirismus.

Nad podobnými výkony se vždycky vnucuje otázka, co vlastně ty zapřisáhlé odpůrce abstraktní metafyziky, neměnných principů, apriorních důvodů a uzavřených systémů pudí k tomu, aby se ztrapňovali takovou zfušovanou metafyzikou. V předsudky zúženém prostoru tázaní i argumentačních možností pravidelně upadají do barbarského redukcionismu, v němž obvykle absolutizují jednu, samozřejmě empirickou složku pojednávaného předmětu, se souvztažným potlačováním ostatních; pravidelně těch podstatnějších.

Pragmatistická etika je variantou etického konsekvencionalismu. Proto v hodnocení činu jednostranně zdůrazňuje jeho následky. Je to pochopitelná reakce nominalistických empiriků na přirozený mravní zákon. Vnímají ho jako metafyzický, absolutistický, abstraktní, racionalistický, esencialistický, ahistorický, což v jejich zkreslené optice znamená totéž co absolutně nepřijatelný, dogmatický, autoritářský, nerealistický, záštiplný, nelidský... Utíkají se tedy před ním k tvrdým faktům – k empiricky poznatelným účinkům jednání. V protějšku k etice přirozeného zákona tedy konsekvencionalisté vytvořili normativní etiku domněle zcela empirickou. Přitom ale také nevyhnutelně rozhodovali o podstatě mravnosti, což je naopak téma docela neempirické.

Z této myšlenkové skrumáže vzešly i principy utilitarismu, který stál u zrodu etického pragmatismu. Připomeňme, co o něm bylo řečeno v desáté lekci. Hlavní omyl utilitaristů spočívá v povýšení dílčích účelů a následků jednání na hlavní kritérium jeho mravní hodnoty. Důvod je prostý: tyto konsekvence jednání jsou empiricky dostupné. Noeticko-metodologické omyly empirismu tedy utilitaristům předurčily i jejich paradoxně neempirickou, destabilizující explikaci mravnosti; ta už je nevyhnutelně metafyzická. Neblahý důsledek následuje vzápětí: Fragmentovaná představa utilitaristů o podstatě mravnosti ospravedlňuje neblahou zásadu „*účel světí prostředky*“.

V době svého vzniku se utilitarismus nezdál být tak problematický. Byl sice koncipován jako protest proti morálce obecného mravního zákona. Ale obecné mravní hodnoty odvozované z tohoto zákona byly tehdy ještě součástí mravního vědomí a byly také v poměrně značné šíři i žité. Vedle nezbytného principu subjektivní libosti ve výběru toho, co mohou empirici uznat za nesporně dobré, nebylo tehdy ještě ničím neobvyklým myslet i na účely altruistické.

V tomto přechodném období mezi teoretickou destrukcí přirozených principů mravnosti a jejím průnikem do praxe tedy utilitaristé formulovali altruistickou maxi-

mu *maximálního štěstí pro maximum lidí.* Amorálnost utilitarismu přitom zůstávala pod povrchem. Ale její empiricko-historická skrytost nemohla zastřít pravdu, že jako reaktivní alternativa k deontologické etice přirozeného zákona zůstává utilitarismus principiálně, logicky otevřený pro volbu jakýchkoli účelů – i čistě mocenských, hédonistických, prostě jakkoli egoistických. Faktické volby obsahových specifikací pak závisejí na vrtkavém rozpoložení vlivných, případně na tak proměnlivém faktoru, jakým je společenský konsenzus.

Tato bezmezná teoretická otevřenost utilitarismu na druhé straně umožnila Fletcherovi, aby do jeho teleologického schématu dosadil místo naturalisticky pojaté užitečnosti pro zvyšování životní úrovně či pozemského blaha křesťanskou lásku. Spojil tak situační etiku lásky s utilitarismem a zohlednil přitom zmíněnou zásadu co největšího průměrného užitku. V pragmatickém zaujetí ovšem Fletcher podcenil četná teoretická úskalí, na něž jeho eklektická teorie naráží.

Negace stabilního mravního řádu a jeho neměnných norem je totiž v základě pozicí etického relativismu a následné legitimizace bezmezné plurality svévolného jednání. Utilitarismus je proto i přes empiricky redukovanou a dogmaticky zobsažňovanou teleologickou normu v podstatě pouhou variantou etického relativismu. Nad ideologicky vágní maximou utilitaristů je tedy třeba se ptát, co všechno si pod tím „*maximálním štěstím*“ nejen zde a nyní představují, ale co si bez opory v pevných normách, které nepodléhají rozmarům doby, mohou pod tím štěstím logicky představovat.

Fletcher v této souvislosti připouští, že před volbou konkrétních dílčích cílů musíme mít vyjasněný hodnotový žebříček a volbu našeho *summum bonum.* Přitom se domnívá, že jde o otázku metaetickou. V tom se jako stoupenec empiristicky zúžené etiky samozřejmě mýlí. Horší ale je, že ji řeší fideisticky. On sám si vybral křesťanskou lásku jako normu jednání. Skvělé. Machiavellim poučený politik si pro změnu zvolí moc. Její získání a upevňování mu pak jako účel jednání posvětí i ty prostředky, kterých by se Fletcher, aspoň ve svém křesťanském období života, asi štítil. Jako fideista ale proti tomu nemůže rozumně nic namítnout. Co všechno si tedy utilitaristé za to proklamované štěstí mohou dosadit a co všechno mohou na cestě za ním napáchat?

Problém je tedy v tom, že fideisticky instalovaný voluntarismus umožňuje při výběru nejvyššího dobra široký rejstřík libovolných účelů jako hlavních měřítek mravní hodnoty jednání. Iracionalistický voluntarismus je proto z logiky věci eticky destruktivní. Klade totiž rovnítko mezi etiku přirozeného řádu a všechny formy negativní etiky.

Takový je úděl fideistické bezradnosti, do níž nutně upadají i empirici, když nedovedou odolat nutkání vyjadřovat se k neempirickým otázkám etiky. Jejich iracionální zaujetí vůči přirozenému mravnímu zákonu bývá někdy komické, jindy otřesné. Prozrazuje, že filosoficky vzato nemají zrovna pevnou půdu pod nohama

Například E. Kohák pokládá situační etiku za vyspělou etiku dobré vůle v protějšku k tzv. absolutistické etice „zákonické“, což je prý etika zášti. Tu pak ve svém apologetickém výkladu utilitarismu (*Svoboda, svědomí, soužití*, str. 132–133) zlovolně karikuje. Vadí mu, že v absolutistické etice platí normy mravního zákona absolutně, nezávisle na okolnostech. Zvlášť ho na tom irituje, že některé činy jsou už ze své

předmětné specifikace ve shodě či neshodě s mravním zákonem, takže jsou už svou povahou dobré či zlé. Spolu s Foucaltem se pohoršuje nad tím, že je pak příliš jednoduché špatné činy identifikovat a trestat – bez ohledu na okolnosti či úmysl.

Dá se pochopit, že rozhled filosofických konformistů Foucalta i Koháka je prostě takový, že se jim neměnný, obecně platný mravní zákon příčí, a že ho tudíž musejí v kritice postavit do špatného světla. Nemuseli si ji ale usnadňovat tím, že kritizovaný systém zkarikují k nepoznání. V každé příručce klasické etiky se přece mohli dočíst, že okolnosti a především úmysl modifikují hodnotu činu na ose dobrý–špatný v obou směrech, takže se k nim musí při jeho hodnocení přihlížet.

Bylo ale lákavější diskreditovat nežádoucí systém průhledným sofismatem. Jestliže totiž obecně uvážený čin koliduje už svým předmětem s mravním zákonem (vražda, násilné vnucování víry, přímá podpora evidentně zločinného jednání...), a je proto už svou povahou špatný, vůbec to neznamená, že hodnocení konkrétních činů toho druhu může abstrahovat od jejich okolností. Je ale pohodlnější vést se na vlně filosofického mainstreamu a vypomáhat si příležitostně sofismaty či dezinterpretacemi než absolvovat kritické zkoumání, které logicky vede až ke kanonizovanému nominalismu a jeho četným variantám.

Když už Kohák mluví v kritice klasické morálky o zášti, nedá se přehlédnout, že jeho zášť k ní hraničí s fanatismem. Je jím tak dalece zaslepen, že velebí zásadu „*účel světí prostředky*“, která teoreticky ospravedlňuje třeba zločiny čistě kolektivistických i totalitních režimů. Prakticky pak má jen v téhle linii na svém kontě bezpočet mravního zla. Na obhajobu této nemravné zásady si Kohák (po vzoru Fletchera) pomáhá Benthamovou důvtipnou replikou: „*Když účel prostředky nesvětí, co by je potom světilo.*“

Jestliže tu repliku formuloval v objevitelském nadšení J. Bentham, dá se to vysvětlit tím nadšením. Když jsou ale po dvou set letech stejným zkratem uchváceni Fletcher a Kohák, je to také drobný doklad hluboké krize filosofického myšlení v akademickém mainstreamu. Otázka přece nezní *„Co světí prostředky?“*. Bezprostřední otázka se v daném problému ptá, jestli dobrý účel může učinit mravně dobrým i prostředek, který je v jiném ohledu špatný. Jestli se například mohu dopustit vážné nespravedlnosti (loupeže, vydírání, vraždy) na někom, protože chci třeba jinému pomoci.

Vzdálená, základnější otázka se pak ptá, co rozhoduje o tom, jestli jsou domněle ospravedlňující dílčí cíle samy mravně dobré. Co je ospravedlňuje? Další cíle? Do nekonečna? Ale jak víme o jejich vnitřní hodnotě bez rekurzu k tomu, co je člověku přirozeně přiměřené, a tedy i obsažené v přirozeném mravním zákoně? V naturalisticky zúžené životní perspektivě empirických etiků jsou to poměrně důležité, zřejmě eticky rozhodující otázky. Bohužel v redukcionistické perspektivě etického myšlení nejsou racionálně neřešitelné.

Právě uvedené otázky jsou tedy pro posouzení sporné zásady „účel světí“ klíčové a přitom přesahují možnosti přesvědčených empiriků. Oni v odpovědi na tu bezprostřední otázku prostě předpokládají, že kladnou či zápornou mravní hodnotu může dát prostředku/skutku výlučně vztah k jeho dílčímu účelu, chápanému jako dobro o sobě. Jak ale tento předpoklad dokazují?

Nedokazují ho nijak. Jen ho svévolně, dogmaticky zavádějí. Proč tak iracionálně? Protože by si k jeho odůvodnění museli nejprve položit základnější otázky: V čem

spočívá bytostná struktura, esence samotné mravnosti jednání? Nemá v ní náhodou místo i přirozený mravní zákon, který je měřítkem i mravní přijatelnosti dílčích cílů? Takové otázky však empirici pohotově deklasují na pseudoproblém abstraktní metafyziky a uvolňují si tak prostor pro nekonečné pokrokové tápaní v etickém tématu.

Přesvědčivost pro svou vývojově preferovanou etiku absolutizovaných účelů mohou tito pozitivisté hledat jen v hromadění empirických kontra-příkladů, v nichž byly požadavky mravního zákona mylně chápány či špatně aplikovány, takže to vyvolávalo pohoršení, které empirici ne zrovna důvtipně obracejí proti samotnému zákonu. Co se dá ale namítat proti metodě vyvolávání vášní, když vede k pokrokovým cílům, že? Mimo jiné i to, co proti kruhovému dokazování.

Absolutizace dílčích cílů jako kritéria mravnosti tedy konsekvencionalistům pragmaticko-utilitaristického ražení vyplývá z absence zde potřebné reflexe esenciální struktury mravnosti. Ta je totiž nepokrytě neempirická. Odporuje postulátům filosofického empirismu, jehož jsou tito etici obětí.

Metafyzická analýza by je poučila, že dílčí účely nemají mravní úroveň apriori – samy ze sebe. Jsou dobré či špatné ze vztahu k poslednímu cíli pozemského života. Pro empiriky je to samozřejmě odpudivá metafyzická mlhovina; celkový smysl života je pro ně také tabu. Ale jen vzhledem k poslednímu cíli (který je, jak víme z metafyzické antropologie, pozitivní) může být samo stanovování dílčích cílů na životní cestě každé osoby buď smysluplné – ve směru osobnosti, nebo nesmyslné – ve směru neosobnosti. A cestu k mravní osobnosti jako Cíli pozemské existence ukazují právě diferencované normy přirozeného mravního zákona. Hlavní kritéria mravnosti tedy nejsou empirická, nýbrž metafyzická.

V této ontologické souvislosti vyniká nejen soulad a komplementarita složky deontologické a teleologické v explikaci mravnosti. Je z ní zřejmá i hloubka destruktivní účinnosti jejich diletantského odtržení – jak obecného, tak i speciálně utilitaristického; výchova k neosobnosti je pak plynulá.

Vedle nelibovolné, bytostné struktury finality lidského života vypadá maxima *„maximalizovaného štěstí pro maximum lidí“* jako ideologicky vyumělkovaná proklamace patetické prázdnoty. Krom toho má i svůj temný rub. Kde chybí pravda, nastupuje omyl, který mívá na této úrovni etické reflexe nepříjemné důsledky.

Vezměme štěstí pro maximum lidí. Neinstaluje se tím snad jánošíkovský princip? Proč bychom boháči jeho majetek nevzali, aby se mělo líp co nejvíc chudých? Vždyť je to vlastně požadavek lásky – k chudým; bohužel jen k nim. Ano, sice jen k nim, ale chudých je přece víc než boháčů, takže utilitaristický kalkul maximálně možného průměrného užitku loupeže ospravedlní. Dalším krokem by pak mohla být ideologická systematizace: zrušení soukromého vlastnictví a mocenské uvržení občanů do područí státu na principu kolektivistické redukce jedince na číslo v množství a částici ve společenském organismu.

Touto logikou selektivní „lásky“ se také historicky normalizovala pokrytecká morálka dvojího metru, která dnes kulminuje v režii totalitní ideologie kulturních marxistů. Láska, solidarita, lidská práva, věnované v konceptech multikulturalismu a genderového feminismu i v politické aplikaci účelově privilegovaným menšinám, se dialekticky obracejí v bezohlednou nelásku, nesolidárnost a bezpráví k diskriminovaným většinám, z jejichž práce a plodnosti nemravní ideologové a politici nadstan-

dardně žijí. Předvádějí se jako praví humanisté, ohromují sebevědomím morálních obrů, vzájemně se obdivují, ale ve skutečnosti páchají svou pseudohumanitu na účet jejich obětí.

Proklamované štěstí pro co nejvíc lidí se tu stává hříčkou v rukou fanatiků. Totalitní ideolog není žádný troškař. Definuje štěstí za hranicemi empirických limitů a dílčích účelů jako spásu Lidstva. A za použití utilitaristy posvěcené zásady o účelu světícím prostředky dotlačí ovládnuté společnosti k jejich Štěstí revolučně a za každou cenu. Revoluce pak vyžaduje radikální konflikt dobrých a špatných, které rozlišuje podle ideologického klíče; k těm špatným je „zaslouženě" nemilosrdná. Také v revolučním běsnění totalitářů se zhodnocují výdobytky nominalistické kultury, jakými jsou mravní relativismus a následný i ideologický dogmatismus, čirý voluntarismus či praktický fideismus, při volbě těch správných hodnot.

Totalitním zvrácenostem samozřejmě předcházelo přípravné období, v němž sehrál roli i etický redukcionismus utilitaristů. Vítězné tažení empiriků proti metafyzice na vlně úspěšné vědo-techniky pochopitelně vedlo i k zásadní změně životní filosofie. Ta se na pozadí přírodovědné učenosti a expandujícího materialismu přeorientovala na hodnoty ryze pozemské. Do popředí šla životní filosofie rehabilitovaného hédonismu.

Uzemněné, egoisticky chápané štěstí jako „dobro o sobě", jehož etickou garanci mají utilitaristé na starosti, bylo spatřováno v relativně trvalých stavech libosti. Utilitarismus se tak svým kalkulem „štěstí pro všechny" stal fíkovým listem hédonismu. V základech skrytá hédonická složka činí jeho na pohled pozitivní mravní perspektivu utopickým a odlidšťujícím projektem. Utilitarismus sice může své stoupence motivovat k úsilí ve prospěch potřebných, ale bez nezbytného, nesystémového doplnění odjinud jeho plytký altruismus systémově selhává; tenduje k egoismu.

Tato tendence se dnes projevuje i v rozšíření morálního kýče v mezích etického sentimentalismu. Spočívá ve vyvolávání dobrého pocitu z jednání, které má vylepšit sebeobraz konajícího a hrát na city druhých. Daří se mu v prostorách veřejné dobročinnosti. Účastníci charitativních a humanitárních aktivit nemívají vždy mravně ryzí motivaci; řečí evangelia *mají už svou odměnu.* Spokojí se mnohdy s vědomím, že okázale pomáhají potřebným a skutečný úmysl, s nímž to dělají, neřeší.

K této jednorozměrnosti etického myšlení vede kromě utilitaristické etiky i monistický kolektivismus, který sčítá plusy a minusy Celku (Společnosti, Přírody, Kosmu), ale nepočítá s mravní autonomií a finalitou osoby. Účel, který k předmětnému cíli skutku jednající připojuje, rozvaha o kontextech a situacích, v nichž jedná, či pravdivé posouzení vlastní kompetence a podobné mravní koordináty skutků zůstávají v tomto zploštělém pojetí mravnosti stranou. Mravní kýčovitost přivedla dnes k dokonalosti politická korektnost.

Změnu etického paradigmatu od deontologie k utilitarismu popisuje výstižně protestantský myslitel E. Kohák: *„Přestaňte už s tou spravedlností a ptejte se raději, jak lidem pomoci, jak jednat, abychom co nejúčinněji snížili ten hrozivý převis utrpení v tomto světě, aby lidé mohli být šťastni. Vždyť jen o to jde! Máme na tomto světě jen jeden život, lichvářsky kratičký. Ať je aspoň šťastný."* Z takového vyznání může být mimo jiné zřejmé, proč nemá Kohák například problém s interrupcemi, ale zato má problém s tzv. fundamentalistickým myšlením.

Teoretická instalace relativismu a fideismu v etickém myšlení i v praxi, doplněná absolutizovaným principem očekávatelných následků jednání, tedy vrhá mravní život na šikmou plochu negativní etiky. Jednou z jejích mnohých podob je i situační etika. Fletcher si v jejím výkladu pochvaluje, že jsme se už v otázce kognitivních i mravních hodnot stali plně a nezvratně relativisty.

Strategie situační etiky je prý pragmatická, taktika relativistická. Tím je charakterizován přechod od stálého hodnotového řádu k proměnlivému hodnotovému spektru. Skutečný teologický „přínos" situační etiky je domyslitelný. Libovolně zvolený axiom křesťanské lásky jako jediné konstanty jen nedostatečně maskuje tendenci k anarchistické libovolnosti.

Když vysvětluje pozitivismus jako třetí předpoklad situační etiky, osvědčuje Fletcher filosofický konformismus ujišťováním, že Boží existenci, ani to, jestli je nejvyšším dobrem hédonisty preferovaná rozkoš či křesťanská láska, nelze dokázat. Vsadil přitom na Humův objev propasti mezi deskriptivními („je") a preskriptivními („má být") výroky, jehož věrohodnost jsme reflektovali v jedenácté lekci. Vhodnost dnes obligátní sázky etiků na Huma si Fletcher nechal potvrdit samotným B. Russellem. Ten usoudil, že meta-faktové mravní hodnoty a normy nemají racionální povahu; jako by ji tento Russellův posudek měl.

Bez potřebné filosofické námahy, pouhou vírou v genialitu věhlasných noetických amatérů nominalistického vyznání získal Fletcher pozitivisticky vyčištěný prostor pro svévolné experimentování v metafyzice lidského života. A když mu k tomu Russell (v jistém zapomnění na svou pozitivistickou strohost) přidal jako směrodatnou inspiraci preskriptivní výrok, že *svět potřebuje křesťanskou lásku čili soucit,* měl Fletcher o etické orientaci jasno. Triumfalisticky vyhlašuje, že hodnotové volby jsou stejně náhodné a absurdní jako skok víry. Máme tomu rozumět tak, že v etickém myšlení je oprávněná jakákoli věřená absurdita?

Z filosofické mělčiny nepomohl Fletcherovi vybřednout ani přitažlivý personalismus. Také tento směr je beznadějně zapuštěn v omylech novověké filosofie. Proto může i své lidsky pozitivnější partie proponovat jen fideisticky. Je samozřejmě pravda, že fideismus křesťanům nebrání, aby prakticky uplatňovali nezištnou lásku. Stejně tak je ale pravdou, že v racionálně náročnějších a intelektuálně záludnějších situacích jim lpění na pouhé víře podráží nohy.

19. 4. Kohákova obhajoba utilitarismu

Ve svých „Kapitolách z mezilidské etiky" (*Svoboda, svědomí, soužití. Kapitoly z mezilidské etiky*, Slon, Praha 2004) předkládá zmíněný prof. Kohák apologetický výklad utilitarismu (str. 131–144). Kohákův text je zpracováním přednášek z let 2003–2004. V jedné z nich se autor vyznává, že učit kriticky přemýšlet o otázkách dobra a zla pokládá za jediný způsob, jak je možné učit svobodné lidi etice (s. 85). To zní hezky. Kdo z filosofů si dnes nečiní nárok na titul kritického myslitele? Ale kdo z nich poctivě vymítá dogmata z vlastního myšlení?

Kohák vykládá utilitarismus v kontrastu s jeho kontrárním opakem – s takzvanou absolutistickou etikou. Ta prý hodnotí jednání tak, že vylučuje okolnosti a si-

tuaci (s. 132). Raná náboženství prý posuzovala jen čin, nezáleželo na motivu, následcích, situaci (s. 131). V perspektivě vývoje poznání tím snadno vznikne dojem, že utilitarismus evolučně překonal primitivní tabu a morálku příkazů a zákazů, když zdůraznil finální aspekty mravnosti. Kritická obezřetnost ale nechává ve hře otázku: Co když je utilitarismus jen opačným extrémem k vulgarizované morálce „činu bez kontextu"?

Kohák ale chápe stoupence bezohledné morálky činu jako bezmála jediné možné oponenty utilitarismu. Místo zkoumání možných pozic raději volí dramatický příklad ze soudobé praxe. Na mušce má fundamentalisty, vděčný to terč pokrokových intelektuálů. Bůh zakazuje zabíjení a fundamentalisté vztahují ten zákaz na interrupce, aniž uvážili, že se tím například odsuzuje nechtěné dítě k životu v bídě a utrpení. Fundamentalisté tedy odsoudí nechtěné dítě k traumatizující existenci. Politicky korektní liberál Kohák ho raději odsoudí rovnou k smrti. Ta je jistá, zatímco bída a utrpení žádnými konstantami v životě nechtěných dětí nejsou. Tohle má být výkon kritického myšlení?

Možná se přitom filosof Kohák schová za zneužívanou odbornost materialistických specialistů, kteří ujišťují, že „to" ještě není člověk? Kritický filosof by měl ale vědět aspoň tolik, že identifikace tu předpokládá nelibovolnou definici člověka, která je problémem čistě filosofickým. A nemá-li k ní snad jako fenomenolog potřebné nástroje, měl by kriticky uznat, že tedy neví, zda jde v interrupci o člověka; široký konsenzus „odborníků" a jejich obětí v problému nic neznamená. Jestliže však Kohák neví, zda jde v potratech o člověka, musí připustit, že je možná zabíjen člověk, o němž „kriticky" rozhoduje, že je pro něj lepší nežít než živořit v bídě.

To je sice dost nezodpovědný verdikt kritického etika, ale zato konformní; většinu studentů jistě nepopudí. Jenže vražda je nespravedlností nejtěžšího kalibru. Chceme-li o ní uvažovat tak lehkomyslně, o jakou etiku pak může ještě jít? Pro diskusi s utilitaristy je rozhodující, že vražda sama ze sebe je nespravedlností. Svou povahou, ze svého předmětu je mravně zlá. Jaké následky by ji mohly ospravedlnit? To je ovšem mimo chápání přesvědčených utilitaristů.

Kohák jako advokát utilitaristů tedy raději vyvolává resentimenty občanů, úpějících „pod zákonem" a podsouvá požadavkům spravedlnosti statut slepých zákazů, které vyžadují tupou poslušnost a jsou mnohdy tak kruté. Napětí utilitarismu a mravního zákona je pochopitelné. Vyplývá z jednostranného kritéria mravnosti, které utilitaristé uzavřeli do následků jednání. Kohák toto napětí cítí a možná proto v zaujetí pro utilitarismus zachází dost daleko, když říká: „Přestaňte už s tou spravedlností!", „Čert vezmi zákon a morálku, která vede k utrpení!" Jeho účelové hřímání není přesvědčivé, ani či spíše zvláště, když si za garanta svého rozhořčení na etiku zákona bere M. Foucalta.

Viděli jsme, jak Koháka pohoršuje, že v absolutistické etice platí mravní zákon absolutně, nezávisle na okolnostech. Svůj odpor vůči ní měl ale konfrontovat s následující námitkou: Veškerá přirozená a dobře zdůvodněná mravní zákonitost je na straně života. Vražda přímo odporuje životu i tomu, co lze elementárně uvést k odůvodnění celé mravnosti. Proto je tu samotný předmět-obsah činu dostatečným důvodem jeho mravní nepřípustnosti. Zákaz vraždy tedy platí obecně, nezávisle na okolnostech. Přihlédnutí k okolnostem se může týkat míry viny určitého vraha, ale

nikoli inherentní zloby samotné vraždy. U mravně příčetných nemůže vést k její podstatné mravní rekvalifikaci.

V polemice s jednostranností utilitaristického konsekvencionalismu tedy vystupuje do popředí důležitý zdroj mravní hodnoty činu – jeho předmět. Ten udílí skutku obsah a je tím prvním, co se v hodnocení porovnává s požadavky mravního zákona. Kohák ale stagnuje na povrchu a vyvolává nálady. Proč asi? Mimo jiné proto, že si jako pokrokový stoupenec moderní filosofie zatarasil přístup k přirozenému mravnímu zákonu.

Kromě nepodařeného příkladu s fundamentalisty uvádí Kohák troufalé srovnání. Ilustruje polaritu utilitarismu a účelově dezinterpretované etiky zákona sporem Ježíše s farizeji. Jemu prý šlo o člověka, jim o formality (str. 132). Opravdu Kohák nechápe, nebo jen s advokátskou mazaností zamlčuje, že zákon není žádnou úzkoprsou konvencí, ale že jako imanentní princip osobního vývoje stojí zcela na straně života? Možná od obojího něco. Skutečně si protestant Kohák myslí, že Ježíš přišel zrušit zákon a odstranit utrpení tohoto času? Jinak ovšem Kohák svým kontrastním, byť tendenčním výkladem dobře zpřítomňuje protichůdnost etiky nepodmíněného zákona a utilitaristické bezradnosti ve vymezování mravního dobra.

Stejnou etickou bezradnost osvědčuje Kohák na dalším příkladu (s. 133), jímž chce názorně předvést přednosti utilitaristického pojetí v protějšku k absolutistické etice. Kohák říká: „Podobně nám připadá jako zásadní rozdíl, zda obviněný vypáčil dveře, aby odcizil, ... nebo aby zachránil... Čin sám o sobě není ani dobrý, ani špatný, jen je. Vypáčil dveře. Jeho morální hodnocení závisí na tom, zda je prostředkem k dobrému či špatnému účelu."

Příklad má dát vyniknout utilitaristické explikaci mravní hodnoty. Čin (vypáčení) je prý o sobě mravně indiferentní, hodnotu čerpá výlučně z účelu. Na tomto příkladu nezaráží jen fakt, že dokazuje pravý opak toho, co má znázornit (indiferenci činu o sobě). Udivuje také, jak hrubý rastr Kohák v analýze jednání užívá; proto se v něm také nevyzná.

Kohák vykládá vztah vypáčení a krádeže či záchrany jako poměr činu a jeho účelu, z něhož čin výlučně čerpá mravní hodnotu. Ve skutečnosti je to ale tak, že uvedené účely (záchrana či krádež) jsou v daných situacích primárními, autentickými rozhodnutími-skutky, které jsou samy o sobě mravně dobré/zlé. Paradox je tedy v tom, že Kohák automaticky počítá s tím, že krádež je špatná a záchrana dobrá. Neodvozuje jejich hodnotu z nějakých dalších účelů (což by v logice utilitarismu měl), ale bere ji rovnou jako měřítko pro hodnocení prostředku – vypáčení. Takže chtěl na příkladu demonstrovat, že čin nemá hodnotu ze sebe, nýbrž jen z účelu, ale demonstruje naopak (nepovšimnutě), že čin má mravní hodnotu už sám sebou – z předmětu.

Kohákovi se tedy podařil na zvoleném příkladu klasický rozpor: čin o sobě je i není mravně indiferentní.

Bez problémů není ani samo „vypáčení dveří". Proč se k němu obviněný rozhodl? Protože se nejprve rozhodl zachránit či krást. Vypáčení je jen složkou jednání, které je vnějším (fyzickým) provedením skutku – rozhodnutí pro záchranu/krádež. Jednání jako vnější výraz skutku se realizuje řadou kroků, v nichž se volí různé způsoby realizace původního rozhodnutí. Tyto doprovodné volby mohou mít povahu čistě

technickou (na cestě za lupem volím mezi autem a metrem), ale mohou být i mravní (při přepadení banky zastřelím mimo plán ochranku).

Jak se to tedy má s vypáčením? Je pouze technickou volbou, nebo také mravně měřitelným skutkem v rámci jednání – provedení původního skutku? Kohák nám tu neporadí, neboť v důsledku akceptovaného omylu utilitaristů identifikuje vypáčení špatně. Chápe ho jako čin o sobě, bez mravní hodnoty. Jenže, nemá-li hodnotu, není činem. Abstraktně vzaté rozhodnutí vypáčit by bylo čistě technickou volbou. Ale v daných situacích jde o vypáčení cizích dveří. To už samo o sobě je mravně měřitelný čin (poškození jiného). Je-li prostředkem krádeže, je špatný a zvětšuje zlobu jednání. Je-li prostředkem záchrany, je tímto cílem ospravedlněn.

Kohákův příklad vyvolává také představu o účelu, který světí prostředky. Tato výše zmíněná kontroverzní zásada je přímo daná jednostranným utilitaristickým kritériem mravnosti – jen účel rozhoduje o kvalitě jednání; takže posvěcuje každý prostředek. Kohák tuto konsekvenci cítí a v následujícím odstavci ji vtipně obrací ve prospěch utilitarismu. Všímá si nejprve protestu zastánců absolutistické etiky, kteří zdůrazňují, že účel prostředky nesvětí – a posluchači prý bezmyšlenkovitě přitakávají. Tu prý z davu vyvstane J. Bentham (původce utilitarismu) a s nevinným úsměvem se ptá: „a copak by je potom světilo?“ Vždyť jenom to, čemu slouží, jim dává kladnou či zápornou mravní hodnotu! A Kohák nemůže jinak než spornou zásadu utilitaristů potvrdit: „Když je výsledek dobrý, je čin dobrý.“

Tady zřejmě Kohákovo údajně kritické myšlení zažívá jednu ze svých četných kulminací; rozpor s vypáčením byl jen předstupněm. Kohák nejprve deklasuje oponenty a pak řeší jejich vulgární námitku kouzelnou sokratickou stylizací. Všechno je ale jinak.

Kdo namítá, že účel nesvětí prostředky, oponuje kontradiktorně, nikoli kontrárně. Netvrdí tedy, že žádný dobrý účel nesvětí (žádný) prostředek, jak zřejmě Kohák předpokládá, když se významně ptá, co by je potom světilo. Tvrdí jen, že některý dobrý účel nesvětí, protože dobrý účel nikdy neospravedlní prostředek, který je zásadně, svou předmětnou povahou mravně špatný, takže dobrý účel nesvětí některé prostředky.

Utilitarista ovšem o sobě špatný čin neuzná, a tak by se musela vést diskuse – například o tom, jestli zájem Strany světí vraždy. Kohák si diskusi ušetřil geniální zkratkou: „... a co by tedy prostředky světilo, když ne účel?“ Jistěže někdy také účel, ale ne vždy – a to je smysl námitky, na který měl Kohák reagovat. Jeho „sokratická“ otázka, kterou s Benthamem a s neskrývaným intelektuálním potěšením vznáší, se tedy míjí s námitkou „nepoučených“; prozrazuje její nepochopení. Sokratická stylizace se tu mění v trapnost.

Když Kohák „obhájil“ i utilitaristické proprium („účel světí“), které tolik milují etatisté, pacholky totality nevyjímaje, vyřizuje si účty s protichůdnou, absolutistickou morálkou definitivně: „Čert vezmi morálku, která vede k utrpení!“, „Přestaňte už s tou spravedlností a ptejte se raději, jak lidem pomoci, aby mohli být šťastni!“ Skoro bychom uvěřili, že utilitarismus se svým vše dovolujícím propriem je na straně humanity. Jako by byl Benthamův hédonický ideál pozemského ráje najednou pravdivou životní filosofií, skutečnou životní moudrostí. Jako by ochota podstoupit za určitých okolností utrpení nespoluutvářela lidskou velikost.

Nicméně Kohák tu zase dobře vystihuje neslučitelnost utilitarismu s etikou přirozeného mravního zákona. On sám ale konflikt se základním principem mravnosti přehlíží a prezentuje utilitarismus jako pokrokovou alternativu, v níž teprve přichází ke slovu samo Dobro. A oč jiného může v mravnosti jít? Konat dobro a vystříhat se zla – to je prý utilitarismus ve svém nejzákladnějším smyslu. A aby nebylo pochyb, staví Kohák do jedné řady Benthamův hédonismus a Ježíšův příkaz lásky k bližnímu. Není snad v obou případech cílem dobro?

Existuje vůbec nějaké sofisma, které by Kohák nezkusil, když je v sázce pokrok? Co na tom, že se hédonické požitkářství a skutečná láska vylučují? Vždyť jde všem v posledku o štěstí a jako dospělí, svobodní, moderní lidé přece nebudeme někomu předpisovat, v čem ho má hledat. Kohák se tu dobře adaptuje na filosofický kontext utilitaristů, kteří jako takoví nemohou identifikovat, specifikovat a odlišit skutečně lidské, tj. mravní dobro. Proto stagnují u vágně pojatého dobra a holedbají se přitom smyslem pro svobodu – ovšem pouze ontologickou, nikoli mravní. Kongeniální Kohák pak může skrývat rozpory pod jedním (mnohoznačným) termínem dobra. Takové triky ale nemohou v kritické reflexi obstát. Ta totiž odhaluje interní spojitost mravního dobra s mravním zákonem.

Kohák nehledá přesvědčivost utilitarismu v důkladnější analýze. Raději se uchyluje k historicko-společenským kontextům jeho vzniku. Dobová vhodnost, kairos budou nyní těžištěm argumentace ve prospěch utilitarismu. Kohák přitom automaticky zaujímá pokrokové stanovisko. Vybírá z něho premisy proti absolutistické etice, která prý petrifikovala staré společenské pořádky, a pro utilitarismus, jenž organicky vstoupil do nových poměrů po Francouzské revoluci. Od takových vnějškových pohledů a přístupů se dají v kombinaci s Kohákovým smyslem pro sofisma očekávat ty nejpřekvapivější etické závěry.

Kohák hned zkraje originálně diskredituje etiku zákona. Neměnnému zákonu prý odpovídá statická představa života. Podle ní je tedy třeba se s životem smířit jako s daným (fatalistickým) údělem. Teprve od renesance se zvolna prosazuje vědomí, že je možné osud změnit a že náprava daných poměrů je posláním. Tradiční etika prý předpokládala, že to, co je, je dobré, a tak ospravedlňovala bezpráví (tady už neplatí Kohákovo *„přestaňte už s tou spravedlností“*?!), nevolnictví, stávající pořádky. Velká francouzská to vše smetla (s. 134). Také Bentham promluvil, a „celá honosná soustava morálních zásad se sesypala jako domeček z karet“ (s. 133). Nechť zhyne starý podlý svět! (s. 135). V revoluční euforii tedy Kohák oživuje Internacionálu, jakobínské běsy a ještě přitom sugeruje, že Bentham snad měl zdrcující argumenty proti etice zákona.

V krátkém spojení etiky zákona a politického uspořádání je nápadné Kohákovo použití osvědčeného protestantského schématu kritiky z praxe. Kdo, či jaké společenství může v tomto pohledu obstát? Taková kritika krom toho mylně předpokládá implikační řadu: dobrý ideál – dobrá interpretace či aplikace – dobrá praxe. Špatná praxe pak dokazuje špatný ideál, například etiku zákona. Jenže v duchovním světě takový determinismus neexistuje. Špatná praxe může pocházet ze slabosti vůle nebo z defektů rozumu při interpretaci/aplikaci dobrých zásad. Proto nedokazuje omyly etiky zákona.

Tato etika není lhostejná k bezpráví v řádu praxe, jak nepochopitelně tvrdí Kohák, když ji váže na předpoklad „co je, je dobré“. Pojem dobra zřejmě přitahuje Kohákovy sofistické potřeby a dovednosti; zase ho používá bez potřebného rozlišení. Uvedený předpoklad je míněn pouze ve smyslu ontologickém. Který ontolog by z něj ale vyvozoval, že mravně dobrá je tedy i lidská, právě daná společensko-politická praxe? Například ta dnešní, pod vládou neomarxistů? Až tak zase ontology podceňovat nemůžeme.

Ani neměnnost mravního zákona neznamená petrifikaci stávajících poměrů. Kohákovu konfuzi zde opět řeší distinkce, tentokrát řádu přirozeně daného a řádu svobodně vytvořitelného. K takovému rozlišení bývají ovšem fenomenologové nevšímaví. Stávající poměry jsou rezultátem svobody a obsahují i zlo. Proto může být v tomto řádu změna k lepšímu žádoucí. Aby to ale byla skutečně náprava, musí se odehrávat ve světle a pod dohledem neměnného mravního zákona, který ve všech dobách identifikuje bezpráví – jak stávající, tak i to, které snadno vzniká revolučními zásahy, v nichž frekventovaně funguje i nemravná zásada o účelu, který světí prostředky. Neměnný mravní zákon je tedy naopak stálou a nesmlouvavou výzvou k nápravě zlořádů.

Kohák však tvrdí (s. 136), že absolutistická etika byla etikou privilegovaných, a jemu jsou zřejmě bytostně bližší kacíři všeho druhu. Za touto ideologickou clonou se ovšem těžko může dařit rozumné etické diskusi. Je to zřejmě ideologická zaujatost, co dovoluje jít Kohákovi v apologii utilitarismu tak daleko.

Kohák také tvrdí, že hédonismus jako složka utilitarismu přispívá k jeho evidenci. Všichni vědí, že radost těší a bolest bolí. A od toho se prý odvíjí všechno ostatní (s. 135). Skutečně se od emocí odvíjí i mravní život? Je jim opravdu podřízen jako prostředek? Pak nutně končí v egoismu, proti kterému Kohák jinde vystupuje. Mravně evidentní spíše je, že bych pro vlastní potěšení neměl škodit jiným, že bych se měl učit nežít pod diktátem emocí. Těmto evidentním nárokům ovšem nemůže privilegovaný princip užitečnosti (zaměřený na vágně pojaté dobro) dostát. Evidentní tedy není (jak se Kohák domnívá) pravda utilitarismu, nýbrž jeho mravní bezradnost, dezorientovanost a neplodnost.

Po frenetickém, silně ideologicky motivovaném doporučení utilitarismu se Kohák v druhém kole přece jen upamatovává na roli učitele kritického myšlení a konečně si klade otázku, co je to vlastně dobro. Učitel kritického myšlení by ale tuto otázku položil dřív, než bude uznána přednost utilitarismu před etikou zákona, dřív, než se dobro prohlásí za nejvlastnější smysl utilitarismu. Při takovém postupu je totiž nejen teoreticky možné, že Kohák ex post zjistí například korelaci mravního dobra a mravního zákona. Nebo také může s hrůzou zjistit, že revolučně etablovaní, totalitní utilitaristé pašují pod maskou vágního dobra a pod heslem „štěstí pro všechny“ mravní zlo bez omezení. Pak by byl Kohák nucen svou chválu utilitarismu odvolat, a to si lze představit jen obtížně. S jeho kritickým probuzením se nedá moc počítat.

Kohák ve své světlejší chvilce uznává, že striktně vzatý utilitarismus je hodnotově neutrální. Zásada „jednej tak, aby z toho vzešlo co nejvíc dobra“, kde dobro = x, eticky opravdu nic neříká, pokud za x můžeme dosadit cokoli – spásu i sadistické uspokojování. Utilitaristické kritérium správnosti jednání (výlučnost extramorálních následků) eticky selhává. Neumožňuje pravdivé rozlišení mravního dobra a zla, ani

na úrovni elementárních mravních evidencí. A protože zmíněné kritérium definuje utilitarismus, je tento etický systém v podstatě mylný.

Při zjištění hodnotové neutrality měl tedy Kohák utilitarismus zásadně přehodnotit. Mohl se ale k tomu odhodlat, když tak pěkně zapadá do revolučních zvratů a pokrokových šablon? Kohák se raději utěšuje, že tak přísně pojem utilitarismu nikdo nebere. Jenže učitel kritického myšlení by ho buď tak brát měl, nebo ho měl odmítnout. Takto se Kohák přenáší přes teoretický debakl utilitarismu až příliš snadno. Bylo by spíše namístě, kdyby se po takové rezignaci na teoretický zájem a na pravdu raději odmlčel.

Kohák ale své pragmatické vysvětlení akceptace teoreticky nepoužitelného utilitarismu ještě korunuje, když říká, že se utilitarismus obvykle hodnotově váže na hédonismus. Utilitaristické kritérium mravnosti teoreticky vytvořilo mravní vakuum, do něhož se prakticky dosazuje hédonická sebestřednost; zlo expanduje. Kohák však přesto věří, že nejzákladnějším smyslem utilitarismu je konat dobro. Jestliže ale zjistil, že teoreticky nastoluje hodnotovou neutralitu, pak měl svůj ideologický zápal ovládnout a mravně indiferentní povahu utilitarismu i jeho faktické, hédonické zobsažnění poctivě odmítnout. Zanícení ideologové však nejsou partnery v nesnadném etickém zkoumání.

V kontrastu k nenáviděné („kadidlem načichlé“) tradici etiky zákona tedy Kohák tvrdošíjně trvá na tom, že utilitarismus je v etice velkým přínosem a že je na straně lásky k bližnímu. Dává tedy přednost sofistickým transformacím vágního dobra v dobro mravní, hédonické sebelásky v lásku k bližnímu a mravní nouze utilitarismu v ctnost. Na univerzitách, ovládaných filosoficky negramotnými profesory filosofie, se dnes této dialektice říká kritické myšlení. Modernisté ji pak vítají jako autentické či dospělé křesťanské myšlení.

19. 5. Lidská práva v pojetí Konrada Hilperta

Úspěch problematických etických konceptů soudobého humanismu se potvrzuje, když mu dopřávají sluch i katoličtí profesoři morální teologie. To je i případ K. Hilperta, který v knize *Základní otázky křesťanské etiky* prakticky i teoreticky akceptuje dnešní pojetí lidských práv.

Ještě pár let před vypuknutím migrační krize v EU si Hilpert pochvaloval stav lidských práv v Evropě (str. 148). Mimo oázu EU však ve světě bedlivě vnímal jejich masivní porušování. Mluvil mimo jiné o útlaku jinak smýšlejících a o diskriminaci menšin. Odvolával se přitom na zprávy lidsko-právních organizací, jako jsou Amnesty International či Lékaři bez hranic, jejichž agenda je v režii neomarxistických ideologů. To mu zřejmě nevadilo; možná o tom ani nevěděl.

V bublině oficiální, politicky korektní propagandy tedy etablovaný funkcionář Hilpert přehlížel útlak svých spoluobčanů, jemuž byli vystaveni, když se odvážili říkat pravdu o ideologicky privilegovaných menšinách a o jejich nespravedlivém zvýhodňování na úkor diskriminované většiny. Možná i mlčel, když byli jeho prozíravější a statečnější spoluobčané či kolegové mediálně lynčováni, osobně dehonestováni jako fašisté či profesně likvidováni a společensky ostrakizováni.

Hilpertův etický jemnocit, ani jeho etickou erudici zřejmě neuráželo, že politická korektnost žárlivě střeží a prosazuje taková „lidská práva“, která vymýšlejí a vnucují neomarxisté podle ideologického klíče pro potřeby své kulturní revoluce. Nevadilo mu, že přitom užívali to nejprimitivnější mravní kritérium: Vše, co prospívá Nové levici, je dobré, a co jí odporuje, musí být zničeno. Netrápil se ani tím, že oponenti vládnoucí totalitní ideologie musejí zakoušet dobrodiní její „represivní tolerance“. Jinak by sotva mohl zdůrazňovat kontrast EU a ostatního světa z hlediska útlaku jinak smýšlejících.

V samotném výkladu lidských práv (str. 148–164) Hilpert kritizuje názor, podle nějž lidská práva platí výlučně pro jedince. Takový názor prý neodpovídá ideji lidských práv ani historicky, ani aktuálně. To je možná pravda, ale tato časová hlediska tu nejsou žádnými kritérii, jimiž by se měla lidská práva identifikovat. Hilpert sice ještě setrvačně uznává klasickou představu, že lidská práva náleží člověku jakožto člověku. Předpokládá v tom obecnou lidskou přirozenost a na ní založenou lidskou důstojnost.

Jenže v dnešním diskurzu se s metafyzikou přirozenosti nepočítá. Možná proto Hilpert ve výkladu lidských práv lidskou přirozenost výslovně nezmiňuje a v identifikaci lidských práv ji už rovnou vynechává. Ale právě toto ontologické hledisko obsahuje nezbytné kritérium, podle něhož poznáváme obecně i konkrétně, co je a co není lidské právo. Když tedy Hilpert v problému identifikace lidských práv jednoduše sází na jejich soudobé katalogy, neuvědomuje si, jaká rizika takový filosofický konformismus přináší. Uniká mu, že vypuštění pojmu přirozenosti z reflexe lidských práv se otevírá prostor pro svévoli. A to nejen v jejich kodifikování, ale i v celém výkladu mravnosti, jehož je tato reflexe odvozenou částí.

Hilpert tedy jen pasivně přijímá soudobý kodifikační úzus, který zahrnuje i tzv. lidská práva politická a sociální. Mluví o nich jako o právech druhé a třetí generace, aniž by zkoumal jejich souvislost s obecnou lidskou přirozeností. Jako by se rozumělo samo sebou, že člověk má z titulu své lidské důstojnosti právo na politické funkce či na pečovatelský stát. Je samozřejmě bohulibé, když se společnost stará o lidi v nouzi. Otázkou zůstává, jestli kvůli tomu můžeme na lidská práva povyšovat i to, co se nazývá právem *na sociální jistoty, na vzdělání, na byt, na lékařskou péči, na účast v politickém rozhodování či na kulturní identitu jakýchkoli menšin.* Hilpert tu mluví o lidských právech druhé a třetí generace.

Stát je jistě přirozeným útvarem. Z toho ale neplyne, že je jím také zaopatřovací stát v socialistickém pojetí. Ti, kdo s takovým rozšířením lidských práv přišli, si s jejich založením v řádu samotného lidství hlavu nelámali. Rozhodli o tom naopak v etickém vakuu, kde se celý mravní řád s mravním zákonem i s lidskými právy nahrazuje politickou vůlí právními konvencemi a ideologickými direktivami. Takovou etickou degradací ovšem ztrácí pojem lidských práv reálný obsah a jejich značka se dá v podstatě zneužít na cokoli.

Ve skutečnosti jsou lidská práva dána lidskou přirozeností. Jen z ní mohou vyplývat i jejich vlastnosti, jakými jsou i obecná platnost a nezcizitelnost. Proto také mohou být poznávána výlučně v souvislosti s lidskou přirozeností. Obecné kritérium poznávání lidských práv vychází právě z této souvislosti. Tak jako přirozenost soustřeďuje bytí každého člověka bez ohledu na historicky dané podmínky jeho života,

tak také soubor lidských práv patří každému člověku bez ohledu na civilizačně-kulturní či socio-ekonomické poměry, v nichž žije.

Protože lidské právo ukládá všem lidem a institucím bezpodmínečnou mravní povinnost ho respektovat u každého člověka, musí být tato povinnost v možnostech všech a v každé době, za všech měnlivých okolností. Tím se obecné kritérium rozpoznávání lidských práv specifikuje.

Obecně lidskému právu tedy musí odpovídat obecná splnitelnost povinnosti, kterou takové právo ukládá. Proto musíme při identifikaci lidských práv zohledňovat obecně lidskou životní situaci. Jedině v ní se totiž mohou nacházet podmínky obecné splnitelnosti té povinnosti, která odpovídá obecným lidským právům. To znamená, že při identifikování lidských práv musíme abstrahovat od všech diferencí, jimiž se liší životní poměry lidí různých dob a kultur.

Tomuto kritériu například odpovídají povinnosti a práva rodičů a dětí na zabezpečení a výchovu. Rodina je přirozený útvar, který má přirozeně dané (nikoli člověkem vymyšlené) funkce. Rodiče přirozeně rodí děti a mají se přirozeně o ně starat, neboť děti se přirozeně samy neuživí ani nevychovají; mají tedy lidské právo i na výchovu. Toto jejich právo implikuje primárně rodičovskou povinnost děti vychovávat.

Z toho plyne, že rodiče mají přednostní lidské právo na výchovu svých dětí. Stát je může rodičům odebrat, jen když nejsou schopni základní péči poskytnout, nebo když ji hrubě zanedbávají. Takové důvody však nenastávají, když rodiče vychovávají děti v rozporu s nemravnou státní ideologií. Jsou-li kvůli tomu stavěni mimo zákon, jedná se o zákonné bezpráví – v totalitách zcela normalizované. Kolektivistickými doktrínami pomýlení etatisté to samozřejmě nechápou. Proto nemají problém upírat dětem lidské právo na vlastní rodiče. Neomarxisté to dětem vynahrazují sadou pseudolidských práv dětí, jimiž šikanují rodiče: např. nebýt fyzicky trestán. Z takových zhovadilých experimentů pochází nemravná praxe, jejímž vrcholem je zvůle juvenilní justice, která ničí životy jak trestaných rodičů, tak i „chráněných“ dětí.

Naproti tomu tzv. sociální práva, která by ukládala státu povinnost zajistit každému práci, bydlení, vzdělání uvedenému kritériu identifikace lidských práv neodpovídají. Taková povinnost je totiž na obecné úrovni samotného řádu lidství, potažmo ve všech dobách a civilizacích evidentně nesplnitelná.

Nutnou podmínkou lidských práv je tedy jejich korespondence s obecně lidskou životní situací a následná splnitelnost implikovaných povinností. Takhle ovšem autoři a vyznavači tzv. lidských práv druhé a třetí generace neuvažují. Jejich idea sociálního, pečovatelského státu rozhodně není výsledkem dobré metafyzické analýzy lidských práv. Zřejmě ani není výsledkem žádné jejich metafyzické reflexe přirozenosti. Je evidentně rezultátem zpolitizovaného myšlení.

Rozumné respektování lidských práv na práci, potažmo na vzdělání (v nejširším smyslu), která souvisejí s obecně lidskou existencí, se uskutečňuje jen v tom smyslu, že jedincům v tom nikdo nesmí principiálně bránit. To ovšem neznamená, že je musí společnost každému zajišťovat. Profesionální revolucionáři pochopitelně našli v přehánění sociálních nároků emočně vytěžitelný prostředek k propagandistickému prosazování svých nemravných cílů. Ve svém absurdním nadřazování subverzivních menšin dovedli neomarxisté toto umění k dokonalosti.

Lidská práva se tedy týkají obecně lidských stavů, vztahů a potřeb, které jsou dány přirozeným řádem/strukturou lidského života. Naopak se netýkají toliko partikulárních skutečností, daných civilizačně-kulturním nebo socio-ekonomickým vývojem.

19. 5. 1. Lidská práva menšin?

Hilpert v souladu s dobou také pracuje s pojmem *lidská práva menšin*, který realistickému filosofovi už na dálku zavání kolektivistickým chápáním člověka. Proč? Protože ví, že principem lidských práv a lidské důstojnosti, která lidská práva bezprostředně odůvodňuje, je lidská přirozenost. Krom toho také ví, že hlavním obsahem přirozenosti je osoba, která svou ontologickou hodnotou vylučuje kolektivistické nadsazování společnosti a sociálních skupin. Jenže tato ontologická hodnota, která představuje bytostnou autonomii lidských osob, díky níž osoby samy myslí a jednají, se v klasickém realismu vyjadřuje termínem „substance"; a ten u moderních filosofů pravidelně vyvolává alergické reakce.

Kdyby moderní filosofové nebyli sveřepými nominalisty, museli by uznat, že samotná realita bytostné autonomie čili substancialita lidských jedinců by se jim při jejich běžné fascinaci svobodou docela hodila. Ona totiž ta bytostná autonomie především znamená dvojí nezávislost substance, bez níž by lidská svoboda nebyla možná.

Aby byl totiž člověk skutečným vlastníkem svobodné vůle a následně i činitelem svého myšlení a svobodného jednání, musí být ve svém bytí dvojím způsobem nezávislý: a/nezávislý v esenci na jiných jako na svých komponentách; b/ nezávislý ve své existenci na jiném jako na svém subjektu. Nesmí být tedy ve své identické určitosti složen z jiných jsoucen a nesmí existovat v jiném jsoucnu jako jeho určení. Musí mít tedy svou vlastní esenci a existenci. Jinak by myslelo a jednalo něco v něm a „jeho" myšlení a jednání by nebyly jeho činnostmi; patřily by jinému subjektu.

V moderním myšlení jsou však oba omyly „z jiných" a „v jiném" fixovány a konvergují v modelu, který představuje elementární teoretické odcizení člověka vlastnímu bytí. V něm je lidský jedinec vykládán jako kompozitum svých různých částí a jako pouhá část vyššího Celku.

Tato teoretická ztráta bytostné autonomie má drastické následky. Člověk už není v náhradních modelech svého bytí osobou s vlastním životem. Je výkladově degradován redukcí na neosobnost, kde nemyslím a nejednám Já, nýbrž jen „něco ve mně", a kde tento neosobní komplex procesů je jen nepatrnou součástí širších společensko-přírodních či kosmických procesů. To, co se v monistickém onto-modelu nazývá člověkem, je ve všech ohledech podřazeno Státu, Společnosti, Dějinám, Přírodě, Kosmu. Smysl existence lidského jedince se vyčerpává funkcemi v těchto bytostně nadřazených Celcích.

V takovém pojetí je důstojnost lidských jedinců v troskách; stává se prázdným slovem. Lidská důstojnost totiž ve skutečnosti spočívá v tom, že je člověk svou přirozeností určen k tomu, aby svobodně vyzrál v mravní osobnost. Má svou vnitřní životní finalitu. Jako je ale v monistickém modelu lidský jedinec odosobněn, tak je

v něm kolektivisticky zvnějšněna i jeho finalita. Zájmy a potřeby jedince splývají se zájmy a potřebami společnosti. Osobní život je tu pouhou epizodou Dějin.

