

Jiří Fuchs

Čachry s lidskými právy

Začněme tezí, která navozuje téma celé úvahy: Nikdy nebyla lidská práva tak halasně vzývána a zároveň a stejnými lidmi tak cynicky pošlapávána, jako dnes. Jak mohlo takové pokrytectví projít?

K vyjasnění teze stačí, když při reflexi současné politiky EU odložíme brýle politické korektnosti. Následující otázka už ale vyžaduje hlubší filosofické zamyšlení. Tři totality během posledních sta let totiž nespadly na západní civilizaci z nebe. Nejsou ani důsledkem náhodných politických konstelací: Připravila je relativistická filosofie člověka, která logicky vyplynula z vývoje novověké filosofie. Od osvícenství ovládla tato filosofie vzdělanost Západu.

1. Popis současného stavu lidských práv

1.1 Pod vládou neomarxismu

Věnujme se nejprve vstupní tezi. Je zprávou o stavu lidských práv na postmoderním Západě. Vyznačuje se nevídaným důrazem na lidská práva menšin, v němž se zračí morální pokrytectví elit. K jeho rozpoznání je třeba nejprve rozptýlit hustou clonu politicky korektního lhaní, které se na nás denně valí ze vzdělávacích a mediálních institucí.

Víme, že politická korektnost je geniálním nástrojem propagandy neomarxistů, který se náramně osvědčil. Můžeme si ji představit jako čtecí mřížku. Když se přiloží na popisovanou realitu, zakrývá jevy, které ideologickému výkladu odporují, a projasňuje ty, které ho podporují.

V intencích své ideologie vystupňovali neomarxisté boj proti rasismu. Rasově motivovaná diskriminace rasy je samozřejmě nepřijatelná. Lidé různých ras mají mít stejná práva a mají si být rovni před zákonem. To ale znamená, že zákaz rasismu by se tedy také měl vztahovat na všechny občany. Takový antirasismus je eticky v pořádku.

Jenže neomarxisté ho vylepšili. Současný boj proti rasismu se totiž stal součástí vítězného tažení jejich kulturní revoluce. To mimo jiné znamenalo, že rozumná zásada, podle níž nesmí být tolerována diskriminace z rasových důvodů, plynule přešla v zákaz kritiky ideologicky preferovaných ras. Teoreticky vlastně všech, vyjma bělochů –

největších to utlačovatelů Lidstva. Pronikavost, s jakou to neomarxisté objevili, bere dech.

Takže těžký hřích rasismu může spáchat jen běloch. Tento vysoký stupeň etického vědomí se dosahuje pouze na úrovni revoluční spravedlnosti. V aplikaci na bělochy jsou přítom dnešní antirasistické zákony extrémně nafukovací. Citlivá čidla politických korektorů objevují stále jemnější a rafinovanější projevy rasismu: Nedávno byl vypuštěn pokusný balónek o dani z bělošské nadřazenosti. Lidi jiných ras antirasistické zákony pochopitelně nijak neomezují, byly vymyšleny jako bič na bílé.

V právní praxi západních společností tedy zavládla revoluční spravedlnost dvojího metru, která degraduje bělochy na občany druhé kategorie: Co projde černochem, neprojde bělochem.

Tento morálně-právní paskvil může být zase pochopitelný pouze v kontextu kulturní revoluce neomarxistů. Její pachatelé se sice pokrytecky chlubí hlubokým smyslem pro spravedlnost, ale výseková spravedlnost pro vybrané menšiny je už pouhou rétorickou ozdobou. Rubem takto vyprázdňené spravedlnosti je systémové bezpráví – páchané na bílé většině.

Spravedlnost dvojího metru neužívají neomarxisté jen v případě rasismu: Jako prozíraví ideologové preferují všechny menšiny, v nichž rozpoznali vítané spojence kulturní revoluce. Jejím cílem je totiž radikální změna hodnotového systému, který po staletí určoval dějiny západní civilizace. A exaltované zvýhodňování různých etnických či sexuálních menšin se k destrukci civilizace bílého heterosexuálního muže náramně hodí.