Hegel tento nelidský model lidského bytí s německou důkladností konkretizoval i v politickém myšlení. Vše je podle něj vyvíjejícím se Absolutnem, takže i autorita Státu je božská. Proto jsou pravda a dobro vždy na straně deizovaného Státu. Mravní velikost člověka pak spočívá v dokonalé oddanosti Státu. Stát je garantem pravdy a dobra. Marxisté všech druhů a odstínů modifikovali tuto obludnost sloganem: pravda a dobro jsou revoluční.

Protože jsou podle Hegela dějiny vývojem božství, musí být vše v nich logicky hodnoceno jako morálně správné. Kritéria spravedlnosti tedy vždy určuje vítěz. Co se běžně jeví jako zločinné, je z hlediska kolektivistické morálky legitimní. Stát je v Hegelově pojetí univerzálním arbitrem. Hegel svým originálním, kolektivistickým převrácením mravnosti směrodatně ohlašuje nihilistický úděl novověké etiky. Totalita od teoretické filosofie víc nepotřebuje. Ostrost etických konsekvencí hegeliánského panteismu byla časem zmírněna. Monistický výklad struktury reality a následná kolektivistická depersonalizace lidského bytí i životné praxe však zůstaly.

Deklarace lidských práv z roku 1948 ještě mluvila o důstojnosti člověka ve spojitosti s jeho rozumem a svědomím. Charta lidských práv z roku 2000 už rozum a svědomí vypustila; zbyla vyprázdněná, bezobsažná důstojnost. Při tomto degenerativním procesu slábnoucího vědomí lidských práv znovu vychází najevo: a/ že bez zasazení do kontextu lidské přirozenosti se mravnost stává prázdným slovem; b/ že lidská důstojnost už je pouhým rétorickým ornamentem bezduchých konferencí; c/ že lidská práva degenerují v rozmarech mocenské svévole a hédonické rozmazlenosti.

Krom toho postmoderní vzdělanost uzákonila svým vzýváním nominalismu, dějinnosti a plurality, že každá společnost zavádí vlastní mravní kodex – pro svou dobu. Nezcizitelná lidská práva se prý spolu s mravností vyvíjejí. Takže se vlastně člověku dějinně zcizují. Podle toho byla jiná spravedlnost v antice, jiná ve středověku a jiná dnes. Totalitářům to samozřejmě hraje do karet. Jen přitom není jasné, proč třeba ti dnešní, totiž neomarxisté, líčí historii bílého muže v těch nejčernějších barvách, když v ní podle nich postupně platila vždy jiná spravedlnost. Ale to už bychom od nich chtěli moc.

Totalitní ideologové se radši starají o uctívané, svévolně nadřazované skupiny, nikoli o konzistenci svých mesiánských nápadů. Ti dnešní rovnou obdarovali vybrané menšiny lidskými právy. Když se jim namítá, že to je na úkor ostatních, zaklínají se pozitivní diskriminací, která je tak gumová, že podle potřeb ideologů zahrne jakékoli zvýhodnění.

Rozumnější politologové připomínají, že lidská práva patří jedincům, protože je člověkem, takže jsou univerzální, nikoli partikulární. Nemůže je však mít kvůli tomu, že je členem nějaké skupiny podle své sociální, třídní, národnostně-etnické příslušnosti či podle pohlaví, barvy pleti nebo ideologické či sexuální orientace. Jenže totalitní ideologové mají dnes mezi sebou i filosoficky vzdělané aktivisty, kteří se odvolají na vývoj filosofie člověka. Za jeho protagonisty jsou dnes uznáváni takoví titáni myšlení jako Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Fromm, Habermas, Foucalt, Marcuse, Derrida a celá řada dalších.

Ti všichni se shodují v tom, že člověk není žádnou substancí s neměnnou přirozeností, nýbrž že je veskrze dynamickou veličinou. Svou identitu prý získává teprve v socio-kulturních kontextech a interakcích. Takže skupinová příslušnost je tu podle nich podstatná. Její identita tvoří samotné lidství svých členů. Proto se také stává kritériem určování jejich lidských práv.

Před takovou smrští filosofických autorit Nové levice umlkají dnešní konzervativní politologové jako uhranutí. Jejich teoretické představy o člověku jsou totiž většinou také zatížené teoriemi těchto autorit. V tomto sporu se tedy zhodnocují pro mnohé nezáživné úvahy o pravdě a lidském bytí. Zdařilá kritika mainstreamové filosofie člověka je tu skutečným osvobozením. Neboť dokazuje:

Že myšlení je schopné metafyzických pravd – že lidský jedinec je osobou, protože je substancí; a tedy i subjektem vlastního života – že tedy jeho bytí není dáno příslušností k nějakému kolektivu – že on sám není pouhou součástí vyššího Celku, a že už vůbec není pouhým souborem přechodných životních akcidentů – že proto není jeho osobní život odvozen z nějakého nadřazeného, vyššího procesu: společenského, dějinného, přírodního či kosmického – že má naopak svou vnitřní finalitu – že v této přirozené finalitě je obsažený kód mravní osobnosti – že je jím člověk přirozeně určen k tomu, aby se stal svobodně dobrým člověkem, a aby jako takový žil i po smrti – že právě v tomto přirozeném, nemanipulovatelném určení spočívá důstojnost každého člověka, kterou je každý jiný člověk povinen respektovat – že tedy tato přirozeně daná, apriorní důstojnost každého člověka je výlučným důvodem jeho lidských práv.

Takový důvod však neobsahuje žádná menšina; každá je fakticky mravně indiferentní, ambivalentní. Menšina jako taková neobsahuje ve své skupinové identitě esenciální zaměření k mravnímu dobru. Nenáleží jí tedy lidská důstojnost, ani lidská práva. Proto je pojem lidských práv menšin etickým paskvilem. Ten vzešel z obecné posedlosti ideologických napravovatelů světa, kteří neznají jinou metodu než stavět proti sobě různé skupiny a interpretovat jejich umělý konflikt jako zápas Dobra se Zlem. Zvýhodňují tedy ty apriori dobré na úkor apriori zlých. Tak se například stává, že údajná lidská práva menšin odporují skutečnému lidskému právu příslušníků neprivilegované většiny na spravedlivé zacházení, které zahrnuje i rovnost před zákonem.

Konzervativní politologové tedy mají pravdu, když tvrdí, že lidská práva patří člověku jen proto, že je člověkem, a nikoli proto, že je členem nějaké skupiny. Aby ji však mohli přivést k evidenci a stali se přesvědčivějšími, museli by se víc orientovat v teoretické filosofii.

Taková orientace je dnes obzvlášť naléhavá, protože koncept lidských práv menšin má oporu v hlubokých a dobře zavedených omylech novověkých filosofií. Kolektivistické deviace tu jsou jen špičkou ledovce. Dokud tedy bude soudobé humanitní vzdělanosti vládnout nominalismus, agnosticismus, relativismus, historismus, materialismus či panteismus, dotud budou moci neomarxisté bez větších obav uzurpovat lidská práva a terorizovat západní společnosti ideologicko-politickým moralismem s nestoudným vědomím intelektuálně-morální nadřazenosti.

Úspěšně kamuflované a pilně šířené teoretické extrémy často dozrávají v praktické šílenosti. Kolektivisté například vycházejí z celé řady absurdních filosofických předpokladů, které mají ve světě vzdělanců široký konsenzus. Když je tedy jedinec primárně členem komunity, pak je také spoluodpovědný za její hříchy, a má být za

ně souzen. Neomarxisté z toho vykouzlili zásadu, podle níž mají být běloši či křesťané trestáni historickou spravedlností za (patřičně zveličované) hříchy dřívějších bělochů či křesťanů. Studentům humanitních univerzit zvyšuje tato kolektivistická konsekvence revoluční adrenalin. V západních společnostech se už staly ideologicky podněcované pocity kolektivní viny tvrdou realitou.

19. 6. Frommova kritika autoritativní morálky

Při svém sice odvážném, leč neuváženém pokusu o bezkonfliktní koexistenci se světem moderních intelektuálů přehlížejí modernisté slabý bod svého sisyfovského snažení. Protože uvěřili v moderní, skepsí prosáklou filosofii, mohou v dialogu s moderními ateisty a agnostiky zastávat své specificky křesťanské myšlenky toliko fideisticky. Posilují tím intelektuální sebevědomí svých oponentů, kteří si pak v případných sporech mohou snadno namlouvat racionální převahu pomýlených skeptiků. Neboť celkem vzato uplatňují společné východisko diskuze s modernisty, tj. moderní filosofii, daleko logičtěji.

Když ale někteří stoupenci sekulárního humanismu vyznávají s křesťany také lásku k bližním, pak už tak logičtí ani skeptičtí nejsou. Potkávají se v tom s křesťanskými modernisty na nízké úrovni vratkého fideismu. Poněvadž ve společné reflexi lásky brzy vyjdou najevo jejich odlišná, veskrze dogmatická stanoviska filosofického rázu, stojí pak v takových sporech víra proti víře. Nastává patová situace a racionální řešení se nekoná.

Jeden takový spor navozuje ve své kritice autoritativní etiky E. Fromm (*Člověk a psychoanalýza*). V jeho etickém myšlení je na první pohled čitelná sympatická pozitivní intence. Snaží se rehabilitovat objektivní hodnoty a normy mravnosti, přičemž si oškliví hrubý, prvoplánový egoismus. Přitom se, podobně jako Frankl, vymanil i Fromm z pozitivistického krunýře.

Ačkoli patří mezi spolutvůrce tzv. marx-freudismu, pochopil Fromm, že Freudův „homo psychologicus“ a Marxův „homo economicus“ jsou pouhé abstrakce, které nepostihují základní otázky života; totiž jeho smysl a mravní orientaci. V tomto ohledu Fromm rozumně akceptuje metodickou nezbytnost celostního, filosofického přístupu. Uznává dokonce i to, že etická znalost diference dobrého a špatného vyžaduje poznání podstaty člověka.

Tyto pozitivní nápřahy představují světlejší místa Frommova filosofického profilu. Bohužel u něj byla, podobně jako u Frankla, zastíněna myšlením, které pochází z temnějších vrstev novověké filosofie a jemuž oba filosofující psychologové nebyli schopni odolat.

Fromm byl vášnivým zastáncem osvícenství. Imponovala mu jeho důvěra v rozum a byl přesvědčen, že pod jeho patronací nastartoval filosofický a ekonomický pokrok. Ekonomický možná, ale filosofický? Křesťanští modernisté nemají ale důvod nesouhlasit. Poučeni postmoderním relativismem by jen váhali nad racionalistickým optimismem osvícenců. Jak by tedy asi dopadla jejich diskuze o této věci s Frommem?

Modernisté s Frommem věří, že osvícenský racionalismus poslal klasické realisty do dějin. Sice na rozdíl od něj už dnes inklinují k druhému, relativizujícímu osvícen-

ství, které se osvícenského vzývání rozumu vzdalo. Pro jejich případný spor o hodnoty osvícenství je ale rozhodující, že jsou obě strany noeticky pasivní. To znamená, že jen uvěřily ve vyšší kvalitu osvícenství jako takového.

Kdyby se aspoň někdo z účastníků tohoto dílčího sporu v rámci osvícenské věrouky rozhodl kriticky přezkoumat sebevědomí jejích tvůrců, zjistil by, že celý jejich koncept racionality stojí na kuří noze autority gnoseologů osvícenství. Jejich výklady rozumu jsou ale plné rozporů a omylů, které vycházejí ze sdíleného nominalismu a které znehodnotily i směrodatné směry osvícenství (empirismus, agnosticismus, scientismus, historismus), v nichž byl nominalismus aplikován. Takové výklady proto nemohly poskytnout ideologům osvícenství spolehlivý fundament pro jejich velebení rozumu.

Odkazu osvícenství oddaný Fromm tedy věří v silné myšlení, zatímco současní modernisté věří vlivem vývoje samotného osvícenství spíše slabému myšlení. Fromm stagnuje u prvého osvícenství, modernisté sází na vývoj k druhému osvícenství. Co asi může mezi jejich vírami rozhodnout? Jedině noetickým úsilím získaná pravda o rozumu. Ta by ovšem obě strany především vyléčila z důvěry v osvícenské ideály. Dokud chybí odvaha k samostatnému promýšlení filosofických principů, maří se relevantní problémy impotentním fideismem a zbývá jen prostor pro ideologické přetlačování.

Přes veškeré zdání o výsostném postavení racionality tedy nemohla fascinace osvícenstvím podpořit Frommovo úsilí o rehabilitaci rozumné, objektivistické etiky. Tento nezdar se dá v reflexi Frommova myšlení zobecnit. Bylo zřejmě věcí jeho osobního, zkušeností rozvinutého založení, že se hlásil k velké tradici klasické etiky a odmítal hlavní formy negativistické etiky, tj. etický relativismus a egoismus. Jako psycholog hledal poučení u filosofů, ale víra v osvícence zřejmě způsobila, že byl jeho výběr potřebných filosofických principů chaotický a pro etické myšlení nešťastný. Proto se mu původní etická intence zvrhla k pravému opaku.

Fromm se například na jedné straně pokouší ukázat, že *„znalost lidské povahy nevede k etickému relativismu, ale naopak k přesvědčení, že prameny norem etického poznání musíme hledat v samotné lidské přirozenosti; že mravní normy spočívají na vlastnostech, které jsou člověku trvale vlastní…“* Na druhé straně ale, ze samého zaujetí pro osvobození člověka z náboženského tmářství, propadá Fromm kouzlu antropocentrismu. V jeho logice pak vyznává, že neexistuje nic vyššího a vznešenějšího než lidská existence. Toto hloupé, pýchou zplozené dogma bere Fromm za východisko vpravdě humanistické etiky. V ní pak dospívá k předvídatelnému závěru, že *„Platné etické normy se mohou vytvářet lidským rozumem, a to jenom jím.“* Jakožto tvůrce mravních norem je prý člověk jejich formálním pramenem a regulativní silou. Jen on prý určuje kritérium ctnosti a hříchu, ne autorita, která ho převyšuje.

Takže člověk podle Fromma: a/ může poznat, co je pro něj dobré a špatné z poznání podstaty člověka, takže prameny mravních norem musí hledat v lidské přirozenosti; b/ tvoří mravní normy. Nechce-li nám tedy Fromm sdělit, že člověk mravní normy tvoří a zároveň netvoří, musí se uchýlit k pronikavé myšlence člověka Sebestvořitele, který je i původcem samotné lidské přirozenosti, který například vymyslel rozum, svobodnou vůli, lidské tělo. V této myšlenkové křeči logicky končí Frommův nabubřelý, eticky exaltovaný antropocentrismus.

Fromm má samozřejmě pravdu, když při své důvěře v rozum říká, že nemusíme volit mezi náboženstvím a relativismem. Poučen realistickými etiky postuluje prostor pro racionální verifikaci obecně lidské, objektivní mravnosti. Bohužel čerpal důvěru v rozum z osvícenské ideologie, zatížené předsudkem antropocentrismu. Ten ho také přivedl do právě zjištěných obtíží.

Ontologicky předchůdná lidská přirozenost obsahuje „prameny norem". Člověk tedy obsahy správného jednání netvoří; nalézá je v přirozenosti, která je principem veškeré lidské tvořivosti. To je rozumná, výše vyložená pozice etického realismu. Frommovi se však do etického uvažování vlamuje hybris osvícenského antropocentrismu a stáčí ho k nesmyslům: 1/rozum normy objevuje v realitě a zároveň je jejich tvůrcem, takže jsou i nejsou objektivní; 2/ aby byly přirozené normy rozumně akceptovatelné, musí za nimi stát rozumnost Tvůrce přirozenosti. Antropocentrismus ho však popírá, takže za nimi stojí nahodilé evoluční kmitání nerozumných hmotných částic; 3/ antropocentrismem implikovaný materialismus je zdrojem hédonicko-konzumního způsobu života, který Fromm ve své etice nezištné lásky odmítá.

Co na tuhle myšlenkovou skrumáž mohou Frommovi modernističtí partneři dialogu říct? Popravdě řečeno, filosoficky přesvědčivého na to nemohou říct nic. Proti jeho dogmatickému antropocentrismu mohou postavit jen svou víru v Boha. Racionální řešení klíčové otázky Boží existence je pro dědice osvícenství tabu. V agnostickém vakuu si tedy modernisté mohou s Frommem ještě pochvalovat, jak jsou intelektuálně vyspělí, že se nepouštějí do takových pseudoproblémů. Místo toho vděčně oceňují, že má také rád nezištnou lásku. Fakt, že podle Fromma není láska uloženou povinností, ale jeho vlastní silou, je pro ně zanedbatelný detail.

Když tedy Fromm proti sobě staví etiku humanistickou a autoritativní, nedá se po zjištění nízké úrovně jeho filosofických předpokladů očekávat, že půjde o eticky relevantní či aspoň přínosné závěry. Celý tento projekt má ideologické zadání. Je směsí filosofického diletantství a protináboženských afektů. Bezprostřední předpoklady v něm Fromm čerpá z dogmatiky antropocentrismu.

Autoritativní a humanistickou etiku rozlišuje Fromm podle toho, jestli si člověk normy dobrého života tvoří a ukládá sám, nebo je v tom odkázán na vnější autoritu. Přitom pokládá autoritativní etiku rovnou za iracionální, zatímco humanistickou, autonomní morálku za racionální. Tu vymezuje rovností členů, kritizovatelností a časovou omezeností. Iracionální autoritu nachází Fromm především v náboženské morálce a přičítá jí opačné predikáty. Charakterizuje ji mocí a strachem. Autoritativní etika prý upírá člověku schopnost vědět, co je dobré a zlé. Přitom dobré a zlé určuje iracionální autorita podle svých zájmů, ne pro zájmy člověka.

Ve Frommově pojmu autoritativní autority se tedy zhodnocují banální až dětinské výhrady Bohem uražených ateistů. Fromm vytváří obraz vnější autority náboženské morálky podle vzoru lidského tyrana a hodnotí tak Boží autoritu jako iracionální. Je to samozřejmě v logice ateismu, kde je Bůh pouhou lidskou projekcí. Ateismus je však filosoficky prokazatelným omylem. Proto je i Frommova filipika proti náboženské morálce filosoficky bezcenná. Modernisté ji však díky své filosofické dezorientaci musí brát vážně. Musí ji uctivě tolerovat jako relativně propracovanou etickou teorii v řadě jiných. Nemají to tedy tito apoštolové pokrokového křesťanství snadné.

Shrnutí:

• Moderní nezdary ve výkladu lidského poznání a lidského bytí se nutně promítly do výkladů mravnosti. Obrátily je do protisměru k výkladům realistické etiky povinnosti a ctností. Životní filosofie se od té doby jevila jako uvolněnější, svobodnější a také lépe odpovídající možnostem plnějšího, radostnějšího života. Jako by člověk po opuštění křesťanských ideálů objevil sám sebe návratem ke kořenům a k morálce přírodních národů. Skutečným studiem metafyziky lidské přirozenosti se emancipovaný člověk neobtěžoval. Prorokem takového obratu byl Nietzsche a etalonem se stala mravní autonomie.

• Koexistence křesťanů s agnostiky a ateisty nebyla pochopitelně jednoduchá. Jako nové životní styly zkoušely odolnost prostých věřících, tak i filosofický subjektivismus pokoušel vzdělané křesťany. V katolickém prostředí se z této intelektuální konfrontace zrodil modernismus.

• Modernisté podle vlastního sebepojetí překonali ustrašené, sebeobranné reakce katolíků a přílišnou starost o rezistenci vůči moderní vzdělanosti. Ta se sice vůči nim projevovala místy nepřátelsky, ale modernisté pochopili, že by nebylo moudré zůstat stranou a ignorovat nesporné úspěchy moderní vědy, které byly ideologicky interpretovány jako vítězství rozumu nad náboženským tmářstvím.

• Modernisté tedy vyšli moderní vědě odvážně vstříc. Problém byl v tom, že nemluví vždycky věda, když mluví vědci. Ti s ní často spojovali své soukromé světonázory a filosofické předsudky. Zvláště pak v tématech, jejichž vědecké zpracování lákalo k přesahům do životní filosofie a slibovalo vědecky fundovanou životní orientaci, byly vědci v tomto směru docela aktivní. A tady dobře míněná strategie modernistů narazila.

• K rozlišování skutečně exaktních pravd moderní vědy od subjektivních nánosů jejích protagonistů je totiž nezbytný filosofický rozhled a metafyzický pojmový aparát. Ani jednoho se bohužel architektům modernismu nedostávalo. Příliš snadno padali za oběť kouzlu moderní, nominalismem zkažené filosofie.

• Tím byl do genetické výbavy modernismu vložen permanentní rozpor křesťanského realismu a moderního subjektivismu. Na tomto úhelném kameni musel záměr modernismu ztroskotat. Modernisté si ovšem konstitutivní kolaps svého na pohled slibného projektu neuvědomují a nepřipouštějí. To je věc filosofické poctivosti.

• Filosofická nouze modernistů je patrná i na jejich pochopitelném příklonu k situační etice. Zakladatel její křesťanské verze, J. Fletcher, jí dal do vínku kromě křesťanské lásky i filosofickou směs pozitivismu, pragmatismu, relativismu a personalismu. Je to směs eticky výbušná. Působí totiž utilitaristický krach výkladu mravnosti, který nemůže odvrátit ani fideisticky přimíchaná, od mravního zákona odtržená, a proto konceptuálně atrofovaná křesťanská láska.

• Taková etická všehochuť pak usnadňuje zdání vysoké mravní úrovně i ideologům, politikům, prodejným novinářům, pedagogům a ostatním uvědomělým aktivistům totalitního režimu.

• Protestantský profesor filosofie E. Kohák zachází ve své vášnivé, nepokrytě ideologické obhajobě utilitarismu za meze profesní slušnosti. Absolutnost mravního zákona ho natolik popouzí, že proti ní sestrojuje sofismata srovnatelná s komunistickou propagandou.

• Katolický morální teolog K. Hilpert rozumí lidským právům dnešním způsobem; vypojuje je z metafyzické struktury lidské přirozenosti. To mu dovoluje akceptovat postmoderní lidsko-právní konsenzus, podle nějž jsou lidská práva vymyšlená a stanovená lidskou autoritou. Krom toho se netýkají pouze lidských jedinců, ale i různých komunit.

• Hilpert tedy sice mluví o lidských právech, ale ve skutečnosti myslí jen práva občanská, která nenáleží člověku jako takovému, nýbrž jakožto příslušníku určitého společenství. Tato konfuze je přímým důsledkem nahrazování nelibovolné metafyziky člověka socio-politickými popisy libovolných lidských ustanovení.

• Dnes už zaběhnutá myšlenková pasivita v reflexi lidských práv, základů mravního řádu i lidské důstojnosti umožňuje totalitním ideologům, aby své zločinné programy podvodně vydávali za prosazování a ochranu lidských práv.

• Filosoficky dekadentní Západ se v postmoderně nechal oklamat domnělými lidskými právy menšin. Neomarxisté totiž v některých menšinách rozpoznali subverzivní potenciál, vhodný pro revoluční rozmetání stávající civilizačních hodnot, struktur a poměrů. Udílejí jim tedy privilegia nadstandardní ochrany a výhod, aby je využili jako beranidla k rozbití mravního jádra civilizačně kulturní identity někdejšího Západu.

• Komplexy závažných filosofických předsudků odcizily Západ pravdě o člověku i základní orientaci zdravého rozumu. Díky tomu jsou občané západních společností vydáni napospas destrukcí posedlým ideologům. Nechali se od nich utáhnout na nudli politické korektnosti k uctívání privilegovaných menšin. Nepoznali, že mantra o lidských právech menšin je pouhou lstí, nastrojenou k jejich civilizační zkáze.

• Postmoderní elity, beznadějně zakleté v neudržitelných filosofiích, v humanistických mýtech a v ideologických utopiích maří individuální životy i obecné dobro.

Otázky k promyšlení:

• Modernisté svou vstřícností k modernímu světu uvolnili napětí mezi ním a katolickým myšlením. Navodili příznivou atmosféru pro normální komunikaci i pro setkávání v plodných dialozích s ideovými odpůrci. Například dialog křesťanů s marxisty přispěl k lepšímu vzájemnému poznání, což je předpoklad ke klidnému soužití v pluralitním prostředí. Proč to všechno zahazovat kvůli nějakým filosofickým subtilitám, rigidním postojům a antagonismům?

• Co věděla středověká zkostnatělá metafyzika o lidských právech a jejich vývoji? Lidská práva se stala tématem moderní doby. A vývojem humanismu se rozvíjel i cit pro lidská práva, která se postupně diferencovala podle stále jemnějšího rastru.

• Tak byla objevena i lidská práva většinami ohrožovaných menšin. Nebo snad nemají příslušníci menšin lidskou důstojnost, a tedy i svá lidská práva?

• Modernisté nebudou pohoršovat agnostiky a ateisty klasickými důkazy Boží existence, které ji v očích nevěřících spíš kompromitují. S mysliteli, jako byl Fromm, dokážou vyjít, protože se u nich umějí i poučit. Místo aby je při prvním kontaktu zavalili výčitkami a zběsilou kritikou, naslouchají jejich argumentům. Rozlišují v nich, co je pro ně přijatelné a co nikoli. Pak případně vznesou námitky. Pokud je oponent odmítne, nenaléhají a jeho názor tolerují. To není žádná skepse, ani rezignace, ani plytký fideismus, nýbrž kultivovaná komunikace.

LEKCE 20. SBLÍŽENÍ MODERNISTŮ S MĚKKOU TOTALITOU

20. 1. Učená filosofická negramotnost a nelidské ideologie

Obě viditelné totality (komunismus a nacismus) dvacátého století už stihlo konsenzuální opovržení. Mnozí si kladou otázku, proč k takovým tragédiím na Západě došlo; vysvětlení jsou rozmanitá. Filosof by se ale měl ptát soustředěněji, co se to vlastně stalo a proč k tomu muselo dojít. I tady se rodí hlubší pochopení z vypátrání hlubších příčin. A odtud není daleko k nepříjemné otázce, jestli ty hlubší důvody totality nejsou živé i v naší době. Ta je díky širokému společenskému konsenzu vnímána jako éra nebývalé svobody a rozkvetlé humanity.

Když se ale zeptáme na důvody takového konsenzu, snadno zjistíme, že vychází z až nápadné ideové unifikace univerzitního prostředí humanitních oborů v západním světě a že je utvrzován každodenním odpovídajícím jednohlasem západních mainstreamových médií. Těm, kteří nezažili komunistickou diktaturu, to možná přijde normální. Kdo ji ale zažil a není postižen doživotní euforií z pádu komunismu, nad tím zpozorní. Současná ideová uniformita vzdělanostně kulturních institucí v něm snadno vyvolává nepříjemné asociace s povinným marxismem-leninismem na školách i v médiích. Zvláště když mezi její konstitutivní prvky paradoxně patří i frenetické vzývání plurality bez mezí.

Takové asociace logicky navozují otázku, jestli za podezřelou ideovou jednotou nestojí zase nějaká totalitní ideologie. Kdo u té kacířské otázky vydrží, kdo ji dokonce povýší na úroveň filosofického tázání, s překvapením zjistí, že filosoficky relevantní předpoklady komunismu se v podstatě neliší od předpokladů levicového liberalismu, který se od šedesátých let minulého století postupně stal ideologickým hegemonem západní civilizace. Jádrem levicového liberalismu je neomarxistická ideologie.

Neomarxismus není sice (zatím) tak brutální jako diktatura proletariátu; zato je o několik řádů rafinovanější. Před těmi, kdo jsou metodicky odkázáni na pouhé empirické popisy, dokážou ale neomarxisté totalitní povahu své ideologie šikovně skrývat. Mezitím pokračují v plíživém ustalování systémových nespravedlností, v postupném omezování svobodného projevu a v následném tlaku k životu ve lži. Ten je soustavně vyvíjen v režimu politické korektnosti, která takřka bez odporu zachvátila západní demokratické společnosti.

O jakém životu ve lži je tu řeč? Na Západě je už běžné, že si v jinak okázale liberálních společnostech musí občan dávat pozor na jazyk. Nejenže je ve všech oblastech veřejného života nucen osvojovat si bizarní, mnohdy až legrační korektní jazyk. Horší je, že si také musí nechávat určité pravdy raději pro sebe. Učí se jinak myslet v soukromí a jinak mluvit na veřejnosti. Mohl by totiž mít potíže v zaměstnání, či dokonce opletačky s policií. Raději tedy participuje na veřejné lži. Tuto oficiálně ordinovanou schizofrenii pamětníci komunismu důvěrně znají.

Komunističtí tyrani si přisvojili monopol na pravdu, správnost a mravní vyspělost. Proto mohli tyranizovat s vědomím mravní převahy. Cynicky se přitom oháněli motivem posvátného boje proti tomu nejodpornějšímu zlu. Dnes si takový monopol a podobné móresy osobují se stejnou ideologickou umanutostí příslušníci intelektuálně/politického establishmentu. Stali se lokaji pokrytecké, systémově prolhané politické korektnosti.

Na rozdíl od komunistů prokazují jejich neomarxističtí bratranci mimořádnou vynalézavost v protipřirozených a civilizačně sebevražedných zvrácenostech, jimž dokážou nasazovat masku humánní ušlechtilosti. Pod ní pak daleko přesvědčivěji než brutální komunisté sugerují dojem morální převahy, který jim umožňuje bez většího odporu obracet životy lidí naruby. V revolučním běsnění se neomarxisté mohou také odvolávat na jednoduché kritérium utilitaristů „účel světí prostředky“, které má ve vývoji moderní etiky pevné místo.

Očekávali bychom, že aspoň občané někdejší Říše zla budou na takovou manipulativní prohnanost a recidivu schizofrenního chování citliví. Zvláště pak ti, kteří tomu zlu aktivně vzdorovali a veřejně ho kritizovali. Kupodivu se ale v kruzích někdejších disidentů politické korektnosti velice daří; rekrutují se z nich intelektuální aktivisté levicového liberalismu.

Psychologicky se to dá pochopit. Svým statečným odporem riskovali disidenti kriminály i životy. A teď, když aktivně přispěli k pádu komunismu a ke vstupu do svobodného světa, by se měli stavět proti němu? Bohužel pro samé nadšení z kýženého přijetí do svobodné Evropy přehlédli její skutečnou politickou povahu. Uniklo jim, že se dramaticky změnila, že propadla ideologii neomarxistů. Tak se z mnohých aktivních odpůrců brutálního marxismu stali přesvědčení aktivisté kulturního marxismu.

Nad takovým paradoxem disidentů vzniká otázka: Jak ještě může tolik inteligentních lidí dobré vůle podléhat životu nebezpečným ideologiím marxistického ražení? Podobně se mnozí dodnes diví, jak mohl tak kulturní německý národ propadnout fascinaci Hitlerem; národ Kanta, Hegela, Goetha a Schillera. Málokdo si ale položí otázku, jak se to vlastně s tou vzývanou kulturností a vzdělaností má doopravdy. Podle běžných, vzdělanostně standardizovaných měřítek nemůže být o těchto kvalitách ducha jak u Němců, tak u intelektuálů západní civilizace posledních dvou století žádných pochyb. Přírodní i humanitní vědy všech možných specializací se přece v těchto požehnaných časech spolu s kulturou zdárně rozvíjely.

Problém ale vězí v tom, že zmíněná měřítka jsou sama produktem moderní vzdělanosti; vycházejí z jejích filosofických základů. A z filosofického hlediska už to s úrovní sledované inteligence a kultury nevypadá tak skvěle, jak si celé generace po-

krokových intelektuálů setrvačně namlouvají. Tady už musejí být na kvalitu kladeny vyšší nároky, než je zvykem u ideologického (pseudo)filosofování.

Víme, že spolehlivou protilátkou na viry iracionálních, dogmatických ideologií je kritické myšlení. Jakou imunitu vůči takovým ideologiím ale můžeme čekat od vzdělanosti, která jako velmistra kritického myšlení oslavuje Kanta? Toho Kanta, který do východiska své nadmíru přeceňované teorie poznání zabudoval spoustu nereflektovaných dogmat, aby z nich sofistikovaně vyvodil rozporné závěry o lidském myšlení. Přitom jeho závěry, které přirozenou kapacitu rozumu poznávat realitu podstatně zredukovaly na empirické metody, jsou prokazatelně samy neempirické, a tedy rozporné.

Neblahý osud moderních dějin tomu ale zřejmě chtěl, aby bylo v následujících staletích uzákoněno, že po Kantovi už nelze pěstovat žádnou neempirickou vědu, žádnou metafyziku. Takový omyl o metafyzice ale má pro lidské myšlení a jednání závažné důsledky; zvláště ty antropologické jsou doslova tragické. Jedním z nich je skutečnost, že okázalá antimetafyzická vzdělanost paradoxně vytváří prostor pro invazi „náhradních metafyziků", tj. filosofických diletantů z řad specialistů a jejich řídících ideologů. Všechny hlavní otázky lidského života, jako objektivita pravdy, dimenze vědeckého myšlení, existence Boží, osoba, přirozenost, nesmrtelnost, vznik, podstata a smysl lidského života, podstata mravnosti, platnost přirozeného mravního zákona, objektivita mravních hodnot i dnes aktuální podstata totality, jsou metafyzické. Krom toho jsou natolik přirozené, natolik spjaté s podstatou lidského života, že se prostě nedají umlčet. Absolutizací empirických metod byla v pokantovském vývoji tato klíčová témata zmařena.

Metafyzickou potřebu moderního člověka tedy po Kantovi oficiálně obstarávají a uspokojují vzdělaní, sebevědomí, avšak filosoficky negramotní experti a ideologové. To musí skončit tragicky, nejprve v řádu intelektu, následně v lidské praxi. Na původní otázku tedy můžeme odpovědět sice překvapivě, ale poučeněji. Oni totiž ti inteligentní lidé dobré vůle byli sice vzdělaní, ale s filosofickou pravdou o člověku a lidském životě se moc nepotkávali; v podstatě se s ní míjeli.

Neotřesitelná víra v Kantovu genialitu vyvolala revoluci ve světě vědy, přesněji v teorii vědy. Počínaje osvícenstvím až dodnes jsou za reálné vědy pokládány jen speciální empirické obory; filosofie nemá nárok. Tento podivuhodný nesmysl vnutili moderní vzdělanosti scientisté; udivovali mimo jiné inkvizitorským elánem. Ale koho přitom zajímalo, že samotná pozice scientistů je také neempirická, filosofická, a tudíž podle nich samých nevědecká? Tato nepříjemnost byla ovšem mistrně překryta nejen vírou v dogmatiku Huma a Kanta, ale i šikovným využíváním výsledků a úspěchů empirických věd; ideologická demagogie a manipulace svedou divy i mezi vzdělanými lidmi.

Za těchto okolností je nasnadě, že se životní názor moderního člověka stal snadnou kořistí ambiciózních, filosoficky negramotných ideologů. Ideologická energie přitom sugeruje a fixuje přesvědčení, že právě z ní pocházející životní filosofie je racionální; že odpovídá pokrokové fázi vývoje lidstva. Zvláště když se rejstřík filosofujících specialistů na empirické vědy rozšířil z původních přírodovědných oborů na obory humanitní.

Jestliže se tedy v prostoru racionality prosazuje autodestruktivní filosofie antimetafyziky s následnou expertokracií, pak nevyhnutelně nastupují iracionálně založené ideologie. Z filosofického hlediska se musí ustálená ideologizace moderního života hodnotit jako extrémně redukcionistická. Lidská realita je v ní mizerně teoreticky rekonstruována. Je redukovaná na pouhý komplex empirických jevů, které specialisté pečlivě popisují a ideologové horlivě začleňují do svých apriorních věrouk. Filosoficky verifikované podstatné složky a horizonty lidské reality jsou vydávány za metafyzický balast, který se ignoruje.

Na troskách lidské přirozenosti se rodí vize nové humanity. Je to stále neprohlédnutý, a tudíž i neřešený paradox poosvíceneckého vývoje moderního myšlení. Postmetafyzické myšlení je přes veškeré zdání kritičnosti odsouzeno k tupé, životu nebezpečné ideologizaci života, která nevede jen k drastickým důsledkům totalitarismu. I mimo ně vrhá smysl života moderních lidí do tmy fatálních nesrozumitelností a traumat, která za daného stavu mohou terapeuti léčit jen narkózou vytěsňování nejdůležitějších otázek života.

Původ člověka je tvrdošíjně spatřován v náhodných konstelacích kmitajících hmotných částic; je interpretován jako šťastná kosmická náhoda. Přitom se neúnavně předstírá, že je tento výklad rezultátem kritického myšlení, které v tomto případě vědecky dospělo k racionální evidenci. Ve skutečnosti se jedná o prostou, ideologicky sugerovanou a „vědecky" petrifikovanou antitezi ke Stvořiteli. Že by samotná konstituce lidské reality prozrazovala geniální záměr, že by samotný život měl být chápán jako obrovský dar, který je základem veškerého dílčího životního obohacování, to je bez filosofického rozmyslu zavrženo jako náboženské dogma.

Ani interpretace smrti jako osobního zániku neskýtá žádnou racionální evidenci, není výkonem kritického myšlení. Široká shoda je zde spíše jen výsledkem kombinace primitivní sázky na smyslovou evidenci a antireligiózní motivace. Z pozadí osvícenského sekulárního humanismu, jenž prý osvobodil moderního člověka z náboženského tmářství, viditelně prosvítá tragika nevyřešených osobních problémů a bezhlavého vzdoru, které dokázali jeho protagonisté (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Russell, Freud, Fromm, Sartre, Rorty...) mistrně povýšit na objektivní normu moderního myšlení. Ta ovšem vrhá lidské životy do vědomé absurdity, prožívané jako střídavé útěky z tvrdé reality a návraty pocitu zmaru a zoufalství nad životem.

Moderní člověk, pyšný na svou zdánlivou dospělost, se tak stává snadnou kořistí intelektuálních podvrhů a následných sebeklamů. Zideologizované filosofování vrhá do propasti nelidského sebepojímání a nadneseného sebeprožívání; jeho oběti se odcizují svému přirozenému určení. V opojení domnělou velikostí a možnostmi hédonického užívání života šíří osvícení tmáři za permanentního skandování hesel o „kvalitě života" kulturu absurdity, zoufalství a smrti. Pravdivá filosofická diagnóza materialistické sekularizace života nemůže v podstatě vypadat jinak.

Bez promyšlených metafyzických premis je také etický diskurz vystaven neukončitelným, vesměs ideologicky motivovaným libovolnostem v interpretaci principů a obsahů mravnosti. Ty se samozřejmě uplatňují i v horkých tématech potratů, eutanazie, homosexuality, genderových ataků rodiny či postmoderních lidských práv. Ke slovu přicházejí experti se svými nadsazovanými jednostrannostmi.

Psychologové, sociologové, kulturologové, lékaři, právníci, politologové či pedagogové přistupují k závažným otázkám života ze svých dílčích hledisek a bez možnosti celkového pohledu na lidskou realitu. Bez znalosti širších souvislostí, principů řádu, smyslu a posledního určení života absolutizují specialisté v dané problematice své fragmentární poznání a jsou přitom bráni vážně; zdají se být v této vyvzdorované metafyzické nouzi kompetentními.

Ve skutečnosti však jen spojují speciální odbornost s politováníhodnou filosofickou nevzdělaností, a sice právě tam, kde je filosofická erudice nejvíc žádoucí. Experti nejsou principiálně schopni řešit podstatné otázky lidského života. Schází jim neempirická mravní kritéria, která se nedají rozumně nahrazovat socio-psychologickými modely. Kdo z nich si to ale připustí?

Legislativy a demokraticko-liberální vlády jsou těmto filosoficky nezodpovědným experimentům samozřejmě otevřeny dokořán; bez váhání zprostředkují i jejich ideologické umocňování. Výsledkem nemůže být nic jiného než smršť oficiálních receptů, které se příčí lidské přirozenosti, zdravému rozumu a filosofickým pravdám o člověku. Přitom mohou být antropologicky angažovaní experti solidními znalci svých oborů a slušnými lidmi. Ve službách nějaké razantnější ideologie se však stávají společenskou pohromou.

Co si tedy má občan počít v oficiálních prostorách chtěné metafyzické negramotnosti postmetafyzických vzdělanců, kteří v demokratických společnostech určují normy, běh i tón doby? Pouhé odvolávání se na zdravý rozum je pod úrovní jejich odborné terminologie a na renomé jejích uživatelů nestačí. Filosofie celostního přístupu a pojetí je sice schopná kriticky rehabilitovat přirozené intuice zdravého rozumu, včetně těch náboženských; je ale v těchto kruzích dlouhodobě a úspěšně proskribována. Občan je za takových okolností neodvratně vržen do ideologických konfuzí, svévolností, manipulací a „ušlechtilých nespravedlností".

Moderní vzdělanec považuje odpovědi na otázky o podstatě a smyslu života pouze za ideologické. Nevidí v tom problém. Je-li tázán, proč si to myslí, významně poukáže na trendy moderní filosofie k uskromnění a k domněle čestnému přiznání: světonázorové postoje jsou vždy jen výrazem osobní volby, cítění a subjektivních preferencí. Když se ale sám pro nějakou hodnotu osobního či společenského života angažuje, rychle na tento líbivý subjektivismus zapomíná a zdůrazňuje, že by se měl pro jím proklamovanou hodnotu (pro „lepší svět") nasadit každý rozumný, slušný, kulturní... člověk. Najednou klidně předpokládá, že je jeho ideál objektivní, nikoli iracionální. Filosofické rozpory se žijí opravdu těžko. Zkuste ale profesionálním aktivistům namítnout, že bojují jen za své subjektivní názory, takže není jasné, proč jsou přitom tak exaltovaní; smršti nelichotivých nálepek neujdete.

Továrnu na výrobu úspěšných moderních ideologií založil Marx. Tento nešťastník, pokládaný za velkého filosofa, ztotožnil teoreticky i prakticky filosofii s ideologií. To bylo spolu s revoluční posedlostí směrodatné i pro ideologizující intelektuály z tzv. frankfurtské školy. Tito neomarxisté na tom filosoficky také nebyli dobře. Žádný významný redukcionismus novověkého myšlení, ani žádná z jeho antropologických aplikací jim nebyly cizí. Pod vlivem Marxe mimo jiné vstřebávali i omyly kolektivistického historismu. Chápali tedy člověka jako pouhou kolekci životních jevů s těžištěm ve společnosti a ve vývoji. Svůj historický úkol spatřovali v tom,

že společenskému vývoji vydatněji pomohou, když přesměrují revoluční dynamiku z ekonomie do kultury. Na této úrovni si předsevzali postupnou demontáž struktur a systému hodnot západní civilizace. Jedním z cílů jejich kulturní revoluce totiž bylo i prosazení materialistického vyznání do základů moderních společností.

Falešná filosofie člověka a hluboká ideologická víra v poslání marxistických spasitelů vytvořily mentalitu nenávisti k stávající kultuře Západu. Ideologicky vyprodukovaná nenávist se stala pohonem pozdně revolučního dynamismu. Vize nového světa, nového člověka či lepší společnosti na troskách tradičních západních hodnot přitahovala intelektuální exoty i ukřivděné rozervance. Myšlenkové šablony a strategie neomarxistických inženýrů lidských věcí jsou přitom docela jednoduché a stereotypní. Po vzoru svého Mistra si zvolí nějakou společenskou nepravost, zveličí ji, povýší na koncentrát veškeré zloby a reagují na ni tak, že se beznadějně zamilují do opačného extrému. Byl vykořisťován proletariát? Tož zavedeme diktaturu proletariátu.

Profesionální ideolog je zahleděn jen do toho nešvaru, který se stal spouštěčem jeho revolučního nasazení a „spravedlivého" zápasu. Principiálně však zůstává slepý k mnohem větší bídě, kterou jeho zázračná terapie společnosti i občanům působí. Ohledy na případné následky umanutého aktivismu by přece mohly vést až k sebepopření, ke znehodnocení posvátného úsilí; to ideolog jako takový nepřipustí. On je o své pravdě, o svém poslání i o své morální převaze fanaticky přesvědčen. V síle fanatismu také uvádí svá revoluční dogmata a sebeklamy do společenské praxe s vědomím, že slouží svaté věci pokroku lidstva. Že přitom revoluční razancí ničí jemné předivo mezilidského vztahování? Že spouští přívaly nespravedlností, ohrožuje svobodu a cynicky zapírá pravdu? Že systematicky deklasuje oponenty na překážky, které je třeba odstranit? Že je tím zbavuje lidské důstojnosti? To vše nechává neomarxistu chladným; on je přece Dějinami volán k vyšším věcem.

Dnešní vzdělanci, experti i aktivisté, kteří se k takové ideologii přidávají, většinou ani nemusejí znát pravé motivy neomarxistických ideologů. Pro jejich angažovanost je naopak lepší, když radši nevědí, že jde o cílenou destrukci hodnot západní civilizace. Stačí, když si osvojí tu kouzelnou šablonu: vidět, co je proklamováno, nevidět, co je zastíráno. Už jejich předchůdci z řad umělců, vědců i teologů propadali ideálu marxistického osvobozování a oslavovali diktaturu „dobra". Jen těžko jim po čase docházelo, jak nelidským byl komunismus podfukem.

Historie se ovšem opakuje. Jsou snad dnešní intelektuálové nepoučitelní? Bohužel se od svých předchůdců moc neliší. Jde také často o materialisty, kteří vylepšují svůj profil pokrokového člověka ještě důslednějším etickým relativismem. Za fenoménem masového podléhání soudobých intelektuálů ideologickému mámení ale nestojí jen nedostatek filosofické imunity. Ve hře jsou i rizika mravní existence, která právě u intelektuálů bývají vyostřenější. Intelektuál je všeobecně vystaven pokušení k vědomí a prožívání vlastní důležitosti, které snadno přechází ve vysoké mínění o sobě samém s doprovodnými pocity vlastní nadřazenosti – intelektuální i mravní.

Intelektuál, který si osvojil ideologizované filosofování materialistů, a který se navíc angažuje v revolučních programech neomarxistické ideologie, už podléhá takovému pokušení takřka automaticky. Neboť mu schází potřebná sebereflexe – intelektuální i mravní. Intelektuální sebereflexe by ho mohla vést k odložení dogmatického

krunýře, takže by přestal být neomarxistou. Mravní sebereflexe by ho zase mohla zbavit pyšného sebevědomí na pouhá dogmata i prožívání vlastní mravní velikosti.

Kde se u postmoderního, s neomarxisty koketujícího intelektuála pocity mravní nadřazenosti berou? Vzpomeňme na východisko všech marxistických ideologií. Na počátek kladou exaltované mravní rozhořčení nad nějakou společenskou špatností. Následuje jeho fixace, která ve svědomí ideologa absolutizuje mravní rozhořčení nad vybranou špatností a činí z něj absolutní mravní normu. Té se podřizuje pokud možno veškeré ideologovo jednání; vše je také pro její naplnění dovoleno. Kdo bojuje s tímto „absolutním zlem", neomezuje volbu prostředků chřadnoucím svědomím a ještě si přitom nárokuje nejvyšší mravní ocenění. Proto také oponent takové ideologie není odmítán jen jako nositel omylu. Je rovnou vnímán jako padouch, extremista, k němuž se slušný člověk vztahuje jako k morálně zavrženíhodnému jedinci.

Tímto mechanismem vzniká perverzní přesvědčení marxistických ideologů o vlastní morální převaze. Mravní patos nepochybně zesiluje jejich motivaci, dodává jejich aktivismu elán a v logice kolektivistické optiky je zbavuje i zbytků mravních zábran; dějinně pokrokový účel světí prostředky. Filosoficky vzato jsou intelektuálně-mravní postoje levicových aktivistů založeny na barbarském zjednodušování teoretické problematiky vůbec a na primitivním zjednodušení etické problematiky zvlášť.

Falešný, protože skutečnosti neodpovídající pocit mravní převahy také vysvětluje, proč se jinak inteligentní a třeba i „slušní lidé" stávají ve službách politické korektnosti najednou nechápavými a namyšlenými spolupachateli oficializovaných nespravedlností. Vysvětluje, proč se chovají k těm, kdo nesdílejí jejich nadšení z nové pseudomorálky, tak arogantně.

Pokud jde o možnosti komunikace, lze zkušenost s aktivisty politické korektnosti shrnout lapidárně: není s nimi řeč. Jako praví ideologové mají beznadějně naprogramované myšlení a tak jen omílají svou mantru. Námitky přeslýchají, protiargumenty zasklívají, fakta, která mluví proti nim, střídavě ignorují, překrucují či bagatelizují; trpí syndromem hluchoty a slepoty.

Proto je komunikace v takovém prostoru poněkud jednostranná. V mnohém připomíná komunikaci, jaká se pěstovala v sovětském žaláři národů. Politicky korektní intelektuál, potažmo úředník s vědomím majitele té jediné správné pravdy a v opojení vlastní mravní velikostí každou diskuzi v zárodku utne. On nepotřebuje argumentovat. Jeho přesvědčovací metody jsou vymezeny působením na emoce. Ve vztahu k oponentům se jeho intelektuální výkon omezuje na vyhodnocování mluvních postojů protivníků a na jejich okřikování. K tomu slouží prefabrikované nálepky: Fašista! Rasista! Xenofob! Homofob! Islamofob! Extremista! Intelektuální podprůměrnost se tu snoubí s nepoctivostí a s hanebným osočováním.

Kdo je ale odsouzeníhodným extremistou? Ten, kdo pravdivě kritizuje některé černochy, cikány, islamisty či homosexuály, protože se mýlí nebo páchají nepravosti? Nikoli! Odsouzeníhodným extremistou je ten, kdo *nespravedlivě* atakuje celou menšinu či jedince určité menšiny už pro jejich příslušnost k menšinám. Tuhle hanebnost však političtí korektoři svým odpůrcům automaticky a hanebně podsouvají. Můžeme tedy kritizovat zásady politické korektnosti a přitom konzistentně hájit práva jednotlivých příslušníků menšin; obojí se navzájem nevylučuje. To jen ideologicky zaslepený korektor nechápe, že odpor k jeho ideologii, k jeho velkopanskému nároku

předpisovat každému, jak má o menšinách mluvit a jak má s nimi jednat, není zároveň odporem k menšinám.

Když tedy někdo například odmítá pozitivní diskriminaci, není už proto rasistou. Může naopak hájit práva lidí proti rasismu, a co víc: může je hájit inteligentně, a ne tak prvoplánově a pokrytecky jako aktivisté politické korektnosti. Ti přitom musejí přepadávat do opačného extrému a pěstovat tak rasismus naruby; není přece jen rasismus bělošský.

Levicovým ideologům ve skutečnosti nikdy nešlo tolik o skutečné lidi, jako spíš o zneužívání jejich problémů k uspokojování skupinového libida a naplňování jejich protipřirozených programů. V logice jejich ideologie je užívání nemravných prostředků k dosahování bombastických cílů něčím samozřejmým. Co tedy sejde na nějakých nespravedlnostech, implikovaných politickou korektností, která se díky nim stala extrémní reakcí na extrémy?

Politická korektnost je případem farizejské morálky, v níž se jen předstírá zájem o spravedlnost. Omezuje svobodnou diskuzi kolem problematiky menšin. Omezuje právo na pravdu, kterou podřazuje ideologickým zájmům. Kriminalizuje odpůrce, legalizuje jejich vyhazování ze zaměstnání. Produkuje gumové paragrafy o šíření nenávisti a sama je velice nesnášenlivou, nenávistnou ideologií; neštítí se nemravných prostředků. Ostatně v optice minimální etiky už nejsou ani nemravnosti nemravné.

Farizejská morálka politické korektnosti se dobře vyjímá na pozadí minimální etiky postmoralistů. Je na něm dobře srozumitelná jako náhradní etický program, jako součást postmoderní pseudomorálky. Člověku zřejmě není souzeno žít zcela bez morálky. Jestliže tedy nějaká civilizace podlehne antropocentrickému pokušení, začne produkovat etiku šitou na míru zvýšeného sebepojetí člověka. Svévole a omyly stáhnou mravní ideál do nížin, v nichž už se těžko nachází něco souvisleji lidského.

V těchto nížinách není nouze o překvapivé dialektické zvraty. Jeden z nich představuje i moralismus dvojího metru v režii politické korektnosti. Ve jménu postmoralismu minimální etiky se jím pokročilí relativisté vyrovnávají s tradiční morálkou povinnosti a ctnosti. Minimální etika je oslavovaná jako velké osvobození z pout tradičního moralismu. Ve skutečnosti se na vlně údajných lidských práv dialekticky zvrhla v hypertrofii tabuizací a zákazů politické korektnosti. Z hlediska etického realismu a zdravého rozumu můžeme jen žasnout nad nesmiřitelným, mocensky instalovaným a očividně absurdním moralizováním politických korektorů. Poučení je evidentní: kde schází skutečný mravní zákon, nastupují zákonitě perverze a diktátorské zásahy do soukromého i veřejného života. Z etického vakua a z následné mravní vyprázdněnosti může vzejít jakákoli špatnost, jakákoli fanatická nelidskost.

V protějšku ke komunismu a nacismu je ovšem neomarxistická totalita (zatím) viditelně méně drastická; je evidentně poučenější. Neodpuzuje krutostí a hraje na „vyšší city“. Architekti kulturního marxismu jsou obezřetnější, trpělivější a aspoň na pohled intelektuálně vyspělejší. Proto na rozdíl od lokalizovaných vulgárních totalit ovládla ta jejich univerzitně-salónní totalita celý Západ. Neomarxisté navíc chytře klamou tělem. Zatímco předchozí totality vyvolaly svou násilnickou povahou okamžitý nesouhlas a posléze i odpor značné části veřejnosti, měkká totalita kulturních marxistů se naopak těší širokému konsenzu.

Na první pohled se tvrdé totality jeví jako daleko zrůdnější. Především díky potokům krve a nesnesitelné krutosti. Z etického hlediska už to tak ale není. Jestliže v něm preferujeme mravní zákon a ctnosti před pozitivní bilancí slastí a strastí, pak se skóre obrací. Neomarxismus totiž ničí „duši Západu". Filosofická analýza zjišťuje, že totalita těží z negativní etiky. Ta neomarxistická však vytěžuje její destruktivní potenciál nejen rafinovaněji, ale také daleko důsledněji než obě předchozí. V převleku vývojově pokročilé humanity nabízí své programy s velkým úspěchem, což předchozí, vulgární totality dost dobře nemohly. A protože principy sekulární humanity v neomarxistické modifikaci ovládly postmoderní humanitní vzdělání, zůstala třetí totalita jakožto totalita většinou nerozpoznána. Dokonce rezonuje jako zjemnělá humanita i v křesťanských kruzích; především u filosoficky srozuměných modernistů.

20. 2. Sirény totality

Osvícenství vyvolalo euforii z „emancipovaného" rozumu a z jeho vývojově posvěcené relativizace hodnot. Po jeho nástupu se křesťanství čím dál víc stávalo pouhým ostrůvkem pozitivní deviace. Také etičtí realisté všech proveniencí čelili stupňující se převaze relativistických ataků na přirozený mravní zákon, s nímž křesťanská víra také počítá. Dalo by se tedy očekávat, že v tomto nerovném zápase budou mít křesťany za spojence. Skutečnost je ale složitější.

Díky rozšířenému (ne)filosofickému fideismu v dnešním křesťanském myšlení se stávají křesťané intelektuálně i politicky snadno manipulovatelní. Jejich evangelní cítění je zneužíváno šikovnými demagogy, kteří ho jako vlci v rouše beránčím dokážou přesměrovat na sekulární humanismus; tedy na přímý protiklad humanismu křesťanského.

Nízká úroveň etického myšlení postmoderních křesťanů se projevuje i v současných ideologicko-politicky vyostřených konfliktech kolem migrace, homosexualismu a vychytralého moralizování údajnými lidskými právy. Mnozí křesťané se v těch sporech s politováníhodnou nevědomostí staví na stranu kulturní revoluce neomarxistů. Geniálně záludná ideologie těchto soudobých protagonistů Zla uvrhla postmoderní Západ do takového hodnotového pomatení, že v něm jeho společnosti vítají zotročení jako osvobození a sebevražedné revoluční procesy jako kulminaci humanity. Takovou míru praktické sebedestrukce západní civilizace dosud nezažila. Evidentně se v ní zhodnocují i dlouhodobě neléčené rozpory autodestruktivních teorií etablované moderní filosofie.

V minulé lekci jsme se dotkli fenoménu křesťanského modernismu, v němž se smysl pro přirozený zákon logicky vytratil. Byl v něm nahrazen smyslem pro legitimitu nejen praktické, ale i teoretické plurality vzájemně si odporujících morálek. Modernističtí intelektuálové jsou prostě uchváceni étosem modernity, a kdyby jenom to. Manipulují („odborně" směrují) značnou část křesťanů ke kolaboraci s měkkou totalitou neomarxistů, ačkoli je jedním z jejích konstitutivních prvků nenávist ke křesťanství. Že by u nich převládla záliba v paradoxech? Nebo jen vypočítavý, zbabělý konformismus? V každém případě vejde tenhle neuvěřitelný paradox do dějin jako mimořádně úpadková fáze křesťanského myšlení.

Po pravdě řečeno: nejen manipulovaní, ale ani samotní manipulátoři z řad modernistických intelektuálů často nevědí, která bije. Nedokáží své pokrokové vyznání reflektovat v širších souvislostech. Ti první spíše z nedostatku vzdělání a pod vlivem celoplošného řádění přemnožených levicových elit. Ti druzí z přemíry falešné vzdělanosti jako snaživí propagátoři sotva tušeného extremismu týchž elit. Ve výsledku jsou dnes obě skupiny pokrokově dezorientovaných křesťanů svorně zhypnotizované pseudohumanismem neomarxistů.

Neomarxisté totiž nedávají svou zášť okatě najevo. Šikovně nabízejí filosoficky nalomeným křesťanům vizi humánnějšího křesťanství pro dnešní dobu. Ti pak snaživě ulamují hroty esenciálních protikladů křesťanství a sekulárního humanismu. V naději, že uniknou pro ně zřejmě nesnesitelné společenské marginalizaci, ředí křesťanskou identitu lákavou nabídkou: preferujme to, co nové, ve srovnání s komunisty (zatím) nezkompromitované marxisty a křesťany spojuje. Tedy humanismus, lásku, svobodu, emancipaci, demokracii, toleranci, smysl pro pluralitu, spravedlnost, solidaritu... a také lidská práva. Jistě, termíny jsou tu stejné. Jejich myšlenkové obsahy se ale s přihlédnutím k autentickému křesťanství dramaticky liší.

Jenže moderní vzdělaností oslnění křesťané to tak dramaticky nevidí. Vlastní intelektuální schizofrenii nevnímají. Proto zůstávají modernisté/konformisté slepí i k jinak očividnému morálnímu pokrytectví neomarxistů a k jejich čachrování s lidskými právy. Dokonce s nimi sdílejí morální patos strážců politické korektnosti. Také věří, že kdo nevzývá ideologicky vymyšlená lidská práva menšin, která jsou jen zvláštní formou negace přirozeného zákona, je nenávistí posedlý rasista, xenofob, homofob, islamofob, fašista... Do našeho křesťanského prostředí úspěšně zavádí tuto bezduchou, leč prohnanou nálepkovací mechaniku Tomáš Halík.

Hluboká politická krize samozřejmě těží z teoretické anarchie neméně rozporného etického relativismu. V režii kulturních marxistů se už provalila naplno. Politicky gramotní vědí, že ambicí těchto levicových extremistů není nic menšího než zničení západní civilizace bílého muže (hlavně jejího křesťanského pilíře) cestou nenápadné, plíživé kulturní revoluce. Ta se bez fanfár prohnala posledním půlstoletím dějin Západu v líbivém převleku vyšší humanity. Do křesťanského prostředí zavlekli tuto zvrácenou, protikřesťanskou humanistiku zmínění modernisté.

Modernistům přitom bohužel uniklo, že v postmoderní době stáli u zrodu revolučního étosu lidé mimořádně zkaženého myšlení a pokřivených charakterů. Pohonem jejich revolučního dynamismu je permanentní rozhořčení nad historií Západu; to se jim stalo přímo diagnózou. Jejich paradigmatická nenávist k údajně patriarchální (falogocentrické) civilizaci je patologická. Přitom tito neoblomní mravokárci na západní kultuře vyrostli. Za své vzdělání a možnosti snadného intelektuálního života vděčí předchozím generacím – od filosofických předchůdců až po anonymní tvůrce či garanty ekonomických, sociálních či kulturních standardů a vymožeností. To všechno tahle revoluční monstra spláchnou s pubertální arogancí a bez špetky vděku termínem *patriarchální, utlačovatelské společnosti.*

Umění rozvratu a chaosu se tito evolucí delegovaní spasitelé lidstva učili hlavně u Marxe. Když selhala jeho sázka na socio-ekonomický konflikt chudých a bohatých, přešaltovali dědici jeho revolučního odkazu na konflikt kulturně-civilizační. Existenciální schéma přitom zůstalo stejné: v životě jde na prvním místě o mocenský boj

skupin. Neboť jedinec je tu ontologicky chápán jako pouhý exemplář třídy, rasy, etnicity či pohlaví. Dějiny jsou tedy bojištěm a skupinový antagonismus jejich hybatelem. Pro inteligentní komunikaci rovnocenných partnerů, kde kritériem její zdařilosti je pravda a logika, není v takovém modelu mezilidského vztahování prostor. Jde jen o to, postavit se na správnou stranu a zdeptat protivníka všemi situačně vhodnými prostředky.

Kulturní marxisté chytře vsadili na utlačované. Získali tím nejen sympatie těch, kdo myslí spíše emočně než racionálně. Viděli jsme, jak si krom toho přivlastnili monopol na ničím neomezené moralizování. A tento náskok dokázali v postmoderní krizi pravdy a mravních hodnot náležitě využít. Protože postupně obsadili všechny vlivové instituce, mohli svou věc ospravedlňovat autoritou západních humanitních univerzit. Intelektuálně aktivní modernisté v tom viděli záruku správnosti své pokrokové orientace. Bohužel nezaznamenali, že osazenstvo těchto elitních učilišť, které kdosi zasvěcený nazval hnízdem hadů, tvoří od shora dolů radikální levicoví aktivisté. Ti už ani nepředstírají, že jim jde o vědeckou úroveň svých produkovaných a provozovaných agitačních slátanin. Cílem je indoktrinace a převýchova mas; podmínky k tomu jsou nadmíru příznivé.

Především vlivem modernistů tedy dnešní křesťané lehkověrně důvěřují vzdělanostně-kulturním, politickým a mediálním institucím. Stávají se snadnou kořistí dennodenní propagandy oficiálních médií. Jak řečeno, prolhanost je v nich ideologicky povýšena na systém. Maskuje se humanistickou rétorikou, údajnými hodnotami a enormním nasazením za lidská práva, která s těmi skutečnými mají společný jen ten honosný titul. Morální pokrytectví v režii neomarxistů zřejmě dosáhlo dějinného vrcholu. A pokrokoví křesťané, v klamném zdání vlastního smyslu pro hodnoty demokracie a lidskosti, paradoxně podporují programy jejich totalitní ideologie.

Neomarxisté samozřejmě vydávají svou nenásilnou kulturní revoluci za vývoj humanity tím jedině správným směrem. Kurz „Pravdy“ a „Lásky“ určují a urputně udržují morální analfabeti s kvalifikací politických korektorů. Ta se spolehlivě získává na zpolitizovaných humanitních univerzitách. Není žádným tajemstvím, že jejich absolventi by si v angažované dogmatičnosti a demagogii nezadali s našimi absolventy komunistického VUMLU. Axiom všech fanatických napravovatelů světa totiž říká, že je lépe mýlit se s revolucí než mít pravdu s jejími odpůrci. Věrni tomuto axiomu přivedli profesionální lháři ve službách neomarxismu revoluční spravedlnost dvojího metru k dokonalosti. Například rasistou podle nich může být jen běloch. Vědomí ani svědomí pokrokových křesťanů s tím překvapivě nemá problém.

Neinformovaní křesťané si osvojují politickou korektností vylhaný obraz reality, aniž by věděli, co činí. O totalitní povaze zmutované liberální demokracie postmoderního Západu nemají tušení. Věří, že když revolucionáři s „lidskou tváří“ říkají, že jde o utlačované, o svobodu, toleranci, solidaritu, milosrdenství a lidská práva, pak jde skutečně o utlačované, o svobodu, toleranci, solidaritu, milosrdenství a lidská práva; vždyť to přece už celá desetiletí hlásají hlavní média. Ve skutečnosti jsou takzvaně utlačované menšiny (přistěhovalecké, sexuální) vytěžovány v plánech revoluce pro svůj rozvratnický potenciál. Genderismus má na mušce dekonstrukci rodin, multikulturalismus destrukci národů.

Kde se ta posedlost destrukcí a dekonstrukcí přirozeného řádu života vzala? Jak řečeno, kulturní revoluce neomarxistů je nesena hlubinou nenávisti k tradičnímu Západu. Ten podle nich představuje největší Zlo, jaké kdy mohlo lidstvo potkat. Na prvním místě musí být zničena jeho „utlačovatelská" morálka. A racionálně dezorientovaní, otevření křesťané na tom vyhlazovacím tažení snaživě participují. Přitom se bláhově domnívají, že je sirény neomarxistické humanistiky vyzývají k uskutečňování křesťanských hodnot lidskosti, úcty k pravdě, soucitu, solidarity, milosrdenství a lásky. Jejich přirozená etická čidla ostudně selhávají a fond evangelní morálky se zdá být tou soustavnou propagandistickou masáží také vyčerpán.

Proto už postmoderní modernisté nejsou schopni rozpoznat, že za fasádou proklamovaných ušlechtilostí se skrývá morální hniloba, která myšlenkově pochází z bažin cynických experimentů osvícenstvím „emancipovaných" filosofů. Jistě, filosofie je buď autonomní, nebo není; nemůže se vázat na křesťanská dogmata. Ale to, co z té vášnivé reakce osvícenců na křesťanství vzešlo, je extrém, v němž se s vaničkou vylévá i dítě; dítětem je tu právě přirozený řád mravních hodnot.

Společensky neblahým důsledkem vývoje moderní filosofie, potažmo humanitní vzdělanosti je dnes vláda zákeřné ideologie s jejím vnucovaným i vynucovaným politicko-korektním lhaním. Do západních společností ji zaváděly postmoderní humanistikou nakažené intelektuální elity, za pomoci infikovaných kulturtrégrů, politiků a novinářů. Takovou masivní intelektualizací a oblíbeností ideologického braku se nemohli chlubit ani komunisté, ani nacisté. Ty každodenní, do všech oblastí prorůstající a odporné orwellovské politicko-korektní lži tedy ordinuje masa zkažených intelektuálů, kteří jsou v posledku oddáni principům novověké filosofie.

Obecná systémová prolhanost, která zachvátila západní společnosti, implikuje i celoplošné šíření systémové nespravedlnosti, cynického pohrdání pravdou, lstivosti, udavačství, falešného osočování, obviňování, šikanování, ostrakizování a zlovolného kriminalizování těch, kteří projeví nesouhlas s hustými trsy politicko-korektních hanebností. To není kulminace humanity, nýbrž hluboký úpadek mravnosti. A modernismem oslnění křesťané se na něm svým myšlením a svými činy v různé míře zavinění bohužel podílejí.

20. 3. Neblahá praxe

Až do migrační krize měli političtí korektoři zlaté časy. Společnosti západní Evropy byly jejich vlezlou a zároveň i nesmlouvavou pseudomorálkou doslova uhranuty. Neomarxisté přitom těžili z mocenského monopolu na všech frontách: od humanitních univerzit přes hlavní politicko-byrokratický a mediálně disciplinovaný proud, kulturní instituce až po záludné politické neziskovky. Tyhle zvláštní úderky nevolených a na ideo-centra napojených ideologických aktivistů v pološeru úkolují a následně i dozorují morálně otupělé a poslušné demokratické vlády členských států EU. Ideologické toxiny přitom dávkovali politruci chytře; po částech a nenápadně.

Relativní nenásilnost měkké totality a předstíraná starost o všechny utlačované světa byly geniálním takticko-strategickým tahem. Vedle filosofického temna a morálního propadu postmoderních společností Západu je chytrá strategie neomarxistů hlavním důvodem toho, že se s jejich vizemi západní veřejnost ztotožnila v takové

míře, o níž si například komunisté mohli nechat jen zdát. Právě ta nenásilnost udržovala ve veřejném mínění falešný obraz vyspělé liberální demokracie, ačkoli šlo ve skutečnosti o režimy, které bezvýhradně uskutečňovaly hluboce amorální ideologii kulturních marxistů; tím se z nich staly režimy totalitní. Pro takové zařazení není totiž důležité, *jak* realizují programy totalitní ideologie, ale *že* je kontinuálně realizují. Pod demokratickou fasádou západních režimů probíhá měkká totalita.

V odborné i laické veřejnosti je ovšem rozšířený názor, že současná politika západních zemí nemá s totalitou nic společného. Samotný pojem „měkká totalita" se jí naopak jeví jako oxymóron. Tento fixovaný omyl jde také na vrub mizerné úrovně soudobého filosofického myšlení. Konkrétně pak vychází z obecné nevědomosti o tom, že adekvátní definice totality – nezbytná k poznání, zda je či není EU totalitní – může být jen filosofická. Ustálená představa o totalitě je proto bez metodické rozvahy induktivně komponovaná z výrazných, emočně silných empirických znaků, jakými jsou *vláda jedné strany, zákaz svobodných voleb, vysoká míra restrikcí a represí.* Z nich sestrojované, popisné empirické definice však nepostihují esenci totality – nevyjadřují, čím totalita obecně je.

K pochopení její identity je potřebný hlubší, metafyzický záběr. V něm se především rozlišují nutné znaky od těch, které jsou pro totalitu nahodilé. Těmi nutnými je dán nejhorší myslitelný systém společensko-politického zla, který je svým potenciálem nastaven ke všem způsobům nespravedlivého zacházení s člověkem. V protějšku k tomu vyjadřují uvedené znaky popisných definicí jen nahodilá, z proměnlivých situací vycházející fakta různého uskutečňování totalitní ideologie v konkrétních totalitních režimech. (Že je ideologie neomarxistů skutečně totalitní a že režimy, které ji realizují, jsou už tím samým totalitní, bude vysvětleno v posledním dílu této filosofické soustavy; půjde v něm o problémy politické filosofie.)

S nástupem migrační krize se však ve veřejném diskurzu zemí EU začal šířit neklid. V nejvyšších patrech bruselské politiky už nebylo možné utajovat narůstající demokratický deficit. V alternativních médiích bylo bruselské centrum EU stále častěji srovnáváno s někdejším moskevským politbyrem. Zvláště poté, co evropské špičky svévolně a z vyšších ideologických důvodů překročily elementární bezpečnostní zákony evropských států. Pod krycí značkou „uprchlíci" a pokryteckými apely na soucit či solidaritu vypustily elity na nebohé občany záplavu ilegálních migrantů, v níž převažovali ekonomičtí parazité a muslimští dobyvatelé, včetně teroristů. O teroristech politické špičky EU přitom dobře věděly. Ale ve stínu revolučního paradigmatu „když se kácí les, lítají třísky" jim tragédie jejich obětí stály za to.

Po takovém velkopanském diktátu s nedozírnými ničivými následky začínal být žraločí škleb totality čím dál zřetelnější. Dokonce i někteří mainstreamoví novináři a politici opatrně odkládali náhubky politické korektnosti. Také už je přepadaly pochybnosti, jestli ty smělé plány sociálních inženýrů na výměnu evropské populace skutečně přinesou slibovaný ráj. Jestli je společenská relativizace a dekonstrukce rodin, divoká feminizace společnosti, likvidace evropských národů a zničení západní civilizace skutečně vůlí Evropanů. Jestli se tedy demokratičtí politici neměli nejprve dotázat svých voličů, zda skutečně prahnou po takových převratných, nezvratných změnách, po kolonizaci agresivními muslimy – a ne jim ty hrůzy beze všeho nadekre-

tovat. Voliči sami postupně dávali najevo obavy a začali se ohlížet po „extremistech"; tedy těch, které skuteční extremisté nazývají extremisty.

Najednou bylo po mnohaletém školení v politické korektnosti osvěžující sledovat „lidové glosy" pod proimigrantskými agitkami, jimiž lokajská mainstreamová média provozovala svou standardní manipulaci a demagogii. Byl to strhující zápas probuzeného realismu zdravého rozumu s ideologicky zkaženými mozky humanitních vzdělanců a s jejich racionalizovanou iracionalitou.

Těmito regresivními pohyby se v dosud plynulém chodu plíživé revoluce ohlašoval rub úspěšné strategie nenásilnosti: relativní nestabilita mocenských pozic exponentů měkké totality. Najednou pro ně začaly být každé volby stresové. Stratégové měkké totality tentokrát situaci neodhadli. Svým migračním dobrodružstvím přitlačili na pilu a ocitli na rozcestí. Mají přitvrdit? Zakázat či nepokrytě zmanipulovat svobodné volby? Bylo by to v logice jejich finálních záměrů.

Na druhé straně by tím ale ztratili dosavadní přesvědčivost, kterou doposud tak geniálně získávali a tak podle zneužívali. Hledali tedy humanitní balení pro nastupující cenzuru, myšlenkovou policii, udavače a zvýšené tresty za politicky nekorektní postoje a vyjadřování. Viděno komunistickou optikou, nastalo zostřování „třídního boje". Přeloženo do dnešního jazyka šlo o přeřazení na vyšší stupeň převýchovného úsilí, věnovaného zanedbaným masám.

Dvojznačnost chování bruselských elit se projevila i ve sporu o migrantské kvóty. Arogantně vyhlásily povinné přidělování nelegálních „uprchlíků" všem členským státům EU. Když se ale někteří té zvůli vzepřeli, neodvážily se elity použít sílu. Vedle nesporných výhod má tedy měkká totalita ve srovnání s tou tvrdou i své slabiny; jako taková vylučuje teror. Nevylučuje však přechod na totalitu tvrdou.

Jak se v těchto dilematech chovají křesťanští politici a intelektuálové modernistického ražení? Až na čestné výjimky stádovitě a poníženě korektně (neplést s pokorou). Dělají štafáž při tvorbě Nového společenského (ne)řádu podle měřítek kulturních marxistů. Ačkoli občas mluví o křesťanských kořenech civilizace a sem tam se ozvou i proti výstřelkům gender-feminismu, podílejí se svou zásadní loajalitou k politice EU na plíživé dechristianizaci Západu. Případné záchvěvy svědomí zaplašují důmyslnou vytáčkou: máme-li změnit EU, musíme být u toho; zřejmě jako páté kolo u vozu.

Viděno vcelku, selhávají křesťanští politici (až na čestné výjimky) v migrační krizi na celé čáře. Když má jít o zklidnění veřejnosti, vedou řeči o potřebě ochrany vnějších hranic EU. Ale jedním dechem dodávají, že se problém musí řešit celoevropsky. Jako by nevěděli, že strategií bruselských, multikulturalismu oddaných elit je v daném problému tvořivá nečinnost. O zaplavení Evropy migranty přece snili architekti multikulturalismu už v polovině minulého století. Takže křesťanští politici chtějí řešit problém šalamounsky: v jednotě s pachatelem sebevraždy Evropy – s bruselskou nomenklaturou.

Postoje křesťanských politiků k problému řízené nelegální migrace ilustruje chování jednoho našeho lidoveckého europoslance. Před volbami se takticky holedbal, že jeho strana kvóty na povinný přísun migrantů odmítá. Pár týdnů na to eurokomisaři zadupali a milého europoslance předvolební odvaha rychle přešla. Nechal se slyšet, že jsme měli prokázat solidaritu, a ne se proti kvótám tak vymezovat. Nejsou prý ideální, ale nikdo prý nic lepšího nevymyslel.

Ani jeho stranický předseda nezůstal pozadu. Prý by klidně tisíc takových „uprchlíků“ ročně přijal. Na varování prezidenta-ateisty, že muslimové tu jednou zavedou právo šaría, pohotově reagoval poukazem na jakéhosi Syřana v senátě, který prý šaríu neprosazuje.

Ani kardinálova autorita nepřitlumila svěží argumentační invenci bratra předsedy. Když kardinál zmínil hrozby muslimské migrace, opáčil, že profesor Halík to vidí jinak. Význam jeho pohotové repliky lépe doceníme, až se v závěrečném článku seznámíme s profilem tohoto nepřehlédnutelného profesora. Když se ale ukázalo, že Brusel zatím nebude odpor ke kvótám řešit silou, začali křesťanští politici objevovat kouzlo statečnosti a honem se také hlásili do řad odpůrců kvót; inu politika.

Průhledné kličkování a slovní žonglování křesťanských politiků by bylo úsměvné, kdyby nešlo o tragickou zaslepenost, v níž odmítají vidět a uznat reálná rizika islamizace Evropy či pravou povahu bruselské politiky. Její špičky s nenucenou samozřejmostí uvalují na Evropany systémové a zřejmě nezvratné zhoršení „kvality života“, které vyplývá z nuceného soužití s agresivními muslimy. Jakási ministryně EU a sociální inženýrka v jedné osobě bohorovně oznamuje, že islám je budoucností Evropy a původní obyvatelé se s tím prostě musí naučit žít; zřejmě jako s přírodními katastrofami. Těžko říct, jestli je jenom tak zpitomělá z povinné mantry o tom skvělém náboženství míru, anebo jestli jako osvědčený kádr Nové levice ty Evropany tolik nenávidí. V každém případě se cítí oprávněna plísnit členské státy, které se zdráhají přijímat předepsané počty „uprchlíků“-nájezdníků, za nedostatek milosrdenství a solidarity.

Jak tuto směs hlouposti, mocenské arogance a pokryteckého moralizování vnímají stafážisté z řad osvědčených křesťanských politiků? Snaživě přitakávají. Proč si ale zakazují vědět, že muslimové mají díky svému nesnášenlivému náboženství panskou mentalitu těch, kdo jsou povoláni vládnout světu? Že tedy principiálně nadřazují své zákony právnímu řádu hostitelských zemí, které vnímají jako území, jež má být dobyto? Proč se neptají, kdo dal bruselským politikům mandát, aby své voliče zahrnovali takovým dobrodiním, jakým jsou faktická ohrožení jejich majetků, bezpečnosti, zdraví, životů, společenské soudržnosti, národů a civilizačně-kulturní identity?

Diktát krajně nevýhodného soužití znásilněných občanů s ideologicky zvýhodňovanými muslimy také naplňuje skutkovou podstatu totalitního ovládání společnosti. Podobně ji naplňuje i diktát povinného znehodnocení manželství egalitářskou mánií v intencích homosexualismu. Také tady vystupují neomarxisté v roli jakýchsi polobohů, oprávněných hodnotově reorganizovat životy lidí od základu. Vedle jejich ideologických zájmů a super předpisů se stávají demoliberální Ústavy cárem papíru.

Není větší trapnosti, než když ideologicky degenerovaní a demoralizovaní politici při svých mocenských orgiích kážou morálku a opíjejí se přitom jakýmsi vyšším posláním humanistických celebrit či Dějinami vyvolených revolucionářů. Doprovodná morální rétorika jen umocňuje pachuť legalizovaného bezpráví, páchaného na původních Evropanech.

Ostatně etická negramotnost dobře prokádrovaných členů bruselského politbyra vyvolává vzpomínky na srovnatelnou úroveň členů politbyra moskevského; bohužel nikoli u loajálních křesťanských politiků. Přitom mnozí ještě pamatují mocenskou

svévoli promítnutou do komunistické právní kultury, v níž antisocialistické aktivity byly záměrně definovány tak vágně, aby měly soudy široké pole pro interpretaci k horšímu. A dnes? Stejně tak široké, neurčité vymezení rasistického, homofobního, údajně nenávistného jednání, které soudům umožňuje ad hoc zpřesňování ve smyslu: takové zločinné jednání nastává, když ho oběť či třetí osoba jako takové (rasistické, homofobní) pociťuje. Také tento cynický výsměch spravedlnosti je součástí vysoké právní kultury současného Západu.

20. 4. Etický pohled na dnešní politiku Západu

Víme, že a proč je etický relativismus v podstatě popřením obecného zákona všelidské ušlechtilosti, který nepodléhá lidské svévoli, a tedy ani rozmarům doby či mravním výkyvům kultur. Na Západě se stalo relativistické krédo pevnou součástí, konstantou postmoderního života a otevřelo tím svévoli široký prostor. Formálně odsoudilo etické myšlení i specificky lidskou praxi k anarchii. Tím byl odstartován proces postupného vyprazdňování mravních hodnot. Etika autentických ctností se propadla mezi středověké archiválie a nastoupila univerzální svévole v rozlišování dobrého a zlého. A kdyby jenom to.

Vzniklé mravní vakuum se stalo snadnou kořistí dravých, ukřičených aktivistů a všeho schopných ideologů levicového ražení. A protože je lidská praxe bez nějakého mravního rozlišování v posledku nemyslitelná, pasují se tito „vyvolenci Dějin“ na jeho arbitry. Etický relativismus jim nejen uvolnil prostor, ale teoretickým povýšením na rovnocennou variantu rehabilitoval dříve mravně podezřelé hodnoty slávy, moci, požitku a bohatství. Preference těchto alternativních hodnot je však logickým důsledkem s převahou materialistického světonázorového vyznání levicových intelektuálů. Jim vlastní etické představy byly tedy etickým relativismem emancipovány. Staly se vůdčími idejemi levicového liberalismu, v němž se spojily hlavní omyly liberalismu a socialismu. Byly umožněny právě jejich společným jmenovatelem, etickým relativismem.

V této postmoderní symbióze liberálů se socialisty specifikuje termín „liberální“ koncept soukromého života. Zdůrazňuje v něm právo jedince na štěstí, které spočívá v okamžitém uspokojování bezmála všech vášní hédonického rázu, které byly v normálnějších dobách považované za nemravné a deviantní. Takové „právo“ se stalo masově individualizovaným kladivem na ničení přirozené mravnosti. Z tohoto hlediska se mluví o bezbolestné etice individualisticky sebestředné kultury demokratických časů.

Termín „levicový“ k tomu přidává materialistický kontext a specifikuje koncept společenského života silným kolektivistickým akcentem. Živočišně saturovaný jedinec se tu stává subordinovanou entitou společenského kolosu, ovládaného osvícenými ideology a prokádrovanými politiky. Z tohoto hlediska vyplňují levicoví liberálové kulturního marxismu mravní vakuum propracovanou pseudomorálkou ideologicky fundované a umocněné libovůle mocných.

Zvláště vyvinutá je u neomarxistů morálka dvojího metru. Jinak se měří ideologicky zvýhodňovaným a jinak ostatním. Těm prvním bezmezně nadržují, práva ostatních s vědomím tvůrců vyšší humanity beztrestně pošlapávají. Není to nic originálního. Spíše je zvláštní, že jim to dnes schvalují i ti, kdo by měli o morálce něco vědět.

Rétorika neomarxistů ovšem řinčí morálním patosem. Lidská práva, tolerance, solidarita, spravedlnost, soucítění s permanentně diskriminovanými... jsou v ní frekventovány do omrzení. Ve skutečnosti absolutizují tito budovatelé nového světa jen účelově, z ideologických důvodů určité hodnoty, které se právě tou absolutizací zvrhávají ve své opaky; ztrácejí v ní totiž rozumnou míru. Těžko bychom hledali v dějinách období, v němž dosáhly morální pokrytectví spolu se lstivou prohnaností takovou úroveň.

Aby spravedlnost, tolerance či nezištná láska byly skutečně tím, co z nich dělá mravní ctnosti, nesmějí kolidovat s jinými hodnotami mravního řádu a nesmějí se uskutečňovat selektivně, na úkor jiných lidí. Musí naopak zahrnovat všechny lidi, protože jsou lidmi. Tento obecný záběr ctností koresponduje s obecným mravním zákonem.

Nakolik se tedy v osobních životech šíří nákaza etického relativismu, natolik jsou autentické ctnosti nerealizovatelné. Mohou být jen propagandisticky předstírané. Hodnotový relativismus je však esenciálním určením myšlení a z něj vycházejícího jednání neomarxistických ideologů. Proto jejich uskutečňování verbálně akcentovaných humanistických hodnot nevyhnutelně osciluje mezi extrémy: předimenzováním a korelativním nedostatkem. Nadměrná péče o příslušníky zvýhodňovaných menšin je tu nutně provázena masivní nespravedlností vůči členům většinové společnosti. Rubem milosrdenství a solidarity k migrantům se stává nemilosrdnost a nesolidární rozhodování vrchnosti vůči domácím. Opičí láska k menšinám se pojí s nenávistí k těm, kdo ji nesdílejí.

Vítejte ve světě „pachatelů Dobra“. Na mravní úrovni v něm dominuje vlezlá sentimentální rétorika a morální kýč. Na úrovni ideologicko-politické vyniká fanatismus, s jakým tito lepšolidé usilují o nastolení totálního dobra všemi situačně vhodnými prostředky. Přitom se chlubí, že nadřazují morálku právu, což přece odpovídá tradiční hierarchii norem i přirozenému cítění. Zapomínají ovšem dodat, že není morálka jako morálka. Ta jejich především postrádá důvod, pro který je mravní řád nadřazený právnímu; tím je jeho zakotvení v lidské přirozenosti. Jako relativisté tedy mají od základu zfalšovaný pojem toho, co je mravní. Degradují mravní normy na vyvíjející se lidská ustanovení, která jsou pod vládou hodnotového relativismu permanentně vystavena mocenské svévoli. Na postmoderním Západě takovou svévoli režíruje ideologie neomarxistů.

Když se například kritizuje německá vláda za to, že otevřením hranic migrantům porušila snad všechny příslušné zákony, namítá se, že jen dala přednost morálce před právem. Ve skutečnosti však jde o upřednostnění morálky dvojího metru, která je instrumentalizovaná totalitní ideologií a zkorumpovaná pokryteckým sentimentalismem; takže jde o pseudomorálku.

Někdy vzniká dojem, že elity vyspělých demokracií Západu při svém neušlechtilém mravním zápalu mezi sebou soutěží, kdo víc pokoří zdravý rozum „lidskými právy“ ilegálních migrantů. Například kdo má větší počet zmrzačených policistů ze střetů s nimi. Nebo jaké vládě se podaří lépe rozevřít nůžky mezi výší sociálních dávek zločinců z řad migrantů a ožebračováním domácích důchodců nebo už tak zpacifikovaných policistů, kteří si musejí sami platit kurzy sebeobrany.

Jak se k této zvrácené dialektice dvojího metru levicových liberálů stavějí dnešní, postmoderní politické kultuře otevření křesťané? Jak se cítí ve světě „pachatelů Dobra“? Někdy se zdá, že jako doma. Berou ho téměř fatalisticky. Vidí v něm fázi vývoje lidstva, humanity, vzdělanosti, etického zrání, lidských práv, svobody a demokracie, kterou si za pomoci části své hierarchie vyhodnotili jako jednoznačně pozitivní. To, co snad ve světě marxistických dobrodějů vyvolává pochybnosti, vnímají jako pouhé akcidentální nedokonalosti, které provázejí vše lidské. Věří, že v protějšku k různým škarohlídům zaujímají optimistický pohled na svět a postoj důvěry v lidské schopnosti i originální projekty revolučních humanistů. Jsou hrdí na svou neotřesitelnou víru v Západ, ačkoli ten se jim před očima mění v Antizápad, což oni v lepším případě nezaregistrovali. Proto jim také nevadí, že vpustili do křesťanského myšlení i jeho postmoderní afekty vůči rozumu, pravdě, mravnímu zákonu a skutečným ctnostem.

Pokrokoví křesťané tedy získali skvělou příležitost k praktickému upřednostňování lásky na úkor pravdy, milosrdenství místo spravedlnosti a soucitu před zákonem. Bohužel jim uniká, že se tím pod ušlechtile znějícími termíny preferované hodnoty mění v jejich karikatury. Mravní sentimentalismus například učí chápat jako ctnosti i zženštilost, pacifismus, povýšení zvířat na naše starší sourozence a zbožňování přírody.

Pokrokoví křesťané vyznávají tuto novou morálku tak exaltovaně, že například odmítají mít nepřátele, ačkoli jich fakticky mají bezpočet. Nahromaděnou, nezpracovanou zápornou energii pak obvykle vrhají na ty, kdo o jejich vysoké morálce pochybují. Reagují na ně jako na úhlavní nepřátele. Vyhazují nepřátelství dveřmi, ale ono se jim vrací oknem.

Ostatně s realitou nepřítele počítal i Ježíš, když mluvil o lásce k nepřátelům. Ta se projevuje odpuštěním, nikoli rezignací na spravedlnost. Agresorovi je podle okolností někdy žádoucí, někdy povinné se postavit. Tuto obecnou morální pravdu se snaží pokrokoví křesťané v opojení sekulárním humanismem překonat.

V problému ideologicky motivovaného zvýhodňování určitých menšin tak dochází k tvořivé symbióze účelového morálního pokrytectví neomarxistů a etického sentimentalismu progresivních křesťanů. Těm bohužel kritickou obezřetností nekultivované myšlení nedovoluje, aby nahlédli, že vnímají realitu filtrem politické korektnosti, která není žádnou školou slušnosti. Uniká jim, že spolu se svými ideovými mentory vytvářejí silně toxické společenské klima.

Jako neomarxisty vymyšlený nástroj prosazování ideologie ordinuje politická korektnost na všech úrovních společenského dění život ve lži. Do společnosti zasela nový druh mocenské arogance a nenávisti. Celoplošně diktuje názory, směrnice, praktiky a do bizarních detailů i způsoby vyjadřování, jimiž niterně atakuje soukromí a rozkládá národní i civilizačně kulturní identitu. Kdo nesouhlasí, toho osočuje, diskriminuje a trestá jako padoucha.

Jestliže tedy někteří vlivní křesťané vyzývají k neomezenému přijímání nelegálních migrantů, protože jsou prostě lidmi, pak to nemohou pravdivě vydávat za autentické projevy lásky. Jde spíše o okázalé předvádění soucitu; čili projev morálního kýče. Jeho příznivci mají recept na to, jak se stát (přinejmenším ve vlastních očích) mravně dobrými snadno, rychle a bezbolestně. Cesta ke skutečné lásce však není snadná, a už vůbec není bezbolestná.

Skutečná láska nemůže odporovat ani spravedlivým zákonům státu, které vyplývají z jeho základní povinnosti zajišťovat bezpečnost. Všichni váleční agresoři v dějinách byli také lidmi, a přesto ti, kdo jim pomáhali, byli pravdivě chápáni jako vlastizrádci.

Skutečná láska má být také rozumná. Musí tedy prozíravě zohledňovat domyslitelné následky údajně láskyplné vstřícnosti k migrantům. Nesmí například na základě falešného, uměle vyvolávaného soucitu nakládat svým spoluobčanům (také bližním!) břemeno nespravedlivých poměrů a nesnesitelného soužití s milovanými dobyvateli – například v no-go zónách. Konečně není žádným projevem lásky, když multikulturalisté všech vyznání v sebeklamu o své ušlechtilosti nespravedlivě obviňují kritiky řízené masové migrace z xenofobie a nenávisti. Měla by je víc zajímat tvrdá realita než příležitost k okázalému předvádění solidárního cítění a morální vyspělosti.

Množství uprchlíků by nás prý nemělo zaskočit, říká např. také papež František. Varuje před skartováním všeho, co působí potíže a připomíná nám zlaté pravidlo: „*Co chcete, aby lidé dělali vám, to dělejte i vy jim*“. Uprchlíci jdou za lepším životem pro sebe a své blízké. Copak totéž nehledáme pro své děti i my, ptá se významně papež.

Pokud tohle papež skutečně řekl, pak se s ním ani při veškeré úctě k jeho úřadu souhlasit nedá. Zlaté pravidlo je skvělým vodítkem dobrého života. Papežova aplikace skvělého pravidla na migrační krizi už tak skvělá bohužel není. Chyba není ani tak v pochopení samotného pravidla, jako spíše v (ne)pochopení či v neochotě uznat to, čím masová migrace pro Evropu skutečně je.

Podle papeže jde v problému migrační krize: a/ o uprchlíky; b/ o lidi, kteří jdou za lepším. To je ale hodně zjednodušené vidění problému. Kdyby šlo jen o skutečné uprchlíky, pak by měla být papežova výzva k tomu, aby se jim nějak pomáhalo, subjektivně přijatelná pro každého, kdo zrovna nevyznává egoistickou etiku. Tedy až na ten pokyn „*na množství nehleďte*“. Ono by například přestěhování celé Afriky do Evropy zřejmě moc nepomohlo ani těm uprchlíkům. A už vůbec by nepomohlo těm, kdo jdou prostě za lepším.

Zatímco v případě uprchlíků by papeži stačilo apelovat na soucit, v druhém případě bere na pomoc zlaté pravidlo. Chcete „lepší život“ pro své děti? Chcete, aby vám ho druzí pomáhali zajišťovat? Pomáhejte v tom i vy druhým. Množina papežem v této věci neoslovených se tím ovšem rozšíří. A sice o ty, kteří sice egoismu nepropadli, ale nedává jim moc smysl, aby druhým pomáhali i za cenu zlovolného ohrožení majetku, zdraví, či dokonce životů stávajících spoluobčanů; tedy i těch, kdo tak prvoplánově pomáhají a jejich blízkých. Ona totiž řízená masová migrace s perspektivou radikálních civilizačních změn taková ohrožení přináší. A to jak ze strany ideologicky zvýhodňovaných migrantů, tak ze strany těch, kdo je tak nesmyslně zvýhodňují na úkor domácích.

Vezměme to ale postupně. Zlaté pravidlo striktně logicky vzato počítá s primární smysluplností mravního úsilí v celku lidského života. Taková smysluplnost však může být racionálně zřejmá jen za předpokladu transcendentní dimenze osobního života. Tu však mnozí Evropané považují za chiméru. Jim tedy musí papežovy nároky připadat výstřední. Hodí se tak na matku Terezu. Její pojetí života však Evropané většinou nesdílejí. Co to tedy papež od nich žádá? Proč by měli obětovat svůj životní

standard – výsledek své práce – za blahobyt cizinců? Vždyť mnozí z nich by od cizinců takovou oběť také nepožadovali. Mohou dokonce zlaté pravidlo také uznávat a respektovat. To, jak ho papež na ně aplikuje, ale musí logicky pokládat za nepřijatelné.

Když však dáme zlaté pravidlo do správných životních souřadnic a s odvoláním na důkaz osobní nesmrtelnosti uvážíme, že oběť života za druhé je mravně smysluplná, pak se zdá, že má papež v podstatě pravdu. Pochybnost trvá jen o tom, jestli je pedagogicky rozumné žádat heroické sebeobětování z lásky chudým bližním i od těch, jimž se takový požadavek musí vzhledem k jejich chápání lidského života jevit jako přinejmenším exaltovaný. Zvláště když zrovna tento papež prokazuje nevídaný smysl pro pluralitu a pro hodnoty sekulárního humanismu.

Zdá se ale, že papežovo užití zlatého pravidla na podporu povinnosti zajišťovat ekonomickým migrantům „lepší život" i za cenu ztráty majetků, zdraví i vlastních životů by snad mohlo být za určitých extrémních okolností a v mezních situacích rozumně přijatelné aspoň pro ty, kdo počítají s osobní nesmrtelností, a tudíž i s tím, že smysl života je primárně mravní. Jenže také tato povinnost musí mít rozumnou míru; dá se najít i ve zlatém pravidlu. Jeho přesný smysl je totiž takový: Cokoli rozumného, a tedy i mravně přijatelného chcete, aby lidé dělali vám, to dělejte i vy jim.

Jestliže bychom tedy žádali, aby nás druzí uspokojovali i za hranicemi mravně přijatelného, a my bychom jim tedy podle zlatého pravidla měli posloužit stejně, pak bychom se tím ocitli mimo pokyn tohoto pravidla. Za hranicemi rozumného, mravně přijatelného jednání se však zcela jistě ocitáme, když svou prvoplánovou, okázalou a horoucí pomocí bezpočtu ekonomických migrantů vystavujeme ohrožení majetku či zdraví své blízké či spoluobčany.

V souvislosti s papežovou aplikací zlatého pravidla na ekonomické migranty se tedy můžeme logicky ptát: „Opravdu bychom chtěli být v řadě neodbytných žadatelů o lepší život i za cenu zhroucení ekonomiky jeho štědrých poskytovatelů?" Tak neomalení či bezohlední bychom snad být nechtěli.

Existuje však ještě vážnější problém s aplikací zlatého pravidla na migrační krizi. Papež totiž redukuje problém s migranty na uprchlíky a na ty, kdo si jdou přilepšit. Oni totiž nepřicházejí jen uprchlíci, jak zpočátku urputně sugerovala oficiální propaganda, než ji masivní realita donutila uznat i ekonomické migranty. Je tu ještě třetí, nejhrozivější kategorie migrantů, kterou papež vynechal: bojovně naladění muslimové s dobyvatelskou mentalitou, jež vychází z jejich nábožensky založené ideologie. Uvidíme níže, že na tom nic nemění fakt existence umírněných muslimů.

Nepřehledná řada uznávaných, prozíravých či prostě jen zdravý rozum užívajících lidí se staví k této realitě poctivě – bez naivních představ, ideologických fines či diplomatických zábran. Protože nejsou zfetovaní politickou korektností, vnímají vážnost situace a realisticky odhadují, že islamizace a z ní vyplývající zotročení už některé evropské země zřejmě nemine. Jak by se tedy na ně mohlo karatelsky vztáhnout zlaté pravidlo? Jedině tak, že by se jim podsunula nějaká zvrácenost ve smyslu: *„My bychom také rádi vstoupili na Vaše území s dobyvatelskými úmysly. Chtěli bychom Vás podrobit našemu náboženství, nebo Vás pozabíjet či v lepším případě zotročit. Tož tedy vítejte bratři nepřátelé."*

Pokud tedy má být zlaté pravidlo v dané situaci použito k identifikaci nemravného jednání, pak jednak ve vztahu k muslimům, třeba v tomto znění: *„Nechcete, aby*

Vám někdo násilím vnucoval cizí náboženství? Pak to nedělejte druhým.“ Dále pak ve vztahu k nemravným politikům: *„Nechcete, aby Vám někdo znásilňoval a zabíjel blízké? Pak takový úděl neukládejte svými nezodpovědnými, vlastizrádnými rozhodnutími druhým.“*

Oni se totiž tihle morální obři, za něž se vrcholní politici EU považují, chovají jako nějaký šílený zřízenec, který v ZOO vypustí na lidi šelmy. Moc dobře vědí, že mezi migranty je množství teroristů, ale nemohou si pomoct. Věc multikulturalismu prostě žádá své oběti. A zodpovědnost? Ta se hodí jen do proslovů. Vrchol morálního cynismu pak nastává, když v souvislosti s oběťmi teroristů či znásilňovačů žen poukazují multikulturalisté na to, že i Evropané umějí vraždit a znásilňovat; tož tedy jejich počty zvýšíme a zločinné techniky zpestříme.

Vítat tedy muslimy, kteří Západ nenávidí, kteří sem přicházejí s cílem ho dobýt a zničit, není ani spravedlivé, ani lidské, ani bratrské. Jestliže někdo tvrdí, že takoví muslimové neexistují, že neexistují ani no-go zóny, z nichž jsou hrozby koexistence s muslimy dobře čitelné, pak prostě lže, nebo je ideologicky zaslepený; v reálu to vyjde nastejno. A kdo může skutečně zodpovědně říct, kolik takových nepřátelsky laděných muslimů mezi migranty je? Že takoví muslimové skutečně a v nezanedbatelných počtech jsou, na tom nic nemění ani to, kolikrát se papež obejme s vrcholnými představiteli islámského světa. Kdo před pravdou o agresivních záměrech muslimů zavírá oči, jedná velice nezodpovědně, když muslimské migranty vítá bez rozlišení.

Papež tedy musel ve své řeči abstrahovat od celých pásem a trsů nepříjemných skutečností, aby mohl z pozice prvoplánově dobrého úmyslu nabádat k líbivé, všezahrnující otevřenosti vůči migrantům. Protože ale čte realitu migračních vln do Evropy mřížkou politické korektnosti, v níž se začerňují jevy ideologicky nežádoucí a projasňují jevy ideologicky konvenující, aplikuje na ni zlaté pravidlo neadekvátně.

Tváří v tvář současné islamizaci Evropy se nedá přehlédnout, že v ní jde také o historické, morální selhání modernisticky orientovaných křesťanů. Když neomarxisté zákeřně iniciovali a úspěšně rozjeli islamizaci, jednali prostě v intencích své nenávistné ideologie. Že se ale k té multikulturalistické absurditě přidali politickou korektností oblouznění křesťané, to už tak pochopitelné není.

Zatímco křesťanští předkové statečně bránili své domovy před muslimskou rozpínavostí, dnešní modernističtí křesťané pokládají jejich máchání mečem za barbarské. Stydí se za něj, div se muslimům a celému světu neomlouvají. S nestoudným pocitem, že teprve oni žijí to pravé, dospělé křesťanství, si „korektně“ nalhávají cosi o mírumilovném islámu. Přitom se mimo jiné stali zčásti účastníky, zčásti oběťmi radikálního intelektuálního experimentu se samotným lidstvím, který vychází z absurdního předpokladu, že Bohem stvořená lidská přirozenost neexistuje. To není zrovna důvod k povyšování, a už vůbec ne k tomu, aby se cítili být křesťansky vyspělejšími.

Choroba etického relativismu, která z toho neuváženého experimentu vzešla, zasahuje hlubší tkáně života než nějaké oděrky způsobené chudobou či chatrným zdravím. Souvisí s morálním stavem duše a má přímý negativní vliv na finální rozuzlení pozemského života každého jedince. Modernisté naneštěstí odkoukali své nejapné historické, s pýchou hraničící sebevědomí od „lidí tohoto světa“, kteří měří kvalitu života vývojem vědotechniky. Křesťan by měl ale vědět, že kritéria skutečné životní

úrovně se nečerpají z vědecko-technického pokroku. To, že lidé ve středověku neměli auta, ledničky či gama nože, zdaleka neznamená, že by nebyli podstatě života blíž než sekulární humanisté 21. století.

Modernista se ale nerozumnou vstřícností uvádí do závislosti na agnostických či ateistických filosofech, psychiatrech, sociolozích, absolventech kulturologie..., kteří jsou svým filosofickým vyznáním předurčeni k etickému analfabetismu. Pyšné vědomí vývojové převahy je pak v takovém vzdělanostním kontextu nasnadě. V kombinaci s komplexy a pocity viny z křesťanské historie vede toto vědomí modernisty k praktické zaslepenosti, která ostře kontrastuje i se zdravým rozumem mnohých nevěřících. Ti mnohdy vidí politické poměry, infikované virulentní ideologií neomarxistů, daleko realističtěji.

Křesťané pokoušení modernismem by se měli dřív, než mu podlehnou, také ptát, jak je možné, že lidé bez víry, často neučení, odkázaní toliko na základní mravní instinkty, hodnotí nebezpečí doby pravdivěji než mnozí křesťanští intelektuálové. Jak to, že na rozdíl od nich rozpoznávají absurditu sociálních experimentů levicových fanatiků? Jak to, že modernisté naopak přistupují na falešnou hru politiků EU, kteří masivní propagandou zastírají ideologické záměry, jež směřují k likvidaci tradiční rodiny, národů a civilizace Západu?

Proč jen vzdělaní křesťané trpí takovou obsesí, že musí s neomarxisty provozovat to nesnesitelné lhaní o obohacování Evropy muslimskou populací, ačkoli historická i současná zkušenost tu v užití slova *„obohacování“* připouští význam toliko ironický? Proč s mainstreamem tak primitivně a nepoctivě zastírají tvrdá fakta o věroučně zakotvených dobyvatelských záměrech muslimů, o jejich inherentní kriminalitě a no-go zónách? Proč se přidávají k hanebnému bagatelizování obětí jejich násilností a nepranýřují zločinnou politiku bruselských multikulturalistů, kteří jsou za ně zodpovědní?

Je samozřejmě zapotřebí trocha charakteru a dost poctivé sebereflexe, abychom si dokázali přiznat, že jsme se tak dlouho nechali balamutit. Je však lepší začít s revizí oficiálních názorů a postojů co nejdřív. Skutečná míra viny za kolaboraci s neomarxistickou totalitou je u každého pochopitelně individuální a není v lidských možnostech ji přesně určit. U mravně příčetných však taková hloupá až fanatická zaslepenost bez viny zřejmě není.

Například každé morální posuzování a odsudky údajných populistů, extremistů, xenofobů, islamofobů a fašistů, jehož se dopouštějí modernisté z pozic politické korektnosti jak na běžícím pásu, jsou falešné, pokrytecké a nemravné. Neboť jsou přinejmenším objektivně nespravedlivé, přičemž se v nich nápadně předstírá, že vycházejí z ryzího zájmu o spravedlnost. Ve skutečnosti jde o velice snadnou, propagandistickou a lidsky ubohou dehonestaci všech, kdo nesouhlasí s politickou realizací totalitní ideologie neomarxistů. Přesně takovou zkušenost máme už z dob komunismu.

Obecně vzato je jednání v režimu politické korektnosti pravou chobotnicí nespravedlnosti. Tvoří rozsáhlou síť organizovaného lhaní, křivd, nepoctivosti, podlosti, cynismu, absence soudnosti, rezignace na logiku, emočního, nekomunikativního a k argumentům netečného, čistě propagandistického myšlení, iracionality, mravního kýče a sebeklamu, farizejství a fanatismu, křivého obviňování z fašismu a nespravedlivých postihů, nenávistných a povýšeneckých postojů. Politická korektnost rodí

v mýtickém oparu vyššího humanismu a rozkvětu „lidských práv“ domněle nové charaktery údajně nového člověka. Střízlivý pohled v něm však rozpoznává jen z dějin dobře známý, starší typ neosobnosti mdlého myšlení a pokleslého charakteru v novém, originálním převleku.

To je tedy jeden z mnoha praktických, zdrcujících mravních důsledků vleklé krize filosofického myšlení, odstartované osvícenstvím a proponované moderní filosofií. Jako teoretický hegemon západní vzdělanosti připravila moderní filosofie půdu i praktické ideologicko-politické hegemonii neomarxistů. Tito revolucí posedlí vizionáři vynalezli politickou korektnost jako účinný nástroj prosazování své totalitní ideologie a také jako mocný zdroj oficializované morální zloby, koncentrované v nenávistném moralizování. A západní veřejnost, zpracovávaná celá desetiletí úchylnou humanistikou relativistů, to nakonec vše akceptuje s neotřesitelnou vírou, že se jedná o vývoj humanity. Zřekla se tím právě toho, co dělalo západní civilizaci lidsky zajímavou a přijatelnou.

Shrnutí:

• Tři totalitní režimy během posledních sta let dějin Západu jsou citelným negativním fenoménem. Filosof se musí ptát, nakolik je tato hrůza zapříčiněna negativní etikou. Ta byla po celá staletí v dějinách západní civilizace spodním proudem, spíše neznatelným. Od dob osvícenství však nabýval na síle, až se stal ve dvacátém století proudem hlavním.

• Je-li tomu tak, potom musí mít negativní etika jako princip životní filosofie i hluboce devastující účinky na společnosti, které se dostaly pod její vládu.

• První dvě totality, komunismus a nacismus, se viditelně lišily od té současné. Byly rozsahově omezené a fyzicky krutější. Totalita našich dnů zachvátila pod krycí značkou liberální demokracie celý Západ. Pod zdáním vyspělé demokracie se politicky uskutečňuje totalitní ideologie kulturních marxistů. Podporují ji s neomarxisty filosoficky spříznění modernisté.

• Ti se nezdráhají agitovat pro civilizačně sebevražedné projekty multikulturalismu a genderismu v naivním domnění, že jsou koncipovány ve jménu lidských práv. Ve skutečnosti je za nimi vychytralý kalkul na rozbití tradiční morálky, kultury a struktur, které odpovídají přirozenému řádu, a tedy i křesťanskému pojetí života.

• Modernisté nevidí, nebo nechtějí vědět, že vražedné záměry neomarxistů pocházejí z ideologicky živené nenávisti ke křesťanství. Fanatici kulturní revoluce ho vykreslují jako mocný zdroj historického útlaku a všelidského tmářství. To jim samozřejmě nebrání, aby se strategickou úlisností modernistům nepochlebovali; aby nechválili jejich dospělost a smysl pro modernitu. Polichocení modernisté jim podle očekávání sedají na lep a participují na odporném systematickém lhaní politické korektnosti a falešném osočování bližních.

• Když jsou na svou chtěnou slepotu a problematičnost svého politického angažmá upozorněni, kopírují metodickou mimoběžnost svých marxistických mentorů a flikují definici totality podle náhodných empirických znaků. O její metafyzické podstatě nemají tušení.

• Modernisty proškolení křesťanští politici osvědčují loajalitu mocenskému centru EU. Podílejí se tím na vítězném tažení multikulturalismu za likvidací evropských národů, genderismu za systémové rozbití rodin a na šikaně politické korektnosti, která přerůstá v legislativní kodifikaci bezpráví.

• Měřeno realistickou etikou přirozeného zákona a skutečných lidských práv jsou konsekvence šílené migrační a genderové politiky bez nadsázky zločinné. Loajální křesťanští politici se tak stávají součástí organizovaného zločinu.

• Jsou zřejmě tak fascinováni genialitou neomarxistické humanistiky, když je neodrazuje ani to drzé zaměňování uprchlíků s drtivou převahou mladých, politickými neziskovkami dobře obsluhovaných mužů, ani zaměňování otce a matky za čísla, ani trend bezohledného trestání rodičů i dětí za přestoupení šílených „lidských práv“, ani následné triumfalistické uzákonění adopce dětí homosexuály.

• Jestliže jsou pokrokoví křesťané s podobnou kritikou konfrontováni, jeví se jim díky jejich morální, ideové i politické dezorientaci jako extremistická. Vedle svých kritiků si připadají jako mravně bezúhonní, jako stateční obhájci lidských práv – sofisticky redefinovaných ideologickou zlovůlí.

• Když už jim v potřebné orientaci nepomůže ani jejich křesťanské přesvědčení, mohlo by je probrat pár semestrů realistické etiky. To by ovšem museli sestoupit do podobného podzemí, jaké mnozí z nich znají z dob komunistického temna.

Otázky k promýšlení:

• Není takové radikální odmítání doby, v níž je nám dáno žít, chorobné? Máme se vracet do minulosti a zříkat se moderní dopravy, anestetik, komunikačních technologií, antikoncepce, filmového umění, pornografie, fotbalu...?

• Dávat dnešní liberální demokracii do jedné řady s totalitními režimy komunismu a nacismu je nehoráznou demagogií. Jde snad jejím oponentům o život? Nemohou svobodně volit populisty, extremisty?

• Nejsou kritizovaní modernisté spíše uvážlivými katolíky, kteří nejsou zahleděni do minulosti, ale dokážou uznat i to, co je dobré u nevěřících? A navíc prokazují smysl pro společenskou soudržnost v režimu nezbytné plurality i pro její diverzitu a stratifikaci.

• Není snad to, co se reflektuje v pejorativních termínech kulturní revoluce a politické korektnosti, jenom humanizační, dobově odpovídající proces, který dráždí jen notorické konzervativce?

LEKCE 21. T. HALÍK, MODERNISTA, NEOMARXISTA

21. 1. V pasti modernismu

První dvě lekce navodily etický problém fenoménem negativní etiky. V dalších výkladech mělo postupně vyjít najevo, proč se mravní relativismus a následná teoretická rehabilitace egoismu staly v intelektuálním světě posledního století nejen něčím samozřejmým, ale proč jsou přímo poznávacím znakem postmoderních humanistů. Jejich půvabu podléhají i křesťanští intelektuálové, u nichž by se dala vzhledem k jejich víře očekávat větší rezistence. Tito modernisté však symptomaticky preferují „co nás spojuje"...; konfliktů se spíše děsí. Svědectví Pravdě vyměnili za pacifistickou, bezkonfliktní mentalitu, z Pavlova „Hlásej vhod i nevhod" vypustili druhou variantu a životní vertikálu pozvolna nahrazují horizontalistickou maximou „vyjít s každým". Jednota Lidstva se dnes totiž zdá být víc než spása lidských jedinců.

Nyní, když už jsme svědky i oběťmi triumfálního pochodu etického negativismu Západem, můžeme s větším porozuměním posoudit i ten šokující paradox, v němž se intelektuálně splavní křesťané staví k humanistickým experimentům etických relativistů více méně kladně. Přistupují k nim „otevřeně", jako k výzvám doby, jež je nutné akceptovat „bez předsudků" a bez zbytečného staromilství.

Postmoderně uvědomělí křesťané se tedy učí žít pod vládou sekulárního humanismu, který už dozrál k hlubšímu pochopení relativity všeho lidského. Proto také zavrhl absolutistické nároky někdejší, údajně překonané morálky přirozeného zákona.

Rozpaky, které pokrokové křesťany nad dominancí relativismu občas přepadnou, jsou zaplašovány vědomím, že žijí na úrovni své doby, což je pro mnohé z nich to, oč v podstatě běží. Ani jim moc nevadí, že se podle obecného mínění jedná o dobu, v níž konečně přišla plně ke slovu svoboda a autonomie, takže člověk si už sám rozhoduje, co je pro něj v životě podstatné. Ve věku dospělosti lidstva se tak stává rovnocenným partnerem kosmického „Tajemství". Není to úžasné?

V základním ohledu je triumf etického relativismu očekávatelným, protože logickým důsledkem celého vývoje novověké filosofie. A pustit se s ní do křížku, napadnout samotné její základy a odtud vést případně kritiku relativizace mravnosti, se zdá být titánským počínáním. Žádný div, že se do takového čelního střetu s novověkým myšlením mnohdy nechce ani nadaným, intelektuálně zdatným křesťanům. Ale i kdyby tito schopní lidé neulpěli na povrchním dojmu a rozhodli se prozkoumat založení etického relativismu, narazili by na překážky, které se dnes zdají být nepřekonatelné.

Etický relativismus je aspektem či aplikací obecného relativismu. Ten těží z „axiomu", že axiomům myšlení můžeme v posledku jen věřit. Je-li tomu tak, pak si ale nemůžeme být u žádné myšlenky jisti, že by nemohl platit její kontradiktorní opak. Právě tato univerzální skepse leží v základech univerzálního relativismu.

Smůlou je, že toto v podstatě fideistické řešení noetických hodnot lidského myšlení má široký konsenzus napříč filosofickými směry, scholastiku nevyjímaje. Když to zvídavý křesťanský intelektuál zjistí, musí uznat, že moderní filosofové jsou se

svým okázalým kriticismem o krok dál než klasičtí realisté, kteří se pokoušejí dospět z pouze věřených axiomů myšlení k objektivní jistotě nevývratných, absolutně platných pravd.

Z hlediska řešení hlavního, logicky prvního problému filosofie se tedy zdá, že jsou moderní myslitelé logičtější a filosoficky poctivější. Je-li tomu tak, nemělo by se jejich následnému, všezahrnujícímu relativismu bez dalšího předhazovat, že je jen výsledkem frivolního myšlení.

Sledujme ale nadaného křesťanského filosofa, který není zatížen iracionální potřebou být konformistou a kterému je sice intuitivně bližší klasický realismus, nicméně právě zaznamenal jeho prohru. Na druhé straně jasně vidí, že je obecný relativismus rozporný, a že ho tudíž nejsou schopni ve svém myšlení realizovat ani jeho skalní stoupenci. Něco podobného pozoruje i v mravní praxi, kde si vyhlášení etičtí relativisté bezstarostně a kolektivně udílejí dispens, když preferují svoje mravní představy a zásady před jejich opaky.

Co s tím? Jakým směrem se vydat ve snaze za rozuzlením této „aporie“? Co třeba se zeptat, proč všechny tolik přesvědčuje ten „axiom“, že prvním principům myšlení musíme jen věřit? Je opravdu tak neprůstřelný?

Tady je ale namístě určité vyjasnění. Celá lekce je věnována Tomáši Halíkovi, jako příkladnému a u nás zřejmě nejznámějšímu modernistovi. Když ale hypoteticky uvažujeme zvídavého, filosoficky nadaného křesťanského intelektuála, nemůžeme si za něj dosazovat Halíka. Odporuje takříkajíc „fyzikálním zákonům“, aby se Halík pouštěl do těchto noetických úvah. Aby samostatně zkoumal, jestli a proč jsou základy myšlení nedokazatelné, a tudíž pouze věřitelné.

Jako přesvědčený modernista si totiž Halík takové abstraktní titěrnosti upřímně oškliví. Poučen vývojem moderní filosofie dává oproti „éterické“ metafyzice přednost empirické zemitosti a hlavně životnímu dramatu. Namísto prázdných spekulací pevný rámec empirických metod a obsahově bohaté popisy fenoménů života. Přepestrý svět životních příběhů a fenoménů, to je, co ho filosoficky zajímá. Také ve vyšších patrech duchovních témat sází na prožitek a osobní zkušenost v protějšku k neživotné logice a teologické solidnosti. V mravním světě preferuje psychoanalýzu a situační soucítění před legalismem a obecnými normami moralistů. Život a zvláště pak láska se přece nedají vtěsnat do neživotných abstraktních formulek.

Je tedy opravdu těžké si představit, že by se Halík zdržoval u takového tématu, které přináší otázky: Proč vyvracení skeptika sporem není důkazem? Je v takovém vyvracení opravdu přítomný logický kruh, jak se všeobecně předpokládá? Vede takové vyvracení k diskvalifikujícímu regresu, jak se rovněž všeobecně předpokládá? Je použití základních principů a hodnot myšlení v jejich dokazování nutně dogmatické? Trpí principiálně nedostatkem kritičnosti?

Kdo zná Halíkovo myšlení, ví, že tyto problémy jsou nejen za horizontem jeho zájmů, ale i jeho limitů. V otázkách pravdy se pohybuje výhradně po povrchu. Veškerý elán tu vyčerpává v krátkodechých rétorických ornamentech, jimiž doporučuje svou zálibu v paradoxech; do hlubších pater problému nesestupuje. Filosoficky schopnější intelektuál by ale do nich sestoupit měl. A z noetiky víme, že odměnou za tu námahu by mu bylo osvobození od všudypřítomného, mnohovrstevnatého, per-

manentního a intenzivního tlaku v jádře bludného moderního myšlení. Je to svoboda k nezaplacení.

Krom toho nabízí noetické vyjasnění kardinálního problému pravdy speciálně katolíkům spolehlivou imunitu vůči pokušení stát se modernistou. Ti z nich, kteří se s takovým objasněním z různých důvodů míjejí, to mají se svody k modernismu těžké. Mohou jim odolávat jen na základě modernismem nezasažených opor, jakými jsou: nefalšovaná víra, nepotlačený zdravý rozum a fungující mravní instinkty. A to je ve víru moderní vzdělanosti a sekulárního humanismu pro ambiciózní intelektuály málo. Kdo chce s modernisty skutečně zodpovědně prosazovat moderní filosofii jako nové východisko katolického myšlení, měl by nejprve tuto noetickou reflexi pravdy absolvovat.

Teoretický relativismus není uzavřen ve světě podivínů. Má bohužel nemalý reálný vliv na osobní a společenský život. Důsledkem toho je strmý vzestup individuálního i skupinového egoismu, který v poslední etapě dějin západní civilizace kulminuje. Jeho nejmasivnějším projevem jsou totalitní režimy.

Postmoderní humanisté předstírají, že hrůzy totality jsou už minulostí. Široká veřejnost jim to ve volbách pravidelně a s neléčenou naivitou odhlasovává. Neboť v současné politice Západu nenachází ani kruté násilí či pronásledování nepohodlných, ani zákaz svobodných voleb, což bývá většinou mylně považováno za podstatné určení totality.

Každý ovšem nemá možnost důkladně promýšlet, v čem totalita skutečně spočívá. Proto není tak snadné prohlédnout záludnosti měkké, plíživé totality, která už víc než půl století postupně korumpuje politiku Západu absurdními programy multikulturalismu, radikálního feminismu či agresivního ekologismu prostřednictvím diktatury politické korektnosti a na pozadí falešného étosu ideologicky pervertovaných lidských práv.

Na druhé straně by mohli být aspoň křesťané citlivější na aroganci sociálních inženýrů. Zvláště když se tito megalomani organizují pod vlajkou mesiánské ideologie, která chce radikálně měnit svět k lepšímu destrukcí tradičních hodnot, rodin a národů. Pohříchu je citlivost mnohých křesťanů na totalitu natolik otupena mainstreamovou vzdělaností, propagandou a zdánlivě normálním demo-provozem, že je v nahlédnutí pravého stavu mnohdy předčí i ateisté se zdravým rozumem.

Neomarxisté zopakovali trik svých starších bratranců a navenek se prezentovali zdánlivou ušlechtilostí: spravedlivým bojem proti utlačovatelům. Ne každý je však lidsky způsobilý takový boj také spravedlivě vést. Jednak musí být zlo pravdivě identifikováno. A pak musí být samotná náprava vedena v mezích mravně přijatelného. Jinak je na odiv stavěné lidumilství pouhým pokrytectvím.

V obou ohledech ale byli samozvaní revolucionáři zoufale nezpůsobilí. Jejich představy o člověku, kým je a jakým má být, byly v podstatě srovnatelné s představami neandrtálců. Motivy pak měli prosáklé nenávistí, revoluční posedlostí a uměle udržovaným „spravedlivým“ hněvem. Jako vyznavače filosofie, jejímž hlavním výkonem bylo výkladové odcizení, odlidštění člověka, je tedy do role osvoboditelů lidstva mohla obsadit jen obludná pýcha.

Na rozdíl od svých předchůdců jsou ale neomarxisté mazanější. Využili příhodné vzdělanostně-politické konstelace k tomu, aby dávkovali své ideologické toxiny nená-

padně a ukrajovali svobodu postupně, salámově. Nakonec však revoluční dynamika přece jen předběhla tempo občanské převýchovy a vyžádala si prolamování evidentních hranic normálnosti. Politická korektnost byla čím dál neomalenější a rasová, sexuální či ekologická politika čím dál absurdnější. Dosud loajální občané byli postaveni před výzvu k sebereflexi i k poctivému přiznání, že se tak dlouho nechali vodit bláznivými ideology za nos.

Takové prozření ale není snadné. Politická přesvědčení bývají dost zakořeněná. Zvláště když jsou podložená spřízněným typem humanitního vzdělání. A to je i problém katolických modernistů. Sympatie k teoretické podobě sekulárnímu humanismu je naučila bagatelizovat jeho křiklavé praktické důsledky. Brali je mnohdy jako pouhou dětskou nemoc ve vývoji k dospělému lidství. Pokud o něm mají naši dobově přizpůsobení křesťané přece jen pochybnosti nebo mají problém svou „dospělost" plně žít, přichází je doprovázet Halík se svým axiomem socio-kulturní otevřenosti.

Budeme tedy na závěr konkretizovat celý výklad hlavního etického problému intelektuálním „příběhem" našeho nejvýznamnějšího modernisty profesora Tomáše Halíka. Přitom nepůjde o celkové zachycení a posouzení jeho bohaté tvorby. Je v ní nesporně řada dobrých myšlenek, pozic a důrazů, z nichž některé jsou přijatelné i z etického hlediska. V souvislosti s kritikou vládnoucího etického relativismu se však u Halíka zaměříme na jeho nešťastnou, spíše jen ideologickou volbu filosofických východisek, kritérií a směrů.

V Halíkově myšlení se v logické souvislosti sbíhají tři hlavní linie krize modernity: krize filosofická, v širším smyslu intelektuální, implikuje krizi mravní, která zase implikuje krizi společensko-politickou. Tento masivní krizový projekt se stal paradigmatem dnešní postmoderny. Právě díky okouzlení svou dobou se Halík našel v katolickém modernismu. Bude nás zajímat, kam až s ním dokázal tento nesporně schopný křesťanský intelektuál zajít.

21. 1. 1. Příkladný modernista

Tomáš Halík se s oblibou vyznává z oddanosti k dnes vyzdvihovaným hodnotám. Láska, tolerance, dialog, citlivost pro jinakost, svoboda, demokracie, solidarita, dospělost, smysl pro pluralitu patří k objektům jeho pravidelně vyslovované úcty. Otevřenost už pokládá za bezmála hlavní kritérium rozlišování správných a falešných postojů. Soulad se stávající kulturou má pevné místo v jeho intelektuálním krédu; ghetto-fobie se stala konstantou jeho osobnosti.

Halík vzal tedy strategii otevřenosti soudobé kultuře za svou a vytrvale ji prosazuje. Vede ho k tomu jednoznačná orientace na moderní filosofii, kterou považuje za jediné možné východisko kriticky zralého přístupu k složitostem světa a života. Profesor Halík věří, že před moderní filosofií šlo v tomto ohledu vesměs o nezralé pokusy a masivní simplifikace.

Víme ale, že moderní filosofie není pro pochopení podstaty mravnosti, a tudíž ani jádra lidského života použitelná. Proč ne? Protože v logice svých noeticko-ontologických omylů zavrhla neměnnou lidskou přirozenost, která je nezbytným antropologickým principem smysluplné, obecně lidské mravnosti.

Halík má sice ve své křesťanské víře etický univerzalismus také obsažený. Ale jako přesvědčený modernista neměnnou přirozenost odmítá. Jeho etické myšlení je tím mimo jiné odsouzeno k permanentní nekonzistenci. Jednou mluví Halík o věcech morálky jako křesťan, jindy jako moderní intelektuál; a není to zrovna souladné povídání. Je celkem nasnadě, že se obě myšlenkové pozice navzájem vylučují. Halíka to ale neodrazuje. Odvážně se pokouší stavět mezi nimi mosty. Ano, stavět mosty, kde se dá (i nedá)! Toť výstavní slogan modernistů.

Průběžná dialektická ambivalence Halíkova etického myšlení pochopitelně rozkolísává i jeho mravní postoje. V lepším případě nevyváženým zdůrazňováním jedněch mravních hodnot na úkor druhých, neméně důležitých. Když se k tomu přidá ideologické zaujetí, stává se už Halíkova etická dvojkolejnost motorem mravně destruktivní dynamiky. Jejím výsledkem jsou pak bizarní experimenty, jako například snaha pokřtít velice problematickou morálku totalitních neomarxistů.

V jistém smyslu se dá o Halíkovi říct, že je chloubou české vzdělanosti. Jeho knihy se čtou takřka po celém světě. Halík je mistr slova. Píše poutavě, jeho vyjadřování je srozumitelné a inteligentní. Je sečtělý a svým záběrem imponuje. Výklady prokládá znalostmi z psychologie, sociologie, historie, filosofie, teologie i duchovní literatury. Jelikož je přitom sehraný se současnými intelektuálními trendy, vyvolává u veřejnosti příznivý dojem, že se pohybuje na úrovni doby, a že tudíž dnešnímu člověku dobře rozumí. Když k tomu přidáme osobní šarm, společenskou obratnost, umění zaujmout a neúnavnou sebepropagaci, máme v kostce důvody, které vysvětlují široký pozitivní ohlas jeho působení.

Takto viděno se zdá, že moc prostoru pro kritiku Halíkova myšlení nezbývá. Pokud tedy za ni nepovažujeme zavilé, nesnášenlivé výlevy a projevy antipatií, jichž se mu, jako ostatně každému nepochopenému velikánovi, od lidí pokleslých móresů také dostává. Tak jednoduché to ale přece jen nebude.

Brilantní rétorika především nejde vždycky ruku v ruce s pravdivým pojednáním toho, co taková rétorika ozvláštňuje a sugestivně nabízí. Není vůbec neobvyklé, že vytříbené vyjadřování jen zakrývá mělké myšlení. Publikum sice může aplaudovat, ale většina má tady smůlu; o hodnotě myšlení se nehlasuje.

Ani rozsáhlá znalost různých humanitních oborů ještě nezaručuje správné rozlišování pravdivých poznatků od omylů, které se přece v těch oborech také zhusta potloukají. Šíře záběru ještě neznamená jeho hloubku. Zevrubná znalost dějin filosofie například nestačí k tomu, aby byl někdo dobrým filosofem. Naopak svádí k eklekticismu a k předčasné, jen domněle poučené skepsi.

Krom toho vývoj filosofického myšlení k pravdě nepodléhá evolučnímu dogmatu. Jestliže v empirických vědách existuje plynulý pokrok, pak ho proto nelze automaticky předpokládat ve filosofii. V ní se totiž základní otázky (ty, jejichž řešení je směrodatné pro další rozvíjení filosofického tématu) řeší v modu dvojčlenných disjunkcí: pravda, jistota, esencialita, substancialita, lidská duše, lidská přirozenost, mravní zákon, pozitivní smysl života, Bůh... to vše buď je, nebo není; třetí možnosti tu neexistují. Obě odpovědi (ano–ne) však byly známy už v antice. V podstatě jde tedy jen o to, jestli v té které době převládá tendence ke kladným či spíše záporným odpovědím. Jakýpak tedy plynulý, pozitivní vývoj filosofického vědění?

Takže skutečnost, že se nějaký intelektuál pohybuje svými výklady člověka a života na úrovni doby, ještě vůbec nic nevypovídá o hodnotě jeho myšlení. Je-li například soudobá filosofie úpadková, pak se souladem s ní filosofující intelektuál rovnou diskvalifikuje. Na tom nic nemění, jestli se přitom dovede pohybovat ve vysoké společnosti či jak rozsáhlý má fanklub.

Tam, kde Halík v sobě nechá odpočinout postmoderního intelektuála a navazuje na křesťanskou tradici, může do jisté míry posloužit jako inteligentní tlumočník praktické životní moudrosti. Prostor pro kritické hodnocení jeho filosofických pozic a politických postojů však zůstává přes jejich nesporný úspěch otevřený. V obou případech budeme sledovat, jestli té povrchové, vnějškové kvalitě Halíkova působení odpovídá i hodnota vnitřní. Jestli je příznivý ohlas doprovázen i souladem se samotnou realitou.

21. 2. Směr Halíkova politického angažmá

Profesionální revolucionáři neomarxistického ražení se u moderních filosofů nakazili mozkovou dysfunkcí ve formě materialismu a hodnotového relativismu. Tyto dekadentní, sice jednoduché, ale o to lidsky zhoubnější teorie vybujely v postmoderní kultuře individualistické sebestřednosti a komplementárního etatismu totalitního ražení do nevídaných rozměrů. Obecný zákon dobrého lidství už byl definitivně popřen a zaškatulkován jako „omyl fanatického náboženství povinností a ctností".

V režii levicově zkaženého liberalismu nahradila postmoralistní společnost někdejší smysl pro zodpovědné sebeomezování bouřlivým vývojem individuálních práv na štěstí všeho druhu. Soumrak „morálního fundamentalismu" je oslavován jako emancipace vášní a osvobození nelidsky zatěžovaného svědomí. Bylo jen otázkou času, kdy z té euforie nad nově definovanou humanitou vytěží ideologičtí extremisté práva nějaké posvátné skupiny lidstva, aby zaměřili její rozvratnický potenciál na tradiční morálku západní civilizace.

Pro ten úkol vybraly Dějiny krví zatím nepotřísněné bratrance komunistů, neomarxisty. Ti dokázali postmoderní hodnotový chaos přetavit do podoby rafinovanější totality. K postmoderním vymoženostem uctivý, v paradoxech si libující a s neomarxisty filosoficky spřízněný Halík se snaží jejich nenávistnou, protikřesťanskou ideologii pokřtít; politicky s nimi kolaboruje. Svým ideologizujícím, mnohdy až překvapivým falšováním křesťanské morálky podporuje neomarxistickou kulturní revoluci. Tu revoluci, která má dokonat likvidaci tradičního křesťanského Západu.

Stálo by za úvahu, jestli za Halíkovou velkorysou shovívavostí k nepřátelům křesťanství nestojí mimo jiné i pokřivené tolstojovské chápání lásky, podle nějž lásce odporuje mít nepřítele. V určitých postojích modernistů se zdá být toto pojetí lásky přítomné. Jenže sám Ježíš měl nepřátele a jeho následovníci by je mít neměli? Jaký smysl by pak měl jeho snad nejnáročnější pokyn o lásce k nepřátelům? Exaltované myšlení se však nevyhýbá ani redefinicím lásky.

Skutečnost, že Halíkův myšlenkový vývoj dospěl až k fanatickému propagování nelidské ideologie kulturních marxistů, vychází najevo především v souvislosti s řízenou migrací. V předchozí lekci jsme viděli, že a proč měli političtí korektoři až do

migrační krize zlaté časy. Díky rozsáhlému mocenskému monopolu vodili evropské společnosti jako na provázku. K službám přitom měli humanitní univerzity, hlavní proud politicko-mediální, státní správu i vždy adaptovanou, správně vyladěnou kulturní scénu. Ideologické nesmysly ordinovali prozíravě, nenápadně a po dávkách. Halík neprotestoval; přišlo mu to normální. Ve veřejných médiích byl jako doma a konfrontace se zdatným oponentem nehrozila – ne snad proto, že by nebyl k mání.

Ideologická jednostrannost mediálních masáží se v režimu politické korektnosti nelišila od té bolševické, ale Halíkovi se takové „dialogy" líbily. Svědomí také mlčelo, když odpůrci mainstreamu zakoušeli dobrodiní Marcusovy „represivní tolerance": byli mediálně lynčováni, vyhazováni z práce, vláčeni po soudech, pokutováni, společensky ostrakizováni, zavíráni, a to jen proto, že říkali skutečnou pravdu o ideologických šílenostech a absurdně zvýhodňovaných menšinách. Pro takovou morální osobnost, za jakou je Halík považován, byly ale tyto smutné příběhy buď tabu, nebo zaslouženou odplatou za maření prozápadního společenského konzenzu.

Od roku 2015 se stala v evropské politice hlavním tématem masová migrace. Chování bruselských elit je v ní sebevražedné. Halík s ním nicméně souhlasí. Rád se prezentuje jako muž Západu, což v této souvislosti může znamenat cokoli: jeho zachránce i jeho zrádce. Halík ovšem přijal optiku mainstreamových médií a dal své intelektuální schopnosti do služeb politické korektnosti. Její taktika je jednoduchá, osvědčená a vybroušená. Vykreslovat migranty v soucit budících narativech a zamlčovat vše, co by mohlo zpochybnit smysluplnost vítací kultury a vyvolávat nežádoucí nálady. Nadiktovaným sympatiím k migrantům samozřejmě neprospívá, když fixlují se svou identitou, když už při nelegálním přechodu hranic pokřikují své „Allahu Akbar" a povzbuzeni tvůrčí nečinností zodpovědných úřadů řádí v západních městech. Ve „slušné společnosti" se o tom ale nemluví.

Když pak migranti v hostitelských zemích zavádějí novou sportovní disciplínu „hon na domácí ženy" a posilují svůj dobyvatelský apetit budováním šaría zón, kde už zákony státu nemají šanci, nebo když se dokonce úspěšně zapojují do teroristických aktivit, dělají prolhaná média, co mohou, aby se té špíny dostalo na veřejnost co nejmíň; zatloukají, jak jen to jde. Systémové lhaní politické korektnosti se už stalo pevnou součástí morálky nového humanismu.

Jenže realita těchto pohnutých případů nakonec nezůstala utajena a politicky korektní média z toho vyšla s otřesenou důvěryhodností. Kredit pochopitelně ztrácely i politické špičky a „korektní" intelektuální elity, které s nimi vytvořily alianci směrodatných multikulturalistů. Nastal tedy konflikt s dosud poddajnou veřejností. Migrační vyostření společensko-politické situace u ní konečně probudilo zdravý rozum.

Dosud pasivní objekt nestoudných manipulací se najednou cítí být urážen nejen soustavným „korektním lhaním", ale i nátlakem, pod nímž mají být evidentní nepřátelé společnosti vítáni jako žádoucí kulturní a bůh ví jaké ještě obohacení. Ideologická vynalézavost sice přišla s dalším objevem „kvality života": zavilý nepřítel, který obohacuje. Ale přívětivá maska neomarxistického humanismu se přece jen začala poněkud drolit. Na povrch se zvolna dostával žraločí škleb všežravé lačnosti ideologů po myšlenkové unifikaci a radikálním překopání životů Evropanů. Ne, že by se karta hned obrátila, ale neo-soudruzi znejistěli. Doběhlo je riziko nenásilné kulturní revo-

luce. Na jedné straně úspěšné ohlupování občanů, na druhé nevyzpytatelnost voleb, které se zatím měkká totalita neodvažuje zakázat.

Halík stojí v tomto sporu neochvějně na straně (anti)Západu. Se svými intelektuálními soudruhy ho v logice negativistického vývoje moderny pořád vnímá jako autentický Západ. Začíná tedy z probouzení mlčící většiny panikařit. Ačkoli má za sebou mocné bruselské politbyro a hustou síť jeho rozvětveného a všudypřítomného aparátu, děsí se, že by ho snad mohl potkat krušný úděl těch, které spolu s extremistickými levičáky nálepkuje jako fašisty. Přidává se tedy k podrážděným reakcím euro-elit a hystericky bije na poplach před nástupem fašistů a zánikem demokracie.

Jako ryzímu demokratovi masarykovské ražby mu přitom nevadí ani flagrantní mocenské porušování stávajících zákonů ve prospěch ideologicky žádoucí záplavy masou nelegálních migrantů, ani nápadně jednostranné omezování svobody projevu těch, kdo je zrovna nevítají, ani stupňující se „demokratická" cenzura, ani utahování šroubů v mezích měkké totality ani postupná proměna liberální demokracie v pověstnou „lidovou demokracii". Nevadí mu, že se stal významným příslušníkem dost podivného, totalitou páchnoucího establishmentu. Má to tedy pan profesor ve svém osobním vývoji dobře rozvržené: první půle života na pomezí disentu, druhá na výsluní mocných.

S až příliš snadno získaným pocitem intelektuální i morální převahy, který zakládá na pouhém konsenzu levicových liberálů, vytýká Halík širší české veřejnosti všechno možné. Nemá prý soucit s uprchlíky, propadá patologickému strachu, který vyvolávají xenofobní populisté, žalostně zaostává za vývojem humanity na Západě a hrozí jí zhnědnutí.

V této zjitřelé, společensky neklidné době tedy Halík rozšířil už beztak úctyhodný rejstřík působnosti; stal se sebevědomým buditelem a politickým aktivistou. Mobilizuje české vzdělance, aby se postavili fašizaci společnosti, iniciuje mezi nimi různé petice na záchranu svobody a demokracie (sic!) a burcuje je k intenzivnější převýchově společnosti v duchu pokrokových humanistických tradic včetně jejich neomarxistické kulminace.

Příznivou odezvu Halík nachází hlavně mezi těmi, kdo mají svůj obzor zatemněný mediálním mainstreamem a vymezený politickou korektností. Na druhé straně ho velice trápí, že širší veřejnost začíná být přesycena jejími reedukačními programy, jejím neomaleným nátlakem na přijetí stále se zvětšujícího balíku revolučních absurdit, jejím vyumělkovaným slovníkem a jejími extrémně manipulativními technikami. Že tedy na přikázanou osvětu a povinný konsenzus hlavního proudu reaguje veřejnost v lepším případě jen vlažně. V tom horším už dává najevo opovržení, což si Halík pohotově překládá jako tragickou nenávist lůzy k intelektuálně-morálním elitám národa. Div se přitom necítí jako nebohý doktor Galén z Čapkovy Bílé nemoci. Že by také velké oči strachu, které jinak na potkání vytýká domněle zaostalým kritikům muslimské invaze?

Filosoficky myslícím, kteří nepropadli soudobým intelektuálně-ideologickým stereotypům, se nad Halíkovým sporem s českými voliči nabízí zajímavá otázka, kterou si on zřejmě nepoložil: Co když si tu vážený profesor jen namlouvá, že má pravdu a vysokou mravní kulturu na své straně? V normálnějších poměrech by se sice dalo

uznat, že vzdělanci mají prostý lid vzdělávat a ukazovat mu (nikoli přikazovat), kudy vedou cesty naplňování životního smyslu.

Ale co je v postmoderní době normální? Už před ní byly slyšet hlasy o zradě moderních vzdělanců. Co když tedy dnešní odborníci na humanitu holdují za fasádou formální vzdělanosti a odpovídajícího společenského postavení falešným představám o tom, co je skutečně lidské. Není tedy tak samozřejmé, že elity dnes ve své přirozené vůdčí roli neselhávají.

V daném sporu musí dát realistický filosof za pravdu zdravému rozumu té „nevzdělané lůzy". Nikoli proto, že by zdravý rozum stačil na řešení složitých problémů. Stačí ale na to, aby poznal, že důsledky elitami dnes vnucovaných řešení zdravému rozumu silně odporují. A že je zdravý rozum spolehlivým nástrojem elementární praktické orientace, to verifikuje právě filosofický realismus. Nominalismus, který definuje modernu, zdravému rozumu i životu ve všem podstatném odporuje.

Nominalistickou pakulturou zkažené elity se dnes velkopansky snaží nakazit svými deviacemi celé populace. Jako by teprve v nich spočívala spása lidstva. Když se lidé zdravého rozumu brání, stupňují restrikce i represi. Halík tu také zneužívá přirozenou vůdčí roli vzdělanců. Povyšuje se nad obecný lid a osočuje ho neprávem. Aby to bylo zřejmější, podíváme se konkrétně na jeho počínání ve sporu o islamizaci Evropy.

21. 3. Agent islamizace

K taktice bruselských elit v migrační krizi patří i vyvolávání defétismu. Zaplavení Evropy muslimy je prý nevyhnutelné. Musíme se tedy s nimi naučit žít, doporučuje Halík. Tuto hraběcí radu (zatím) dobře opevněných papalášů EU vylepšuje výzvou k lidskému zrání: Odložte své pohodlí! Učte se milosrdenství a oběti! Ne, že by hédonismu propadlé západní společnosti nepotřebovaly morální výzvy. Proč ale hned v modu sebevražedném?

Tady si Halík nemůže s adresáty svých apelů rozumět, neboť obě strany vnímají muslimy zásadně jinak. Mentorovaní adresáti si jeho výzvy překládají ve smyslu: zvykejte si, že teror a podrobení budou součástí vašich životů. Zatím jim ale nedochází, proč by tomu tak muselo být. Halík by tedy musel českou veřejnost nejprve přesvědčit, že muslimové nejsou žádní dobyvatelé, a už vůbec ne násilníci, kteří, když nazraje čas, nemají problém s likvidací či zotročením nevěřících. Islám je podle něj naopak mírumilovné náboženství, které se prý musí přísně odlišovat od fundamentalistických islamistů. Halík přitom jedním dechem dodává, že katolíci mají také své fundamentalisty. Ostatně o tom, kolik ho tihle bigotní souvěrci stáli terapeutické energie a bezesných nocí, vypráví, kudy chodí.

Změna smýšlení domácí veřejnosti o muslimech jde ale Halíkovi – na to jak pádné (?) argumenty uvádí – poměrně ztuha. A fakta, která mluví proti nim, každým dnem narůstají. Nemůže tedy svůj neúspěch jen tak svádět na nechápavost či xenofobii „lidí z davu". Na vině je spíše úroveň jeho argumentů a někdy až legrační snaha o dezinterpretaci nepříjemných skutečností. Halíkovy reakce na kritiku bruselské migrační politiky jsou motivovány čistě ideologicky; schází jim věcnost. Jejich hlavním účelem je minimalizace škody, kterou by mohla taková kritika napáchat.

V pozadí Halíkova moralizování široké české veřejnosti je mramorové přesvědčení o zásadní rozumnosti vlastních názorů a mravní bezúhonnosti vlastních postojů v daném problému. Zvýšené sebevědomí zde jinak horlivému propagátorovi dialogu a naslouchání brání, aby vůbec poslouchal, natož se vážně zamyslel nad tím, co mu oponenti namítají. Ani jeho letité zkušenosti s „duchovním doprovázením" potřebných tady nestačí. A přešaltovat na inteligentnější, třeba sokratovský modus komunikace Halík prostě neumí.

Krom toho se Halík v pasti nominalistické modernity nakazil nietzschovským estétstvím, v němž pravda není zrovna v centru filosofovy pozornosti. Díky tomu se upíná k momentálně atraktivním, splavným směrům, které není těžké popularizovat. Dává jim přednost před namáhavým hledáním pravdy v houštině jejich zdánlivostí. Proto nepřekvapuje, že se nakonec zapletl i s neomarxistickou ideologií, která mu do značné míry intelektuálně konvenuje. Tím se vysvětluje, proč nemá profesor Halík problém používat ve sporu s lidmi zdravého rozumu standardní mainstreamovou demagogii. Ve svědomí mu ji usnadňuje rozsáhlá spřízněnost politicky korektních zasvěcenců, kteří jsou si v tom ne zrovna obdivuhodném počínání navzájem oporou.

Filosoficky narušený vztah k pravdě vyvolal u Halíka návyk na politicky korektní lhaní. Jeho nositelé si už ani neuvědomují, že lžou; jsou v tom „lhaní ve jménu něčeho vyššího" zaklетí. Nadřazený habitus politicky korektního lhaní také vysvětluje, proč Halíkovo myšlení klesá v otázce islamizace Evropy do podprůměrnosti.

21. 3. 1. Argument z „umírněných muslimů"

Podívejme se na oblíbený argument multikulturalistů z faktu umírněných muslimů.

Existují umírnění muslimové. Je jich dokonce většina; neboť většina muslimů přece není agresivní; a už vůbec nejsou teroristy. Takže islám je v podstatě mírumilovné náboženství, s nímž islamisté/teroristé nemají nic společného. Proto je rozšířený hysterický strach z muslimů neopodstatněný. Je to patologický, xenofobní strach z neznámého, který uměle přiživují pravicoví extremisté, a z něhož těží političtí populisté.

Tento argument se stal Halíkovi doslova mantrou. Pokládá ho zřejmě za neprůstřelný. Na první poslech snad může zavánět přesvědčivostí; pro prvoplánové agitace je určitě použitelný. Co ale jeho logika a jeho premisy? V kontrastu s názory svých protivníků pokládá Halík vlastní názory za myšlenkově vytříbené, hodné akademické úrovně a odpovídající pozornosti. Také ty politické prezentuje jako racionální a nedogmatické. Podívejme se tedy, jestli logická struktura jeho argumentu a pravdivostní hodnoty v něm užitých premis odpovídají požadavkům kritického myšlení.

1/ Z celého argumentu je nesporně pravdivá jen první věta. Ano, existují umírnění muslimové, rozumíme-li tím, že odmítají násilí (fyzické či psychické) páchané na nemuslimech jen proto, že nevyznávají islám.

Ve sporech o povahu islámu bývá ale tato banální pravda sofisticky zneužívána. Když někdo tvrdí, že se vzrůstající muslimské komunity díky svému netolerantnímu náboženství stávají v nemuslimských zemích hrozbou, multikulturalisté nesouhlasí; poukazují přitom na existenci umírněných muslimů. Jako by jejich oponent tvrdil, že všichni muslimové jsou násilničtí, netolerantní. Jako by predikát vztažený k celku byl

zároveň predikátem každé jeho části. V logice se tato chyba formuluje jako záměna pojmů kolektivních s obecnými.

2/ Druhá věta (*umírněných je většina*) už tak evidentně pravdivá není. Odůvodňuje se tím, že většina muslimů není agresivní a že nepatří k teroristům. To ale vůbec není zřejmé. Zřejmé je jen to, že většina nepáchá teroristické akce. Ale i oficiální průzkumy říkají, že nejméně třetina muslimské populace v Evropě s teroristickými útoky a s islámským státem sympatizuje.

Když přitom uvážíme, že ty průzkumy (jakožto oficiální) proběhly pod dohledem politických korektorů, že od jejich uskutečnění už uběhl nějaký čas, v němž se do Evropy přivalily další davy muslimů, že zachytily jen ty muslimy, kteří svou sympatii k teroristům přiznali a už ani neměli potřebu používat v kontaktu s nevěřícími oblíbenou muslimskou ctnost lstivosti, pak se zdá být nemožné na základě empirie přesně určit, kolik muslimů (nejen) v Evropě skutečně odmítá násilí na nevěřících jakožto nevěřících.

3/ Ti kdo užívají sledovaný argument, tedy stojí před metodickým problémem. Jak dokázat jeho druhou premisu, že většina muslimů je umírněných v definovaném smyslu. Statisticky? Už se o to někdo pokusil? Dospěl přitom k jistotě, která vylučuje opačné tvrzení (*většina není umírněná*) jako mylné? Nedělal takovou statistiku předpojatě (téma je přece politicky a ideologicky citlivé)? Lze to objektivně ověřit? Nezdá se, že by se Halík těmito otázkami trápil. Ony jsou však pro něj nezbytné, jestliže chce skutečně racionálně pokládat tvrzení *„většina muslimů patří k umírněným“* za pravdivou premisu.

3/ Odůvodnění druhé premisy argumentu tvrzením, že *„většina muslimů není agresivní“*, naráží na týž metodický problém. Jak ho dokázat? Statisticky? Krom toho by Halík musel v daném kontextu termín *„agresivní“* precizovat. Ten totiž neobsahuje jen aktuální fyzické či psychické atakování nemuslimů. Obsahuje i mentální nastavení či sklon k napadání nemuslimů, který se projevuje až při vhodné příležitosti, když okolnosti nazrají. V otázce, zda je agresivních muslimů více nebo méně, se statistikou zase nic nepořídíme. Jak tedy chtějí uživatelé sledovaného argumentu prokázat, že odůvodnění jeho druhé premisy *„většina muslimů není agresivní“* je pravdivé?

Je tu jistá zkušenost, která by mohla tyto metodické překážky překonat. Ovšem spíše v protisměru Halíkova argumentu. Z donedávna, politickými korektory popíraného faktu muslimských no-go zón, je zřejmé, že se v nich muslimové chovají jako dobyvatelé; nehodlají se přizpůsobovat. Své zvyky a zákony nadřazují zákonům hostitelských zemí a terorizují domácí populaci. Odkud čerpají takovou násilnickou energii a bojovný elán? Zřejmě ze silného přesvědčení, že mají na takové agresivní chování právo. Jak známo islámské právo je odvozováno z islámského náboženství, které je z principu invazivní.

4/ Kdyby se chtěl Halík v daném problému, v němž má dosud tak jasno, konečně zúčastnit kritického myšlení, měl by zřejmě dvě možnosti, jak uniknout nepříjemným závěrům o agresivitě konsekventních muslimů a o násilnické povaze samotného islámu. Buď by popřel, že islám je agresivní, takže z povahy islámu by pak vyplývalo, že jeho vyznavači nejsou geneticky zatíženi agresivitou k nemuslimům. Nebo by popřel násilnickou povahu muslimských no-go zón. Obě negace jsou mu blízké.

V prvním případě by Halík vyvozoval, že většina muslimů není agresivní, z toho, že islám má holubičí povahu. Poněvadž ale v kontextu svého argumentu vyvozuje mírumilovnost islámu z toho, že většina muslimů není agresivní, ocitl by se na kolotoči kruhového dokazování. Musel by tedy vzít přímo korán a v něm zaretušovat texty mečové.

V druhém případě by se Halík postavil na stranu očividné lži. Když se o no-go zónách začalo kriticky hovořit, popírali je fanatici multikulturalismu a politicky korektní média jako nenávistné výmysly extremistů. Postupem času pravda o nich vycházela čím dál víc najevo, takže dnes už je „řeší" jako problém i ti politici, kteří dřív o no-go zónách nechtěli nic slyšet a kteří jsou za jejich zločinnou existenci odpovědni.

5/ Druhá premisa Halíkova argumentu tedy zůstává nedokázaná. Co to znamená pro jeho první závěr, že islám je mírumilovné náboženství? Především to, že jeho pravdivost také nebyla dokázána. A co víc; i kdyby byla druhá premisa pravdivá, závěr by zase nedokazovala. Z toho, že by většina muslimů nebyla agresivních, totiž neplyne, že islám je mírumilovný. Proč? Třeba proto, že by ho většina poctivě nežila; byli by to muslimové jen formální, vlažní, „zkažení Západem". Nebo proto, co v argumentačním zápalu užívá i Halík: že totiž závazné texty islámu nemají jednotnou interpretaci.

6/ Takže celý Halíkem přeceňovaný argument je vadný jak po stránce pravdivosti premis, tak i v aspektu logického vyvozování. Nechává tedy na vodě Halíkova silná tvrzení o tom, že islám je mírumilovný, že islamisté nemají s islámem nic společného, a že tudíž strach z muslimů je neopodstatněný.

Můžeme namítnout, že se takový argumentační kolaps může stát každému; všichni se přece mýlíme. Jistě, ale když někdo s vervou užívá odfláknutý argument celá léta, pak už se dá těžko uvěřit, že šlo jen o slabou chvilku. Spíše se nabízí otázka, jestli se mu takové defekty nestávají častěji, a jestli tedy u Halíka nejsou dány samotným způsobem jeho myšlení. On ho sice prezentuje jako myšlení, které splňuje vysoké nároky kritičnosti a hlubšího ponoru. Jenže mnozí, kteří tyhle kvality sami osvědčují, soudí, že Halíkovo myšlení jde spíše po povrchu. Drží se tendenčních dogmat, vychází ze silných dojmů a silné dojmy i vyvolává; je ideologické a emoční. Potřebná kázeň, která vydrží u soustavného metodického pochybování, jež jediné může rozpouštět dogmatická předpojetí a jež se neobejde bez logického nasazení, prostě nepatří k Halíkovu stylu myšlení.

21. 3. 2. Iluze mírumilovného islámu

Bez ohledu na nepodařený argument pro mírumilovný islám zůstává problém pravdivosti jeho závěru otevřený. Ostatně ani Halík nemusí své přesvědčení o mírumilovném islámu vázat na tento argument. V konfrontaci s jeho pozicí tedy musíme řešení problému hledat dál.

Halík ujišťuje, že nechce bagatelizovat fundamentalismus soudobého islamofašismu. Naléhavě však žádá, aby se striktně rozlišovali islamisté a islám; není prý mezi nimi žádná spojitost. Tato podezřelá distinkce se pravidelně objevuje v mainstrea-

mových reakcích na teroristické útoky muslimů. Politici a média horlivě přesvědčují, že tyto hrůzy nemají s „náboženstvím míru“ nic společného.

Podobnou logikou bychom ovšem mohli bagatelizovat i komunismus a trvat na tom, že také neměl nic společného se stalinisty. Vždyť přece všichni komunisté také nejednali jako sadistický vyšetřovatel Mácha, když umlátil faráře Toufara. Politickou korektností tentokrát nezaslepený Halík by jistě odpověděl, že ho ale komunismus k takovým zločinům vedl. Tato snadná, nesporně pravdivá odpověď se však stává Halíkovi v analogické situaci nedostupnou, neboť ji vnímá a hodnotí brýlemi politické korektnosti. Proto trvá na tom, že islám nemá s terorismem nic společného; že je mírumilovný.

Halík přitom připouští, že závazné texty islámu jsou muslimskými autoritami interpretovány různě a že obsahují i místa, v nichž jsou věřící vybízeni k násilnému šíření víry. Normální logikou z toho vyvodíme, že tedy islamisté mají s islámem společného dost; že v něm mají dokonce pro své zločinné jednání oporu.

Halík ale z různých důvodů (multikulturalismus, ekumenismus, Putin...) preferuje „lidštější“ interpretace; modeluje machometána s lidskou tváří. Přitom si užívá nadřazenou, ideologickou logiku. Ačkoli se sami muslimové v interpretaci neshodnou, zrovna on má podle té vyšší logiky klíč ke správné interpretaci koránu. Jinak by totiž nemohl tak suverénně tvrdit, že islamisté nemají v islámu oporu. Viděli jsme, že z pouhého faktu muslimů-neteroristů to normální, neideologickou logikou neplyne.

Halík rád namlouvá sobě i druhým, že má tu přemýšlivější část lidí na své straně. Tomu se dá ale jen těžko věřit. Ti skutečně přemýšliví přece musí mít s jeho zvláštní logikou problém. Jak chce tedy Halík přesvědčit kritické publikum, že jeho ideologická interpretace koránu neodpovídá jen jeho zbožnému přání či ideologicko-ekumenicko-diplomatickým hrátkám? Že je také plodem hlubokého myšlení?

Pro méně náročné Halík relativizuje mečové texty poukazem na to, že v koránu jsou i texty o lásce. Komu by to snad bylo málo, tomu Halík obratem připomene, že i v Bibli je násilí a že každé náboženství má své fanatiky. Jenže pro křesťana Halíka by snad měl být nejpovolanějším interpretem univerzálně platných norem Starého zákona Ježíš. A ten šíření víry násilím rozhodně nedoporučuje. Pokud jde o ty líbeznější texty koránu, zapomněl Halík dodat, že jsou oproti mečovým textům v menšině a také, že jsou dřívější. Jako znalec islámu totiž jistě dobře ví, že v interpretačních nejasnostech mají v islámu přednost texty pozdější. Ví, ale nepoví.

Zkusme Halíkovi vyjít vstříc a připusťme, že tolerantnější a mečové texty koránu mají stejnou váhu. Ať už v interpretaci doslovné, či sofistikované je to tedy padesát na padesát. To znamená, že 50 % muslimů může v koránu i dnes najít a v různé formě (souhlas, nabádání, vykonávání) akceptovat výzvy k zabíjení nevěřících, protože jsou nevěřící.

Zajímá nás nyní současnost. V reakci na ni Halík se zdáním nestrannosti a objektivity zdůrazňuje, že i křesťanství má své fundamentalisty. To ale není v daném kontextu moc přesvědčivé. Kdyby byl skutečně objektivní, nemohl by opomenout, že právě fundamentalistická verze islámu je poslední desetiletí na vzestupu, zatímco o nějaké srovnatelné křesťanské verzi fundamentalismu dnes nemůže být ani řeč.

Od nástupu Chomejního je v muslimském světě silný trend návratu ke kořenům islámu a vymaňování se z rozkladného, hédonicko-ateistického vlivu Západu. Ožive-

ní bojového ducha islámu je evidentní. Jeho teroristické aktivity se mohou všelijak odvysvětlovat, banalizovat, nedají se však přehlédnout. Vzhledem k tomu je těch padesát procent muslimů povzbuzených vírou k jejímu násilnému šíření možná ještě podhodnocením.

V otázce muslimské hrozby je pak rozhodující, že nikdo přesně nespočítá, kolik muslimů dnes a v blízké budoucnosti vezme Mohamedovy výzvy k násilí na nevěřících za své. To je pro ty, kdo se vysmívají údajné fobii z muslimů na pováženou. Střízlivá, racionální úvaha za jejich řečmi o bezdůvodném strachu a za skandalizováním, či dokonce kriminalizováním odpůrců rozhodně nestojí. Musí být zase nahrazována politicko-korektním předstíráním, lhaním, šikanováním a kriminalizováním oponentů.

V této souvislosti se sluší dodat, že ani Halík v čele štábu všech politických neziskovek, nadšených dobrovolníků a pašeráků by v mase migrantů nebyl schopen zodpovědně rozlišovat ty islamismem neinfikované od těch infikovaných. A v množině těch momentálně zdravých zase nikdo spolehlivě nerozliší infikovatelné od těch neinfikovatelných.

Ale nebuďme naivní. Potřebují *uprchlíci* pomoc? Jistě. Tak jaképak zodpovědné rozlišování? Když jde o migranty, stává se Halíkova zodpovědnost ideologicky jednorozměrnou. Zodpovědnost k nebohým Evropanům musí jít stranou. Ti se musí obětovat, vzkazuje jim pravý Evropan a apoštol postmoderně kultivované lásky Halík. Jen jestli je hotov nést jejich mnohdy kruté oběti také sám. Jestli se jim aspoň umí podívat do očí. Jestli je také umí doprovázet a jestli by o to ti skutečně trpící Evropané stáli.

Z dosavadní analýzy vyplývá, že ve sporu o to, jestli jsou dnes muslimové hrozbou pro Evropu, nerozhodují ani počty umírněných muslimů, ani počty těch, kdo interpretují jejich závazné texty k lepšímu. Zabýváme se jimi jen proto, aby vyšlo najevo, že sázka multikulturalistů na takovou jalovou matematiku vyznívá argumentačně do prázdna.

Rozhodující v daném sporu je naopak skutečnost, že muslimové mají ve svých směrodatných náboženských textech oporu pro svatou válku. Ne jen pro nějaký duchovní, sublimovaný džihád, jak předstírají ideologicky zkorumpovaní intelektuálové Halíkova ražení. Proto představují muslimové v rámci masové migrace pro Evropu reálnou hrozbu. A z těch, kdo to popírají, se stávají užiteční idioti.

Konkrétně jsou takovou hrozbou muslimské komunity ve městech západní Evropy. Islamizují celé čtvrti, vytvářejí v nich paralelní společnost s paralelním právem, kde už etno-masochismem paralyzované státy rezignují na jejich kontrolu a na vlastní právní řád. Krom toho by měl Halík jako znalec sociální psychologie vědět, že k násilí odhodlaná, dobře organizovaná menšina ovládne v rámci komunity snadno mlčící většinu, takže počty umírněných jsou tu zase irelevantní. Ostatně ani komunisté, ani nacisté netvořili většinu společnosti – a bylo.

Až se tedy bude v Evropě natvrdo zavádět islámské právo, nedá se moc očekávat, že ti dnešní umírnění muslimové budou v nějakých relevantních počtech protestovat. Předzvěstí tu může být fakt, že teroristé mají v muslimských komunitách na Západě takové zázemí, že se tomu politickou korektností zpitomělí politici, ještě předtím než se okázale „semknou“, vždycky jen ex post diví. Kde však jde o ideologické zájmy, tam i u Halíka rozum nápadně umlká.

Halík rád zdůrazňuje, že celá desetiletí studoval islám. U ideologicky zaujatých odborníků však znalosti často jen vytvářejí kouřovou clonu pro angažované nesmysly. Jako nebylo nutné znát filosofickou vazbu Marxe na Hegela, aby bylo zřejmé, že komunisté chtějí rozšířit diktaturu proletariátu do celého světa, tak není nutné znát do detailu islámské reálie či historii, abychom věděli, s kým máme tu čest. Ideologie, které obsahují nadřazenost třídy, rasy či nějakého náboženství a ospravedlňují jejich násilné prosazování, jsou už tím samým hrozbou pro ostatní.

Tuhle jednoduchou poučku Halík dobře chápe, když se dojímá nad zánikem první republiky. Na islám ji však aplikovat odmítá, protože si nechce připustit pravdu o jeho agresivní povaze. Neriskuje tím sice vědeckou kariéru, spíše naopak. Rezignuje však na pověst uvážlivého muže, na jehož úsudek se dá v důležitých bodech životní orientace spolehnout.

Když Halík lpí na mýtu mírumilovného islámu, popírá na jedné straně s multikulturalisty, že je islám hrozbou pro jinověrce, ateisty nevyjímaje. Na druhé straně ale nemůže zapřít, že muslimové mají v širším měřítku problém s náboženskou svobodou, a že tedy toleranci k nemuslimům nepokládají v zásadě za ctnost; mohou ji jen situačně předstírat.

To je ale pro přesvědčeného multikulturalistu také velký problém. Nelze ho odbývat tím, že se bude inherentní muslimská netolerance bagatelizovat jako nepatrná vada na kráse. Nelze ji zastírat poukazem na to, že křesťané také byli dlouho netolerantní. Multikulturalisté v této souvislosti pokládají za spravedlivé, aby se také muslimům dal čas na dozrání. To je typická ideologická odtažitost a demagogie. Konkrétní čas bohužel nepočká. Ohrožení netolerantními muslimy je akutní – zde a nyní.

Krom toho se tu vrací otázka, proč by měli muslimové své texty interpretovat „k lepšímu“, tedy ve smyslu tolerance? Pokud berou svou víru vážně, cítí povinnost podrobit si nevěřící třeba i násilím. Vnímají svět černobíle. Rozlišují v něm území dobytá a ta, která mají být dobyta.

Do téže kategorie pokleslého myšlení patří i oblíbená chytristika, kterou Halík do svého argumentačního arzenálu také zapracoval. Neprovokujme proboha umírněné muslimy kritikou islámu. Tím bychom skočili na lep islamistům, kteří se snaží zasít do našeho skvělého multikulti soužití svár.

Hodnotíme-li však tuto velkorysou taktiku z hlediska zásadní pravdy o nesnášenlivém islámu, ukáže se kauzální logika v opačném gardu. Hlavní příčinou konfliktu s muslimy není pravdivá kritika jejich víry, ale její násilnické, expanzivní kódy; čili předmět kritiky. Halík tedy díky chtěné zaslepenosti nakonec káže politiku appeasementu, kterou v případě někdejších nacistických či komunistických hrozeb ani on sám neobdivuje. Inu, dvojí metr ideologů.

Takové je tedy zhruba jádro argumentační manipulace ve prospěch islamizace Evropy, kterou multikulti fundamentalisté provozují a na níž se profesor Halík významně podílí. Přitom nejde jen o běžné politicko-mediální ohlupování veřejnosti v řadě jiných. Urputné lakování islámu na růžovo spolu se zlovolným podsouváním fašismu odpůrcům multikulturalismu směřuje k likvidaci toho, co z druhdy křesťanské Evropy ještě zbylo; vede k jejímu zotročení islámem. Zfanatizovaní intelektuálové ve službách neomarxismu s Halíkem přitom věří, že uskutečňují vývojově pokročilejší fáze humanismu. Ve skutečnosti páchají vlastizradu. Brutální sebeklam je jim

odměnou za okázalou neznalost filosofické pravdy o člověku. A nebude to asi jediná spravedlivá odměna.

Halík ve svém proislámském úsilí vychází z právě analyzovaných falešných premis. Někdy se zdá, že má problémy s katolickou dogmatikou. S „tou správnou" ideologickou dogmatikou však v zásadě problém nemá. V jejích intencích a s povznášejícím pocitem pachatele dobra například vyzývá kněze, aby z kazatelen pranýřovali odpor Čechů k muslimské migraci. Je si těmi dogmaty natolik jistý, že žádá kněze, aby zahodili vlastní myšlení a otevřeli se jeho strhující agitaci.

V důsledku silného ideologického zaujetí nemůže Halík problematičnost svého počínání ani spatřit. Dříve než se ale do takových patetických výzev či do obviňování Čechů z egoistického nacionalismu pustil, měl nejprve racionálně vysvětlit, že strach z muslimů je skutečně neodůvodněný. Víme, že a proč toho není schopen. Vzhledem k agresivní povaze islámu a k současné evropské zkušenosti s dobyvatelskou mentalitou muslimů není takové vysvětlení ani možné; zbývají jen agitky.

Halík se tak stal aktivním účastníkem morálního terorismu takzvaných pachatelů dobra. Jak jinak nazvat neúprosnou vládu pseudomorálky? Té morálky, v níž se pokrytecky snoubí etický patos s mocenským nahrazováním skutečných mravních hodnot, jakými jsou spravedlnost, poctivost, zodpovědný vztah k pravdě či pravdomluvnost, jejich opaky?

S takovou kvalifikací a dekadentní angažovaností se pak Halík podílí na tom, že velká část našich křesťanských politiků není schopna vnímat islamizaci jako hlavní problém evropské politiky. Že se pod diktátem politické korektnosti pohybují v přikázaných mantinelech hlavního proudu s vědomím, že nemá racionální alternativu; že mimo něj může existovat už jen zavrženíhodný extremismus. Halík v těchto politicích posiluje profesní negramotnost, v níž si křečovitě zakazují připustit, že by mohla být politika EU ovládaná neomarxisty. Lidoveckému europoslanci Pavlu Svobodovi to připadá jako blouznění o marťanech.

Oporu a vzor pro své ideologické školení politiků nachází teolog Halík za našimi západními humny. V Německu už jsou obě hlavní církve natolik zpolitizované extrémním levičáctvím, že se musí každému opravdovému modernistovi jevit jako uskutečňování ráje na zemi. Němečtí katolíci už taky konečně pochopili, že Kristova pravda je příliš kontroverzní, že rozděluje, zatímco oni se zhlédli v povinném, celá desetiletí pěstovaném a na komplexech z nacistické minulosti založeném společensko-politickém konsenzu. Takový urputný konsenzus ale už má se svobodou myšlení a projevu málo společného. (Více o tom ve výtečné knize Aleše Valenty *Německo. Mýtus a Realita.*)

A poněvadž už nejméně půl století udává v německé společnosti tón politicko-kulturní levice, objevují v něm křesťané Krista jako pacifistu nebo jako sociálního revolucionáře. Zdá se jim také společensky únosnější zachraňovat se Zelenými přírodu než pro záchranu duší hlásat se svatým Pavlem pravdu vhod i nevhod.

Co však musí Halík německým křesťanům vyloženě závidět, je jejich široká náruč pro migranty. Nemilosrdně tepou islamofoby, jako by tihle kazisvěti byli úhlavními nepřáteli křesťanství a muslimové div ne jeho zachránci. Až sem dospěl kdysi křesťanský národ vyškolený kriticismem Kanta, dialektikou Hegela a politickou korektností pilných učňů Frankfurtské školy.

21. 4. Komplementární revoluční angažmá

Druhým hlavním chapadlem neomarxistické ideologie je vedle multikulturalismu i gender mainstreaming, který se stal také hlavní politickou strategií EU. U něj je konflikt s katolickým chápáním rodiny a sexuality zřejmý. Halík jako katolický kněz se zde pochopitelně drží trochu zpátky, ale ne tak docela. Jeho poněkud ambivalentní postoje zase odrážejí hlubinná dilemata modernisty, který hledá smíření protikladů svého katolického a filosoficko-ideologického kréda. Výsledkem je, že se snaží být věrný oběma vyznáním, takže co chvíli zrazuje jedno nebo druhé.

Osudové kolísání se u Halíka projevilo v jeho reakci na Slovenské referendum z roku 2015. Vyvolali ho křesťané, kteří ještě nepochopili dějinný význam pokrokového tažení genderového feminismu a specifických evropských hodnot, jež jeho agenda také přináší. Odvážili se trvat na takových stereotypech, jakými jsou chápání manželství jako výlučného soužití muže a ženy, odmítání adopce dětí homosexuály a právo rodičů na vlastní rozhodnutí ohledně sexuální výchovy dětí. Vysloužili si za to Halíkovo důrazné pokárání.

Halíkovi se především nelíbilo, že křesťané referendem rozdělují společnost. Jako by Ježíšova pravda nerozdělovala. Určitá jednota společnosti je jistě hodnotou. Že by ale byla nadřazena životně důležitým pravdám? Z Halíkova žebříčku hodnot se vytrácí konzistence, která zdobí tradiční morálku. Vedle klasické lásky a svobody Halík bezstarostně preferuje i hodnoty (?), jež mají postmoderní myšlenkové zázemí a soudobý společenský konsenzus. Patří k nim exaltovaná tolerance k menšinám, přecitlivělost a neuvážená otevřenost pro jinakost, otevřenost novým výzvám (protože jsou nové), dialog, pluralita nejen vyžadovaná svobodou, ale radikalizovaná relativismem, soulad se stávající kulturou a společensko-ideologický konsenzus.

V Halíkově výčtu skutečných i zdánlivých ušlechtilostí nápadně schází hodnota, která těm ostatním dává obsah, míru, smysl a řád. Ano, jde o pravdu. Její hledání Halíkovi zdánlivě nevadí. Sám se pokládá za jejího hledače a sám také nárokuje pravdu svých myšlenkových pozic; někdy až s podezřelou samozřejmostí. Rubem je tu neméně podezřelá samozřejmost, s níž odmítá tytéž nároky u svých oponentů.

Když se ale jedná o hodnocení společenského postavení a významu poznané pravdy, o způsob jejího prosazování nebo o odvahu k pravdě, která odporuje duchu doby, je Halík nápadně rezervovaný. V této souvislosti radši mluví o pyšných vlastnících pravdy a také o tom, že víra není žádným souborem pravd. Stojí za tím nejen špatná zkušenost s všelijakými horlivci, ale především chronické potíže skepsí prosáklé moderní filosofie s pravdou, jimiž se Halík nakazil.

Kdyby Halík ke své starosti o společenskou soudržnost připojil i skutečné nasazení o pravdivější obraz skutečnosti, pak by snadno nahlédl, že aktérem přímo systémového rozdělování společností je právě politické uskutečňování té agresivní a nelidské ideologie neomarxistů, které on sám slouží.

Není to snad politická korektnost, která svým totalitním nárokem na jedinou, společensky správnou pravdu dělí lidi podle pokřivených lidsko-právních měřítek na úctyhodné humanisty a trestuhodné extremisty a která v obludném rozsahu uplatňuje dvojí metr? Kde tady zůstal Halíkův smysl pro svobodu myšlení, spravedlnost

a pluralitu názorů? Verbálně je snadné se hlásit ke klasickým hodnotám svobody a lásky. Při neuvěřitelné kolaboraci s vládnoucími neomarxisty už to ale tak snadné není. Musí být politicky korektně upraveny – až k rozporům. A extremisty, tedy všechny ty, kteří politickou korektnost neobdivují, pak musíme umět správně onálepkovat a počastovat „třídní" nenávistí.

Nejsou to snad multikulturalisté, kdo pod vlajkou iracionální etiky pokryteckého milosrdenství arogantně a bez diskuse vnutili společnostem záplavu agresivních migrantů, čímž je rozdělili na lidumilné vítače a kamenná srdce? A nejsou to konečně fanatici genderismu, kdo přes legislativu nařizují širokou protipřirozenou definici manželství či povinnou sexualizaci dětí od útlého věku a staví tak normálně i křesťansky jednající lidi mimo zákon?

Halík se však takovou sebereflexí neobtěžuje. Možná i proto se mu tam, kde je v tématech silně angažován, často stává, že zaměňuje příčinu a následek. Jako je ale příčinou odporu k migraci muslimů jejich agresivita, a nikoli nějaká imaginární islamofobie, tak je příčinou konfliktu bruselské moci s občany zdravého rozumu arogance, s jakou tato ideologicky zkažená moc porušuje lidská práva, když celoplošně, legislativně vnucuje zvrhlosti sociopatů z řad zdivočelých feministek.

Halík doporučuje křesťanům, aby si od boje za rodinu konečně odpočinuli. Snad proto, aby vyklidili pole a on měl svůj boj za tzv. evropské hodnoty s „fundamentalisty" snazší? Aby mohl sám nerušeně polarizovat společnost podle těch nejšlechetnějších úmyslů bruselského politbyra?

Halík žije v uzavřeném světě intelektuálního establishmentu, v němž se všichni navzájem ujišťují o své výjimečnosti a o svém povolání k převýchově mas. Proto nemůže rozumět oprávněným obavám a protestům křesťanů, kteří nesou tíhu šílených ideologických experimentů s lidstvím a kteří jsou mocensky nuceni akceptovat to, co odporuje jejich svědomí. Nerozumí tedy ani obavám slovenských křesťanů, že jim stát začne loupit děti, když je odmítnou posílat na sexuální výchovu v pokrokovém duchu. To také není žádná chorobná fobie. Na vyspělém Západě už je odebírání dětí z ideologických důvodů tragickou realitou, v níž výskyt těchto zločinů narůstá.

Jak moc je Halík odtržený od reality, je patrné i z toho, když naléhá, aby se otázky referenda nechaly kompetentním expertům. Probůh jakým? Těm prokádrovaným, proškoleným politickou korektností? Copak neví, že skuteční odborníci jsou umlčováni, vylučováni z veřejné diskuze a profesně ostrakizováni? Sám něco podobného zažil v komunistické diktatuře. Teď mu marxistické monopolizování ideologicky citlivých humanitních oborů nevadí?

Stačilo přemalovat diktaturu z rudé na duhovou, vylepšit rigidní marxismus pružnějším neomarxismem a Halík si bez zaváhání užívá přízně mocných. Těm, kteří se jí netěší, vytýká, že polarizují společnost a překážejí pokroku. Problém je samozřejmě v tom, že v důsledku špatného filosofického vzdělání pokládá papaláše bruselské nomenklatury za příkladné humanisty, takže zůstává k jejich totalitním manýrům slepý.

Halíkova slepá víra v pozitivitu levicového ideologicko-politického kurzu postmoderního anti-Západu je tak silná, že se neostýchá nálepkovat jeho oponenty jako fašisty. Tento primitivní propagandistický trik levičáků užil i proti iniciátorům referenda, když říká, že v jejich aktivitě zaslechl *dupot holínek Hlinkovy gardy.*

Na jedné straně se apoštol humanity, demokracie a plurality zaklíná odkazem Masaryka, Čapka a bůhví ještě jakých vyhlášených demokratů. Na druhé straně se snižuje k nízkému obviňování účastníků demokratické názorové plurality z fašismu jenom proto, že se spravedlivě dožadují skutečných lidských práv rodičů a dětí, která jim ta úžasná liberální demokracie upírá. Že nesdílejí jeho oddanost bruselskému politbyru, odmítají jeho toxickou agendu a nechtějí dopadnout jako v Kanadě, kde už se na katolických školách musejí třeťáci učit, že pohlaví je proměnlivé a že mají lidské právo si ho sami zvolit; a běda těm, kdo by ho nerespektovali.

Kdyby neměl náš ryzí demokrat nastavený sluch tak jednosměrně, mohl zaslechnout i prozíravější hlasy, které například přirovnávají současnou německou, státem krytou Antifu k jednotkám SA a které připomínají hluboký orwellovský postřeh, podle nějž budou budoucí fašisté pochodovat pod vlajkou antifašismu. Ano, političtí odpůrci vládnoucího kartelu jsou v současném Německu vystaveni pravidelnému fyzickému napadání Antifou a politicko-mediální elity dělají, že to nevidí. Tuhle ubohou pštrosí politiku už si vyhlášený odpůrce fašismu Halík také osvojil.

Kněz Halík se krom toho děsí, že aktivity podobné slovenskému referendu zaženou církev na okraj společnosti. Jestliže je ale společnost ovládaná silně protikřesťanskou ideologií, pak je disidentský život autentických křesťanů na okraji nejen logický, ale i mravně žádoucí. Alternativou je kolaborace se zlem. Moralizující kolaborant je, abstraktně vzato, neatraktivním paradoxem, konkrétně, politováníhodnou postavou. Tohle ovšem křesťanští exponenti nekřesťanské kulturní revoluce jen těžko chápou.

Jako uvědomělý intelektuál se Halík dopouští i „argumentu“ proti referendu. Zpochybňuje boj křesťanů za rodinu poukazem na to, že se referendum netýká nevěry ani alkoholismu, které přece rozvracejí rodinu. Je to jako kdyby třeba doporučoval dopravní policii, aby se soustředila na opilce za volantem a nevyčerpávala se novátorskými dobrodruhy, kteří nesmyslně závodí na silnicích.

Osobní příčiny rozvracení rodin přece nerelativizují závažnost ideologických příčin jejich rozvracení. O těch prvních všichni vědí. Referendum se zaměřilo na ty nové, ideologické a rafinovanější. Vyneslo na světlo téma plíživého, nenápadného mocenského prosazování homosexualisticko-feministických programů, které se skrývají za nevinnými, neutrálními, záměrně matoucími nadpisy v dokumentech, za slogany v médiích a hesly na ulicích. Veřejně demaskovalo absurdity rovnostářství, protipřirozených „lidských práv“ sexuálních menšin, odstraňování tzv. genderových stereotypů a filosoficky nepřijatelných redukcí přirozených daností života na sociální konstrukty. To pochopitelně politické korektory popudilo, museli na referendum reagovat; samozřejmě sobě vlastním způsobem.

Pod čarou si můžeme všimnout, jakéže to sofisma Halík vlastně spáchal. Jedná se o záměrnou záměnu kontextů. Ta patří mezi Halíkovu oblíbenou techniku. Spočívá v tom, že se nežádoucí myšlenka převede do jiného kontextu, aby se v něm ukázala jako neadekvátní či triviální. Referendum bylo vyvoláno specifickou příčinou rozvratu rodin – mocenským protlačováním genderových nesmyslů; reagovalo jen na ni. Nebylo tedy zaměřeno na komplexní řešení problematiky ohrožení rodin. Právě tohle jim však Halík sofisticky podsunul, aby mohl referendum kritizovat za to, že trestuhodně vynechalo alkoholismus a nevěry jako příčiny rozvratu rodin.

21. 4. 1. Paralelní sofistika

Stejné sofisma použil Halík v odvážném útoku na svého nadřízeného – kardinála Duku. Stoupenci vítací kultury vytáhli emoční kartu padesáti syrských sirotků. Český stát by je prý měl přijmout, aby se vrátil mezi civilizované země, které chápou sebevražednou islamizaci jako kulminaci humanity. Po zkušenosti s tímto podivným západním moralismem rozhodlo vedení státu, že na takové citové vydírání nepřistoupí.

Následovala hysterická reakce té domněle lepší části české společnosti, v níž má Halík postavení nezpochybnitelného arbitra humanity. Když kardinál trik se sirotky prohlédl, schytal od velkého humanisty pokárání: že prý je pro něj směrodatnější názor mocných než evangelium. Při té příležitosti si Halík dovolil pateticky zapochybovat, jestli kardinál *ještě věří v Soud, který nebere ohled na mínění mocných a vůči němuž není odvolání.*

Všem zúčastněným je více méně jasné, že motivem okázalého lidumilství, konkretizovaného zde soucitem se sirotky, jsou politické zájmy. Naše elity usilují o znovuobnovení vrchnostenského postavení Bruselu v myslích nevěrných Čechů, kteří pod dojmem nepřetržitého muslimského obohacování Evropy hanebně zakolísali.

Kardinál Duka má ale na islamizaci Evropy jiný názor než Halík, který jiný politický názor než bezpodmínečnou oddanost Západu morálně nesnáší. To se dá pochopit. Pozice stoupenců a odpůrců neomarxistické EU jsou opravdu zásadně, tedy i morálně vyostřené. Ve stylu extrémní levice tedy Halík implantuje politickým odpůrcům nákazu fašismem, aby je v očích veřejnosti snáze zbavil demokratické legitimity i lidské tváře. Ti ovšem, na rozdíl od něj, hodnotí bruselskou politiku pravdivě – jako realizaci totalitní ideologie.

Halík se tu bohužel snižuje k té nejpokleslejší ideologizaci lidského myšlení, kterou zavedli a dnes už u svých přívrženců zautomatizovali přemnožení exponenti extrémní levice. Ti se ve svém ideologickém tažení za vyřazením zdravého rozumu nadchli pro nálepkovací mechanismus, v němž označují konzervativní postoje svých odpůrců za fašistické. Na masy polovzdělanců to funguje. Trapnější je, když tenhle podvod provozuje někdo, kdo se považuje za intelektuálně-morální výkvět národa.

Je tedy zřejmé, proč Halík užívá proti kardinálovi i takový kalibr, jakým jsou upozadění evangelia či pochybnost o jeho víře. Vzhledem k celkové myšlenkové orientaci a silnému zaujetí v jejím směru to tak Halík musí subjektivně vidět. Lze si ale představit, že někdo z opačného politického tábora může stejně tak pochybovat o jeho víře. Krom toho může Halíkovi daleko věrohodněji předhazovat, že právě jemu je směrodatnější názor mocných než evangelium. Bruselská vrchnost je přece vysoká šlechta, a tedy daleko mocnější než ta česká, zemanská.

Také v širší souvislosti platí, že extrémní levice je v současnosti ideovým hegemonem Západu, zatímco konzervativní myšlení živoří na okraji a před úspěšnou, explicitně protikřesťanskou kulturní revolucí neomarxistů je v těžké defenzivě. Vypadá to tedy na trám v Halíkově oku, když Dukovi vytýká právě to, čím jeho mysl i srdce přetéká.

Co asi může v politickém sporu Halíka s kardinálem rozhodnout? Jedině správnost myšlenkové orientace a pravdivostní hodnota ideových východisek i politických

pozic. Tady je ale Halík bez šance. Jeho filosofie trpí fundamentální dysfunkcí a zdravý rozum už mu taky vynechává. Následná ideologicko-politická orientace je otřesná a u kněze velice na pováženou. Jeho myšlení vcelku vykazuje známky pokročilé ideologické iracionality.

Krom toho není Halík v komunikaci svých názorů zrovna zdrženlivý. Je naopak celoživotně puzen rozdávat moudrost na všechny strany. Vzhledem k svému intelektuálnímu profilu ale získává Halík přesvědčivost pro své dogmatické názory toliko agitačním elánem, rétorikou a sofismaty. Proto ani neumí rozumně prokázat, že je islám neškodný. Přitom je zrovna tento předpoklad jádrem sporu o islamizaci Evropy. Právě na něm Halík staví své pohotové morální odsudky značné části české veřejnosti, kardinála nevyjímaje. Po pravdě tedy dluží za svá neomalená obviňování omluvu.

21. 4. 2. Filosofický kontext genderismu

Také s iniciátory slovenského referenda se Halík vypořádává po svém. Prý na rozdíl od něj genderová studia nikdy nestudovali a významně dodává, že genderová studia otřásla *ahistorickým, abstraktním pojmem neměnné lidské přirozenosti.* Tato oslnivá informace má zřejmě nebohým slovenským křesťanům otevřít oči. Kdo totiž dokáže otřást pojmem lidské přirozenosti, musí přece podle Halíka ve světě myšlení něco znamenat. Nejvyšší čas, aby už konečně také něco otřáslo nadměrným intelektuálním sebevědomím profesora Halíka. Neškodil by rovnou pořádný šok. Zkusme mu ho navodit.

Kdyby měl Halík v diskuzi s dobrým filosofem obhajovat negaci lidské přirozenosti, zatočila by se mu hlava už v prvním kole. Samostatné promýšlení potřebných noetických, ontologických a antropologických předpokladů takové negace a následných argumentů pro a proti nepatří zrovna k jeho repertoáru. Halík si vždy vystačil s pouhým opakováním myšlenek uznávaných filosofů (Kanta, Nietzscheho, Heideggera...) s uklidňujícím vědomím, že mají v moderní filosofii nejširší konsenzus a s pevnou vírou, že je tudíž posvětil dějinný vývoj. Proto mu ani nepřišlo na mysl, že by se v principech a v premisách, které vedou k popření neměnné lidské přirozenosti, mohly uznávané filosofické autority mýlit. Jeho úkolem bylo jen hlučně oznamovat, kudy vede cesta do filosofického hájemství. A protože většina jeho současníků, na jejichž uznání mu záleželo, ukazovala stejným směrem, nacházel v tom i potvrzení své filosofické orientace; víc nepotřeboval.

Ostatně věhlasní tvůrci a absolventi genderových studií na tom byli co do možnosti verifikace negativních závěrů o lidské přirozenosti stejně jako Halík. Také jen opsali svůj rozhodný antiesencialismus od oslavovaných autorit moderního nominalismu. O skutečném studiu, které je zaměřeno na kritické objevování pravdy, nemůže být v té parodii na vědu zvané genderová studia ani řeč. Jsou součástí postmoderních humanitních univerzit, zamořených ideologickým brakem, které už dávno ztratily kredit. Stala se z nich marxistická učiliště na ideologický výplach mozků a na výchovu revolučních kádrů. Halík by mohl být i na těch nejprestižnějších univerzitách podobného typu uznávaným profesorem.

Kdyby se ale účastníci univerzitního provozu postmoderní humanistiky nestali jen zdegenerovanými služebníky vládnoucí ideologie, mohli by si také aspoň jednou

vážně položit otázku, jestli je gender-mainstreaming radikálních feministek skutečně bojem za rovnoprávnost žen. Jestli je opravdu tak osvobozující, když musí svévolně relativizovat takové přirozené danosti, jakými jsou pohlavní polarita, manželství muže a ženy, právo dětí na otce a matku či právo rodičů na přednostní výchovu svých dětí. Jestli jsou arbitrárně proklamovaná „práva" homosexuálů opravdu tak posvátná, že kvůli nim musí být v oblasti sexuality zlomena „diktatura přírody" a nahrazena redukcí lidského bytí na libovolné socio-konstrukty. A konečně, o kolik se vlastně rozšířila ta proklamovaná svoboda, když musí být v logice mocenského vnucování této progresivní paralýzy rodinného života stavěny „překonané" přirozené postoje mimo zákon.

Takové otázky by filosoficky namyšlené, leč zlenivělé stoupence genderismu nutili vstoupit do centra problematiky ontologie člověka a začít kriticky myslet; to už by byl šok. Zatím se spokojují s jednoduchým osvojováním ledabyle zaváděných pojmů progresivního historismu. O jejich prověřování se nestarali.

Na solidní obhajobu výstředních nápadů o mýtických diferencích a výsadách sexuálních menšin ale taková myšlenková pasivita nestačí. Oblíbená dogmata dynamické ontologie člověka, podle nichž za socializací a před dějinami není v člověku nic podstatně určujícího, by museli vystavit testu kritického zpochybnění. Tehdy by zjistili, jakýmiže to jsou vlastně diletanty v problémech lidského bytí.

Museli by například vzít vážně otázku, jestli je možné smysluplně vykládat identitu člověka pouhým komplexem životních jevů a vztahů. Ten se jim stal sice myšlenkovou drogou. Teď by však museli vzít zpátky tu lehkovážně zahozenou, skutečnou, tj. esencialisticky pojatou identitu, neboť ji ve svých hlubokomyslných explikacích člověka mnohonásobně, byť bez povšimnutí postulují. Užívají ji jak v automatickém užívání obecniny „člověk", tak i v automaticky předpokládané identitě a jednotě každého individuálního lidského života. Kdyby chtěli kontrovat dialekticky zpotvořenou identitou identity a neidentity Fridricha Hegela, rozplynulo by se jim v tom chuchvalci rozporů celé antropologické téma jako pára nad hrncem. Nebylo by to poprvé.

Tím, že si ale oběti kantovsko-hegeliánského nominalismu nechali zároveň vnutit absolutizaci dění i ambici podstatného, celostního výkladu poznání a reality, ocitli se při svých explikacích lidského bytí v krajně nevýhodném postavení. Věřený redukcionismus jim totiž jejich výklady absurdizuje. Neboť jako přesvědčení redukcionisté pracují výlučně s bytostně odvozenými entitami. Ty pak jsou nuceni povyšovat na výkladové principy, aniž by je ovšem dokázali bezrozporně zbavit reálné závislosti na skutečných principech. Proto také protismyslně chápou nahodilé akcidenty, bio-psycho-socio jevy jako konstituanty člověka, ačkoli tyto životní jevy a vztahy samy ve svém bytí i pro své sjednocení nutně předpokládají vlastní bytí člověka. Tím roztáčejí kauzální kolotoč, v němž je ontologický derivát kladen jako princip svého principu.

Tak se má například podle těchto stoupenců antiesencialismu nahradit esenciální chápání identity pojetím vztahovým. Jenže reálný vztah konstitutivně předpokládá reálná jsoucna, která jsou odlišná, a proto primárně v sobě identická. Relacionisté však tento poměr s pubertální vzdorovitostí obracejí. V reflexi vztahu nevyhnutelně předpokládaná identita členů vztahu je prý dána právě tím vztahem, takže se v něm vlastně rozpouští. A z této vytrucované kontrapozice učených nesmyslů pak vyvozují dalekosáhlé důsledky v antropologii, v etice i v politickém myšlení.

Tyto a podobné ontologické lekce však pokrokovým aktivistům, kteří se rádi předvádějí nablýskanou filosofickou hantýrkou, zoufale scházejí. V množině takových podivínů se nachází i profesor Halík, když čas od času důležitě oznamuje, že ahistorický pojem neměnné lidské přirozenosti je už dnes nepřijatelný.

Připomeňme tedy těmto postmoderním tvůrcům post-pravdivého světa aspoň ve zkratce, jak se to má s pravdivou reflexí lidské přirozenosti. Od ideologicky umanutých feministek nikdo solidní filosofické myšlení nečeká. Ale ani Halík za svůj dlouhý intelektuální život pořád ještě nepochopil, že dnes normalizované odmítání pojmu lidské přirozenosti vychází z hlubokých kantovsko-hegelovských omylů: a/ o nepoznatelnosti **neempirické** skutečnosti; b/ o neexistenci **neměnných** reálných struktur. Přitom Kant i Hegel užívají ve svém obecném pojmu člověk (*„každý člověk má rozum, je dějinný...“*) popíranou **neempirickou**/**neměnnou** lidskou přirozenost bezstarostně a neprominutelně. Jinak by nemohli s obecnou platností o člověku vykládat nic. Oni ale bezelstně vykládali.

Tento triviální rozpor zůstal utajen i Halíkovi, který díky tomu v obhajobě údajně pravdivého jádra genderismu věří, že může bez pojmu přirozenosti rozlišovat smysl lidství od proměnných rolí. Ve skutečnosti se pojmem obecného smyslu lidství neomylně situuje na metafyzickou úroveň obecné lidské přirozenosti. Proto jsou bez její hlubší znalosti i reflexe smyslu lidství odsouzeny k dogmatickému diletantství. Negace lidské přirozenosti také umožňuje radikálním feministkám, aby rozvíjely revolučně rozvratnický potenciál výkladového štěpení lidské identity ad absurdum.

Halík tedy musí s feministkami a jejich filosofickými kmotry (Adornem, Sartrem, Derridou, Habermasem...) sdílet mnohonásobně rozporné přesvědčení, že bytostná identita člověka je tvořena teprve sociálními interakcemi; že *„za socializací a před dějinami“* není v člověku nic, co by ho podstatně určovalo v něm samém – jakožto člověka. Na takovém relativistickém podkladě pak pohodlně věří, že „gender-filosofové“ otřásají neměnnou lidskou přirozeností. Už mu přitom nedochází, že tím zároveň otřásají i přirozeným mravním řádem.

V souvislosti s ahistorickým chápáním lidské přirozenosti Halík v rozhovoru pro *Respekt* vykládá, že *„... v současné debatě o genderu se ukázalo, že strach před morálním relativismem vede v církvi k druhému extrému, ignorování a popírání dějinných a společenských proměn včetně výsledků společenských věd.“* Podle toho tedy k této extrémní negaci nesporných faktů logicky vede ahistorická přirozenost. Kdyby tomu tak bylo, implikovaný nesmysl by ideu ahistorické přirozenost falzifikoval. Kdo ale tvrdí existenci neměnné přirozenosti, netvrdí zároveň neexistenci životních změn. Popírá jen redukci celkové struktury lidské reality na životní jevy.

Má-li tedy Halíkova myšlenka představovat nějaký relevantní problém, musí jí být rozuměno tak, že lidská přirozenost „otřásá“ pouze absolutizací dějinných a společenských změn i výsledků společenských věd ve výkladu lidského bytí. A jsme u sporu klasické metafyziky s hegeliánskou ontologickou fikcí tekoucí reality. Této fikci propadla dlouhá řada filosofů druhého osvícenství. Na jejím konci pak převzali štafetu ideologové, aby ideu absolutní dějinnosti aplikovali ve svých smělých konstrukcích, například genderových, a jako pouzí nádeníci participovali na „otřásání ahistorickou přirozeností“.

Zajímavé je také, jak Halík problém strukturuje. Chápe protikladnost pozic neměnné přirozenosti a morálního relativismu, ale staví je proti sobě jako dva extrémy. Jenže jejich opozice není z těch, které připouštějí „něco mezi“ jako zlatý střed. Logická souvislost je totiž taková: dynamická ontologie implikuje negaci neměnné přirozenosti, což je zároveň i popřením přirozeného mravního zákona jako její součásti. Toto popření je pak definicí etického relativismu. Mezi pozicí přirozenosti a etického relativismu je tedy dvojčlenná disjunkce: tvrzení a popření přirozenosti; pro vyvážený střed tu není místo.

Díky mělkému záběru etické problematiky propadl Halík iluzi o superpozici mezi relativismem a přirozeností jako dvěma extrémy. K té iluzi ostatně tíhne celým svým intelektuálním ustrojením. Jako důvěřivý žák nominalistických filosofů nesnáší „strnulou“ přirozenost; jako věřící křesťan si oškliví mravní relativismus. Takový je úděl intelektuálních schizofreniků.

Kdyby zde měl Halík svou nereálnou pozici středu zobsažnit, musel by se uchýlit k nepřesvědčivému fideismu. Doporučoval by mravní normy podle subjektivního výběru, ale nemohl by je bez odvolání na neměnnou lidskou přirozenost rozumně odůvodnit. Jako typický postmoderní intelektuál tedy není Halík zrovna v pozici těch, kdo by měli v církvi ukazovat východiska z problémů, které pocházejí ze špatné volby filosofických směrů.

V katolickém světě není Halík s touhle závislostí na postmoderní filosofické nouzi osamocen. Například rakouský kardinál se také hlásí ke generaci osmašedesátníků. V časopise *Stern* se pak nepřekvapivě svěřil, jak je dojat touhou homosexuálů po manželství. Vidí v nich svědky toho, že manželství je nejvyšší dobro. Neuvěřitelný myšlenkový výkon postmoderního sentimentalismu, pasivního přitakávání vládnoucím náladám a oblouznění současností. Bohužel už ani kardinálové nejsou imunní vůči strhujícímu vlivu dnešní ideologie.

21. 5. Ideologické desatero

Základní omyly moderních filosofů o člověku, o jeho bytí, myšlení a mravnosti přijal Halík jako druhé evangelium. Uvěřil, že pro poctivého moderního intelektuála je to prostě dějinná nutnost, která nemá alternativu. Jeho vírou v sekulární evangelium neotřásly ani neblahé společensko-politické důsledky, ani skutečnost, že patinu nelidskosti jim dodávaly monstrózní ideologické generátory. Díky tomu Halík sdílí s dlouhou řadou dnešních intelektuálů stejný úděl. Krutost tvrdých totalit komunismu a nacismu je sice odpuzuje. Chytře koncipované měkké totalitě kulturních marxistů už ale houfně padají za oběť. Neboť jsou s nimi v základních bodech filosofie člověka na stejné lodi. Za takové konstelace se z nich stávají ideologicky zkorumpovaní intelektuální tmáři.

Pokročilá koroze pravdy tedy připravila postmoderní dědice moderní filosofie o základní životní orientaci i o žádoucí imunitu vůči ideologickým deviacím. Proto se jim kulturní revoluce neomarxistů logicky jeví jako regulérní fáze ve vývoji humanity, zatímco jim v jejich pokřiveném vidění realita protéká mezi prsty a ujíždí pod nohama.

Jedním z důsledků této filosofické nehody jsou neadekvátní aplikace původních hodnot na špatně čtené typické situace. Mylné chápání skutečnosti postmoderním intelektuálům podstatně mění i standardní obsahy úctyhodných hodnot. Ty se pak v neomarxistické dezinterpretaci stávají pevnou součástí morálního pokrytectví, konkretizovaného například oblíbeným dvojím metrem. Zneužitím dobrého jména hodnot předstírají dotyční intelektuálové jejich uskutečňování, zatímco realizují jejich pravé opaky.

Tak vznikl neohumanistický kodex, který oslovil a eticky rozkolísal i mnohé modernismem nalomené křesťany Svou obhajobou multikulturalismu a genderismu, svým politicky korektním myšlením a horováním pro neomarxisty pervetovaná lidská práva se mezi ně řadí i profesor Halík. Neomarxistický kodex **redefinuje:**

1/ **Milosrdenství** jako ochotu otevřít vlastní domov, zemi... vrahům, lupičům a násilníkům, ať už pro vyšší ideologické zájmy, nebo ze soucitu nad jejich dětstvím či sociálním postavením. To vše se souvztažným potlačením soucitu s vlastními lidmi.

2/ **Spravedlnost** jako výsadu těch, kdo tvoří předvoj ideologické optimalizace pozitivního vývoje Lidstva k lepším zítřkům. Je to spravedlnost dialektická. Ideologicky privilegované vrstvy a menšiny zvýhodňuje. Ostatní, jako potenciální protivníky těch privilegovaných, nemilosrdně deklasuje na občany nižší kategorie.

3/ **Toleranci** jako neomezenou pohostinnost, která zahrnuje apriorní nevinnost a beztrestnost těch, kdo jsou na správné straně barikády. Rubem této velkorysosti je radikální netolerance těch na opačné straně.

4/ **Solidaritu** jako exaltovanou podporu všeho, co slouží věci revoluce, byť za cenu jakékoli oběti – těch druhých.

5/ **Svobodu** jako hierarchicko-dialekticky strukturovanou možnost volit: a/ na nižší, osobní úrovni užívání si příjemností života bez předsudků a bez zábran; b/ na vyšší, společenské úrovni poznanou nutnost sloužit revoluci.

6/ **Lidská práva** jako to, co předepíše osvícený ideolog jako normy nejvyšší závaznosti, které usměrňují chování občanů správným směrem k cílům revoluce a které umožňují bez pardonu trestat oponenty jako škůdce, kazisvěty a nepřátele Lidstva.

7/ **Filantropa** jako štědrého donátora pokrokových revolucí.

8/ **Náboženství míru** jako to, které má zakódováno šíření víry násilím.

9/ **Korektnost** jako systémové lhaní v zájmu kulturní revoluce

10/ **Nenávist** jako nesouhlas s hodnotami, obsaženými v bodech 1–9.

K tomuto ideologickému kánonu neomarxistů se může v jisté logické návaznosti připojit i kodex katolických modernistů, v němž se pro změnu **redefinuje**:

1/ **Křesťanská víra** jako nikoli rigidní náboženský životní postoj, který se průběžně oživuje pochybností, jež je legitimizovaná věčnou proměnlivostí světa a života.

2/ **Křesťanská naděje** jako nezlomné přesvědčení, že peklo je prázdné.

3/ **Křesťanská láska** jako intenzivní soucítění s bližním, které brání tomu, aby byl urážen a ponižován nesouhlasem, napomenutím, či dokonce trestáním.

4/ **Dialog** jako čistě moderní způsob komunikace, probíhající v přátelském ovzduší. Může se v něm klábosit o čemkoli, jen zájem o rušivou, konfliktotvornou pravdu musí být důsledně potlačován.

V intencích takového ideologicky určeného překreslování mravních hodnot pak jedna globálně spravedlivá ekoložka z vyspělého Západu prohlásia, že nejhorší zločin proti Přírodě je přivedení dítěte na svět, protože miminko vypustí až 50 tun oxidu uhličitého.

21. 6. Demagogie jako důsledek filosofického tápání

Zažité filosofické omyly jsou u Halíka usnadněny jeho konformismem. Jako by i ve filosofii platilo, že pozdější směry nutně překonávají ty dřívější. Pak stačí mít prst na tepu doby. Tato nehluboká myšlenka progresivistů vede mimo jiné k ideologizaci filosofického myšlení. Proto nepřekvapuje, že Halíkovo politické myšlení nakonec uvízlo v sítích té ideologie, která od šedesátých let minulého století nenápadně, bez odporu a s nevídanou silou demagogie ovládla celý Západ.

Pokud jde o úroveň Halíkovy politické angažovanosti, nedá se rozumně popřít, že je ostudná. Mimo jiné svědčí o tom, jak dalece může vychýlená vzdělanost umocňovat devastující účinky politických vášní. Halík se nechal filosoficky inspirovat hlavně německými mysliteli od Kanta a Hegela přes Nietzscheho, Heideggera až po Habermase. To ho zřejmě sblížilo s dnešním německým prostředím, které je i vlivem poválečných komplexů silně kontaminováno politickou korektností. Proto mu nevadí ani radikální progresivismus současného německého katolicismu, ani údajné morální vzepětí Angely Merkelové v migrační pohromě, ani její slabost pro fanatické feministky typu von der Leyenové a ani zpupná snaha Němců vyvážet do světa zase nějaké Dobro.

Pokroková německá společnost dala mimo jiné přednost definici rodiny jako primárně ekonomické jednotky, kde všezahrnující rovnost a prosperita jsou víc než plození a kvalitní výchova dětí. Halík má však porozumění pro vítězné mocenské tažení genderismu Západem. Osvědčil ho i v obhajobě tzv. Istanbulské úmluvy. Ta je jen dalším článkem v řadě konferencí pod záštitou OSN (Káhira, Peking, Jakarta), jejichž cílem je postupné globální prosazování genderové ideologie. Tentokrát se prezentuje pod nezpochybnitelnou zástěrkou takové ušlechtilosti, jakou je boj proti násilí na ženách.

K ostré obhajobě Istanbulské úmluvy Halíka vyprovokoval katolický kněz Petr Piťha. Ten v kázání načrtl chmurnou vizi, která má reálný podklad v úspěšném pochodu genderové ideologie Evropskou unií, jehož má být Istanbulská úmluva významným katalyzátorem. V souvislosti s její možnou ratifikací Piťha varuje před nadvládou homosexuálů a státním, ideologicky motivovaným terorem vůči rodičům. Budou jim odebírány děti, jestliže je nebudou vychovávat podle diktátu genderového feminismu. V termínech realistické politické filosofie by to byl pozvolný přechod z měkké do tvrdé totality, který vůbec není nereálný.

U intelektuálů, zakletých v bublině politické korektnosti, způsobila Piťhova vize zděšení. Při své ideologické zaslepenosti si nedovedou představit, že by ve „vyspělé liberální demokracii“ mohlo něco takového nastat. O současných perzekucích jejích oponentů nevědí nic. „Korektní“ média je o tom neinformují a jiným nevěří.

V reakci na rozruch, který jeho kázání vyvolalo, odhalil prof. Piťha bod po bodu reálný základ vyslovených obav. Že ho politicky korektní Halík nemůže spatřit,

není jeho vina. V důsledku chtěné zaslepenosti si prostě Halík zakazuje podobným směrem myslet. Když tedy označil Piťhovo kázání za skandální, ideologičtí souvěrci mu rozuměli.

Halík Piťhovi vytýká apokalyptické výkřiky; odpuzují prý mladé a vzdělané. Připomíná, že kněz má zvěstovat radost a naději, nikoli šířit své deprese a strašit chorobnými vizemi zkázy. Svou kritiku Halík vypointoval obavou, jestli by dnes Ježíš nevyhnal z kostelů kupčíky se strachem ještě razantněji než prodavače holubů.

Problém je v tom, že smysl každé z těchto výtek se dá bez ohýbání reality vztáhnout daleko spíše na jejich autora. Mimo Halíkův myšlenkový okruh existuje nemálo mladých a vzdělaných lidí, kteří jsou zase zklamáni Halíkovou filosofickou povrchností, unaveni jeho podbízivým, domněle „středovým" lavírováním mezi vírou a módními směry a znechuceni jeho politickou kolaborací s neomarxisty.

Také jim vadí Halíkovo demagogické strašení veřejnosti fašismem. Svá pravidelná varování před hnědnutím české společnosti Halík v polemice s Piťhou ještě vylepšil tím, že obvinil část katolického kléru z posunu *k ultrakonzervativním náboženským postojům, spojujícím se nebezpečně s pravicovým politickým extremismem.* Tím prý ožívá smutná kapitola dějin druhé republiky, kdy se mnozí katoličtí odpůrci liberální demokracie dostali do blízkosti fašismu.

Je ale podstatný rozdíl mezi prvorepublikovou demokracii a liberální demokracií v režii kulturních marxistů. Zatímco ta první v zásadě neodporovala skutečným lidským právům, dnešní demokracie je s nimi v principiálním rozporu, byť se pokrytecky schovává za halasnou rétoriku lidských práv. Degraduje je totiž na pouhá lidská ustanovení a redefinuje je k nepoznání. Proto se nedá zdravý odpor k dnešní demokracii poctivě přirovnávat k někdejšímu odporu vůči té prvorepublikové.

Dnešní liberální demokracie realizuje totalitní ideologii neomarxistů a je ve skutečnosti režimem měkké totality. Ani autoritativní režim jako takový nemusí být v programové kolizi s přirozeným mravním řádem. Zatímco totalita, počínaje inherentním kolektivismem, následným etatismem a především nadřazenými revolučními programy tento řád programově ničí. A sice proto, že principiálně překáží ideologické svévoli při prosazování protipřirozených záměrů utopických totalitářů.

Krom toho už víme, že si Halík osvojil hantýrku neomarxistů, kteří každého, kdo nesouhlasí s jejich ideologickým extremismem, záludně nálepkují a vzápětí i pojednávají jako fašistu. Odpudivost této prohnanosti ještě vynikne, když uvážíme, že v Německu, v té výkladní skříni postmoderní demokracie, zfašizovaná Antifa dlouhodobě terorizuje jinak smýšlející za spokojeného přihlížení médií i státní moci. Ve světle těchto skutečností je to tedy spíše Halík, kdo kupčí s falešným strachem, kdo *šíří své deprese a chorobné vize zkázy* a slyší trávu růst.

Účastníci Halíkových bohoslužeb nejlépe vědí, nakolik jsou v nich kázání prokládána politickými vášněmi a preferencemi. Pak se nabízí otázka, jestli by se Halíkova představa Ježíše vyhánějícího dnešní kupčíky z chrámu netýkala především jeho. Zvláště, když Halík veřejně hlásá, že by nepodal eucharistii někomu s plackou „Ne islámu". Snad na základě svévolné, protikřesťanskou ideologií modifikované morálky?

V něčem je Halík přece jen autentický. Líbí se mu paradoxy, pokládá je za nezbytnou ingredienci tvůrčího myšlení. Je jimi nejen fascinován, ale naneštěstí je také žije. Halík totiž patří k těm katolickým teologům, jejichž modernistická orientace

dokáže vstřebat i hanebnou politickou korektnost, ačkoli všichni politicky gramotní už dlouho vědí, že se jedná o geniální nástroj neomarxistů na ohlupování, manipulaci i represi spoluobčanů.

Svým nemalým vlivem proto přispívá politicky korektní Halík k prohloubení myšlenkového úpadku a následné duchovní devastace společnosti, odsouzené k životu ve lži, ačkoli si paradoxně namlouvá pravý opak. Politická korektnost totiž ordinuje ponurý život nesvobody a systémového lhaní bez významnějšího odporu, neboť infikovala elity. Je to právě zásluha univerzitních, politických a mediálních elit, že úspěšně ničí společenské vědomí každodenními, stupňujícími se dávkami sofistikované a zároveň i nátlakové demagogie.

Celý výklad hlavního etického problému ukázal, že ten, kdo je ve filosofii vzdělán autoritami novověku, a kdo si na tom navíc zakládá, nemůže konzistentně najít důvod pro platnost obecně lidské morálky, potažmo obecných lidských práv. Tento handicap jde na vrub nedomyšleného, arogantního zavržení pojmu lidské přirozenosti. Evangelní morálka je však univerzalistická. Tady leží filosoficky zkoncentrovaný důvod intelektuální schizofrenie modernistů; dvěma pánům se opravdu sloužit nedá.

Halík se tedy díky neblahé závislosti na autoritách moderní filosofie a podle mnohých i s neléčeným intelektuálním narcismem postavil na stranu totalitní ideologie neomarxistů. Akceptuje u nich nejen vybujelé sociální inženýrství, ale i zdivočelé levičáctví, reprezentované bojovými úderkami Antify, projektované filosoficky pomýlenými ideology typu Habermase a Derridy a realizované politiky typu Obamy či Merkelové.

Všechny strukturní vrstvy této extrémní levice jsou zasaženy nákazou pseudomorálního sebeúchvatu. Její řádění tím získalo nevídanou dynamiku a v morálně oslabených společnostech bohužel i přesvědčivost. Přesto zůstává pravdou, že je levicový aktivismus na všech úrovních hluboce nemorální. Neboť soustřeďuje takové etické toxiny, jakými jsou vedle etického relativismu i kolektivismus, etatismus a egalitarismus. Jeho podporou se proto intelektuálové diskreditují profesně i lidsky. Podívejme se na levicový aktivismus v širším filosofickém kontextu.

21. 7. Nemravný aktivismus jako důsledek filosofického tápání

Z teoretické filosofie víme, že moderní představy o člověku jsou postiženy podstatnou redukcí lidské reality na nahodilé životní akcidenty, které se realizují v režimu životních procesů lidských jedinců. Jejich výkladová absolutizace nastolila v pojetí člověka kult časovosti a změn. Ten smetl lidskou přirozenost jakožto soubor nutných principů jednoty, řádu a smyslu lidského života každého jedince, v jehož nejvyšším patře je lokalizován lidskou aktivitou nepodmíněný mravní zákon.

Antropologický debakl moderní filosofie tedy představuje výkladovou amputaci jádra lidství a následnou dekonstrukci lidské reality; přesněji řečeno konstrukci pseudo-člověka z abstrahovaných životních jevů. Odpojením od zdroje svého specifického řádu se tyto fragmenty lidství logicky stávají chaotickou masou, která je hrubě nedostatečným materiálem pro explikaci lidského bytí. Naproti tomu je skvělým

materiálem pro neukončitelné fantazírování o lidském bytí. O „lidském" se tu hovoří už jen ze setrvačnosti, na základě předvědeckých intuicí člověka.

Nominalistickou racionalizací podvržený model pseudo-člověka je také důvodem teoretického zhroucení moderní etiky do podoby rehabilitace a následné nadvlády egoismu. Individuální egoismus ničí osobní životy; proměňuje jejich nositele v tragické existence. Skupinový egoismus devastuje společenský život a kulminuje ve třech totalitách, které v souvislém nasvícení nominalistickými reflektory zachvátily západní civilizaci v průběhu posledních sta let.

Víme také, že arogantní zavržení základních daností lidského bytí, soustředěných v lidské přirozenosti, vyplynulo z hlubokých omylů, hlavních autorit novověké filosofie. Tyto omyly stály u zrodu toho, co lze chápat jako kontinuální nadvládu nominalistické pakultury, která se táhne zhruba od osvícenství až k postmoderně. Charakterizuje ji konvergence falešných výkladů v samotných základech filosofického myšlení. Spojily se v nich radikální omyly noetické s neméně radikálními omyly ontologickými, aby zplodily hrubě nevydařenou napodobeninu člověka. V alianci se specialisty všeho druhu ji pomáhá rozpatlávat umělecká avantgarda.

Výklad obecných pojmů jako jednotek myšlení fixoval negaci jejich objektivních obsahů. Ty však jsou nutnou podmínkou možné realizace hodnoty pravdy v lidském myšlení. Její škrtnutí tedy uvrhlo nominalisty do diskvalifikujícího konfliktu s pravdou, kterou ve svých výkladech nutně předpokládají. Nikdo z nich se k nahlédnutí beznadějnosti své rozporné pozice bohužel nepromyslel; jinak by ji opustil.

V ontologickém postupu se neudržitelný rozpor nominalistů objevil jako bezděčný důsledek smělé výkladové redukce lidského bytí na dění, na životní proces. Logika je tu taková, že negace neměnných principů a struktur reality lidských jedinců je i popřením nutných konstant, a tím i základní, bytostné identity jednoho každého člověka. O těchto ontologických hodnotách však zase svědčí logicky povinná objektivita neměnného obsahu obecniny *člověk,* který se v soudech pravdivě přiděluje všem lidským jedincům.

Noeticko-ontologické omyly hlavních autorit novověkého myšlení tedy fixovaly nominalisticky odskutečněný obraz člověka, včetně zrušení jeho přirozeně dané hierarchie hodnot. Zajímají nás nyní některé ustálené politické postoje, které se z nominalistické dekonstrukce lidského bytí vyvinuly.

Víme už, že politické myšlení, napojené na model pseudo-člověka bez lidské přirozenosti ztratilo jedinou možnou oporu pro smysluplnou a racionálně srozumitelnou řeč o supremaci mravnosti a nezcizitelných lidských právech. Logickým důsledkem zmíněného teoretického barbarství nominalistů je absolutní superpozice etického relativismu. Tím je v celém rozsahu lidské existence rehabilitován egoismus jako hlavní zdroj neomezeného praktického barbarství. Skandální recepce kontinuálně rozporného myšlení v éře prvního a druhého osvícenství má tedy tragické vyústění v legitimizovaném egoismu. Ale ani tento morální debakl dnešními nominalisty neotřese.

Pro důsledného nominalistu je „člověk" pouhým slovem, jemuž neodpovídá žádný reálný, identický obsah, a tudíž ani žádná přirozená důstojnost. Lidské bytosti identifikuje výlučně empirickými znaky. V takto přeurčeném politickém myšlení vystupují na matném pozadí akcidentálních podobností do popředí především diference, jimiž se lidé co do svého společenského postavení liší.

Tyto hierarchicky odstupňované diference jsou zdrojem nerovností mezi lidmi (urozený/neurozený, bohatý/chudý, mocný/bezmocný, vlivný/bezvýznamný, učený/neučený...). V normálním, realistickém pohledu se tyto nerovnosti „korigují", přesněji řečeno vyrovnávají vztahem k ontologické rovnosti všech lidí, kteří se shodují v specificky lidské přirozenosti. Na této ontologické úrovni jsou si všichni lidé v lidské důstojnosti rovni. A právě z ní vyplývá nadřazenost mravního zákona a lidských práv, která limitují svévoli privilegovaných. Přirozené danosti nepodléhají žádné racionalizaci mocných; nejsou ani hříčkou jejich libovůle.

Jenže ve světě nominalistů se taková ontologická korekce a lokalizace diferencí stala nedostupnou. Posledním kritériem společenského uspořádání v něm mohou být jen individuální diference, jejichž odstupňování působí mezi sociálními skupinami nerovnosti. Ty pak získávají v ontologickém vakuu větší význam, než jim v lidském životě rozumně přísluší. Individuální rozdíly jako zdroje nerovnosti mezi lidmi jsou nominalismem de iure (ontologicky) povýšeny na úroveň specifických diferencí.

V oblasti specifických diferencí však všichni intuitivně hledají kritéria mravní správnosti. Takže nominalistické nadsazení nerovností do role specifických diferencí logicky legitimizuje otrokářství, machiavelismus, hegeliánský kult světodějných osobností, nietzschovskou panskou morálku i totalitní režimy. Ve všech těchto formách morálního cynismu může vrchnost s čistým svědomím jednat s poddanými, jak se jí zlíbí. Čistě filosoficky vzato, neexistuje v nominalistickém pseudosvětě morální instance, k níž by se poddaní mohli aspoň teoreticky dovolat spravedlnosti. Sociální život je tím teoreticky vržen do džungle permanentních socio-konfliktů, v níž vládne právo silnějšího.

Filosof ale není computer, nejedná vždy důsledně podle toho, co poznal či „objevil". V případě extrémních negativistů to ani není možné. Skeptik jako takový nemůže nepoužít hodnoty, jejichž neexistenci svou pochybností zároveň připouští. Hegeliánský ontolog nemůže neužívat původní identitu, kterou tak vehementně popírá. Emotivista se nemůže v praxi vyhnout mravnímu hodnocení, které tak suverénně a s obecnou platností ve své teorii diskvalifikuje.

Kromě těchto mezních kolizí krajního negativismu je v životě bezpočet případů, kdy lidé fakticky nejednají podle svých domněle kritických, originálních či efektních názorů. Tak například oddaný stoupenec dějinnosti, prof. Halík, v roli kazatele evangelia také někdy bezděčně počítá s tím, že Ježíšovy mravní apely se týkají všech lidí bez rozdílu rasy, doby či kultur, ačkoli takový univerzalismus odporuje principům dějinnosti a jeho následným negacím ahistorické přirozenosti.

Podobně se to má i s mnohými nominalisty, kteří se sice teoreticky hlásí k etickému relativismu jako k důsledku svého nominalistického vyznání, ale v praxi zase nejsou takovými cyniky, aby je nechávaly klidnými krutosti a jiné frapantní nespravedlnosti páchané těmi, kdo mají moc, na těch, kdo ji nemají. Zvůle mocných v nich probouzí odpor zdravého rozumu či elementárního mravního cítění vůči jejich nepravostem. Bohužel jim to většinou nestačí na vyvolání kritické reflexe jejich víry v nominalismus.

Máme tu tedy zástupy eticky nekonzistentních nominalistů, kteří pro klid svědomí nacházejí řešení své aporie v náhradních modelech. Ty ale přinášejí další sociálně zátěžovou konfuzi; tentokrát v podobě levicového rovnostářství ad absurdum.

Instinkt vede tyto citlivé nominalisty, aby našli instanci, jíž by podléhala mocenská zlovůle, ve společném lidství, tedy v základní, intuitivně silné pravdě, že všichni lidé jsou si jakožto lidé rovni. Problém je v tom, že ve svém filosoficky rozkolísaném myšlení přepadají do opačného extrému: přehánějí přirozenou rovnost lidí tak dalece, že ji obracejí v nepřirozené odmítání přirozených bio-psycho-morálních a také sociálních nerovností. Ty první nerovnosti vyplývají především z individuální přirozenosti lidských jedinců a z následných individuálních diferencí; částečně závisejí i na prostředí. Sociální nerovnosti jsou především dány historicky a socio-kulturně.

Všechny tyto nerovnosti vnímají levicově orientovaní ideologové jako urážku společného lidství a přirozené důstojnosti ponížených jedinců. Sériově až kýčovitě se dojímají jejich údělem. Nafukují intuici společného lidství a s mravním patosem spravedlivých pracují podle ideologického zadání na odstranění individuálních nerovností. Pravidelně si v tom vypomáhají zneužíváním státní moci – jejím diktátem socio-politické rovnosti. Tím se zmínění ideologové ocitají na stejné mravní úrovni s morálními cyniky, jejichž bezmezné utlačování chtěli odstranit.

Nastává zase typická konvergence extrémů. V důsledku omylů o lidské přirozenosti dochází na obou krajních pólech k nezrušitelnému konfliktu s řádem spravedlnosti a s požadavky obecně lidských práv, které jsou jeho součástí.

Sdílený nominalismus poskytl zmíněným egalitářům skvělý teoretický rámec pro jejich mocenské prosazování bezmezného rovnostářství. Nominalistická destrukce lidské přirozenosti v něm totiž posílila i sklony ke kolektivistickému chápání člověka. Podíváme se tedy na tyto plody nominalismu v perspektivě aktuální politiky Západu, jíž dominuje kulturní marxismus.

21. 7. 1. Totalitní predispozice levice

Levičáctví je především určitou filosofií společenského života – ne jen názorem o výši daní. Vychází mimo jiné z kolektivistické filosofie člověka, v níž je společnost podstatně nadřazena jedinci. Jedinec je v tomto pojetí odosobněn, to znamená, že je zbaven své vlastní finality a osobního smyslu života. Je primárně částí společenského celku a smysl jeho života je dán výhradně fungováním ve společnosti. Občan se tím stává majetkem státu, což platí bohužel i o dětech. Záleží pak výhradně na nahodilých okolnostech, kolik svobody k normálnímu životu stát milostivě dopřeje.

Tato ontologicky zvrácená kolektivistická představa o poměru jedince a společnosti je v levicovém myšlení zkompletována dvěma neméně zvrácenými představami: etickým relativismem a rovnostářstvím.

Viděli jsme, že etičtí relativisté staví lidskou svobodu nad mravní zákon; dělají z ní absolutní princip mravnosti. Tím garantují mocenské svévoli všeho druhu neomezené pole působnosti i beztrestnost. Záleží zase jen na nahodilých okolnostech, v jaké míře se to vše konkrétně uplatňuje.

Etický relativismus tedy svou povahou umožňuje, aby byly ignorovány či popřeny skutečné mravní normy a aby byly nahrazeny jakýmikoli rozmary či ideologickými absurditami mocných. V kombinaci s kolektivismem je tím v rámci levicového myšlení morálně ospravedlněn neomezený státní dirigismus. Proto mohou levicoví politici s čistým svědomím vtělovat svoji voluntaristickou pseudomorálku do legis-

lativ bez omezení a stavět tak jinak mravně smýšlející mimo zákon. Záleží zase jen na nahodilých okolnostech, v jaké míře se tato systémová nespravedlnost etatismu konkrétně realizuje.

Z jiné strany přivádí ke stejným nelidským důsledkům i levicový axiom rovnostářství. Především koresponduje s kolektivismem v tom, že také podceňuje lidskou individualitu a ignoruje autonomii osobního života. Pramení tedy zase v ontologické dezinterpretaci lidského bytí.

Zatímco východiskem kolektivistické degradace lidských jedinců je monistické zglajchšaltování reality, rovnostářství vychází z absolutizace druhové přirozenosti lidí, v níž jsou si všichni rovni – jeden člověk není více člověkem než kterýkoli jiný. Jako je ale pravdou, že všichni lidé mají stejnou specifickou přirozenost, tak je neméně pravdou, že se navzájem liší svými individuálními přirozenostmi a v nich založenými individuálními diferencemi. Všichni jsou lidmi, ale každý je lidský originál se svým nezaměnitelným životním údělem a vývojem.

Jestliže monistický omyl vyúsťuje v antropologické aplikaci do kolektivistického odosobnění lidského bytí a života, pak do téhož bodu vyúsťuje i antropologický omyl rovnostářů o lidském bytí. Jejich ukvapenou redukcí na obecné lidské bytí dochází k nesmyslné extrapolaci rovnosti, která představuje stejnou depersonalizaci lidského bytí a života. Principiální odosobnění je tedy bodem konvergence kolektivismu a egalitarismu; stalo se antropologickým principem levicového myšlení.

Trvalý sklon levičáků k etatismu, v němž je občan degradován na pouhou figurku na šachovnici mocenských her politických elit, tedy vyplývá nejen z jejich kolektivismu, ale i z jejich ideálu rovnosti. Neboť takovou protipřirozenou míru rovnosti, v níž se systémově minimalizují či banalizují přirozené individuální diference občanů, je možné prosazovat jen mocensky. Neuvážené teoretické promítnutí abstraktní přirozenosti z obecného pojmu do reality přináší nejen výkladové zploštění lidských životů, ale prakticky vede i k jejich násilné uniformizaci.

Expanzí levicového myšlení dochází ve veřejném mínění západních společností postupně k apoteóze rovnosti, pokládané za atribut demokracie. Tím se otupuje smysl pro občanské svobody i citlivost vůči rostoucímu zasahování státu do soukromí. Zneužívání státní moci pro vychovatelské ambice levicových ideologů je dnes bohužel veřejností čím dál víc vnímáno jako normální, ne-li přímo záslužné. Západní společnosti tím otevírají prostor novému politickému útvaru: totalitní demokracii.

Přesvědčení demokraté pokládají takové spojení za oxymóron, protože odporuje jejich zkušenosti, myšlenkovým návykům a fixacím na fenomény. Měli ale věnovat větší pozornost jak vnitřní logice levicového myšlení, které ovládlo terén, tak i společensko-politické realitě, kterou levicová ideologie už dlouhodobě prakticky utváří.

V této souvislosti si mohli také položit otázku, jak je možné, že ve svobodné, domněle netotalitní, vyspělé demokracii dochází k takovým systémovým praktikám, jakými jsou: zaplavení Evropy nelegální migrací, mocensky organizovaná indoktrinace předškoláků, absurdní zrovnoprávňování sexuálních menšin na úroveň normálních, tj. přirozeně daných rodin, diktatura politické korektnosti, legislativně vynucovaná převýchova myšlení a chování občanů k údajně vyšší humanitě – ve skutečnosti k šílenostem, které odporují zdravému rozumu, snesitelnému občanskému soužití i přirozené mravnosti.

Postmoderní humanita je založena na triumfu levicového kánonu, sestávajícího z protipřirozených principů mravního relativismu, egalitarismu a kolektivismu. Tento kánon je mohutným zdrojem pseudo-hodnot pokrytecké morálky, kterou kreativně zobsažňuje vyšinutá, leč nevyčerpatelná imaginace jejích vyznavačů. Zdravý rozum už pro ně není žádnou překážkou. Ten se naopak pod tlakem kulturních marxistů ze západních společností vytrácí. Proto v nich rezonují takové rovnostářské představy, v nichž jsou levicovými ideology identifikovány jako těžké hříchy: a/úcta k mateřství, fyzické trestání dětí, nároky na společenské výsady normálních rodin; b/ odpor: proti potratům – proti adopci dětí homosexuály – proti „vzdělavatelsko-výchovnému" prznění malých dětí sexualizací – proti zákonům o rovnosti – proti antidiskriminačním zákonům – proti zákonům o „nenávistných projevech" – proti nekritizovatelnosti ideologicky ad absurdum zvýhodňovaných menšin.

Masivní lavinu nespravedlností ve skutečnosti spouští právě ta výbušná směs plně legitimizovaného etického relativismu, kolektivismu a rovnostářství z arzenálu Nové levice. Nějakou konzistencí se její neomylní a „rovnější" architekti neobtěžují. Stačí, aby kompletně smetla přirozený řád společnosti individuálně diferencovaných lidských bytostí. O to profesionálním revolucionářům běží.

Tento protipřirozený celoplošný zásah do životů jedinců je nejen nespravedlností systémovou, ale i bytostnou. Neboť přirozený zákon spravedlnosti vylučuje mravní relativizaci; přirozená hodnota personality vylučuje kolektivistickou degradaci člověka; přirozené kvalitativní diference jedinců jsou nutnou podmínkou té spravedlnosti, která určuje jak nároky na členy společnosti, přiměřené jejich možnostem a schopnostem, tak i odměny a výhody, které odpovídají jejich zásluhám.

Přirozeně fungující společnost je právě v důsledku individuálních diferencí svých členů strukturovaná hierarchicky. Proto v ní má přirozené místo i autorita, která se dá sice zneužívat, ale jako taková je pro zdravou společnost nezbytná.

Rovnostářská ideologie však marginalizuje osobní rozdíly ve jménu rovnosti v hypostazovaném obecném lidství. Takto ontologicky předimenzované abstraktní lidství však paradoxně a neomylně vede k redukci lidských jedinců na homogenní masu. Průvodním morálním jevem takového sociálního inženýrství je epidemie závisti a nenávisti, jíž zglajchšaltovaná společnost „po zásluze trestá" výjimečné jedince, kteří si svými kvalitami a výkony dovolili překročit horizont její mocensky stanovené průměrnosti.

Na druhé straně ideologicky zkorumpovaní soudci například tolerují zločinné násilí a pohlížejí na agresory jako na oběti sociální nerovnosti, kterou v levicovém pomatení chápou jako nespravedlnost. Bez znalosti skutečné esence lidských práv považují za ně výmysly kolektivisticky smýšlejících ideologů. Ti ve svém pomýleném nadsazení společnosti zavádějí lidské právo jedinců na to, aby jim společnost rovnostářsky zajišťovala jejich osobní rozvoj. Pokud to nesvede (a jak by také mohla), porušuje lidská práva těch, kteří třeba díky své požitkářské pohodlnosti zaostávají. Ve jménu takto pokřivené spravedlnosti pak soudy rezignují na skutečnou spravedlnost a selhávají tak ve své elementární funkci. Občan a jeho bezpečnost zajímají levicové ideology jen jako materiál pro jejich mesiánské projekty.

Takové jsou skutečná povaha a specifické tendence rovnostářské ideologie, která ignoruje individuální přirozenost, zatímco lidská přirozenost se realizuje jen jako individuální.

Bytostná nespravedlnost rovnostářské ideologie představuje takovou míru nepřirozenosti a zloby, která se nejlépe prosazuje totalitně. Jestliže jsou přesto stoupenci Nové levice úspěšně prezentováni jako advokáti historické, sociální a bůhvíjaké ještě spravedlnosti, pak to svědčí o velice pokleslém chápání spravedlnosti v daných společnostech.

Na neomarxisty ovládnutém postmoderním Západě tedy egalitarismus vhodně přispívá k mravnímu nihilismu, špatně maskovanému pokryteckou pseudomorálkou a okázalým předváděním humanity, kterou tak skvěle reprezentují zfalšovaná lidská práva z dílny Nové levice. Intelektuálové, kteří se dali do jejích služeb, se tím zase zdiskreditovali profesně i lidsky. Pokud jsou to zároveň křesťané, pak v míře své falešné politické angažovanosti hrají roli falešných proroků, která z nich činí mravně problematické aktivisty.

21. 8. Teoretické výboje T. Halíka

U Halíka je patrný určitý komplex z nekřesťanských intelektuálů, kteří dnes určují tón. Ti totiž poněkud prvoplánově podezírají křesťany z toho, že nemají svobodu bádání. Samozřejmě mohou být takovému podezření vystaveni se stejnou snadností a z podobného důvodu, neboť taky žijí nějaké své dogmatické „náboženství".

Ale vlivem osvícenství se konflikt s křesťanstvím vyhrotil a vykládal se jako spor slepé víry s osvíceným rozumem. Filosoficky je to samozřejmě nesmysl, ale doba už byla taková. Vývoj novověké filosofie se postupně odkláněl od reality a tím i od křesťanství, které filosofické pravdy předpokládá.

Výsledek souběhu teoretického potenciálu novověké filosofie a osvícenského protikřesťanského afektu byl takový, že postupně přebírali kormidlo vývoje moderního myšlení vzdělanci a intelektuálové, kteří uvěřili, že jsou reprezentanty čistého rozumu. Z této pozice pak sebevědomě shlíželi na křesťanskou vzdělanost jako na méněcennou. Zase filosofický nesmysl, ale doba mu přála. A na dobových trendech zbytečně závislí křesťanští intelektuálové proto museli hledat, jak ten nepříznivý dojem oslabit.

Je tedy pravděpodobné, že si Halík zvolil za konstantu svého intelektuálního ustrojení cílevědomý myšlenkový konformismus právě v tomto stísněném prostoru, do něhož se s mnoha jinými teology nechal ideologicky vmanévrovat. Taková volba ovšem v jeho myšlenkovém světě vytváří trvalé napětí, o němž se nedá říct, že by bylo zrovna tvůrčí; přináší spíše rozpory.

Být katolíkem a konformistou v době postmoderního relativismu není opravdu nic jednoduchého. Nejen pro zachování myšlenkové konzistence, ale i osobní integrity je to úkol spíše nadlidský. Viděli jsme, jak dnes Halík v politice nadbíhá mocným a vlivným tohoto světa. Tento nešvar u něj plynule navazuje na nutkavé podbízení se mainstreamu v čistě intelektuálních tématech. Velmi mu záleží na tom, aby byl lídry hlavního proudu vzdělanosti vnímán a uznán jako ten, kdo je v obraze; jako skutečný partner.

Na jedné straně se tedy Halík snaží držet krok s intelektuálními elitami, jež rozhodují o tom, jaké myšlenkové směry jsou na úrovni doby, takže stojí za pozornost,

a jaké nikoli. Samozřejmě to není rozhodování v režimu čistého, od ideologických či stranických zájmů oproštěného myšlení.

Na druhé straně je v tom úsilí Halík handicapován svým kněžstvím. To ho vrhá do nezáviděníhodného postavení. Přes veškeré „dialogické nasazení" a vytříbené ekumenické cítění může Halík asi jen těžko docílit, aby ho vlivní šířbři intelektuálního světa skutečně brali jako rovnocenného partnera. Spíše si ho představují jako někoho, kdo v roli trojského koně „civilizuje" katolicismus podle jejich představ. Přes všechno ujišťování o posvátné hodnotě plurality se nakonec vždy, protože z logiky věci, vynoří propast, kterou nelze překlenout.

Halík sám pak nedorostl k tomu, aby od soudobých intelektuálních elit získal racionálně odůvodněný odstup. Vysnil si tedy křesťanství, které je v symbióze s moderní vzdělaností i s jejím sekulárním humanismem včetně jeho etapovitého vyúsťování do totalitních unifikací. V časech Halíkovy zralosti se takové sjednocování Lidstva realizuje pod taktovkou neomarxistů. Halík se tedy ve svém vysněném plánu obsadil do role stavitele mostů.

V případě plodného soužití křesťanů s kulturními marxisty je to ale riskantní podnik. Neboť navzdory Halíkovu umnému maskování leží oba břehy proti sobě v kontradiktorní opozici. Výsledným efektem tudíž může být jen výstavba vzdušných zámků a přemosťování pravdy s omylem. Slovem, nekončící řada myšlenkových konfuzí a morálního regresu.

21. 8. 1. V síti historismu

Naneštěstí nesnil Halík svůj smělý sen sám. Takovému pokušení už před ním podlehla dlouhá řada křesťanských intelektuálů; někteří se stali jeho učiteli. Právě z toho irénického snění vzešel specificky katolický fenomén modernismu, který kdosi výstižně nazval trojským koněm v městě Božím. Modernisté si pod tlakem úspěšných směrů moderní filosofie osvojují jejich metody a obsahy v pevné víře, že křesťanské myšlení zkultivují a zdnešní; důvody jejich víry bývají různé. Jedním z nich je historismus.

Podle historismu je každý myšlenkový směr součástí toku dějin, a jako takový je ve svém obsahu vývojově určený historickými podmínkami. Proto může být pochopen a hodnocen jen ze svého historického kontextu. Jím je také omezena jeho platnost a životnost. Neboť tyto kontexty nejen vznikají, ale kupodivu i zanikají. Tato Hegelem zaštítěná doktrína se rychle prosadila. Trefila se do filosofické nálady doby. Poměrně snadno se stal historismus organizačním principem sekulárního světonázoru, který v průběhu dvacátého století zafixoval dogma historického relativismu pro všechny humanitní obory.

Dopad historismu na myšlenkové i mravní hodnoty je katastrofální. Tázání po pravdě a jejím odůvodnění bylo v logice historismu nahrazeno otázkami, jestli myšlenková pozice odpovídá duchu doby, jestli je určitý směr dějinně přizpůsobený, nebo už překonaný. Kritériem přijatelnosti tedy není jeho pravdivostní hodnota, nýbrž dějinná konformita. Při výběru směrů, které mají oslovovat, rozhoduje jejich časovost. Hledisko pravdy je už zastaralé, překonané.

Je to vlastně skvělá orientační zkratka. Studenti se už nemusejí prodírat náročným promýšlením pro a proti. Stačí zaznamenat, které směry jsou v jejich době

úspěšné, frekventované, živé a které už jsou „mrtvé“. Těch živých je pak třeba se držet a mrtvými pohrdat. Když v tom získáte rutinu, máte šanci na titul hrdiny kritického myšlení, nikoli nepodobného pověstnému titulu hrdina socialistické práce. O plodné relativizaci mravních hodnot, která na tuto preferenci aktuálně dominantních myšlenek a proudů navazuje, už byla řeč.

V takovém intelektuálním klimatu tedy nastartoval úspěšnou kariéru i Tomáš Halík. Jeho osobní ambice našly v historismu uspokojivou racionalizaci. Zorientoval se rychle. Sice se zpočátku zapletl s tomistou Maritainem. Ale tyhle námluvy vzaly brzy za své. Stačilo, aby v osmašedesátém vyjel na (tehdy dost divoký) Západ, kde mu revolučně rozjaření studenti vysvětlili, že Maritain už nikoho nezajímá – a Halík měl jasno. Tady někde se asi zrodil jeho intelektuální konformismus, který rychle vyzrál.

Jako spodní tón probíhá celým Halíkovým spisováním kontrastní linka, jíž se Halík vymezuje vůči těm, které nazývá fundamentalisty. Dá se pochopit, že si oškliví, když někdo bez potřebných znalostí sebejistě káže jazykem minulých století své pravdy a je přitom k nezastavení. Nedá se ale přehlédnout, že Halíkova identifikace fundamentalistů je nejspíš určena zobecněním špatné zkušenosti s těmi katolíky, kteří takovým nešvarům podléhají.

Tento zřejmě trvalý zážitek krom toho Halíkovi ztěžuje rozpoznávat fanatiky na opačném pólu. O islámském fundamentalismu ještě ví. Ale naznačená definice fundamentalistů se například hodí (až na ten dřevní jazyk) i na jeho filosoficko-ideologicko-politické soudruhy neomarxisty, s nimiž tak statečně hájí postmoderně pervertovaná lidská práva a podobné zhůvěřilosti. A nejsou to snad společensky i politicky daleko nebezpečnější fundamentalisté, než ti okrajoví, nekultivovaní katolíci?

Takhle se Halík neptá. Nepovažuje totiž bigotní neomarxisty za neznalé věcí lidských; jinak by se s nimi nedal ohledně lidských práv a tzv. evropských hodnot do holportu. Možná právě proto, že neustrnuli u myšlenkových schémat minulosti a ani nemluví hatmatilkou devatenáctého století. Vyjadřují se naopak vynalézavě, libozvučně a na patřičné intelektuální úrovni, která odpovídá soudobému klipovému myšlení. A to pro Halíka hodně znamená. Viděli jsme, že vytříbená rétorika a dějinně adaptované myšlení jsou u vyznavačů historismu rozhodujícími kritérii intelektuální úrovně a přijatelnosti.

Jako Halík nezaznamenal fundamentalismus u svých intelektuálních a ideologických souvěrců, tak zůstává slepý k prostému elementárnímu faktu, že také on spolu s nimi přirozeně nárokuje pravdu pro své myšlení, v protějšku k oponentům, které suverénně pokládá za pomýlené.

Vědomí výlučnosti vlastních pravd, subjektivní jistoty o nich a jejich nadřazenosti příslušným omylům tedy zakládá i v éře dominantního relativismu, perspektivismu a okázalého vyhlašování plurality Halíkovo pevné přesvědčení o kvalitě vlastního myšlení a o její absenci v myšlení oponentů. Kritická sebereflexe se v Halíkově arzenálu myšlenkových technik nenachází.

Nechuť k „pyšným vlastníkům pravdy“ vyvolaná špatnou zkušeností s nerozumnými zastánci té „jediné pravdy“ a zalíbení ve vlastních „pravdách“ je tedy u Halíka falešným podtónem té kritiky odpůrců, jimž vytýká, čeho si sám bezstarostně a dosyta užívá. Když tedy Halík vytýká oponentům nulovou sebereflexi, měl by zase nejprve vytáhnout trám z oka svého.

Na tom nic nemění konfuzní intelektualizace vnitřně rozporným historismem. Jeho vyznavači totiž zplošťují poznatelnou realitu tím, že vtlačují člověka a jeho poznání do úzkých mezí dějinného imanentismu. Sami však už v samotném formování konceptu historismu bez povšimnutí participují na univerzálních problémech, pravdách a omylech, které přesahují tok dějinných událostí (fyzických, myšlenkových, mravních).

Okázalý posun zájmu o pravdu idejí k jejich momentální životnosti není tedy ve filosofii žádnou výhrou; je to spíš politováníhodný úpadek. Historický fakt dominance nějakého směru opravdu nedokazuje jeho pravdivost. A už vůbec nedokazuje, že budoucí úspěšné směry jsou už tím samým pravdivější.

O prosazení nějakého filosofického směru v určité době přece nerozhoduje evidence jeho pravdivosti. Rozhodují o něm mimo-filosofické příčiny a síly, jakými jsou například mocenské či prestižní zájmy a vlivy, oslnivé předložení či trefa do nálady doby. Proto je kvalitativní rozlišování filosofických směrů podle jejich faktické úspěšnosti falešné. Úspěch je tu v drtivé většině dán vnějšími okolnostmi jejich existence, nikoli kvalitou jejich obsahů.

Bylo by tedy žádoucí, kdyby se modernisté promysleli k nahlédnutí vážných omylů historismu. Pak by lépe pochopili, že základní kognitivně-morální univerzalismus křesťanství vylučuje závislost na duchu doby, a že se tudíž jeho hodnoty nemohou relativizovat tím, co dnešní člověk pociťuje jako naléhavé potřeby, jenom proto, že je jako takové pociťuje.

21. 8. 2. Osudové filosofické manko

Halík kdesi vykládá, že má rád, když mu někdo zpochybní nějakou myšlenku a on hned neví, jak z toho ven. To je pak nucen vyklonit se do hlubin tajemna, což je prý pro něj nesmírně vzrušující; prostě intelektuální dobrodružství. Po pravdě by bylo možné mu ho dopřát v celé šíři jeho košatého myšlení. Soustřeďme se ale na to podstatné, totiž na základní předpoklady jeho filosofických předsudků.

Věřený historismus v Halíkovi vyvolává trvalé pokušení zavrhnout neměnnou lidskou přirozenost jako pilíř nerelativizovatelné mravnosti. To pokušení ho střídavě zneklidňuje a přitahuje. Na jedné straně aspoň tuší, že Ježíš svá mravní poučení adresoval nejen lidem své doby a kultury, nýbrž všem. To ovšem předpokládá všem lidem společnou, konstantní, mravně strukturovanou přirozenost. Na druhé straně byl také omezen dobou a kulturou, v níž žil. A podle principů historismu se nejen mravnost a myšlení, ale rovnou celé lidské bytí od základu vyvíjí. Mravní univerzalismus, založený na pravdivě poznatelné neměnné lidské přirozenosti, je tu logicky nepřípustný.

Halík je ve filosofii fascinován německými velikány. Vedle Kanta a Nietzscheho je to hlavně čtyřlístek „H“ (Hegel, Husserl, Heidegger, Habermas), bez nichž si asi svou intelektuální existenci nedovede představit. Všichni mu přitom jako jeden muž poskytli oporu v doživotním odporu k tradiční metafyzice, do jejíhož systému patří i pojem lidské přirozenosti. Halík má tedy při své průběžné kritice zkostnatělé metafyziky neměnné přirozenosti scholastiků v zádech věhlasné autority, jimž bezmezně věří.

Krom toho Halík aspoň z doslechu ví, že by měla být filosofie kritická, a že by tudíž měla přicházet ke svým závěrům cestou důkladného pochybování. Že by tedy

skutečný filosof měl pečlivě zvažovat pro a proti. Jak je to ale s pochybováním v Halíkově myšlenkové praxi? Nic, ale vůbec nic v jeho spisování nenasvědčuje, že by Halík pochyboval o Kantově agnosticismu, Husserlově transcendentalismu a Hegelově dynamické ontologii, z níž vycházeli i Heidegger s Habermasem. V těchto vzájemně se doplňujících konceptech také spočívají hlavní důvody popření objektivního metafyzického faktu neempirické, neměnné lidské přirozenosti. Halík se jimi s důvěrou snaživého filosofického učně nakazil.

Je tomu ale opravdu tak? Jak můžeme vědět, že se Halík poctivě nepromyslel k nahlédnutí pravdivosti zmíněných klíčových pozic jeho filosofického vyznání? Především z toho, že jejich pravdivost nahlédnout ani nemohl, jelikož jsou v podstatě rozporné. Dále také z Halíkova prvoplánového propagování těchto pozic a z jeho nic neřešících, ideologicky pokleslých reakcí na námitky vůči nim vznesené.

Ostatně Halík ve své veřejné zpovědi (*Ptal jsem se cest*) vzpomíná na Patočku, který ho zasvětil do fenomenologie i Heideggerovy ontologie, a na Zvěřinu, u něhož pochopil Rahnerovu teologii, jež se zase neobejde bez Heideggera. Přitom zmiňuje svou fascinaci Patočkou; chodil prý po Petříně omámený fenomenologií. Žije z toho zřejmě dodnes.

Halík se rád hlásí ke kritickému myšlení, ale dá se s jistotou tvrdit, že u něj fascinující fenomenologické hypotézy neprošly tvrdou vnitřní opozicí, z níž jedině se může zrodit fundované, evidencí prosvětlené filosofické přesvědčení. Halík jednoduše nepotkal svého Sokrata.

Naznačme tedy Halíkovi, jaké otázky si měl položit dřív, než se se svými „apriori věrohodnými“ a historicky doporučeníhodnými autoritami ztotožnil. Kantův agnosticismus se účinně prověřuje, když se zeptáme, jestli jeho výzkum poznání také probíhal ve striktně empirických mezích. Obecný agnostický rezultát o mezích našeho poznání to totiž vyžaduje. Dá se ale snadno zjistit, že Kantův výklad údajných apriorních kategorií rozumu, z nichž byl agnostický závěr vyvozen, nemá s empirií v podstatě nic společného. Smůla, že?

Kant si tedy v celém výkladu, který vyústil do agnostického zákazu neempirických výbojů, bezelstně užíval zakázaného ovoce neempirického myšlení. Skončil tedy v rozporu, o němž, a to je na tom snad nejtrapnější, ani nevěděl.

Když Halík vysvětluje, proč je klasická metafyzika překonaná, odvolává se právě na tento Kantův agnostický verdikt. Zapochyboval kdy o něm? Důkladně? V režimu skutečně kritického zkoumání? Pokud ano, musel narazit na otázku, jestli Kant nepopírá, co sám nepovšimnutě užívá. Správná odpověď by mu pak přihrála další otázku, která se dá i zobecnit: Kde je důvod toho, že zakladatelé novověké teorie poznání se také jako jeden muž triviálně vyvracejí tím, že jejich smělé negativistické závěry o myšlení odporují předpokladům, jimiž k nim došli?

Chtěli bychom asi od Halíka příliš. Na tenhle druh myšlení není zvyklý. Jak by se měl ale jinak dobrat poctivého přesvědčení o správnosti novověkých teorií poznání? Halík občas říká, že mu rozpory nevadí, protože život je přece plný paradoxů a rozporů. Jenže teoretik poznání není ani spisovatel, ani psychoanalytik, ani zpovědník. Halík si tu plete pojmy i žánry. Rozpor, který měl v apologii Kantova agnosticismu obhajovat, je totiž logický; a ten se rozumně obhájit nedá. Každý myšlenkový akt obhajoby by musel zároveň připustit platnost svého kontradiktorního opaku, takže

by obhajoba ani nezačala. Logickým rozporem se totiž myšlenka rozpadá, obsahově anihiluje, zatímco v situačních paradoxech život běží dál.

Kdyby byl Halík alespoň filosoficky zvídavější a nepoužíval závěry oslavovaných myslitelů hned jako kladivo na zaostalé, mohl si také všimnout, že všichni filosofové, kteří popírají lidskou přirozenost, používají bezelstně obecninu „člověk“ s nereflektovanou vírou, že její obsah je objektivní. Že tedy svými nutnými znaky vyjadřuje nutná, a proto neměnná, a proto obecně platná určení každého člověka, díky nimž je každý lidský jedinec člověkem. Že tedy právě jimi identifikuje člověka. To je také nutný předpoklad možného zkoumání lidského bytí a života, které si díky tomu automaticky nárokuje univerzální záběr; že se tedy jeho závěry týkají každého člověka, všech dob a kultur.

Tuto souvislost nezaznamenal ani pozdní Husserl, a už vůbec ne noeticky netečný Hegel; o Heideggerovi či Habermasovi ani nemluvě. Ani v zaujetí pro své grandiózní systémy nepostřehly Halíkovy filosofické autority, že v obecných výkladech lidské reality mnohonásobně postulují objektivitu svých obecnin, která protiřečí jejich nedomyšleným závěrům. Nad výkony pro Halíka směrodatných myslitelů se tedy nabízela celá řada kriticko-kontrolních otázek, které on měl promyslet a dobře vyřešit dřív, než se s jejich pro pojem lidské přirozenosti nepříznivými závěry ztotožnil.

U Husserla měl například prověřovat, jestli jeho pozdní nadšení pro Kantův kriticismus v koncepci jeho transcendentální filosofie také nevyústilo do autodestruktivní kolize s opovrženým „dogmaticko-naivním“ objektivismem.

U Hegelovy ontologické negace identity, esence a lidské přirozenosti měl být Halík také pozornější k podmínkám smysluplnosti filosofických výkladů. Rehabilitace ontologického rozporu na úkor identity jsoucen a následná redukce bytí na dění, lidského bytí na životní proces a hodnotového rámce na dějinnost jsou jistě odvážné a vzrušující. Halík se však nemusel hned nechat těmi rozmáchlými, fascinujícími gesty unést. Filosof by nad takovým ontologickým radikalismem aspoň zapochyboval; zvlášť když se v Halíkovi tak okázale hlásil k oblažujícímu dobrodružství pochybování.

Tady by pomohla i prostá, aspoň občasná sebereflexe. Halík často zdůrazňuje, že náboženství je antropologickou konstantou. Tím chce říct, že se s ním potkáme všude, kde narazíme na člověka; religiozita je jeho nutným, bytostným určením, byť ji popírá. Halíkův filosofický souvěrec ale bude nad takovou abstrakcí překvapeně kroutit hlavou. Copak jí může v bouřlivém vývoji životních dramat něco reálného odpovídat? Po objevu dějinnosti přece už všichni vědí, že nějaká lidská konstanta je pouhé reziduum zkostnatělé metafyziky; patří k jejím iluzím. To už bychom rovnou mohli mluvit (ó hrůzo) o neměnné lidské přirozenosti. A tak bdělý kolega probere Halíka z chvilkového zasnění.

Jestliže tedy Halík zakládá své pochybnosti o etickém univerzalismu a přirozenosti jako konstantě lidského bytí na sympatiích pro relativizující závěry o možnostech myšlení a pro strhující fantastiku hegeliánského pandynamismu, pak bloudí v labyrintu, kde filosofickou pravdu o podstatě a smyslu života nikdy nepotká. Zato tam potká široký konsenzus srozuměných, kteří mají podobné závislosti na stejných autoritách, stejnou fobii z naříčení ze zkostnatělosti a podobné dluhy vůči skutečnému filosofickému myšlení jako on. V něm se pak navzájem ujišťují o svém souladu s realitou a vytvářejí v intelektuálním světě mocenský kartel postmoderních elit.

Vědomí, že k nim patří, pak Halíkovi umožňuje v lepším případě shlížet na ty, kdo jsou mimo oficiální konsenzus, jako na pacienty.

Rubem takové bohorovnosti bývá úzkostlivé vyhýbání se konfrontaci se vším, co by mohlo otřást levně nabytým sebevědomím. Však také Halík hodnotí falzifikaci novověkých kolizí s podstatou myšlení a lidského bytí sporem jako leninskou razanci snadného vyvracení, které prý v soudobém akademickém diskurzu nestojí za pozornost. Kdyby byl ale přesto postaven před úkol toto snadné vyvracení filosoficky zneškodnit, pak si lze vzhledem k tomu, jak s filosofií zachází, jen stěží představit něco jiného, než že bude na přeskáčku citovat oblíbené moderní filosofy, kteří rozpornost svých pozic ani nezaznamenali. Studentkám prvního semestru by to jistě stačilo; tedy aspoň některým.

V Halíkově odvozeném filosofování se tedy vyskytuje jistý nesoulad mezi okázalým vyznáváním étosu kritického myšlení na straně jedné a faktickou, setrvalou absencí hodnot takového myšlení na straně druhé. Vzhledem k tomu, že si Halík díky svým učitelům osvojil existencialistický způsob filosofování, dal se u něj takový rozpor logicky předvídat. Proč? Protože kritické myšlení se ve filosofii vyznačuje především důsledným metodickým pochybováním o vlastních předpokladech. Existencialisté si však takové pochybování z principu oškliví, neboť by je brzdilo v rozletu. Vrhlo by je totiž do světa nesnesitelně nudných abstrakcí, zatímco oni prahnou po originálních, svěžích a konkrétních popisech toho, co mylně považují za lidské bytí.

Krom toho je kritické myšlení nemyslitelné bez důkladného logického nasazení. Pochybování totiž proti sobě staví opačné pozice, mezi nimiž nemůže rozhodnou nic než správná argumentace. Halík se sice rád řadí mezi kriticky myslící, ale nikdo mu neprozradil, že logická invence a zběhlost jsou nutnými podmínkami realizace kritického myšlení. Existencialisté mu naopak namluvili, že nároky na logickou kultivaci myšlení jsou jen přepjatostmi pokleslého scholasticko-karteziánského racionalismu, který jimi zatarasil cestu do hájemství Bytí. Pod dojmem takového poučení Halík uvěřil, že teror logiky ve filosofii po Heideggerovi definitivně skončil. Protože je horlivým zastáncem svobody, věří, že jako si umělec může svobodně zvolit výrazové prostředky, tak si i filosof může sám zvolit metody svého myšlení.

Svatá pravda, i filosof má svobodu se nekonečně mýlit, ztrácet se v labyrintu ponurého dogmatismu a ideologického překřikování, kde evidenci nahrazují rétorické exhibování, sofismata a sugesce. Není to sice ani čestné, ani poctivé, ale je to vášnivé; publikum se rozhodně nenudí. Dobře se přitom také vypráví o přednostech kritického myšlení a složitosti světa, jíž se prý fundamentalisté děsí. Takový myslitel však klame sebe i jiné, neboť takto zanedbaným, rychlokvašeným filosofováním k vědění ani dospět nemůže.

21. 9. Teologická moudrost za groš

Sledovali jsme Halíkovo myšlení jaksi odzadu. Jeho politické názory jsou prozápadní v tom nejhorším možném smyslu. Jsou výrazem vulgárního konformismu, který je v pokleslé ideologické podobě přítomný i ve filosofických základech celé jeho myšlenkové orientace. Jako je Halík pevně přesvědčen, že správné politické postoje dnes vymezuje politická korektnost, tak ho také hluboce nezajímá, které filosofické teze

jsou *skutečně* pravdivé. Osvojil si je jako stoprocentně pravdivé podle zcela vnějších kritérií. A ono to funguje. Přesněji řečeno: vedle jejich sympatického znění k tomu stačí k tomu, aby byl mezi postmoderními intelektuály a u moderně laděných posluchačů přijatelný.

Halíkovy politické názory a filosofické pozice jsou sice výmluvné, ale přece jen nejsou v jeho myšlení tím, co by ho nejvíc zaměstnávalo. Na pomezí teologie a duchovní literatury je velmi plodným a vyhledávaným autorem. Bohužel se jeho filosofické vyznání i způsob myšlení uplatňují i v této oblasti. To je také patrné v jeho zatím poslední knize *Svět bez Boha.* Halík v ní píše: „*To, že je Nietszchovo dílo plné protikladů, je spíše jeho silnou stránkou. Nietzsche věděl, že každý náš pohled je už interpretací, ovlivněnou jedinečnou – ale také nutně omezenou – perspektivou, z níž se každý z nás na svět a události dívá.*“ (str. 17)

Jistě, soukromé, politické či historické události čtou různí lidé různě. Je ale rozumné tuto banální zkušenost zobecňovat? Vztahovat relativistický perspektivismus na všechny pohledy, názory a koncepce? Poznatelná realita je přece jen širší a hlubší než nahodilé jevy osobního a společenského života. Halíkovi postmoderní souvěrci ovšem spatřují v perspektivismu moudrost, jíž zamořili intelektuální svět ve jménu radikální plurality.

Je to sice moudrost toliko salónní, která okázale hlásá, že jediným správným názorem je nemít žádný jediný správný názor. Ale v příslušném prostředí to na vyvolání dojmů skromnosti, čestnosti, hluboké moudrosti a tolerance stačí. Zvlášť když se duchaplně zdůrazní, že monopolní nárok na výlučnou správnost, definitivnost řešení jakéhokoli problému je fašistický. Že by i postmoderní relativisté byli fašisty, když tak důležitě poučují, jak se to vlastně s našimi pohledy a s pravdou má?

Noetická zanedbanost se pochopitelně promítá i do Halíkova teologického myšlení. Jedná se zase o zásadní nevyjasněnost kolem možností lidského myšlení ohledně jeho cílové hodnoty, tj. s objektivní jistotou poznané pravdy. A je třeba uznat, že tento filosoficky patrně nejhlubší deficit postihl daleko větší filosofické kapacity, než jakými jsou rozverný Nietzsche či filosoficky odvozený postmoderní intelektuál Halík.

Noetická negramotnost ambiciózních intelektuálů pravidelně končí vzýváním hlubinné skepse, což není než těžká myšlenková sepse. U takto postižených přerůstají teoretické rozpory v praktické paradoxy. Ty vycházejí najevo, když se například skepsí nalomený intelektuál vysmívá všem, kdo si nárokují pravdu s jistotou. Sebe přitom bere smrtelně vážně; výsměch na sebe neobrací.

Také Halík shlíží na ty, kdo akcentují v teoretickém diskurzu pravdu, s opovržením jako na nenapravitelné dogmatiky a bigotní fundamentalisty; doporučuje jim psychoanalytické lehátko. Sám na něj se svými bezelstnými jistotami neuléhá. Jsou snad nedogmatické? Dobovým konsenzem kultivované?

Nároky na pravdu ve filosofii i v náboženství dnes uráží jemnocit na práva plurality i smysl pro slušné vychování. Postmoderní intelektuálové je v lepším případě považují za dogmatickou zkostnatělost; v tom horším za netoleranci a fašistickou agresi. V přenosu do teologického myšlení jsou ovšem postmoderní mentalitou ohroženy i jistoty o pravdách víry; a to je aspoň pro věřící vážnější. Také apologetické úsilí se tu logicky stává předmětem opovržení.

Pro katolickou teologii nevěstí taková rezervovanost, nedůvěra až nepřátelství k pravdě nic dobrého. Halík však má pro postmoderní paradigma relativismu porozumění. Vítá tedy i modernistický posun v důrazu z ortodoxie na ortopraxi. Jeho prvním citelným důsledkem je i redefinice víry. Víra prý není žádným souborem pravd, nýbrž důvěrou.

Variaci na tuto myšlenku nacházíme i ve zmíněné Halíkově knize. Na str. 20 čteme: „*... víra není ideologie, víra je... nekončící cesta; uvěřit neznamená opřít se o pilíře jistot, nýbrž vejít do oblaku Tajemství, přijmout výzvu: Zajeď na hlubinu!*“

Není třeba s Halíkem studovat Junga, abychom věděli, že zodpovědné rozhodnutí pro životní cestu předpokládá nějaké poznání o jejím rozumném směru a cíli. Psychologický zákon o předchůdnosti poznání před jednáním platí i v oblasti náboženství. Také na cestě k Tajemství musí svítit světlo pravdy. Halík se tedy mýlí, když říká, že uvěřit neznamená opřít se o pilíře jistoty.

Katolická víra je přijetím základních pravd o Bohu a o Kristu, které představují základní poučení (nauku) o tom, co Bůh v Ježíši Kristu pro spásu lidí učinil. Kdo tuto nauku přijal, uvěřil, že jde sice o pravdy, které nejsou přístupné racionální evidenci, ale že za jejich spolehlivost ručí Bůh. Věřící má tedy v těchto pravdách opory, z nichž vychází, když se pak s důvěrou v Boží pomoc snaží podle nich žít. Bez takových *„pilířů jistot“* může místo na hlubinu zajet akorát tak do bažin subjektivizované víry; například protestantské.

Nedá se přehlédnout, že si Halík ve svém modernistickém zápalu také osvojil strategii oslabování kognitivního i životního významu pravd víry. Jsou totiž konfliktotvorné, překážejí setkávání a vzájemně plodnému obohacování s moderní kulturou. V logice modernistického posunu od ortodoxie k ortopraxi se proto v pojmu víry přesouvá těžiště od poznání k akci. Kognitivní status víry je nahrazován volními aspekty důvěry, věrnosti... čili životem podle víry. Na svém místě jsou tyto volní kvality projevem zdařilého života. Jako náhražky za kvality kognitivní jsou však neadekvátní a v posledku i sebedestruktivní.

21. 9. 1. Kolize modernistů s pravdou a vírou

Nové, dobově přizpůsobené krédo modernistů o víře, která prý není souborem pravd či nějakou ideologií, přivádí ke shnilému kořenu samotného modernismu. Jeho bohaté rozvětvení v praxi křesťanů jsme zaznamenali v jejich alianci s neomarxisty či jinými proroky sekulárního humanismu.

Kmenem, z něhož tyto pokřivené větve vyrůstají, je souvislá výkladová destrukce lidského bytí a mravního života. Na ose osoba – přirozenost – mravní zákon – osobnost – smysl života je tento kolaps moderní filosofie dobře čitelný.

Kořenem takové intelektuální katastrofy moderny, která postihla myšlení Západu o člověku, je zafixované zásadní nepochopení vlastní hodnoty lidského myšlení. Tedy pravdy, která je svou povahou: objektivní, nikoli pouhým zdáním či konstrukcí subjektu; nadčasově platná – nemění se v toku dějin v omyl; neomezená na empirickou oblast; přístupná kritickému myšlení ve své absolutnosti čili v mnoha případech jakožto objektivně evidentní a nevývratně jistá.

Modernisté ale na noetické krizi moderní filosofie snaživě participují. Když tedy chtějí se světem úzce spolupracovat na rozvoji humanity, musí oslabit význam víry. Ta je totiž svým nárokem na výlučné držení té životně nejdůležitější pravdy největší překážkou pro rovnocennou spolupráci s těmi, kdo takové víře oponují, i s těmi, kteří význam pravdy pro život v důsledku svých noetických omylů snižují.

21. 9. 2. Nedůvěra k objektivizujícím faktorům víry

V knize *Co je bez chvění, není pevné* se nacházejí myšlenky, které Halíkovy problémy s pravdou a s pojetím víry dobře ilustrují. Na straně 29 čteme: „*Ohromný důraz… na to, co ‚objektivizuje víru‘, na doktrinální systémy a instituce snad má svůj důvod v obavě, že ‚subjektivní stránka‘ víry může… vést k bludům a konfliktům. Ale právě tato úzkostlivá péče o doktrinální systémy a instituce vyvolala tolik konfliktů, že dnes tato podoba náboženství je mnohými pokládána za zcela nezajímavou, ne-li mrtvou, zatímco pro poctivé osobní svědectví o tom, jak konkrétní člověk prožívá svou víru, lidé zpravidla nezavírají srdce.*“

Halík si sice kdesi povzdechl, že „*pravda v tomto světě malé místo má*“, ale tento pro něj typický odstavec nenaznačuje, že by zrovna pravda byla jeho prioritou. Křesťanské náboženství obsahuje víru, že jeho základní pravdy nejsou vyfantazírované ani vyspekulované lidmi, nýbrž lidem zjevené samotným Stvořitelem. Pro věřící to znamená, že je Boží vůlí, aby se staly hlavním vodítkem a kritériem zdařilosti jejich životů.

Z tohoto hlediska je zřejmé, že význam základních pravd katolické víry pro osobní životy katolíků se snad ani nedá přecenit. Zvláště když uvážíme, jak křehkou, ohroženou hodnotou pravda v lidských životech bývá. V teoretickém zkoumání jí stojí v cestě pýcha, v životní praxi zase ne vždy příjemné nároky, které pravda na člověka klade.

Nemusíme být tedy ani katolíci, abychom v logice jejich víry a na základě postavení jejích pravd v životě věřících od katolického kněze očekávali, že bude mít trvalou starost o to, aby věřící Boží pravdy znali v jejich neporušené podobě, bez subjektivních zkreslení. Zvláště když pokušení k přizpůsobování pravd víry vlastním představám a slabostem se zdá být nevyčerpatelné a jejich četné subjektivní deformování je v historii křesťanství tvrdým faktem. Vytrvalé úsilí o zachování nezměněné identity Bohem zjevených pravd v nestálých poměrech a dramatech pozemské existence patří nepochybně k předním požadavkům lásky k Bohu a bližním; je jejím autentickým projevem.

Opěrným bodem a východiskem této lásky je pro katolíky pravda, že Bůh svěřil šíření své evangelní pravdy Ježíšovým učedníkům a jejich legitimním nástupcům. Aby navzdory svým lidským slabostem omylnosti a hříšnosti tento poklad víry na cestě dějinami uchovali, vybavil je nadpřirozenou mocí učit Jeho pravdy bez omylu. Když už ale Boží Moudrost v Ježíšovi pověřila určité lidi tímto náročným úkolem, jednala by velmi nemoudře, kdyby je takovou mocí nevybavila. Bez „objektivizujícího faktoru“ instituce učitelského úřadu církve a doktrinálního systému zjevených pravd by se Ježíšovo konzistentní učení o spáse člověka rychle rozplynulo v mlze subjektivistické svévole. Její stopy v dějinách křesťanstva jsou ostatně nepřehlédnutelné a výmluvné.

Katolický kněz T. Halík má však s oním „objektivizujícím faktorem" víry problém. V citovaném odstavci mluví o jeho přílišném zdůrazňování, které prý pramení z obavy, že subjektivní stránka víry může vést k bludům a konfliktům. Nejenže může vést; ona k nim také nesčetněkrát vedla. Halík má ale pro subjektivní aspekty víry porozumění. Lidi prý zajímá poctivé osobní svědectví o tom, jak dotyčný víru prožívá, zatímco rajtování na dogmatech vyvolává jen konflikty a činí dnes už takovou podobu náboženství nezajímavou, ne-li mrtvou.

Smysl Halíkova poučení je jasný: Změňte důrazy! Chcete-li dnes zaujmout, mluvte méně o dogmatech a více o sobě, o svém prožívání víry. A nebojte se tolik bludů. Jejich kritikou vyvoláváte jen konflikty, jimiž dnešního vyspělého člověka jen odpuzujete a unavujete.

Nad takovým doporučením ale vyvstávají otazníky. Tomu, co Halík nazývá subjektivní stránkou víry, můžeme v kontextu jeho problému rozumět dvojím způsobem: a/ jako subjektivizující libovůli ve výběru obsahů víry; b/ jako osobnímu svědectví o prožívání víry.

V prvém významu „subjektivní stránka" odporuje „objektivizujícímu faktoru" (učitelskému úřadu církve) a její doporučení legitimizuje bludy. V druhém významu může být osobní svědectví v souladu s „objektivizujícím faktorem" víry a může být pro souvěrce přínosem.

Když někdo kritizuje to, co objektivizuje víru, může očekávat námitku, že tím nahrává jejímu subjektivizování. Když Halík kritizuje přílišné zdůrazňování „objektivizujících faktorů" víry, dá se namítnout, že podceňuje možnosti nebo závažnost její subjektivizace; námitka tu není bez šance. V neprospěch Halíkovy pozice totiž mluví: a/premisa o nedocenitelném významu Bohem zjevených pravd pro smysluplný, zdařilý život, který jim má odpovídat; b/ premisa o „hříšné povaze" člověka, která je dána snadností špatného užívání svobody i ve vztahu k víře.

Protože jsou obě premisy na úrovni ontologických daností života, musel by Halík obě vyvrátit, aby mohl rozumně trvat na tom, že se v katolické tradici důraz na objektivizaci víry přehání. To je však nemožné a Halík se o to ani nepokouší. Zůstává jen u svého dojmu a modernistického zadání.

Taková pasivita je srozumitelná v kontextu jeho strategického zájmu o neotřelou evangelizaci a plodný ekumenismus. Proto také Halík nechává stranou problém, který nastolil kritikou akcentace dogmat víry a jímž jsou rizika subjektivizování obsahů katolické víry – toho, co věřící vyznává. Raději staví falešný protiklad: nasazení v zápase o pravdy víry versus poctivé osobní svědectví víry. Jeho záměru také odpovídá přechod od rizika bludů k riziku konfliktů.

Halík tedy přichází s myšlenkou, že *„úzkostlivá péče o doktrinální systémy a instituce"* vyvolala konflikty, které učinily takto hájenou verzi náboženství nezajímavou, téměř mrtvou. Proto nabízí oživení osobním svědectvím prožívané víry. To ovšem probouzí zvědavost, jak moc bude na pozadí špatné diagnózy tradice zamýšlená terapie fušérská.

Ano, zápas s bludy patří neodmyslitelně k církvi jako součást lidského údělu. Co svět světem stojí, dramatizují konflikty pravdy a omylu životy osobní i společenské. Takže se v dějinách potkalo i tajemství víry s lidskou hříšností. Ježíš říká, že jeho učení přináší konflikt, který zasahuje nejhlubší intimitu rodin a srdcí. Dokonce

i Tomáš Halík po celou svou kariéru zápasí s negramoty, fundamentalisty či fašisty – spíše ovšem domnělými než skutečnými. Konflikty jsou tedy v životě přirozené. Problémem je rozumné rozlišení toho, které hodnoty stojí za to, aby se za ně bojovalo, a které konflikty je naopak rozumné tlumit. Halík například vášnivě bojuje za evropské hodnoty, soustředěné ve zfalšovaných lidských právech a v barbarských programech multikulturalismu a genderismu; to není moc rozumné.

Když tedy Halík říká, že katolické autority vyvolaly úzkostlivou péčí o pravost nauky spoustu konfliktů, nemusí to znamenat, že by bylo lepší je nevyvolávat. Pravdám, které jdou až na dřeň, se vždy klade velký odpor. Pokud jde o to, jestli byla péče o ně úzkostlivá (přehnaná), záleží mimo jiné na tom, jaký životní význam těm pravdám přisuzujeme. Halík ho zde i v mnoha jiných kontextech podceňuje. Odpovídá to postmoderní skepticko-relativistické mentalitě, kterou on v líbivějším obalu vnímá jako příkaz doby.

Halíkovu kritickou myšlenku lze tedy formulovat takto: Starost učitelského úřadu církve o neporušenost zjevených pravd byla přehnaná, protože vedla k nežádoucím konfliktům.

Jaké kritérium Halík užívá, když identifikuje vzniklé konflikty jako nežádoucí, jako ty, jimž by bylo lépe se vyhnout? Je to stav dnešního člověka: jeho postoje, předsudky, omyly, zájmy, nálady, preference, zlozvyky, které rozhodují o tom, co považuje za nezajímavé, co ho unavuje a co popouzí. Člověk si dnes raději vyslechne *„poctivé osobní svědectví o tom, jak konkrétní člověk prožívá svou víru“* než nudné kázání o tom, co z gruntu odporuje jeho vidění světa a co pohoršuje jeho morální citlivost. Čeho se prožívaná víra týká, není pro něj zase tak podstatné; hlavně, že nenudí.

Proč ale Halík svou víru sděluje druhým? V logice jeho změny důrazů od objektivizace víry k jejímu prožívání, od úsilí o čistotu víry k bezkonfliktnímu soužití by se dalo čekat, že se o svou víru dělí kvůli jejímu zajímavému prožívání; nikoli kvůli její pravdivosti.

V takové logice má přednost způsob sdělení před jeho obsahem. Způsob, jak zaujmout, jak podat evangelium, aby bylo přijatelné, diktuje selekci jeho obsahů, určuje výběr a redukci jeho pravd. Kdyby si podle Halíkova návodu počínali apoštolové, nepřežilo by nejspíš křesťanství se svým identickým učením o Bohočlověku ani jednu generaci.

Preferování způsobu podání před jeho obsahem je u Halíka dáno tím, že přijal mentalitu modernistů, kteří z principu upřednostňují společensko-kulturní ohledy, potažmo ekumenické zájmy. Nabízí se otázka, jestli přitom nemají radši věci lidské než Boží. To by také vysvětlovalo, proč Halík z obavy před konflikty varuje, aby se to s pravdami víry nepřehánělo. Ostatně stojí za povšimnutí, že zásadní spory o víře vyvolali zakladatelé protestantských denominací.

21. 9. 3. Vztah pochybnosti a víry

V knize *Co je bez chvění, není pevné* nadhodil Halík ideu symbiózy pochybnosti a víry. Na straně 48 píše: *„Kdyby víra na své cestě ztratila svou sestru pochybnost, přestala by být hledáním, tázáním, mohla by poklesnout na bezduchou náboženskou praxi, ritualismus a ideologii.“*

Vedle kritiky přílišné péče o katolická dogmata tady Halík přichází s dalším příspěvkem modernistů ke „zcivilizování" víry. Jde o konfuze, v nichž se: a/ zaměňuje na úrovni pojmů víra s životem podle víry; b/ terminologicky zaměňuje víra s důvěrou. V zájmu modernistů o upozadění konfliktní víry mají obě konfuze sloužit k zamlžení a otupení absolutního nároku a jednoznačnosti jejích pravd, aby byly přijatelnější pro moderního, skepsí poučeného člověka.

Halík přitom nezdůrazňuje pochybnost jako definitivní skeptický postoj. Má na mysli pochybnost, která se ve vědě označuje jako metodická. Taková pochybnost je pro kritické myšlení nenahraditelná, kultivuje jeho hledání pravdy. Její absence proto otevírá prostor bezduchému dogmatismu. Otázka ale zní, jestli je pro katolíka vůbec smysluplné, aby vystavil pravdy, v něž věří, metodickému pochybování. Jestli v opačném případě také neupadá do bezduchého dogmatismu.

Vezměme stěžejní pravdu katolické víry: existenci Bohočlověka Krista. Může snad člověk tuto pravdu odhalit – najít čistě svým myšlením? Může ji racionálně verifikovat? Halík bude první, kdo tu zdůrazní, že jde o Tajemství. Funkcí metodického pochybování je však nalézání pravdy ve smyslu jejího čistě racionálního přivádění k evidenci.

Pochybování o pravdách katolické víry je oprávněné, když případní konvertité hledají cestu k víře. Při hledání důvodů přijatelnosti katolického kréda je pochybování namístě. Vede k odpovědi na otázku, jestli nejsou pravdy víry absurdní. Stává se ale nesmyslným, když se pochybování zaměřuje k získání evidence pravd, které mohou být přijaty jen v důsledku spolehnutí se na autoritu těch, kdo je nabízejí.

Katolík odkázaný na autoritu apoštolů a jejich legitimních nástupců v posledku spoléhá na to, že Bůh garantuje věrohodnost svědků, které pověřil hlásáním evangelia. Proto víra sama obsahuje jistotu o Bohem zjevených pravdách, jimž učí Kristem poslaní apoštolové. Jistota o pravdách víry není jistotou jejich evidence, ale jistotou jejich spolehlivosti. Taková jistota víry tedy vylučuje pochybnost. Proto Halík v ideji komplementarity víry a pochybnosti spojuje nespojitelné.

Mohlo by se namítnout, že některá dogmata víry jsou přístupná i rozumovému zkoumání. Například poznatelnost Boží existence či Boží vlastnosti, které vyplývají z důkazu existence první Příčiny/Stvořitele, takže metodické pochybování je tu žádoucí. Ano, ale jen v řádu racionálního poznání, nikoli v oblasti víry. Neboť je to táž autorita, která předkládá pravdy víry o Kristu i o Božích vlastnostech.

Specificky křesťanské pravdy však nejsou dokazatelné; přesahují možnosti lidského chápání v pozemských podmínkách. Proto jsou rozumně přijatelné jen na základě spolehlivé autority, vírou. Její zpochybnění by tedy pochybujícímu odňalo pevný základ jeho víry a vystavilo ho riziku libovolného, situačně podmíněného výběru z nabídky Bohem zjevených pravd. Pak už by nebylo možné mluvit o katolické víře.

Pozorný čtenář ale může namítnout, že předchozí kritika Halíkova doporučení pochybnosti ve víře chápe víru klasicky jako soubor pravd, zatímco Halík mluví o víře konkrétněji, jako o cestě. To je sice pravda, ale když se snažíme zjistit, co Halík přesně v citovaných textech myslí vírou, narážíme na nejasnosti, které vyplývají z toho, že tu Halík myslí spíše jako zapálený ideolog nebo jako kazatel, než jako racionálně uvažující teolog.

Od kazatele pochopitelně nežádáme přesné definice, ale když někdo v teologické reflexi zavádí redefinici víry, měl by své myšlení zklidnit a zkáznit. Co si totiž máme počít s tím, když Halík v citovaných textech jednou mluví **o víře jako o nekončící cestě** (*Svět bez Boha*, str. 20) a jinde zase: „Kdyby víra na své cestě ztratila...“ (*Co je bez chvění...* str. 48)?

Jistě, pod kazatelnou se zdají být tyto nuance malicherné. Ale Halík ve svých knihách redefinuje víru se značnou naléhavostí a ve vědomém modernistickém protikladu k dosavadnímu tradičnímu chápání pojmu víry. A tady už by měl osvědčit aspoň elementární logickou slušnost. Neboť oba výroky vytvářejí pojmovou skrumáž. Víra definovaná jako nekončící cesta v aplikaci na druhý výrok říká „Kdyby nekončící cesta na své cestě...“

Dá se pochopit, že modernisté chtějí při své nechuti k abstrakci a ideologii akcentovat konkrétní život víry. Ostatně kdo rozumný ho kdy podceňoval? Ale nemusejí to dělat tak nešikovně a extremisticky, aby v definování víry brali rovnou jako alternativu „uznání a přijetí Bohem zjevených pravd“ samotný život víry. Vždyť tento život, podobně jako důvěra (jejich druhá alternativní definice víry) tyto pravdy víry nutně předpokládají. A poněvadž nelze rozumně popřít, že autentický křesťanský život vychází ze zjevených pravd, dospěli bychom modernistickou inovací definice víry k dalšímu pozoruhodnému objevu: že totiž „víra je život víry“.

Nemusíme si tu ale lámat hlavu modernistickými hlavolamy. Když chce dát Halík v daném textu svému objevu symbiózy víry a pochybnosti patřičný výraz, sám se do toho zaplétá. Ve snaze o praktické vytěžení oné symbiózy se zaměřuje na zpovědní praxi a navrhuje, tentokrát logicky, její zásadní změnu. Na straně 42 čteme: *„V církevní praxi se až dodnes setkáváme s nešťastným moralizováním pochybností a pochybujících. V našich katolických zpovědnicích se dosud lidé vyznávají ze svých pochybností – instruováni zpovědními zrcadly... jakožto z hříchu proti přikázání víry.“* Halík pak tvrdí, že zkušený zpovědník penitentovi vysvětlí, že chybou nejsou pochybnosti samotné, ale spíše jejich vytěsňování.

Halík tedy nedoporučuje zpovídat se z pochybností proti víře. Je to snad proto, že by víra nebyla „systémem pravd“, ale je něčím jiným? To by nedávalo smysl. Nejde zde totiž o to poučit věřící, že mají slovo „víra“ užívat v jiném, konkrétně životním, dynamičtějším významu. Problém je v tom, že i tady předpokládá katolická životní praxe jako své východisko realitu zjevených pravd, které církev závazně předkládá. A věřící se zpovídají právě **vzhledem k těmto pravdám,** když o nich pochybují.

A právě takto specifikovanou pochybnost (o předložených pravdách) Halík také ospravedlňuje, když tvrdí, že se pochybnost slučuje s dobrým vztahem k pravdám víry. Z toho je tedy zřejmé, že se Halík ani ve své odvážné konstrukci sesterského vztahu pochybnosti a víry neumí zbavit původního, předmětného chápání víry ve smyslu přijetí určitých pravd.

21. 9. 4. Problém mezináboženského dialogu

Jestliže je metodická pochybnost nesmírně plodná na úrovni vědecké racionality, pak její vztažení na pravdy víry, které jsou racionální evidenci nedostupné, v katolickém životě už tak plodné není. Je naopak destruktivní. Neboť otřásá vírou jako jedině

možným kognitivním základem křesťanství. Halík to ve svém jednostranném kritickém zápalu nerozlišuje. Proto se domnívá, že také mezináboženský dialog má být kultivován metodickou skepsí. V citované knize o chvění a pevnosti píše:

„Existuje však situace, v níž mohu a do jisté míry musím na otázku po pravdivosti a hodnotě různých náboženství odpovědět snad. Je to tehdy, vstupuji-li do dialogu s věřícími jiných náboženství – pak musím pravdivost víry druhého přinejmenším připustit jako možnost. Nemohu nazývat čestným dialogem setkání, při němž bych už předem zcela vylučoval možnost, že se mýlím já a ten druhý má pravdu, případně že pravdu máme oba či se oba mýlíme. Zkrátka, chci-li vést opravdový dialog, musím odložit přesvědčení, že jsem výhradním vlastníkem celé Pravdy.“ (str. 83)

V metodickém ohledu se dá připustit, že logicky vedený dialog přináší situace, kdy mohu hypoteticky připustit, že moje teze je mylná nebo že oponentova teze je pravdivá a vyvozovat: *kdyby tomu tak bylo, pak nastávají tyto důsledky, které jsou pro obě strany nepřijatelné.*

Takovou čistě metodickou pochybnost Halík ale v citovaném textu nemyslí. Říká, že v čestném dialogu **musím pravdu druhého připustit aspoň jako možnost.** Mimo jiné tím podceňuje úroveň účastníků čestného dialogu. Vylučuje totiž, že lze mít už před dialogem dobře promyšleno, proč je partnerova pozice neudržitelná.

Když ale zůstaneme u Halíkovy představy o čestném dialogu, nabízí se především otázka, proč ho on sám nevede tam, kde je přímo intelektuální povinností. Tedy nad vlivnými idejemi Kanta, Hegela, Heideggera... a všech filosofických autorit, jimž tak prostoduše uvěřil a jimž také v podstatě vděčí za své modernistické vyznání. Že opravdu jen uvěřil, je zřejmé z toho, jak s nimi zachází. Jak při sugestivním hlásání jejich myšlenek důsledně nahrazuje přesvědčivost racionální přesvědčivostí toliko rétorickou.

Bylo by nesmírně osvěžující, kdyby Halík podstoupil čestný dialog, v němž by připustil, že se možná mýlí o Kantově negaci metafyziky, o genialitě jeho apriorismu, o hegeliánském onto-dynamismu, Heideggerově čarování s „bytím“ a následně o jejich nespočetných derivátech u jeho existencialisticko-postmoderních souvěrců. Ale to se spíš neomarxisté vzdají své revoluční posedlosti, než by se Halík k něčemu takovému odhodlal; rád bych se v tom mýlil.

Halík tedy katolíkům naléhavě doporučuje, aby se věnovali dialogu s vyznavači jiných náboženství. Přitom je vyzývá, aby v něm odložili přesvědčení, že pravdy jejich víry pocházejí od Boha. Aplikuje tu svůj omyl o komplementaritě víry a pochybnosti, v němž se nerozlišuje řád racionálního zkoumání, které tíhne k vnitřní evidenci dokázaných pravd, a řád katolické víry, která se týká pravd nedokazatelných. V aplikaci na mezináboženský dialog podpírá Halík destruktivní pochybnost o toliko věřitelných pravdách sofismatem, které má vyvolat zdání poctivého uskromnění.

V poslední větě příslušného citátu totiž Halík vyžaduje, abychom v opravdovém dialogu dali do závorky, že jsme výhradními vlastníky celé Pravdy. A na jiném místě (str. 55) pateticky oznamuje, že ho nikdo nepřinutí, aby od vyznání, že křesťanství je pravdivé, přeskočil s mnoha křesťany k prohlášení, že pouze my máme pravdu.

Katolíci odmítají pochybovat o pravdách své víry, protože spoléhají na jejich božský původ. Pokládají je tedy za absolutní. Znamená to snad, že vírou v pravdu

křesťanství zároveň tvrdí takový nesmysl, že *pouze oni mají pravdu*? Že nekatolíci nemají žádnou pravdu? Proč Halík tak přehání? Aby se staly jeho apely stravitelnější?

Pokud jde o vlastnění „celé Pravdy", je to zase bombastická nadsázka. Ve skutečnosti si katolíci nárokují „celou Pravdu" daleko specifičtěji: ve smyslu plnosti Kristem zjeveného učení. Tento nárok sice snadno vzbuzuje pohoršení, ale spoludefinuje autentického katolíka. Proto se nedá v seriózních diskuzích s nekatolickými křesťany zamlčet. V daném tématu jsou takové diskuze na hony vzdáleny tzv. „čestným dialogům", v nichž Halík od katolíků žádá autodestruktivní zpochybnění jejich nároku na „celou Pravdu".

Halík tuto sebedestrukci katolíka kompletuje na str. 85, kde čteme: *„Na otázku, zda jsou všechna náboženství stejně hodnotná, musím dát upřímnou odpověď: nevím – a bytostně nedůvěřuji lidem, kteří se tváří, že to vědí, ať už je jejich jednoznačná odpověď ano, či ne. To je totiž otázka, která může být položena pouze Bohu: žádný člověk nezná všechna náboženství natolik, aby je mohl zodpovědně srovnat a zhodnotit. Kdo v této věci pronáší suverénní soudy, ten staví sebe sama výslovně či neuvědoměle do role Boha nebo Božího mluvčího."*

Halík tedy předpokládá, že hodnotící porovnání různých náboženství vyžaduje Božskou znalost. Jako by tu mohla rozhodovat jen „čirá Objektivita". Je tomu opravdu tak? Posuďme krátce tento jeho předpoklad nejprve z hlediska víry, pak z hlediska filosofie.

Věřící má jistotu o zjevených pravdách. Existuje aspoň jedno náboženství, které jim odporuje. To už je ale pro věřícího dobrý důvod k oprávněnému hodnotovému odlišení tohoto náboženství od jeho vlastního náboženství. Krom toho jsou pro věřícího zjevené pravdy jasnými kritérii pro hodnotovou orientaci v různých náboženstvích. Víra sama tedy věřícího vede k tomu, aby mnohá náboženství pokládal za pouze lidská a v mnoha bodech mylná.

Pokud jde o filosofické rozlišování hodnot v náboženských naukách, musela by se diskuse s Halíkem nejprve stočit k důvodům agnosticismu. Halík nikde přesvědčivě nezdůvodnil, že filosofie nemůže dospět k důležitým pravdám o Bohu a o mravním řádu. Jestliže však filosofie může poznat, že existuje osobní transcendentní Bůh, pak je schopná odmítnout např. panteisticky založená náboženství. S mírou filosofického poznání Boha pak vzrůstá možnost filosofické falzifikace různých náboženských nauk. Totéž platí o náboženských morálkách.

Omezováním filosofických možností tedy Halík komplikuje racionální orientaci těm, kdo hledají cesty k víře. V pestré nabídce všelijakých náboženských systémů a ezoterních nauk může také filosofie rozpoznat pravdu a vyloučit omyl. Halík tento potenciál filosofie nahrazuje exaltovaným, racionálně neuspokojivým vyprávěním ve stylu prorockého filosofování.

21. 9. 5. Resumé teologické osvěty

Halík svou reflexí pochybnosti a podmínek údajně čestného mezináboženského dialogu mimo jiné potvrzuje známý fakt, že špatná filosofie kazí teologii. Filosofickými omyly až do hloubky prorostlá ideologie modernismu pak skýtá Halíkovi fond i motivaci pro jeho intelektuální eskapády v křesťanském diskurzu. Tentokrát to odnesly

pravdy katolické víry, které svým postavením a absolutistickým nárokem leží napříč irénickým snahám katolických modernistů o sblížení s osvícenskou modernou a sekulárním humanismem.

V návalu předstírané kritičnosti Halík zneužívá filosofické prostředky k získávání racionální evidence – pochybnost a poctivý dialog – k oslabení životního významu pravd katolické víry. A sice tak, že je na ně nesmyslně aplikuje. Ignoruje přitom specifický rozdíl mezi řádem racionálních evidencí a pravdami víry, jež jsou evidenci nedostupné.

Kdyby Halík nechal tvořivou pochybnost na svém místě a sám ji v něm efektivně používal, musel by se brzo rozejít s iluzí o hodnotě moderní filosofie potažmo kultury, a tedy i s modernismem. To u něj bohužel nehrozí. Místo toho nerozumným přenosem metodické pochybnosti do oblasti nadpřirozených pravd víry ohrožuje základy křesťanského života katolíků. V něm totiž může pochybnost působit jen nejistoty, zmatek a rozvrat.

Halíkovo žonglování s vírou a pochybností má pochopitelně i mravní dopady. Pochybování o víře je v katolické morálce konzistentně hodnoceno jako špatné jednání. Halíkovo buditelské doporučování pochybností ve víře proto nemůže být morálně chápáno jinak než jako navádění k hříchu a kritické pózování. V katolickém myšlení má pochybování své místo jen na úrovni teologických reflexí, které vycházejí z pravd víry jako z axiomů.

Krom toho vyvolává Halíkův experiment otázku, jak se jeho víra v principu liší od víry protestantů. Neboť pochybnost o pravdách víry zavádí princip čistě subjektivistického výběru. Jeho historické ustalování posléze navodilo „porozumění" pro relativistickou nivelizaci ve smyslu rovnocenné platnosti všech náboženství. V souvislosti s přesouváním těžiště lidských životů z existence posmrtné k existenci pozemské a v souvislosti s paralelní záměnou osobní finality za perspektivu společensky-kolektivistickou se prosadila idea mírové koexistence všech náboženství a jejich spolupráce na budování pozemského ráje. Tím vzrostl význam mezináboženského dialogu, jehož je Halík významným protagonistou.

Sama o sobě je idea pokojného soužití různých náboženství pochopitelně pozitivní. Ale v daném světonázorovém kontextu má svůj problematický rub. Věřící si musí vlastní víru nechat pro sebe. Nesmí se snažit věřené pravdy šířit; proselytismus se zapovídá. Jinak vznikne konkurenční prostředí, rozbroje a nakonec náboženské války – což je ve věku „intelektuální dospělosti" nemyslitelné.

Tak se zrodil étos i význam mezináboženského dialogu. Ovšem dialogu ochočeného, neseného jinými motivy, než je zájem o pravdu. Zájmům Světa přizpůsobený mezináboženský dialog se stal modernistům alternativou apoštolátu. Do omrzení přitom vzývají lásku bez víry, ve falešném domnění, že tím probouzejí smysl pro opravdovou křesťanskou lásku. Halík pak tento amputovaný pojem křesťanské lásky užívá v kritice svých „fundamentalistických" souvěrců, když jim vytýká katolicismus bez křesťanství.

V minulých dobách, kdy ještě lidé neznali hodnoty Svobody, Plurality a Tolerance, se misionáři domnívali, že pravda v lidských životech něco znamená. Proto právě z ryzí lásky k bližním nasazovali životy za její šíření. My lidé vyspělejší kultury už nejsme tak „barbarští". Dáváme přednost jiným formám projevování lásky. Od

citlivého respektování toho, co se nám na jinakosti bližních subjektivně jeví jako ne zrovna vhodné až po okázale provozovanou charitu. V duchu si přitom blahopřejeme, že díky své vyspělosti už žijeme v lidštějších dobách.

L. Kolakowski, jako jeden z mála intelektuálů, kteří se z marxismu skutečně vyléčili, upozorňuje modernisty, že žijí v iluzi, když doufají, že získají ateisty lichocením a podbízením; spíše se sami nakazí jejich mentalitou. Se všemi chtějí být v souladu, jen ne se svou vírou a tradicí, říká Kolakowski.

S lidmi takových názorů ovšem Halík žádný dialog nevede. Nouzí o partnery ale nestrádá. Sprízněnými intelektuály se kulturní mainstream jen hemží. Lze si například představit Halíkův plodný dialog s americkým rabínem H. S. Kushnerem o problémech tohoto světa.

Tento nositel šesti čestných doktorátů v knize *Aby měl život smysl* připomíná, že ještě v polovině minulého století se členové různých vyznání navzájem *„s ostatními nesetkávali v plnosti jejich víry“*. Pochvaluje si, že v následujících desetiletích se už spolu naučili mluvit a vzájemně se obohacovat, místo aby si vyvraceli své věrouky.

V tom by si s Halíkem notovali. Nejenže vítají přínos živých mezikonfesijních kontaktů bez předsudků, se současným upozaděním věroučných diferencí. Přičítají mu i mimořádný, možná přímo světodějný význam. V této souvislosti Kushner s hrdostí na svou dobu zdůrazňuje, jak už jsme dnes konečně pochopili, že Boží srdce je tak velké, aby objalo všechny děti. Dokonce je prý mnoho důvodů věřit, že se součástí takové ekumeny stane i islám. Dá se předpokládat, že by i tady multikulturalista Halík nadšeně přitakával. Můžeme ale úspěšně pochybovat, jestli ty předpokládané důvody pro vývojový skok islámu do ekumenismu nejsou spíše jen zbožným přáním.

Na stejné úrovni je i údajné pochopení velikosti Božího srdce. Je totiž nemožné rozumně myslet, že by Boží moudrost byla natolik postmoderní, aby legitimizovala zatvrzelé odmítání pravd, které sama lidem ve Zjevení nabízí. Některé svéhlavé „děti“ dávají před Boží pravdou přednost své pýše a Božímu objetí se vzdalují. Spasí je snad Bůh proti jejich vůli?

Kushnerova velkorysá představa o velikosti Božího srdce není reálná. Měřeno křesťanskou vírou je dost troufalé doufat, že Bůh nakonec „obejme všechny děti“, které do posledního dechu odmítají Kristovu nabídku spásy. Že by Ježíš o této věci mluvil do větru? Bylo by zajímavé vědět, jak o tom smýšlí Halík. Hypotéza prázdného pekla z důvodu neslučitelnosti jeho existence s Boží láskou je totiž u mnoha modernistů ve hře; odpovídá jejich cítění. Je to další výkyv postmoderní reflexe lásky na vlnách sentimentu do nekonečna.

Ekumenické iniciativy, v nichž se Halík s Kushnerem shodnou, jsou samozřejmě pro vzájemné soužití dobré. Otázkou tu zase zůstává rozumná míra v jejich představách o smyslu a cíli ekumenických kontaktů; a té se oběma nedostává. Nemají totiž problém obětovat zdařilé ekumeně nejen věroučnou identitu, ale i lásku k jinověrcům, která jim přeje dar neomylné víry. V takovém případě se pak může samotný ekumenismus jevit jako vychytralý trik dědiců osvícenství, který má vést marginalizací obsahů víry k postupnému zanikání „náboženských pověr“, byť sami aktivisté ekumenismu něco takového nezamýšleli.

Ekumenické úsilí může být také chápáno jako snaha o lepší stav světa ve smyslu všestranného zlepšování podmínek pozemského života člověka. V tomto ohledu má

Kushner svoji pozici snazší a v jistém smyslu i konzistentnější než jeho potenciální partner ekumenického dialogu Halík. Neboť věří, že dimenze lidského života je vymezena pozemskou existencí. Může se tedy věnovat péči o pozemské blaho naplno.

Naproti tomu Halíkova motivace je rozdvojena mezi svět a věčnost. Však to také moderniste za svou „laxnost" v přístupu ke světu od sekulárních humanistů schytávají. Slabší povahy se pak mohou přetrhnout, aby podobné výtky zaplašily. Tím se ovšem ocitají v minovém poli až příliš nebezpečných kompromisů. Zvláště, když jsou jejich partnery v úsilí za optimalizaci Dějin takoví humanisté, jako H. S. Kushner.

Tento rabín věří v milujícího Boha, který stvořil člověka pouze na několik desítek let jeho pozemské existence. Už čistě filosoficky vzato je obtížné představit si větší absurditu. Stvořit z lásky osobu schopnou myslet budoucnost a realizovat mravní hodnoty, která přesto s tělem zaniká, je čiré ontologické zlo. Čili zlo, které by bylo o bezpočet řádů horší než všechny možné „gulagy a holocausty", jež ateisté Stvořiteli předhazují, když zdůvodňují svůj ateismus.

Ontologické zlo je ale z principu nemožné. Bylo by totiž rozporným konstitučním postrádáním určité bytostné dokonalosti, kterou má například osobní bytost z titulu své přirozenosti mít. Člověk jakožto osoba je svým bytím nutně zaměřen k trvalému životu v nepomíjivých hodnotách pravdy a nezištné lásky. Výkladová konstrukce člověka jako bytosti zanikající smrtí je ontologicky stejně absurdní, jako když člověku upřeme jeho vrozené schopnosti myslet či svobodně jednat. V takových případech už pod slovem „člověk" nemyslíme člověka. K definitivnímu zániku určená osoba prostě není osobou. Ontologické rozpory se totiž vyskytují jen ve fantasmagorických obsesích hegeliánů.

Rozumně nemyslitelná, ale snadno představitelná anihilace lidského jedince se v důsledku špatné antropologie moderních filosofů přesto stala principem tragické existence moderního, „vědecky" založeného člověka. Protože uvěřil v absurdní hypotézu absolutizované pozemské existence, vzal na sebe dnešní člověk úděl otroka chaotické, od rozumu svobodně odtržené svobody a vlastního, od rozumné svobody emancipovaného cítění; v těchto poryvech se pak zmítá celý jeho život.

Halík by asi takhle neargumentoval. Zřejmě by v ekumenickém dialogu s Kushnerem kontroverzní otázku smrtelnosti velkoryse přešel. Ale kdyby se v líbezném dialogu přece jen odvážil překročit meze vzájemného porozumění a nastolil problém osobního života po smrti, stejně by neuspěl. Nejen kvůli své rozsáhlé filosofické indispozici, ale také proto, že by byl Kushner zřejmě tvrdým až zatvrzelým protivníkem. Jak to můžeme vědět?

S odvoláním na svou letitou zkušenost s doprovázením umírajících Kushner překvapivě tvrdí, že lidé nechtějí žít věčně, protože chápou, že život je příběhem, který má začátek, průběh a konec. Dost odvážná analogie. Ale vzhledem k tomu, že dnes nahlížíme všechno optikou příběhů, je jistě působivá. Zvláště když ji autor znázorňuje dovětkem, že žít věčně by bylo jako sledovat dobrý film, který nikdy nekončí. No a co? V našem světě by to bylo sice trochu nepraktické. Ale v jiném? Co o tom může Kushner vědět, když evidentně nezná transcendentní povahu osobního bytí a transcendentní zákonitost lidského života?

Také tady by měla pedagogické zkratce předcházet solidní racionální úvaha. Něco podobného se ale od Kushnera čekat nedá. Ať už vyšel z pouhého agnosticismu,

nebo z čistě monistických omylů, nebo z předsudků vědeckého materialismu, je jeho chápání podstaty člověka katastrofální.

V monismu se jeví svět, dějiny, společnost jako ontologicky daleko významnější než život lidského jedince. Ve skutečnosti jsou však jen kulisami mravního dramatu života osoby. Její přirozená vnitřní finalita není pouhou částí vývoje společnosti, dějin či kosmu; má svou vlastní zákonitost. V materialismu je zase osobní život barbarsky redukován na tělesný proces. Jeho ontologické těžiště je však mravní, imateriální.

Že by lidé nechtěli žít věčně? To už by museli být hodně odcizeni sami sobě. Ale nelidské světonázory a ideologie umí divy. Právě s odvoláním na tyto intelektuální padělky může Kushner tvrdit, že víc než smrti jako osobního zániku se lidé bojí bezvýznamnosti svého prchavého pobývání ve světě. Děsí je, že na ničem z toho, co žili a vykonali, nezáleží; že žili zbytečně; že si jejich zmizení lhostejný vesmír ani nevšimne.

Je to sice divná logika, protože bezvýznamnost je obsažena už v samotném zániku, takže strach ze zániku je zároveň i strachem z bezvýznamnosti. Proto nedává moc smysl tvrdit, že se lidé bojí víc vlastní bezvýznamnosti než vlastního zániku smrtí, který z nich v nekonečných kosmických prostorách činí efemérní entitu. Anebo je tomu tak, že se v obavě z bezvýznamnosti vlastní existence ohlašuje přirozená transcendentní touha osoby, která tou pochopitelnou obavou reaguje na protipřirozený a protismyslný verdikt materialistických učenců o dimenzích lidského života.

Ale to jsou asi jen zanedbatelné detaily, když se jedná o doprovázení umírajících. Kushner v něm raději spěchá s ujištěním, že přece nežili nadarmo, neboť svými vztahy a svou prací obohatili svět. Přispěli tak k jeho zlepšení, což je prý hlavní smysl a cíl jejich pomíjivých životů. Právě v uskutečnění tohoto životního zadání prý spočívá i jejich význam. Jak monistické!

Že a proč je takový náhradní, kolektivistický model smyslu lidského života absurdní, bylo vyloženo v *Antropologii* (J. Fuchs, *Člověk bez duše a život bez smyslu*). Moderní člověk, pyšný na svůj údajný status dospělosti, se s tou absurditou učí žít. Není ale snadné žít důsledně tak nelidskou životní filosofii. Její oběti si v ní pomáhají autosugescí vlastní statečnosti, s níž se dokáží podívat do tváře tvrdé realitě vlastního zániku. Ale je to vždy těžká, přirozenosti vzdorující křeč. Nehledě k tomu, že ta údajná tvrdá realita je jen absurdním výplodem pyšného omylu.

Pokud snad takového titána přepadne v umírání krize a ozvou se v něm hlubší, morální hlušinou zasypané vrstvy jeho přirozenosti, přispěchají humanisté Kushnerova ražení s útěchou. Připomenou mu vesmírnou zákonitost jeho bytí, osladí ji plytkým altruismem utilitaristického ražení a povzbudí jeho nerozumnou, protože s realitou se míjející odvahu v termínech heroické statečnosti.

Je vždycky individuální, do jaké míry se falešným těšitelům podaří svým „doprovázením" potlačit přirozenou, nikoli planou touhu po věčném životě v pravdě a v autentické lásce. K těmto bytostně nepomíjivým hodnotám je totiž člověk svým osobním bytím přirozeně určen. Úspěch „humanistických" sirén proto závisí na míře morálního otupění klientů, které bývá zaviněno nelidským světonázorovým vyznáním. Právě díky němu (a samozřejmě i vývoji charakteru jeho vyznavačů) dochází k vytěsňování vědomí mravních požadavků osobního rázu, které pocházejí z větší hloubky, než v jaké leží motivy utilitaristicky omezeného altruismu. Falešná hypotéza znicotnění osoby smrtí totiž své stoupence nutí k zapomínání na celý reálný

kontext osobní zodpovědnosti včetně osobních následků za jednání, v němž není spravedlnost ani pouhým slovem, ani jen výkonem pochybných lidských soudů.

Na takovém redukcionismu a zploštění řádu spravedlnosti Kushner staví své duchovní doprovázení umírajících. Ilustruje to příběhem vynálezce, který se kvůli vydělávání peněz odcizil své rodině. S nemilosrdným lékařským verdiktem o blízké smrti se mu zhroutil svět. Propadl pocitu marnosti a vlastní bezvýznamnosti. Je to opak pocitu spokojenosti se sebou samým, který dnešní terapeuti, uvažující v horizontu pouze lidské spravedlnosti, lidem ordinují jako to, oč jde v životě především. Stačilo tedy, aby nebohému vynálezci jeho duchovní průvodce naaranžoval setkání s někým, komu jeho vynález pomohl, a rozbouřená emoční hladina se uklidnila.

Kýčovitý happy end si Kushner tentokrát ještě odpustil. Ale v posledním odstavci své knihy už neodolal. Tento rabín totiž eklekticky spojil své, v podstatě sekulárně humanistické vyznání s pokleslejší verzí židovské víry. Tím do svých úvah o smrti jako zániku lidského jedince zakomponoval milujícího Boha. Je přitom přesvědčen, že učinil umírání snesitelnějším. Vědomí, že nás Bůh miluje, umírání skutečně ulehčuje, ale v docela jiném výkladovém kontextu, než jaký nabízí učený rabín.

O pár řádek výš odpovídá Kushner na otázku *„Kde je Bůh při smrti nevinných?“* upozorněním, že Bůh neslíbil, že život bude prost nespravedlností; slíbil však, že v nich bude s námi. I toto zní rozumně, ovšem zase v jiném pojetí lidského života i milujícího Boha. Co ale asi umírající řekne, když mu rabín oznámí, že jeho život sice definitivně končí, ale Bůh ho má rád?

Na takovou útěchu by jednodušší člověk zřejmě opáčil, že je to sice hezké, ale jemu je to s odpuštěním na... Přemýšlivější člověk by odpověděl, že takový bůh je pěkný břídil, když stvoří člověka s vědomím budoucnosti a s inherentní mravní motivací, aby ho nakonec uvrhl do nicoty. A měl by pravdu. Kushnerova představa Boha je obludná; hraničí s rouháním. Vždyť takový Bůh je zcela lhostejný k naplnění spravedlnosti v lidském životě, jehož mravní ideál sám stvořil. V pozemském životě k její realizaci nedochází, protože v něm vítězí spíše nespravedlnost; a „na věčnosti“ už vůbec ne, když žádná není.

Tento teologický paskvil Boha odříznutého od řádu spravedlnosti, který člověka stvořil s mocnou touhou po fiktivní spravedlnosti, vyvolává velkou pochybnost o Kushnerově kompetenci v daných problémech. Pochybnost roste, když rabín spouští trapnou mantru, že budeme po smrti žít ve vzpomínkách druhých. Těm šťastnějším z nás dokonce vyjde v loterii ideologicko-politických her, že po nich budou pojmenovány i ulice. Ó jak spletitou síť sofismat musí Kushner tkát, aby udržel zdání smysluplnosti takových absurdit, jakými jsou tvrzení, že člověk většinou nechce žít věčně a že chápe život jako příběh, který musí mít nějaký konec.

Sedativum, které má spočívat v útěše, že budeme mít aspoň intencionální existenci v dosud žijících, až naše reálná existence smrtí pomine, snad nezabírá ani těm, kdo ho nabízejí. Jen pošetilci prahnou tváří v tvář smrti po lidském uznání, jež přece bývá tak problematické. Problematickým je i odkaz na vlastní dílo, které tu po nás zůstane. V případě užití hojivé vzpomínkové náplasti na sebe samého mluví Kushner o svých knihách, které ho v poličkách vděčných čtenářů přežijí.

Taková idylka to ale zase není. Člověk je totiž vždy nekompetentní, když se jedná o hodnocení vlastního charakteru či vlastního díla. Kushner tu například propadá

tragickému sebeklamu, když si neuvědomuje, že v důsledku vžitých, oficializovaných předsudků balamutí své čtenáře nelidskou filosofií, která trivializuje vše specificky lidské. A ještě tuto svoji, s odpuštěním filosoficko-teologickou slátaninu honosně nazve: *Aby měl život smysl.* Kushnerovi v tom sebeutěšování ani nepřijde na mysl, že nese za to urputné klamání bližních v tom, co je pro ně nejpodstatnější, zodpovědnost. Nikoli před údajným filantropem Sorosem, Společností, Dějinami či Světem, ale před Bohem. Kushner by tedy udělal lépe, kdyby se otázce smyslu života obloukem vyhnul.

Halíka chrání před takovou eklektickou pastí víra v Krista. Ale lze důvodně předpokládat, že v pomyslném dialogu s Kushnerem by měl pro jeho životní vyznání pochopení. Krédo životní filosofie zoufalců o bytostně tragické existenci člověka by mu nevyvracel.Vždyť i sám Halíkův filosofický guru, M. Heidegger, mudroval o smrti jako o konci osobního života na základě úžasného důvodu: kdybychom žili věčně, mohli bychom prý donekonečna odkládat dobré skutky.

Po takové expozici Kushnerových dovedných eskamotáží v závažném tématu života a smrti už se stává jasnějším, proč by se asi Halík moc neměl k tomu, aby s ním v plodném ekumenickém dialogu otevíral problém nesmrtelnosti. Pro ten by se jistě našla příjemnější témata z historie, literatury, biblistiky nebo i z politiky – třeba o podpoře Sorosových podvratných aktivit, které ve jménu otevřené společnosti zavádějí totalitu.

Nad takovou zdrženlivostí se ale nabízí otázka způsobilosti. Proč by se Halík pravděpodobně zdráhal zavést s Kushnerem řeč na nesmrtelnost? Zřejmě proto, že by je to neomylně vedlo k věroučným kontroverzím, nad něž jsou účastníci ekumenických dialogů programově povzneseni.

Proč by ale museli zralí lidé dobrých úmyslů a poctivé snahy o lepší poznání upadat v problému nesmrtelnosti do nepříjemných hádek? Zřejmě proto, že nejsou v daném tématu schopni racionální diskuse. Proč? Protože metafyzickou otázku nesmrtelnosti mylně pokládají za racionálně neřešitelnou. Musejí ji tedy chápat jako otázku pouhé víry a zaujímat v ní jen dogmatické, fideistické, v podstatě voluntární postoje. A v takto zúženém prostoru jsou možné buď rezignovaná tolerance, nebo vášnivé překřikování.

Agnostický předsudek znemožňuje také racionální diskuzi o čistě věroučných otázkách, nakolik se v nich dá sledovat soulad či nesoulad náboženských tvrzení s evidentními metafyzickými pravdami o Bohu, člověku a mravnosti. Agnostické vyznání dnešních teologů tedy vysvětluje, proč se ekumenické dialogy musejí vyhýbat podstatným problémům. Hluboká krize filosofického myšlení je mimo jiné i jedním z důvodů jejich zplanění.

21. 10. Halík neomarxista, modernista

Jak už to většinou bývá, učinil i Halík své zásadní intelektuální rozhodnutí pro moderní filosofii pod tlakem doby, prostředí, nefilosoficky akceptovaného filosofického maistreamu a zavedených autorit. Z této závislosti se nevymanil; spíše ji významně prohlubuje. Jednak tím, že při své fascinaci moderním myšlením onemocněl hlubokými omyly, které pak v apoštolském zápalu nadšeně šíří. A také tím, že se v nábožen-

ském apoštolátu ztotožnil s programem katolického modernismu, v němž inspirace moderními filosofy vytlačily ze soudobého katolického diskurzu tradiční myšlení. Filosoficky řečeno, se v něm Halík podílí na nahrazování realismu nominalismem, aniž by si tragičnost takové výměny uvědomoval.

Halík si osvojil nešvar všelijakých specialistů, kteří sice rádi filosofují, ale filosoficky přitom nemyslí, ačkoli věří, že myslí. Samostatné promýšlení základních filosofických problémů pravdy, bytí, Boha, podstaty člověka a mravního řádu se neobejde bez kritického prověřování ustálených pozic a dosud jen obdivovaných autorit. K tomu se však Halík nikdy neodhodlal. U těch, kdo se zapletli s filosofií, je to ale dnes běžné; nikdo už se nad tím nepohorší.

Jedním z následků takové myšlenkové pasivity je nepozorované zdogmatizování filosofického myšlení, což neomylně vede k jeho ideologizaci. Takovou intelektuální dekadenci nemohou zastřít ani doprovodné přívaly rétorických oslav, ani pravidelné vzývání kritičnosti, ani frenetický ohlas pokleslého oficializovaného myšlení.

Když někdo zatížil své filosofické přesvědčení neléčeným dogmatismem, a přesto si namlouvá potřebnou znalost filosofických pravd tak dalece, že cítí povinnost ho šířit, musí pak získávat souhlas iracionálními prostředky – působením na city. Výsledná, čistě ideologická propagace hlubokých omylů novověké filosofie přivádí Halíka:

1/ do blízkosti sekulárního humanismu, jehož ideje dnes dotlačily postmoderní Západ k měkké totalitě neomarxistů; čili k mravní katastrofě.

2/ do světa katolického modernismu, kde je v důsledku recepce špatné filosofie permanentně ohrožována katolická víra i objektivistická, jedině smysluplná morálka.

21. 10. 1. Totalitní pachuť postmoderního humanismu

Kdyby měl Halík aspoň v základních rysech vyjasněnou ontologickou povahu pravdy, Boha, lidského bytí, osobní finality a mravnosti, věděl by, že tyto hlavní pilíře filosofické moudrosti a nezbytné pravdy dobré životní filosofie transcendují dějinnou proměnlivost a časovou limitaci. Že je nelze bez tragických následků výkladově nahrazovat kategorií dějinnosti. Bůh není Vývoj. Ani podstata pravdy, lidského bytí, osobní finality a mravnosti se v čase nevyvíjejí; jsou univerzální, v každé době stejné. To znamená, že nejsou v moci lidské vynalézavosti, kalkulu a svévole.

To jen Hegelovo rozporné, nominalismem zkažené myšlení vykrystalizovalo do fantasmagorické panteistické představy. Podle ní se Bůh lidskými dějinami nezadržitelně vyvíjí k stále větší dokonalosti. Konstantní struktury řádu lidství a obecná platnost hodnot lidského života jsou proudem zbožštělého vývoje smeteny.

Znalci vědí, že v antropologickém, etickém, politickém a náboženském myšlení přinesl tento uhrančivý objev německého velikána pravou pohromu. Naneštěstí se hegeliánská filosofo-mytologie absolutně tekoucí reality, dějinnosti a progresivismu stala už bezmála dvousetletou módou. Představa plynulého pokroku, který činí pozdější doby nutně vyspělejšími, je sice pouhou Hegelovou chimérou. Ta se však v následujících stoletích stala hnací silou ideologických orgií.

Jednodušší myslitelé sice mohou považovat hegeliánský progresivismus za verifikovaný nesporným rozvojem v mnoha oborech. Ale dějinný pokrok, který by probíhal nutně, nezávisle na svobodném působení člověka, není ničím jiným než fikcí

deterministů. A je lhostejné, jestli ho odůvodňují hmotnými determinantami lidského života nebo logikou vývoje panteisticky chápaného božství. V obou případech je svoboda jako hlavní princip osobního života člověka i lidských dějin výkladově zrušena a nahrazena evolučním fatalismem.

Tím se konceptuálně hroutí nejen svět mravnosti, ale i lidských hodnot vůbec. Jejich subjektem už logicky nemůže být člověk, ale monisticky podsunutá pseudo-Substance, zobsažňovaná jako Hmota či absolutní Duch. Sebevývoj těchto monistických monster může být jen nutným imanentním procesem esenciálně nekonečného sebezdokonalování či jeho pravého opaku v rámci kosmu. Mravní účel, smysl osobního života lidských jedinců a dějinný vývoj jejich společenského života jsou touto monistickou degradací bytí člověka a jeho života logicky vyloučeny.

Halík se sice rád hlásí k moderním personalistům a mluví také často o svobodě. Nakolik ale vyznává mýtus ontologicky absolutizované dějinnosti a kontinuálního automatického progresu, natolik popírá osobu i svobodu. Nadsazování akcidentu dějinnosti na úkor principů řádu lidského bytí i života je známkou chaotického myšlení. Jen filosofická povrchnost dovoluje Halíkovi současně vyzdvihovat lidské hodnoty i hegeliánsky koncipovanou dějinnost.

Stejně tak mu mělké myšlení umožňuje odbývat kritiku rozporných pozic novověku primitivním poukazem na to, že se zakládá na reliktech středověkého myšlení. Občas ho vylepšuje poučením, že paradoxy jsou kořením života, ačkoli logické rozpory a životní paradoxy opravdu nejsou jedno a totéž. V obhajobě pozic a vizí katolického modernismu Halík zase s oblibou upozorňuje oponenty, že ustrnuli v myšlení devatenáctého století.

Podivuhodné argumenty „z časovosti“ se opírají o předpoklad, že starší myšlení je vždy vývojově překonáno – nejen banálním procesem střídání epoch v rámci jedné civilizace, ale i ve smyslu dokonalejšího filosofického poznání. Jenže právě tento předpoklad je kritikou automatického procesu zdokonalování zpochybňován a posléze i falzifikován. Svým levným vyrovnáním se s kritikou tedy Halík zmrazil logiku velice potřebné diskuze na mrtvém bodě. Nezbývá mu než hledat verbálně sugestivní důvody pro přesvědčivost progresivismu. Jeho šance ale přitom nejsou vůbec malé.

O tom, jestli by Halík dokázal skutečně filosoficky ověřit principy soudobé filosofie, už bylo řečeno dost. Ale kdo z potenciálních obětí jeho působivých agitací může vznášet tak vysoké teoretické nároky? Kdo z nich je schopen sledovat spor o dějinnost či progresivismus a pochopit jeho správné řešení? Jen hrstka filosoficky nekonformních, skutečně kriticky myslících duchů. Většina soudobých vzdělanců ve sporu o dějinnost spoléhá na široký konsenzus, a ten má Halík na své straně.

Těm méně náročným stačí vědět, že v mnoha oborech je plynulý rozvoj nesporným faktem a že dnes se máme líp než v temném středověku. To by bylo, aby schopný rétor u diváků spor o všezahrnující dějinnost nevyhrál, a aby pak oni jeho oponenty v různých komisích demokraticky nepřehlasovali. Kurz otevřenosti soudobé kultuře je tedy stanoven a zdá se být i obhájen.

Úspěšný hlasatel pokroku a katolický kněz v jedné osobě se pak v logice progresivismu společensky zasazuje za prosazení originálních hodnot postmoderního humanismu. Někdy to jde ztuha, neboť ty hodnoty jsou až příliš originální a davový, v prvoplánovém vnímání zakletý člověk přece jen nemůže mít prst na tepu doby. Čím

by se pak lišil od intelektuálních elit? Krom toho bývá zakletý i ve stereotypech a ve strachu z neznámého. Tak nějak si Halík občas při své bohulibé, osvětové námaze posteskne, když je prostým lidem nechápán. Je ale opravdu jeho osvěta tak bohulibá, jak sám věří?

V hlubokých omylech založený, vyvzdorovaný motiv strategické otevřenosti postmoderním vymoženostem ukládá určitou povinnost. Ukládá sympatii k postulátům, kritériím i k dějinností posvěceným revolučním změnám, s nimiž musejí mít realisticky myslící lidé zdravého rozumu, autentické víry a smysluplné filosofie velký problém. Halík je proto podle okolností pojednává jako bigotní fundamentalisty, xenofoby a fašisty. Přičemž si co do frekvence či intenzity takového nálepkování nezadá s cenzory, udavači a mediálními lokaji politické korektnosti nejhrubšího ražení. Snižuje se tím k falešnému osočování těch, kteří nesdílejí pseudomorálku totalitní ideologie neomarxistů. Klesá tak na jejich úroveň. Kdo ale není zvyklý argumentovat a chce něco naléhavě říct, musí se uchylovat k takovým náhradním, nečestným prostředkům přesvědčivosti.

Kde se u Halíka vzal tak pokleslý aktivismus, jehož podoby a móresy si v komunismu ošklivil? Jeho učitelé dějinného myšlení tak daleko přece nešli. Možná ale jen proto, že je o vlas jedné generace minul ten revoluční kvas, který sice vzešel z jejich relativizujícího teoretizování, ale pořádně prokvasil západní společnosti až v postmoderní době. A v ní už Halík poznal věhlasné filosofické souvěrce, odhodlané proměnit dozrálé relativistické myšlení o člověku v čin.

Rigidní víra v dějinný pokrok způsobila přemnožení reformátorů společnosti i církve. Ti získali pevné přesvědčení, že doba, v níž žijí, je z hlediska vývoje humanity nejdál, a že jsou tudíž povoláni i povinni připravovat ještě zářivější budoucnost. Samozřejmě na troskách minulosti. Z té byli ochotni se poučit jen v záporném smyslu – aby ukázala, kudy cesta nevede. S chirurgickou přesností vybírali z minulosti ty nejodpudivější pasáže, které ještě náležitě nafoukli a vylepšili, aby je pak mohli s udivující lehkostí vydávat za charakteristické rysy dřívějších dob. Od osvícenství se tato technika stala standardní výbavou demagogů.

Když tedy úspěšně proběhlo ideové školení řadových intelektuálů, nastoupily vůdčí postavy postmoderny (J. Derrida, M. Foucault, H. Marcuse, J. Habermas...), aby zvedly prapor kulturní revoluce za uživotnění relativismu a zatroubily k jeho vítěznému tažení Západem za zbrusu novou historickou entitu. V ní si budou všichni rovni. Budou zbaveni útlaku, budou plně svobodní a emancipovaní, tolerantní a vybaveni nezcizitelným právem na štěstí podle vlastního gusta. Není přece jedna životní filosofie či morálka lepší než druhá; jsou jen jiné. V nespočetném zástupu sebevědomých absolventů filosofické povrchnosti, sešikovaných k boji za něco bytostně nového, přesněji za fantastickou budoucnost, se nachází i prof. Halík.

Pod vládou hodnotového relativismu se logicky ujal slogan: Hledejme, co nás spojuje, ne co rozděluje! Halík ho vzal za svůj. Nechal se inspirovat dialogem křesťanů s marxisty, který v dobách komunistického temna vnímal jako jeden z mála světlých bodů. Vstoupil tedy do vřelého dialogu s postmoderními neomarxisty, jenž také překypuje vzájemným porozuměním, byť poněkud asymetrickým.

Halíkovi partneři sice navenek předstírají, že věří ve vzájemně plodné obohacování sekulárního a křesťanského humanismu. Uvnitř se však na rozdíl od Halíka řídí

elementární logikou. Zachovávají tudíž pevné ideologické přesvědčení, že křesťanství je zdrojem všech špatností západní civilizace, a proto musí být zničeno. Inu, vlci v rouše beránčím, kteří chytře využívají naivní, intelektuálně rozkolísané modernisty k rozkladu katolicismu jakožto bašty křesťanského světa. Vzhledem ke své ideologické identitě je musejí neomarxisté vnímat a vítat jako ty pověstné užitečné idioty.

Halík spolupráci s neomarxisty myslí naopak upřímně. Usnadňuje mu to společný filosofický základ, který s neomarxisty má a kterého si nadmíru cení. Samozřejmě, že chápe i vzájemné třecí plochy. Ale filosofická mlha, v níž se pohybuje, mu brání vidět zásadní rozdíly obou pozic tak ostře, jak proti sobě ve skutečnosti stojí.

Reálný výsledek neuváženého rozšíření „ekumeny“ na neomarxisty je otřesný. Halík energicky podporuje multikulturalismus a genderový feminismus, tedy vražedné programy totalitní ideologie neomarxistů, které jsou cíleně zaměřeny na zničení západní civilizace a jejích tradičních hodnot. Tyto hodnoty nejsou pouze zvykově ustálené, a tudíž i rozumně překonatelné. Jsou v podstatě hodnotami přirozeného řádu lidství, a proto i požadavkem křesťanské morálky, která nezanedbatelně přispěla k jejich životnosti.

Kultem dějinnosti zasažený a postmoderní dynamikou fascinovaný katolický kněz Halík to nechápe. Uchyluje se tedy k zvrácenému lidskoprávnímu moralizování; snaží se pokřtít pseudohodnoty sekulárního humanismu; akceptuje redefinice autentických ctností lásky, milosrdenství, tolerance, spravedlnosti, solidarity... podle potřeb ideologické pseudomorálky; ve službách politické korektnosti se snižuje k propagandistickému lhaní o mírumilovném islámu a o hlubším smyslu genderového šílenství; nepravdivě obviňuje z nepravostí ty, kdo nesouhlasí s ideologicky kontaminovanou politikou EU.

Halík toto selhání zaštiťuje autoritou univerzitního světa Západu a je hrdý na to, že se stal jeho uznávanou součástí. Ve střetech s „nevzdělanci“ se na tuto svou příslušnost pravidelně odvolává. V normálních poměrech jsou humanitní univerzity pro společnost přirozenou autoritou. V nenormálních, revolučních poměrech jsou ale zpolitizované, instrumentalizované revoluční ideologií. Předstírají vědeckou solidnost, ale ve skutečnosti v nich jde jen o výchovu kádrů pro prosazování těch jedině správných, ideologicky přijatelných názorů. Dost slabé na to, aby mohl levicový akademický proletariát věrohodně nárokovat svou intelektuálně-morální nadřazenost.

Stalo se už veřejným tajemstvím, že společenské vědy a humanitní obory byly na západních univerzitách v průběhu posledních desetiletí ovládnuty přívrženci extrémní levice a její kulturní revoluce. Moderní filosofií a vybledlým leskem západních univerzit okouzlený Halík možná ani nezaznamenal, že se v nich zabydlel zmutovaný, mnohem rafinovanější marxismus. To by na jeho ideologicko-politickém aktivismu vysvětlovalo mnohé.

V každém případě Halíkovi nevadí: že bruselská politika, která zmíněné absurdity uvádí do praxe, je demokratická spíš už jen formálně; že její mocenská struktura má na vrcholu nevolené, nomenklaturní kádry, které veřejně uctívají Karla Marxe; že toto politbyro svými ideologicky určenými opatřeními dramaticky a bez celospolečenské diskuze Evropanům zhoršuje životní podmínky (svobodu, bezpečnost...) a bohorovně projektuje likvidaci rodiny i národů; že se jim ve jménu ideologicky pervertovaných lidských práv arogantně vlamuje do nejintimnějšího soukromí; že

monopolizuje výchovu dětí, pod hrozbou jejich „zákonného“ loupení; že přikazuje ideologicky správné a mocensky diktované názory; že salámovou metodou omezuje svobodu, stupňuje cenzuru a kriminalizuje ty, kdo chtějí myslet a žít normálně.

Za fasádou „liberální demokracie“ schovaný demokrat Halík neprotestuje: když se na humanitně vzorovém Západě udílejí důchodcům likvidační pokuty za kritiku migrace; když stát loupí rodičům děti za výchovné plácnutí; když jsou profesně ostrakizováni odborníci proto, že si v ideologicky citlivých otázkách dovolí vyjadřovat jiné názory než ty oficiálně nadekretované; když v merkelovském Německu, v té výkladní skříni postmoderní humanity, zfašizovaná Antifa terorizuje odpůrce za blahosklonného přihlížení státních orgánů; když je bruselská politika řízena z mocenského centra, které tvoří nikým nevolené, ideologicky proškolené a v mocenském kartelu sjednocené kádry.

21. 10. 1. 1. Vyšší německá humanita

Jak dalece se rozchází Halíkův politický aktivismus s realitou, můžeme ilustrovat jeho hodnocením současného Německa, kterého se Halík dopustil v rozhovoru pro *Respekt*. Tvrdí v něm, že „*... západní část Německa prošla hlubokou morální reflexí a stala se patrně nejdemokratičtější politickou kulturou světa.*“

Není pochyb, že by se každá země jen těžce vzpamatovávala z bolestných traumat, která Němcům připravila jejich nacistická minulost. Jejich reflexe byla skutečně důkladná. Jestli ale byla také v pozitivním smyslu morální, jak předpokládá Halík, to je dost sporné. Halík svůj optimismus důvěřivě opírá o dnešní německý politicko-mediální establishment, který už zase podléhá pokušení vyvážet přešlechtěný, tentokrát neomarxistický humanismus do světa. Co má ale takový humanismus společného s přirozenou morálkou než snad jen to, že je jejím cíleným a masivním popřením?

Některé vývojové trendy německé společnosti, které byly nastartovány v převratném osmašedesátém, vybujely v našem století do mimořádných rozměrů multikulti-genderového a „lidskoprávního“ třeštění. Střízlivější komentátoři je vysvětlují mindrákem z minulosti. Částečně mají pravdu, ale hlavní příčiny leží hlouběji.

Bylo by asi nerealistické očekávat, že se poválečný politický život v Německu jen tak vrátí do rozumných kolejí. To by se muselo sejít příliš mnoho příznivých okolností a takové štěstí Němci neměli. Přesto se zpočátku zdálo, že převýchova k demokracii probíhá zdárně. Nikdo nepozoroval koukol, který byl zaset do společnosti nového Německa. Čertovo kopýtko bylo v tom, že zdánlivou vědeckostí i humánností maskovaní exponenti neomarxistické Frankfurtské školy (Horkheimer, Adorno, Marcuse) byly Američany pověřeni, aby zavedli demokracii shora. Nic horšího se poválečnému Německu nemohlo přihodit; kozel se stal zahradníkem.

Jakožto židovští reemigranti získali tito extrémně levicoví intelektuálové v traumatizované společnosti snadno kredit ryzích humanistů. V logice své plíživé kulturní revoluce se zaměřili na univerzitní mládež a první viditelný úspěch se dostavil v podobě studentské revolty osmašedesátníků. Poté převzal otěže společensko-intelektuálního vývoje ambiciózní představitel Frankfurtského Institutu druhé generace J. Habermas. Stal se hlavním architektem politického vývoje, v němž pod maskou huma-

nity a demokracie postupně ovládla společnost radikální levice. Posedlost destrukcí tradičních hodnot konstituovala oficiální politiku.

Habermas naordinoval Němcům levicový, antifašismem kamuflovaný konsenzus jako hlavní sekulární svátost. V tomto řízeném společenském konsenzu je vše napravo od extrémní levice permanentně podezírané z fašismu. Vyděšená, uměle udržovaným pocitem kolektivní viny ochromená a disciplinovaná společnost mu až na čestné výjimky podlehla bez odporu. „Antifašistický" konsenzus vytlačuje pod hrozbou sankcí nelevicovou veřejnost na okraj a stigmatizuje ji jako extremistickou. Tak byl nastolen režim Marcusovy „represivní tolerance". V jejím duchu chápou mediální politruci konzervatismus jako synonymum fašismu. Naproti tomu je pro ně i ta nejextrémnější levice vítanou silou kýženého pokroku.

V takových poměrech, zahuštěných navíc fanatickým rovnostářstvím, už mohou být názorová pluralita a svoboda jen předstíranou hodnotou; jako svobodné volby za komunismu. Politicko-mediálně-kulturní kartel současného Německa se také nápadně podobá naší předlistopadové Národní frontě. Stejně jako v komunismu i v dnešním Německu jsou společensky nejzhoubnější rozhodnutí mocenských elit podávána jakožto „nemající alternativu".

V tomto bodě se protínají speciální motivy poválečného, progresivistickým konsenzem řízeného vývoje německé společnosti s univerzálními motivy kulturní revoluce, která uskutečňuje sebevražedné programy totalitní ideologie kulturních marxistů. Tento souběh není náhodný. Je personifikován J. Habermasem, neomarxistou a intelektuálním lídrem politicko-mediálního mainstreamu v jedné osobě. Vychází v něm najevo, že vzývaný konsenzus je vlastně jen nástrojem zpupné ideologie samozvaných spasitelů lidstva.

Způsob, jakým Habermas indoktrinoval německou společnost neomarxismem, se zakládá na ontologickém podvodu století. Habermas také patří k ontologickému mainstreamu dějinného myšlení, v němž se základní identita osoby protismyslně rozpouští v ontologicky nadsazených životních jevech. Podle této představy je člověk ve svém „být člověk" konstituován socio-kulturními interakcemi. Mravní řád člověku odpovídajících norem se tudíž protismyslně vyvíjí v dějinách. Filosofové tak poskytují ideologům neomezený prostor svévolného určování mravních hodnot. Tak také filosof Habermas udělil Habermasovi ideologovi kompetenci rozhodovat, jaké hodnoty a jaká „lidská práva" se musí v této fázi nahodilého historického procesu uctívat.

Radikální změna ontologie člověka připravila Habermasovi půdu, aby v duchu Horkheimerovy *Kritické teorie* zapracoval na radikální změně celé společnosti. Habermas intelektualizoval emoční otřes z Osvětimi na úrovni ideologické i ontologické. Ideologické vytěžení zjednalo neomarxistické levici výsadu moralizovat německou společnost s permanentním odkazem na hrozbu možné recidivy fašismu. Habermas, který tím povýšil do role „svědomí národa", takové vydírání fixoval a pojistil i ontologicky. Heidegger, hlavní postava dějinného myšlení dvacátého století, totiž filosofům dějinnosti ukázal, jak se dá čarovat s termínem „*bytostné určení*".

Učenlivý Habermas tak snadno objevil, že individuální i kolektivní identita Němců je díky svému dějinnému prostředí bytostně, niterně, a tedy nutně určena právě tím, co umožnilo Osvětim. Je tedy fašistická, a proto obsahuje i bytostnou pro-

vinilost. Co všechno se dá vpašovat do základní identity člověka, když je filosofické myšlení osvobozeno od logicko-kritické disciplíny.

Tento mistrný Habermasův tah znemožnil německým, už tak levicově zpolitizovaným intelektuálům obnovení kladného vztahu k vlastní minulosti. Jako by nevyhnutelně vedla k tragické Třetí říši. Tento dojem byl posilován také ideologicky selektivním, záměrně pesimistickým čtením dějin, jak ho zavedla *Kritická teorie* Horheimera a Adorna, jež se stala biblí neomarxistů.

Ideologická pseudomorálka je založena na nesmiřitelném antagonismu apriori, „systémově" dobrých a zlých skupin obyvatelstva, rozlišovaných podle ideologického klíče. Proto je z principu nespravedlivá; nemůže znát rozumnou míru. Proto ani „antifašismus" v pojetí neomarxistické ultralevice není žádnou morální hodnotou. Stal se naopak jejím bojovým termínem a bičem na všechny, kdo jejímu extremismu oponují. Ustaluje v německé společnosti neurotickou obsesi kolektivní viny a sebenenávisti. Vrhá ji do prohlubující se patologie a znemožňuje její zdravější vývoj. Nic divného, že Němci prahnou po rozplynutí národa v evropském superstátě. Konečně vede „antifašismus" německé elity ke kolektivnímu sebeklamu o vlastní humanistické vyspělosti, jenž je podněcuje k exportu sebevražedných multikulti-genderových programů; nejlépe do celého světa.

S takovým předznamenáním je vývoj německé politické kultury, kterou Halík tolik obdivuje, nevyhnutelně tristní. Jako důsledně antifašistickou mohou povahu německé politiky posledních desetiletí vnímat jen neomarxisté nebo jejich politickou korektností dezorientovaní konzumenti mediálního mainstreamu. Ostatní jsou podle nich kacíři.

Kacíři jsou v optice politické korektnosti všichni, kdo nesouhlasí s ideologicky motivovaným sociálním inženýrstvím, které se stalo oficiální politikou a které vede jak k anihilaci národa, tak i k podstatné relativizaci přirozených rodinných vazeb. Přitom je taková neposlušnost pochopitelná, protože zrovna Halíkova nejdemokratičtější demokracie je v budování duhové, inkluzivní společnosti prostřednictvím experimentů multikulturalistů a radikálních feministek nejdál. Jejich extremismus je proto nejlépe čitelný.

Záměrně submisivní chování úřadů k záplavě agresivních migrantů odpovídá totalitní spravedlnosti dvojího metru, jíž jsou trestány domácí oběti agresorů. K tomu stačí, když třeba poukážou na to, že v jejich zemi mají platit německé zákony a zvyklosti. Odpůrci absolutní rovnosti mužů a žen či rodin a homo-svazků zase zakoušejí nenávist elit a úřadů v podobě degradace profesní i lidské.

Méně pochopitelné ale je, jak může být takové systémové ohýbání práva a cynické ignorování spravedlnosti slučitelné s vyspělou demokratickou kulturou, o níž mluví v reflexi německé politiky Halík. Odpovědí na tento neuvěřitelný paradox v jeho myšlení je zase politická korektnost. Naléhavost jejích standardních témat nespravedlivého zvýhodňování revolučně vytěžitelných menšin tu byla umocněna strašákem ad absurdum předimenzovaného antifašismu. Proč ad absurdum? Protože pozvolna gradující tendence k převýchově s následnou relativně všerozsáhlou kontrolou společnosti logicky vyústila do formování státem tolerovaných fašizujících bojůvek extrémní levice. Také politicky korektní Halík identifikuje fašisty výlučně „napravo" od prolhaného, pokryteckého mainstreamu.

Nesporný úspěch pokrytecké morálky politických korektorů na vyspělém Západě také svědčí o jeho hluboké mravní krizi. Její strůjci, protagonisté i konformističtí propagátoři pyšně leští sebeobraz morálních obrů. Ve skutečnosti jsou z nich morální trosky. Nejenže propadli životu ve lži, ale jsou ochotni akceptovat a hájit permanentně stoupající hladinu nespravedlností, které přináší logika měkké totality neomarxistů. Vezou se na jejích vlnách, shlížejí se ve své pokřivené humanitě a ani jim nepřijde trapné, že nenávistně potlačují svobodu názorů, kterou mají ústavně zakotvenou. Přitom vážou profesní kariéru na přikázaný ideologický konsenzus, slídí po ideozločinech a pokrytecky obviňují rozumnější spoluobčany ze zakázané „nenávisti" – což je ideologicky účelový právní zmetek. Trestní zákoník se už v Německu dostal na úroveň komunistického „antisocialistického pobuřování".

Za „nenávist" může být kriminalizován každý, kdo veřejně zapochybuje o tom: že národní stát je svou povahou nebezpečný; že rodina už není potřebná; že každá nerovnost je hříšná; že všechny kultury mají stejnou hodnotu, takže se mohou navzájem bezproblémově obohacovat; že islám je mírumilovným náboženstvím a kýženým obohacením Evropy; že role mužů a žen jsou jakožto pouhé sociální konstrukty zaměnitelné; že je možné v intencích zvrácené permanentní revoluce dekonstruovat přirozený řád lidství donekonečna.

Halík přesto velebí německou politiku jako vzorovou pluralitní demokracii. V zaslepení politickou korektností prostě oficializovanou nemravnost této politiky nevidí. Proto také přitakává, když například zrovna Berlín obviňuje Varšavu a Budapešť z ohrožování svobody slova a nezávislosti soudů; když zloděj křičí, chyťte zloděje. A není to vůbec jeho zálibou v paradoxech. Je totiž slepý k tomu paradigmatickému paradoxu, v němž vězí politická korektnost. Jako nástroj totalitní ideologie je přece sama plná nenávisti, lhaní a nátlakových metod, přičemž obviňuje z nenávisti, z falšování reality a z fašismu či nacismu své odpůrce.

Skutečnost je ovšem taková, že neomarxismus a nacismus jsou dva opačné extrémy téže nelidskosti. Mají totiž společným jmenovatelem neomezenou mravní svévoli v prosazování totality. Ten je dán společně sdíleným etickým relativismem. Takže v zásadním etickém ohledu tu dochází ke konvergenci extrémů. Odpůrci politické korektnosti se naproti tomu nacházejí v rozumném středu mezi oněmi extrémy, kde je zachován smysl pro relevanci přirozené, nerelativizované mravnosti.

Profesor Halík si pochvaluje svůj kontakt s akademickou mládeží. Jeho intelektuální i politická závislost na německém prostředí ale vyvolává pochybnosti. Neboť humanitní univerzity jsou v Německu z gruntu zpolitizované, prosáklé extrémním levičáctvím kulturních marxistů. Těm ale, jak řečeno, nejde o skutečné vzdělání, nýbrž o výchovu revolučních kádrů.

V podstatě se jedná o stejnou ideologickou indoktrinaci studentů, jakou známe z dob komunismu. Rozdíl je v tom, že marx-leninismus byl primitivnější a prosazovaný mocí, která byla evidentně zločinná. Bylo tedy snazší jím pohrdat. Naproti tomu neomarxismus je sofistikovanější a zatím nemá za sebou gulagy. V Německu je krom toho prezentován jako protiklad nacismu. Proto se mu daří radikalizovat studenty v daleko větším měřítku.

Protože politicky korektní Halík nepochybuje o humanitní vyspělosti našich západních sousedů, nepochybuje ani o vědecké úrovni vzdělání na jejich humanitních

univerzitách. Jenže v Německu, a zdaleka nejen v něm, se staly humanitní vědy a kultura angažovanými spojenci kulturní revoluce neomarxistů. Skončily v krunýři politické korektnosti a zdegenerovaly podobně jako u nás za bolševiků. Neboť svobodné bádání pod dozorem politické korektnosti je kulatý čtverec. Zbývá jen neomalené, dogmatické prosazování ideologicky nezávadných tezí a inkviziční tažení proti všem, co „nechápou". Profesoři, kteří se na takovém barbarství nechtějí podílet, jsou zdivočelými studenty dehonestováni a kolaborantským vedením univerzit vylučováni. Halík sice něco podobného zažil za komunismu, ale přesto solidarizuje s jejich protivníky.

Můžeme tedy tuto smutnou kapitolu uzavřít. Jestliže řekneme, že je Halík vzhledem k svému veřejnému působení rozporuplnou postavou, není to kompliment, nýbrž tragédie. Kdo se na veřejnosti vydává za bytostného demokrata, kdo současně svým aktivismem spoluvytváří čím dál méně snesitelný život v dusivé atmosféře politicky korektního lhaní, které V. Bukovsky nazval intelektuálním gulagem, a kdo v lepším případě významně mlčí k stále zřejmějšímu stupňování represí měkké totality, ten za to nemůže očekávat od rozumných lidí uznání; stává se přinejmenším nevěrohodným.

21. 10. 2. Revoluční pachuť postmoderního modernismu

Etický relativismus svou povahou ruší rozdíl mezi mravním dobrem a zlem. Takový amoralismus je ale pro lidskou duši smrtící. Neboť její vlastní zaměření k osobnímu rozvoji stojí a padá s ontologickou diferencí dobrého a špatného jednání. Bohužel byl negativistický vývoj novověké filosofie nesen přehnaným sebevědomím. Proto v něm zvolna vzrůstalo i pokušení prolamovat pevné hranice mezi dobrem a zlem, zbavit člověka nepříjemného jha mravního nároku a navodit tak porozumění pro superpozici mimo dobro a zlo. Z toho vzešla alternativní hodnota dobrého pocitu ze sebe i z věcí kolem nás. Sebeuspokojení je jádrem egoistické etiky, kterou teoreticky rehabilitoval právě etický relativismus. Nasměroval tím vývoj západních společností k mravnímu nihilismu. Na něm založená životní filosofie i politika klesají pod lidskou úroveň.

Filosofických důvodů pro etický nihilismus bylo v moderním myšlení čím dál víc. Jejich sílící přesvědčivost navodila revoluční mentalitu a vytvořila prostor revolučním zvratům. V oblasti osobních životů se stala tou nejdravější revoluce sexuální. Společenskou oblast vylepšily revoluce sociální a kulturní; především ty, které vyústily v totalitní orgie – ať už drsnější, či rafinovanější. Relativismem povzbuzená a legitimizovaná revoluční posedlost se nezastavila ani před oblastí náboženskou. Křesťanství, donedávna určující spiritualita Západu, zažívá revoluční otřesy i v sobě samém. U katolíků se stal jejich zdrojem modernismus.

Nějaký čas zůstávala smrtelná nákaza amoralismem uvnitř akademického světa. Ale bylo jen otázkou času, kdy se mravní indiferentismus rozšíří do praxe. Lidská praxe je totiž už svou povahou polem mravně dost riskantním. Rozsáhlé epidemii, která zasáhla intelektuální svět, proto nemohla dlouho odolávat.

Vedle rostoucího smyslu pro relativizaci duchovních hodnot napomohl jejímu šíření i osvědčený mýtus o samovývoji reality k stále vyšší úrovni, v němž má lidstvo zaručený výtah k stále dokonalejší dospělosti. K tomuto progresivismu se přidal

rostoucí smysl pro antropocentrismus. Moderní člověk se jím utvrzuje v přesvědčení: že má veškerou svou realitu ve vlastních rukou; že neexistuje žádná apriorní, stvořená lidská přirozenost; že tudíž neexistují žádné univerzální normy mimo běh dějin, takže veškeré normy dobrého života si tvoří člověk v dějinách sám; že tedy sám také bezkonkurenčně rozhoduje o tom, co je zde a nyní hodnotou a co nikoli. Následná animalizace lidských životů se stala prakticky nevyhnutelnou.

Pýcha přesvědčených stoupenců antropocentrismu je tak obludná, že se vedle ní pýcha na vlastní dobu zdá být nevinnou marnivostí. Nicméně je už dnes tak vyvinutá, že nutí k tomu, abychom posílali mnohá morální tabu do minulosti a dopřávali si sytého užívání pozemského života, pokud možno bez omezení. Omezující mravní hledisko je logicky vystřídáno nezbytnou právničinou a neutrálními popisy empirických specialistů. Ty umožňují zdánlivě vědečtější pochopení mravnosti a domněle lidštější, shovívavý přístup k člověku bez protivného moralizování.

Únavné klasifikace hříchů vytěsnila znalost fyziologických procesů a potřebu mravního růstu nahradila sada adekvátnějších potřeb, týkajících se zvyšování kvality života vědecko-technickým pokrokem s následným politicky obstarávaným blahobytem. Kult Duše byl v západní civilizaci vystřídán kultem Těla. Aby toho nebylo dost, je tento dějinný zlom oslavován jako triumf racionality.

Logika vývoje moderní vzdělanosti tedy postupně vytěsňuje mravnost na okraj životního zájmu. Někdejších horkých témat mravního úsilí si dnešní člověk jednoduše nevšímá; dostala se pod úroveň jeho rozlišovacích schopností. K řadě dříve aktuálních morálních problémů zaujímá neutrální postoj a kategorie hříchu už upadla v opovržení. Katoličtí modernisté raději opisují hřích v termínech s „láskyplnější“ konotací.

Když na tuhle dost podstatnou změnu v chápání podstaty života přijde řeč, padají z jedné strany slova jako „pseudoproblémy“, „náboženská neuróza“, „morální teror“, nebo dilemata jako stagnace či pokrok; středověký moralismus versus laskavá tolerance; legalismus nebo láska. Z druhé strany naproti tomu slyšíme něco o živočišné otupělosti ke skutečným hodnotám a o morálním cynismu egocentriků.

Nejvýživnější konkretizací daného sporu jsou příklady z oblasti sexu. Příznivci pokroku o něm už odmítají mluvit jazykem morálky. Sex je přece natolik základní, přirozenou potřebou lidstva, že je podle nich nelidské omezovat ho nějakou bigotní pseudomorálkou. Oponenti namítají, že nelidským je naopak bezuzdný sex; a díky rafinované vynalézavosti v perverzích je i pod úrovní pouhých živočichů. Poukazují přitom na jeho následky, jakým je například lavina tragických rozpadů rodin. Tím nejzrůdnějším je pak oficiální potratářská praxe, která v důsledku sexuální revoluce zachvátila od šedesátých let minulého století celý Západ. Pravým monumentem perverze se pak stalo absurdní vyhlášení potratu za lidské právo.

O tom, jestli je oplodněné vajíčko člověkem, nemůže kompetentně rozhodovat ani embryolog, ani právník, jak se dnes antropologicky dezorientovaná většina domnívá. Neboť v dosahu jejich odbornosti není esenciální definice člověka. Realistická filosofie však s ontologickou akribií identifikuje zygotu jako člověka. Objektivně vzato umělé potraty tedy skutečně zabíjejí lidské jedince. A procento potratů, které jdou na účet promiskuity a hédonického životního stylu, je jistě vysoké. V tomto reálném kontextu tedy není možné zodpovědně tvrdit, že oblast sexuálního života je mravně neutrální.

V americkém státě New York dosáhli nedávno demoliberálové významného pokroku na poli lidských práv ženy. Odhlasovali si, že je možné zabíjet plod po celou dobu těhotenství. Pro méně otrlé k tomu sice alibisticky připojili „pokud plod ohrožuje zdraví". Ale ze zkušenosti s genderovými, politicky hyperaktivními feministkami všichni vědí, že pojem „zdraví" je v dané souvislosti velice gumový. Heroldi pokroku a ochránci „lidských práv" tento svůj triumf (ne)lidskosti také náležitě oslavili. Jsou v euforii z toho, že je možné legálně zabíjet ještě víc dětí, když si předtím až příliš snadno kolektivně vsugerovali, že jde o pouhé shluky buněk. Kde se asi tahle logika zastaví?

Většině moderních lidí na Západě už ale přijde takový skandál jako normální společenský jev. Jenže právě to je flagrantní příklad vlády amoralismu neboli morální tuposti, která ochromila mravní vědomí moderního člověka, tolik oddaného filosoficky zkažené vzdělanosti a tolik hrdého na svůj humanismus.

Dá se pochopit, že u materialistů patří sex logicky k nejvyšším hodnotám života. Mnohým z nich se stává přímo jeho smyslem, životní kulminací. Ale modernisté přece mají ve své víře zakódované jiné pořadí hodnot. Jak s nimi tedy problémy, které přinesla sexuální revoluce, souvisí? Modernisté jsou přesvědčeni, že apoštolát je v moderní době komplikován tím, že se církev málo přizpůsobuje dnešnímu světu. Proto se programově otevírají soudobé, teoreticky i morálně sporné vzdělanosti, která byla v souvislosti s pro-potratovou posedlostí trefně nazvána kulturou smrti.

Při své odvážné, leč neuvážené strategii nemohli tito pokrokoví katolíci nenasát něco z její protikřesťanské mentality. U Halíka se tato schopnost absorpce projevila, když dokázal rafinovaně zpochybnit odpor proti pokrokovému humanismu i v citlivém problému potratů. Tvrdí totiž, že skupinám pro-life nejde ani tak o ochranu života, jako spíš o provozování ideologie nenávisti k modernímu světu. To je jistě pronikavý postřeh. Jakýpak ideologický cinknutý průzkum za ním asi stojí?

Přesto je trochu divné, když zrovna Halík vytýká svým křesťanským odpůrcům ideologickou nenávist. Vždyť přece on sám podporuje skutečnou ideologii oficializované, systémové nenávisti; totiž tu totalitní, neomarxistickou. Neskrývaná nenávist kulturních marxistů k domnělým utlačovatelům a k stoupencům křesťanské, utlačovatelské morálky je evidentně pohonem jejich revoluce.

Aktivisté hnutí pro život však žádnou nenávist v popisu práce nemají. Jsou naopak její obětí. Za svůj nesouhlas se zabíjením nenarozených snášejí od zavilého společensko-politického mainstreamu všelijaké ústrky, včetně mocenské represe. To Halík se při své kolaboraci s neomarxisty vyhřívá v přízni mocných. Na jedné straně s vědomím beztrestnosti a s lehkostí demagoga podsouvá dnešním disidentům motiv nenávisti. Na druhé straně jeho neomarxističtí soudruzi kodifikují nenávist k nepřátelům kulturní revoluce celoplošnou „represivní tolerancí", ale Halíka to nevzrušuje. Buď dělá, že nic takového nevidí, nebo to skutečně nevidí. Těžko říct, co je horší.

Proč tedy Halík tak pohotově imputuje ochráncům nenarozených nenávist? Zřejmě proto, aby jejich disidentskou aktivitu znectil. Aby aspoň trochu zaplašil špatný dojem, jaký legalizace potratů u křesťanů vyvolává. Špatně totiž snáší, když je Západ tak přímo, bez obalu stavěn do špatného světla. Takové příklady přece zpochybňují i samotný étos modernismu.

Infikováni viry antropologického redukcionismu, hegeliánského hyperdynamismu a hodnotového relativismu si tedy modernisté vysnili dobově vždy dobře adaptovanou církev budoucnosti. Určité přizpůsobení době je nezbytné, ale jde o jeho rozumnou míru. A ta se bez zdravé životní filosofie nachází jen těžko. V moderním myšlení však životní moudrost evidentně atrofuje. Vystřídala ji evoluční megalomanie, v níž novost je hodnotou sama o sobě, v níž je i moudrost a mravnost věcí pokroku, a z níž také pochází revolucionářská neuróza, která západní civilizaci nemilosrdně rozkládá. V míře, s jakou se přizpůsobují modernímu myšlení, ztrácejí tedy modernisté i rozumnou míru pro přizpůsobování církve době.

Deficit rozumnosti je například výrazně patrný v iniciativách německých biskupů, kteří požadují změnu sexuální morálky. Pokládají dosavadní rigorismus katolické morálky za dnes už neudržitelný; Halík ho v této souvislosti klasifikuje jako neurotickou obsesi sexem. Němečtí biskupové tedy s průkopnickou důležitostí reflektují pozitivní aspekty masturbace, mimomanželského sexu, homosexuálních vztahů a genderismu. Pokud se snad domnívají, že takovými inovacemi přinášejí dnešnímu člověku „radostnou zvěst", pak to zřejmě nebude ta evangelní. Podobné extravagance potvrzují, že snahy modernistů vedou spíše k zesvětštění církve než k rehabilitaci křesťanství v očích světa.

Submisivní vstřícnost modernistů k soudobé kultuře vychází z přesvědčení, že k intelektuální dospělosti katolíků patří nevymezovat se vůči filosofickému mainstreamu a potlačovat to, co nepřátele církve na ní irituje. Pohoršuje je celá její minulost. Povzbuzeni evolučními předsudky, vnímají tedy modernisté katolickou tradici jako zátěž, které je dobré se zbavit. To ale není moc prozíravé. Despekt k minulosti obecně vyvolává pokušení k pyšné přezíravosti a k neuvážené distanci.

Převážně negativní vztah k vlastní minulosti odporuje univerzální povaze křesťanství. Přerušení kontinuity živé tradice nastoluje jeho dějinně-kulturní fragmentaci a oslabování historické paměti přispívá k jeho vykořeňování. Křesťanství se tím vydává napospas všelijakým „duchům doby" a kapituluje před plíživým rozmělňováním dobovými trendy. Nakolik tím modernisté vycházejí vstříc sekulární kultuře, natolik ztrácejí možnost nabídnout to, co jí tak zoufale schází. Ve své fascinaci modernitou se pak jen těžko odlišují od moderního člověka.

V modernistické vizi už nebude církev budoucnosti moderní společnosti povýšeně poučovat a moralizovat. Zbaví se klerikálního triumfalismu a povede s nimi nepřetržitý dialog. Přestane v něm odpuzovat nesrozumitelnými dogmaty a středověkou morálkou. Bude minimalizovat pocit viny. Ten totiž ruší dobrý pocit ze sebe, který patří k životním prioritám moderního člověka. Konečně nebude pohoršovat babskými řečmi o hříchu a pekle a nepoleze lidem do soukromí. Bude jim naopak více naslouchat a lecčemus se od druhdy pohrdaného světa i přiučí. Třeba relativizující toleranci k jiným vírám, správným pohledům na svět a jeho hodnoty, jak to ostatně odpovídá postmodernímu paradigmatu plurality.

V užívání modernistů se stal dialog fetišizovaným všelékem na bolesti světa. V takovém ideologickém nadsazení samozřejmě ztrácí dialog svou původní funkci, čímž neomylně dochází k jeho vyprázdnění. Dialog je tu samoúčelem, jemuž se přizpůsobuje metoda i taktika jeho vedení, výběr témat i samo téma. Hlavní starostí partnerů musí být, aby se vedl dialog za každou cenu – hlava nehlava: bez ohledu

na zájem o pravdu. S tím souvisí hlavní příkaz: vyhnout se všemu, co by se mohlo partnera dotknout.

Dialog je výborným prostředkem tříbení a vyjasňování názorů mezi stoupenci protichůdných řešení. Jeho fungování však klade vysoké nároky na obě strany. Má-li být dialog skutečně zdařilý, měl by být u jeho účastníků zájem o pravdu silnější než všelijaké boční a prestižní motivy, které ho komplikují. Dialog tedy vyžaduje na partnerech osobní kvality (racionální i mravní), které nemohou být u každého automaticky předpokládány.

Aby nebyl například podstatný dialog křesťanů s marxisty jen okázalou propagandistickou bublinou, musel by logicky začít u otázky Boha. Modernisté jsou z definice nadmíru otevřeni příslušným omylům moderní filosofie; například agnosticismu. Proto se v daném problému od nich nedá čekat nic jiného, než že budou spolu s partnery dialogu (kteří mají apriorní ideologické jasno) od počátku zabředávat do pseudoproblémů a bloudit jejich labyrintem do ztracena. Neboť se s nimi shodnou na základních omylech, které do něj logicky vedou. Protože by je to brzy unavilo, stočí pragmaticky volbu témat k otázkám eko-socio-ekonomicko-politickým.

To ale není jediný důvod logického zplanění dialogu modernistů s dnešními pseudohumanisty. Imperativ ekumenického dialogu velí, aby v něm tolerovali bytostně niterná přesvědčení partnerů. Taková ideologizace ale obecně odnímá dialogu jeho esenciální ryzost, danou přednostním zájmem o pravdu. Relativismem nalomení modernisté však mají tendenci od pravdy abstrahovat. Dialog tím strukturálně falšují. Degradují ho na nástroj společensky únosné koexistence různých názorů, který má otupit ostrost jejich protikladů. Názory, které jsou pro život zavádějící, tak dostávají větší šanci reálně škodit, než kdyby byly v dialogu racionálně falzifikovány anebo kdyby se takový dialog raději nekonal.

Nešťastná filosofická orientace modernistů krom toho způsobuje, že vstupují do dialogu se světem s pocity méněcennosti. Vývojové tendence novověkého myšlení jsou totiž vzhledem k jejich katolické víře odstředivé. Modernisté jsou proto podvědomě puzeni k tomu, aby kompenzovali svůj handicap na startovní čáře tím, že se budou podbízet sebevědomým stoupencům sekulárního humanismu. Mají sklon ujišťovat je, že nejsou bigotní. Aby o své dospělosti přesvědčili, snaží se s nimi držet krok. Snadno pak přejímají jejich konfuzní způsoby myšlení, které se projevují jak ve výběru témat a ve formulaci problémů, tak i ve volbě metod a principů jejich možných řešení.

Halík tento komplex intelektuální méněcennosti maskuje přehnaným sebevědomím, s nímž předkládá své filosoficky i politicky sporné myšlení. Dostává se mu zato od pokrokového světa veřejného uznání. Mezi sebou si však nepřátelé všeho katolického pochvalují, že už se církev modernistů udržuje při životě jen ředěním víry a zapíráním své minulosti.

Něco jako dobrá filosofická příprava účastníků dialogu na případnou solidní evangelizaci bohužel nemůže u modernistů z principu fungovat. Museli by mít totiž sami filosoficky dobře zvládnuté problémy pravdy, duše, nesmrtelnosti, smyslu života, Boží existence, aby mohli v poctivém dialogu svým partnerům zprostředkovat smysluplnost Kristova vykupitelského díla. To se však při jejich obdivu k moderní filosofii nedá očekávat. Jsou tedy odsouzeni k intelektuálnímu příštipkaření a k mlčení o podstatném.

O to víc pak okázale mluví o nezaměstnanosti, globálním oteplování, „lidských právech“, nebo o tom, jak usnadnit nelegální migraci. Co nevidět budou nejspíš mudrovat o škodlivosti hranic, národů, klasických rodin a o kolektivní vině heterosexuálních bílých mužů – nejhroznějších to utlačovatelů, jaké kdy dějiny znaly.

Těm, kdo vsadili na moderní filosofy a jejich čím dál víc karikaturní obraz světa, se racionálně zřítil transcendentní rámec smyslu života a smysluplnosti mravního úsilí. Bůh, osobní nesmrtelnost a pozitivní životní finalita s jejím primárně mravním obsahem zmizeli z výkladového horizontu a moderní člověk se marně snaží ze zbylých trosek rekonstruovat eticky přesvědčivou humanitu.

Smysl pro mravní hodnoty se udržuje už jen pomocí elementárních mravních instinktů, společenského předstírání a slábnoucího civilizačního dozvuku. Je zase logicky vytlačován vzmáhajícím se smyslem hédoniků pro okamžité, pokud možno intenzivní a co nejčastější uspokojování potřeb; nejlépe toho nejpříjemnějšího. Mravní potřeby se pro svou nesnadnou satisfakci pochopitelně dostaly na žebříčku životních potřeb na nižší příčku než potřeby sexuální.

Modernisté, kteří prahnou po přijetí do společenství vývojově dospělých osobností, se tím ocitají v nevýhodném, ambivalentním postavení. Jsou nuceni hledat kompromis mezi Evangeliem a „výzvami“ vyvíjejícího se světa. Musejí tedy učinit rigidní katolickou nauku tvárnější, přizpůsobivější. Pravdy víry ředit, mravní normy změkčovat. Jak dlouho a jak dalece? Na to se pro jistotu neptají.

Zásadní konflikt mezi stupňujícími se požadavky vývoje a identitou katolického života je ale při zachování novověkého kurzu vývoje a při modernistické otevřenosti takovému vývoji neodvratný. Nůžky se tu rozevírají čím dál víc. Buď přijdou modernisté k rozumu, nebo odpadnou od víry. Náznaky odpadu některých nedočkavých protagonistů církve budoucnosti se už rýsují.

Jinak je to jistě velký nápor na fantazijně-strategickou a rétorickou vynalézavost, když se má skloubit teocentrická spiritualita se stále vyzývavější antropocentrickou mentalitou moderního světa. Strategie hledání toho, co nás spojuje, vede modernisty k stále bizarnějším experimentům a kompromisům. Katolické hodnoty v nich pochopitelně přicházejí zkrátka. V dlouhodobějším horizontu je takový appeasement modernistů autodestruktivní.

Dospělý člověk moderního střihu je samostatný. Pokládá se za soběstačného i v otázkách života a smrti. Je tedy v tomto ohledu alergický na nějaké přímé, jednoznačné poučování. Názor si tu vytvoří sám. Opravdu sám? Není třeba jeho ateistické, evolucionistické či levicové vyznání výsledkem nepovšimnuté, sofistikované, akademicky zaštítěné ideologické manipulace, která je v oficiálním vzdělanostním provozu běžná a kterou jsme měli možnost ocenit u H. S. Kushnera? To by moderní člověk zjistil, kdyby měl svá životně důležitá přesvědčení obhajovat v náročné filosofické diskuzi. Zažil by možná šok ze své nahlédnuté namyšlenosti, ale dá se to přežít.

Podobně se lze ptát, jestli víra dnešního dospělého člověka v současnou liberální demokracii není jen výsledkem každodenního, životu nebezpečného ozařování manipulativními technikami médií hlavního proudu? To by zjistil, kdyby z něj občas vystoupil a podíval se na dnešní humanistiku i politický svět skutečně samostatně a bez brýlí politické korektnosti. Zažil by zřejmě šok ze své nahlédnuté naivity; i to se dá přežít.

Modernisté ale v důsledku infiltrace moderním myšlením jen těžko chápou míru odcizení moderního člověka skutečnému lidství; nezbývá jim tedy než ho přehnaně respektovat. V honbě za fantomem církve budoucnosti ho činí bezmála kritériem, podle nějž rozhodují, co je dnes z křesťanství ještě přijatelné a co už přijatelné není. V dialogu s moderním člověkem pak užívají kritiku jako šafránu, čímž ho v iluzích o podstatě života jen utvrzují.

Například marxisté všeho druhu v dialogu s modernisty asi moc podnětů k pochybování o svém úchylném pozemském mesianismu nenajdou. V případné kooperaci při řešení sociálních problémů tahají modernisté taky za kratší konec. Pokud totiž nezapomněli na Ježíšovo srovnání údělu Marie a Marty, nemohou si s dobrým svědomím se sekulárními humanisty dovolit roli Marty absolutizovat; neboť je údělem Marie relativizována.

Modernistická mentalita vstřícnosti, přílišného respektu až podřízenosti ve vztahu k modernímu člověku má i dramatické dopady v interním světě katolické praxe. Její páteř tvoří zpověď a eucharistie. Tyto dvě, pro osobní rozvoj zvlášť důležité svátosti jsou modernistickým vývojem na Západě ohroženy. V pokrokových zemích, kde už étos dospělosti člověka dosáhl svého naplnění, nabylo vědomí soběstačnosti takových rozměrů, že se v nich zpověď ze života katolíků vytrácí; v éře sexuální revoluce se mnohdy už stává výjimkou. Odpovídá to logice dospělosti. Moderní člověk nepotřebuje ve věci svědomí nějaké lidské zprostředkování, a už vůbec ne poručníkování církve. Stačí si to s Bohem vyřídit sám.

Taková suverenita ovšem katolíkům problematizuje přijímání Krista v eucharistii. Subjektivní svědomí je tu nadřazováno objektivním podmínkám eucharistické komunikace. Modernisté k takovému ohrožení svátostného jádra katolického života zčásti přispívají a zčásti ho tolerují. Díky své intelektuální orientaci mají pro takové typicky moderní převrácení poměru svobody a zákona, práv a povinností či svědomí a objektivního mravního řádu pochopení. Mravní nároky ustupují před rétorikou otevřenosti, bezmezné shovívavosti a všeobjímajícího milosrdenství. Když tedy kritici katolických liberálů poukazují na jejich tendenci k protestantizaci církve, nacházejí k tomu dobré důvody i v tomto odklonu od svátostí.

Krize zpovědní praxe pochopitelně souvisí s dramatickým převratem v etickém myšlení západních společností. Požadavek porozumění současnému světu modernistům splývá s přizpůsobením se tomuto „popřevratovému“ myšlení. Postupné vytěsňování vědomí hříchu souvisí s postupným vypouštěním svátosti smíření. Logika je tu neúprosná. Není-li hřích, k čemu pak jsou zpovědnice? Jsou-li příjemné pocity tím, oč v životě v posledku běží, stávají se nezcizitelným lidským právem. Pak ovšem musejí být sžíravé pocity viny eliminovány. Jak to zařídit? Nejlépe radikální redefinicí dobra a zla.

V modernistickém myšlení tak odstartovalo sekulární pojetí mravnosti nejen tendenci k změkčování „středověkých“ norem, ale také k oslabování významu zpovědi; zavání prý legalismem. Co bylo dřív považováno za mravně nepřijatelné a klasifikováno jako těžký hřích, to se učí pokrokáři chápat jako nevinné. Například pod tlakem ideologie homosexualismu už mnozí modernisté nemají mravní problém s homosexuálními aktivitami. Zato však mají problém se zpovídat. Jejich vize církve budoucnosti logicky koketuje s definitivním překonáním svátosti smíření jakožto

nepřítele lidských práv. Zohledňuje se v ní totiž svébytnost, autenticita, emoční vyladění a bůhvíco ještě dospělého moderního člověka.

Někteří modernističtí kněží už spatřují ve vnitřním svátostném životě egocentrické sebeshlížení církve. Doporučují proto vyjít z kostelního šera, snažit se porozumět dnešním lidem a věnovat se jejich skutečným problémům a potřebám. Jako by jejich nejskutečnějšími problémy a potřebami byly právě ty, které lidi aktuálně pálí a které oni jako takové pociťují. Pokrokově ladění kněží tak pozvolna vystupují ze své nezastupitelné role. Opouštějí svou jedinečnou kompetenci a pouštějí se na tenký led aktivit, k nimž je potřebná světská moudrost a které často lépe zvládají laici.

Výsledkem takových „posunů ke světu" jsou pak mimo jiné i neblaze zpolitizovaní kněží, kteří se stali zapálenými stoupenci současné západní demokracie, aniž si všimli jejího plíživého spočinutí v totalitě. Horují pro ni i z kazatelen a v jejích ideologických intencích například organizují vítání nelegálních „uprchlíků"; vydávají to za mimořádný projev křesťanské lásky k bližním. Kruté následky řádění těchto privilegovaných bližních zčásti politicky korektně popírají, zčásti bagatelizují. Rozhodně se jimi nenechají ve své domněle bohulibé angažovanosti zviklat. Po pravdě se ale musí konstatovat, že bohužel, byť v dobré víře, zneužívají takovým politickým aktivismem svou kněžskou autoritu.

Obecně má modernistická logika „přibližování se světu" za následek fakt, že v reakci na domnělé či skutečné nedostatky tradiční církve upadají modernisté do extrémů. V protějšku k jednoznačnosti a definitivní platnosti pravd víry zdůrazňují v teoretické rovině svobodu, relativizující pluralitu a přehnanou toleranci. Spouštějí tak tendenci k všestranné subjektivizaci víry, kde její obsahy neplatí objektivně a jejich výběr je jen věcí subjektu, takže má každý své soukromé náboženství. Vzniká tím prostor pro náboženský synkretismus a pro umělé protiklady pravdy a lásky.

Situační etikou oslovení modernisté kompromitují univerzální platnost a závaznost mravního zákona řečmi o mentalitě zákoníků. V praktické rovině tím zase vytvářejí umělé protiklady: lásky a zákona, milosrdenství a spravedlnosti, svědomí a objektivních mravních norem. Nemělo by tedy překvapovat, že v důsledku úspěšného tažení modernistů jsou katolický apoštolát a misijní úsilí retardovány; že se zasekávají na „respektu" k jinakosti bližních.

Tady by se dalo namítnout, že zrovna modernista Halík má na svém kontě pěknou řádku konverzí; a že dovede oslovit především vzdělané lidi. Ty konverze jsou jistě pro křesťana důvodem k radosti a k uznání Halíkova evangelizačního působení. Předchozí úvaha se však týkala obecných souvislostí modernismu a nevylučovala jednotlivé případy charismatických, modernismu oddaných osobností. Pokud jde o oslovování vzdělaných podkuřováním či nadbíháním jejich filosoficko-kulturním předsudkům, je naproti tomu výsledná hodnota sporná.

21. 11. Složitost moderního světa

Halík často vytýká svým tradičně orientovaným souvěrcům, že s ním nedrží krok v otevírání se duchu doby. Složitost světa se prý pro ně stala tak nesnesitelnou, že před ní utíkají k jednoduchým odpovědím. Není to poprvé, kdy Halík na druhých

kritizuje, čeho je sám plný. To u něj paradoxně platí i o těch jednoduchých receptech na složitosti, které moderní svět přináší.

Halík si sice zakládá na tom, že patří mezi zasvěcence, kteří rozumějí znamením času s prstem na tepu doby. Pravda je ale taková, že se spíš nechává unášet dobou na intelektuálních vlnách ve směru, o jehož správnosti toho moc neví. Taková lehkovážnost spíše vede k podcenění složitosti světa a k zjednodušování základních problémů života.

Moderní svět je skutečně složitý. A není pochyb o tom, že je v mnoha aspektech složitější než světy minulé. Opravdu není snadné se v něm vyznat. A nejde jen o jeho náročnost technologickou, ale především o obtíže spojené s volbou životní cesty. Filosoficky zajímavá a také zapeklitější je ta druhá složitost.

Problém je v tom, jak se má moderní člověk ke své době postavit, když chce v životě obstát; když ho nemá zmařit; když v něm má uskutečňovat to, k čemu je přirozeně určen; když se chce stát dobrým člověkem. A tady všechno záleží na pravdivém vyhodnocení moderního světa: a/ jaké podněty a prostředky skutečného rozvoje osobnosti poskytuje; b/ jaké překážky tomuto rozvoji klade.

Takové vyhodnocení však není vůbec samozřejmé. Nelze ho prostě odněkud jenom opsat. Vyžaduje skutečný zájem o pravdu, osobní nasazení i kus charakteru. Je aspektem naplnění nikoli okrajové normy přirozeného zákona: Jednej tak, abys dobře poznal, v čem spočívá „být dobrým člověkem“!

Halík v tom má ale až příliš snadno jasno: nikdy toho lidé nevěděli o člověku tolik jako dnes. V tom prý má dnešní člověk obrovskou výhodu oproti dobám minulým. Když se tedy patřičně, podle dnešní nabídky vzdělá, nebo se aspoň nechá poučit, od těch, kdo jsou vzdělanostně na úrovni doby, má to s hledáním své lidské tváře i humánní společnosti daleko snazší. Tak snadné to ale bohužel není.

Kvantitativně vzato, je dnes znalost o člověku asi větší. Aspoň u empirických věd o lidském těle je to nesporné. Vědy o těle ale nemají člověku co říct k tomu, jak žít, aby byl dobrý, pokud si tedy neplete „být dobrý“ s „být zdravý“. Představa o dobrém životě především závisí na tom, jak se chápe podstata člověka. Jestli je jen tělem s dočasnou existencí, nebo primárně duchovní bytostí s existencí trvalou. Jestli má tedy v životě primárně usilovat o hodnoty mravní, nebo o ty alternativní (požitky, bohatství, moc, pozemskou slávu).

V tomto ohledu je ale moderní člověk hodně pozadu. Přitom se jeho zaostalost s každou novou generací spíš zvětšuje. Dynamika negativních implikací omylů o člověku totiž s další filosoficky odvozenou, pasivní generací neúprosně roste. Moderní představy o dobrém životě jsou ve skutečnosti představami o velice nešťastném pojetí, vedení a způsobu života.

Moderní svět je tedy opravdu velice složitý, ale trochu jinak, než jak o tom smýšlí a vykládají apoštolové modernity. Složitá je především cesta z labyrintu nepodařených, leč fixovaných antropologicko-etických výkladů filosofických autorit moderního světa. O tom labyrintu ale profesor Halík nic neví. Na obtíže, které moderní (ne)vzdělanost vrhá do cesty pravdivé životní filosofii, proto Halík reaguje velice jednoduše. Prostě je v blažené nevědomosti proměňuje ve výhodu. Čistě voluntárně vydává hluboké omyly za hluboké životní pravdy. Před složitostí, jíž moderní svět za-

tížil hledání pravdy o dobrém životě, se Halík utíká k opravdu jednoduché odpovědi filosofů historismu: Buď na úrovni doby!

Abychom docenili komplikace, jimiž moderní svět ztěžuje životní orientaci, připomeňme, co všechno měl Halík zvážit, než uvrhl sebe i druhé do rozbouřených vln moderních filosofických teorií, pokrokových světonázorů, různých verzí sekulárního humanismu a protikřesťanských ideologií.

Jak už bylo řečeno, měl se Halík především odvážit aspoň jednou vážně zpochybnit ty filosofické autority, které mu všechen ten univerzitní provoz a vzdělanostně-kulturní servis tak nenuceně vnucovaly. Pokud takovou potřebu osamostatnění vlastního filosofického myšlení nepocítil a k metodickému uzávorkování velikánů modernity se neodhodlal, měl by své filosofické, potažmo teologické myšlenky pokládat za pouhé hypotézy a měl by je prezentovat daleko skromněji. Opak je však skutečností. Halík svá filosofická přesvědčení sebevědomě předkládá jako apodiktické závěry hlubokého zkoumání.

Viděli jsme, že křesťanskou dogmatiku Halík moc nemusí. S o to větší oddaností vzývá dogmatiku směrodatných filosofů novověku. Takže tu máme oblíbený Halíkův paradox, který on zažívá na vlastní kůži. Svoboda od nekritického přejímání myšlenek dobou uznávaných autorit patří ale k podmínkám kritického myšlení. Filosofické působení Halíka tím klesá na úroveň ideologů: čím míň vědí, tím víc a s tím větší razancí toho musí říct.

Skutečně kritické myšlení se ve filosofii může zrodit jen z prověřování principů poznání. Kdyby měl Halík vysvětlovat, proč zanedbal toto elementární noetické prověřování svých fascinujících učitelů, asi by řekl, že takhle se dnes filosofie nedělá – a měl by pravdu. Zřejmě by dodal, že tento zdánlivě hloubkový ponor je pouhou titěrností planého teoretizování, které nikam nevede. Výklad by pak mohl zakončit poučením, že jde jen o manýru Descartova racionalismu a že po Heideggerovi už všichni vědí, že racionalismus, ať karteziánský či scholastický, je ve filosofii slepou kolejí.

Trochu problém by měl asi s tím, že radikální metodickou pochybnost, onu „racionalistickou manýru“, aktualizoval, rozvíjel a doporučoval i Husserl. Halík totiž zakladatele fenomenologie a učitele Patočky uctíval. Nebo už pro něj po Heideggerovi skončil i Husserl v propadlišti dějin?

Styl Halíkova filosofování je tedy určen opisováním od dobově uznávaných autorit. Myšlenková pasivita pak u něj vysvětluje i trivializaci složitých problémů, v níž má sympatie jednoznačně navrch nad jejich namáhavým promýšlením. Kritériem přijatelnosti se pak stává dobová úspěšnost idejí, směrů a celebrit.

Kdo se pustil do kritické reflexe základů poznání, ví, jak obtížné problémy v ní vyvstávají a jaké nástrahy noetikům kladou. Pasti a úskalí snadných kruhů a regresů, nepovšimnutých rozporů a sebevyvrácení, dogmatizací, předčasných evidencí a jistot se táhnou dějinami filosofie jako červená nit; a mají i bezpočet obětí.

Halík reflexi těchto domnělých evidencí a předčasných jistot obchází, aby si jich pak mohl dosyta užívat v mistrovském zprostředkování Descarta, Locka, Huma, Kanta, Nietzscheho, Husserla, Rortyho, Habermase... Pro pochopení člověka a jeho pozemského údělu jsou ale jejich falešné rekonstrukce lidského myšlení smrtící. Neboť ho deformují a ochromují takovou zátěží předsudků, že se výkladově podvyživené

myšlení stává v nalézání životně relevantních antropologicko-etických pravd nejen zcela impotentním, ale i nesmírně zavádějícím.

Neméně složité problémy čekají kritického filosofa v tématu ontologickém, kde se jedná o nejobecnější principy a explikace reality. Když se k nim přistupuje bez realistického chápání hodnot a kapacity myšlení, nebo dokonce se subjektivizujícími předsudky, dochází zákonitě ke skluzům a k nadprodukci zplošťujících modelů reality, v nichž se absolutizuje jeden princip (Hmota, Pohyb, zbožštělý Kosmos...) na úkor jiných, zásadnějších. A Halík zásadně neprotestuje. K filosoficky relevantní pochybnosti mu schází pevná půda. Absolutizace Dění se mu naopak zamlouvá.

Pro výklad bytí člověka a smyslu jeho života jsou takové reduktivní ontologické výklady reality zase smrtící. Člověk je v nich redukován na akcident Univerza a na podivný komplex ontologicky nadsazovaných, libovolně konstelovaných částic a jevů. Výkladově ztrácí status osoby s vlastní, interní finalitou. Stává se tak zaměnitelnou marginálií ve vývoji Kosmu, Přírody, Dějin a Společnosti.

Jako je výslednou podobou moderních noetických výkladů lidského poznání *„poznání neschopné pravdy“* čili *„ne-poznání“*, tak je i výslednou podobou moderních ontologických výkladů lidského bytí *„člověk bez duše, bez neměnné přirozenosti a bez smyslu“* čili *„ne-člověk“*. I z této nabídky si Halík umí vybrat – například absolutizaci života či dějinnosti ve struktuře člověka.

Taková výkladová troska, zvaná „člověk“, pak má být v moderních etických směrech vyložena jako bytost mravních hodnot. Viděli jsme ale, že a proč je popření neměnné lidské přirozenosti i popřením obecného mravního zákona, který spoludefinuje mravnost jako takovou. Výslednou podobou moderních etických výkladů je proto *„mravnost bez přirozeného mravního zákona“* čili *„ne-mravnost“*. Také do této šlamastiky Halík upadá v důsledku osudové závislosti na moderní filosofii.

Bez filosofického pochopení člověkem nevymyšleného, apriorního a obecného mravního zákona se v pokleslém moderním pojetí člověka snadno berou jeho normy jako protivné příkazy, které podvazují lidskou tvořivost i lásku a leží napříč lidskému štěstí. A lavírující modernisté nemohou přesvědčivě ukázat, že tomu tak není.

Nemohou tedy rozumně vysvětlit: že mravní zákon ukazuje ke skutečnému štěstí a k pravému naplnění života; že je vnitřně spojen s jeho ušlechtilostí a pravou krásou; že hromadění hédonických požitků opravdové lidské štěstí nepřináší; že zákazy mravního zákona chrání při plném zachování osobní svobody před tím, aby si člověk škodil v tom podstatném; chrání před zmařením celého života, před nelidským zhroucením osoby a nenaplněním jejího přirozeného životního určení.

Díky rozbředlému filosofickému myšlení jsou modernisté sami vystaveni alternativním vlivům, které matou jejich morální úsudek. V kritice tradičního katolicismu z nich čerpají podněty, jež jsou určeny opačnou, imanentistickou životní filosofií. Ta se ale rozchází s životní moudrostí ve všem podstatném. Proto akcentuje falešné představy o lidské velikosti a o hodnotách, které ji vytvářejí. Modernisté, kteří se nakazili relativismem, tedy přispívají k zabydlování se v přechodné světské existenci. Logickými hodnotovými vrcholy takto pojatých lidských životů jsou pak obě formy egoismu: hédonismus v oblasti personální a mocenská svévole v oblasti sociální.

Moderní kulturou infiltrované myšlení modernistů sice do těchto výšin lidské soběstačnosti nedorůstá. Na druhé straně je neumí přesvědčivě nahradit lidštější

finalitou. A to je u katolického intelektuála vždycky politováníhodný dluh. Takový dluh se ukazuje být tragickým, když uvážíme, že podstatně falešné výklady moderních filosofů o světě a o člověku nejsou jen ezoterické, ale že zakládají životní filosofii moderního člověka. Ve století tří totalit by to mělo být zřejmé každému, kdo nepadl za oběť postmoderní humanistice.

Ano moderní svět je opravdu složitý. Symptomem jeho složitosti je i paradox: Na jedné straně učenliví absolventi moderní filosofie věří, že rozluštili záhadu lidského bytí, ačkoli se o něm fatálně mýlí. Na druhé straně z toho získali neotřesitelné sebevědomí, které je domněle opravňuje k radikálně-revoluční hodnotové reorganizaci Západu. Taková propast mezi hloubkou jejich věřených omylů a vysokým sebevědomím je skandální.

Obludný paradox moderních intelektuálů je nejvíc patrný v nabubřelých programech totalitních ideologů. Obtíženi učenými předsudky mají přitom tito megalomani vědění o podstatě lidského života na nule. S o to větší troufalostí se pouštějí do takového dobrodružství, jakým je překopávání lidských životů od základu. Posedlí sebeúchvatem, ordinují relativisticky oslabeným společnostem pseudomorálku jako osvobození od utlačování všeho druhu. V mramorové póze elitářů a s „orwellovskou" logikou v zádech vydávají lež za pravdu, zlo za dobro, jed za lék, otroctví za svobodu, politické neziskovky za charitu, přikázaný mainstream za vyspělou kulturu a výsledné peklo za spásu.

Dnes si mnozí katoličtí modernisté, Halíka nevyjímaje, tuto mentalitu elitářů osvojili. Nezarazí je ani drzost, s jakou neomarxisté vyzývavě a s triumfálním pocitem vandalů převracejí přirozený řád lidských životů naruby, když atakují přirozenou morálku, humanitní obory, rodiny a národy. Dokud nepřeřadí obrátky revolučního procesu na vyšší stupně krutosti tvrdé totality, tak tito modernisté/aktivisté zřejmě neprocitnou.

Bylo by možné ještě dlouho rozebírat složitost moderního světa, která pochází ze spletité sítě pseudoproblémů, v nichž se zmítá moderní filosofie. Halík sice o té složitosti rád mluví, ale díky svému filosofickému nastavení jí rozumět nemůže; sám se v těch pseudoproblémech utápí. V jednotlivostech některé krizové jevy a tendence moderního života identifikuje. Ale jednak si jako modernista dává pozor, aby to s kritikou „nepřehnal", a do hloubky jít z uvedených důvodů neumí. Neví, že krize moderního života je především krizí rozumu. Proto jsou jeho recepty neúčinné a zavádějící.

Přesto či právě proto je třeba Halíkovi přát, aby v jeho kněžském působení zvítězila čistá, nefalšovaná víra nad jeho postmoderní modernou nakaženým rozumem. Aby u něj nakonec převážily kvality nad nesnadno rozpoznatelnými intelektuálními nedostatky, které byly předmětem této nelichotivé, leč potřebné kritiky.

⋆⋆⋆

Jiří Fuchs

Bez oficiálního vzdělání. Před rokem 1989 pracoval jako noční hlídač. Vedl bytové semináře (mimo okruh Charty). Po roce 1989 působil 16 let jako lektor filosofie u pražských dominikánů. Stál u zrodu filosofické školy Academia Bohemica, kde působí jako lektor. Před rokem 1989 publikoval články v samizdatových a exilových časopisech. Po roce 1989 vydal tři soubory různých článků pod společným názvem *Kritické úvahy* (I, II, III), knihy *Cesta k důkazu Boží existence* a sedmidílný cyklus *Filosofie*. Od roku 1997 až do současnosti je šéfredaktorem revue *Distance*, kde také pravidelně publikuje.

Tato kniha vychází jako součást cyklu **Systematický kurz filosofie**, připravovaného školou Academia Bohemica. Doposud byly vydány tyto publikace:

Roman Cardal: *Identita a diference. Systematický kurz ontologie* (2011)
Jiří Fuchs: *Iluze skeptiků. Systematický kurz noetiky* (2015)
Jiří Fuchs: *Člověk bez duše, život bez smyslu. Systematický kurz filosofické antropologie* (2016)

Jiří Fuchs

ILUZE ETICKÝCH RELATIVISTŮ

Systematický kurz etiky

Vydala Academia Bohemica, o.p.s.,
Gorazdova 20, 120 00 Praha 2
v roce 2020
Tisk: PBtisk, Příbram
Vydání první

ISBN 978-80-907249-5-2