Dnes se běžné ideologické čachry s morálkou natolik vžily, že už v lidech ani neprobouzejí elementární smysl pro spravedlnost. Slábnoucí protesty jsou liberálními demokraty umlčovány ve jméno lidských práv menšin. Postmoderní objev revolučního potenciálu menšin se stal hybatelem pokrokové humanistiky, která je už povinnou kvalifikací intelektuálních a politicko-mediálních elit. Ty se mimo jiné postaraly o to, že už se nikdo nepozastavuje nad něčím takovým, jako jsou lidská práva revolučně atraktivních, a proto prakticky privilegovaných menšin, na: nekritizovatelnost - benevolenci úřadů - parazitní chování - shovívavé posuzování zločinů, páchaných na těch nikoli privilegovaných.

Rubem této samozřejmosti je i fakt, že občané druhé kategorie jsou trestáni za pravdivou a spravedlivou kritiku příslušníků vybraných menšin. Připomíná to předchozí totality komunistů a nacistů. Také v nich byla

kritika těchto nadlidí tabu. S tím rozdílem, že komunisté a nacisté ještě neuměli odůvodňovat svá privilegia lidskými právy. Ta tehdy stála proti totalitářům. Jakýmsi dialektickým kouzlem jsou teď lidská práva v jejich režii, a tedy i na straně těch, koho jimi zvýhodňují.

Co jen se to s lidskými právy stalo? Změnila snad časem svou podstatu? Nebo jen byla nově pochopena? Lidská práva vždycky tvořila morální hráz proti útlaku ze strany státní moci. Jenže neomarxisté účelově objevili utlačované v určitých menšinách, protože v nich našli kýžený rozvratnický potenciál. Přisoudili jim tedy status apriorně utlačovaných a vymysleli pro ně nová lidská práva. Za utlačovatele pak prohlásili nikoli státní moc, ale bílou heterosexuální většinu, kterou z duše nenávidí, a proto ji chtějí ztrestat historickou spravedlností.

Lidská práva měla zvláště díky odporu proti komunismu dobrý zvuk, proto si je neomarxisté vtipně přivlastnili a monopolizovali. Nad tímto trikem ale vzniká otázka, jestli je zároveň nevyprázdnil. Jestli jen nezneužili jejich skvělou značku pro své nemravné cíle. Odpověď je nasnadě: Postmoderní pojetí lidských práv představuje dokonalé ideologické zfalšování skutečných lidských práv. To, co je dnes za ně označováno, je ve skutečnosti jejich popřením. Zatímco skutečná lidská práva jsou součástí obecně lidské spravedlnosti, ta neomarxisty vymyšlená se zakládají na nejprimitivnějším mravním kritériu: Dobré je to, co mi prospívá, špatné, co škodí.

Je to axiom egoistické etiky, kde ohled na druhé jen překáží sebeuspokojení a spravedlnost se stává prázdným slovem. Kolektivisticky zatížení ideologové transponují egoismus jedinců na egoismus skupinový. Neomarxisté se přitom řídí Marcuseho represivní tolerancí: *Veškeré společenské dobro je dnes soustředěno v programech nové levice*. Všechny alternativy proto musejí být všemi prostředky potlačeny. Je to ozvěna leninského verdiktu: „*právo je to, co prospívá straně*“. Tak také všechno, co zvýhodňuje revolučně vytěžitelné menšiny, musí být podporováno, a vše, co tomu překáží, musí být bez ohledu na práva druhých zničeno.

Ideologicky řízené a politickými korektory prefabrikované legislativní procesy mohou na principu skupinového egoismu produkovat už jen právní zmetky. Vydávat tedy ideologickou svévolí stvořené právní předpisy za lidská práva menšin je jako plést si žháře s hasičem. Takovou kombinaci drzosti, antropologické negramotnosti a cynismu najdeme jen ve světě postmoderních, mesianismem postižených totalitních ideologů.

1.2 Konkretizace

Je známo, že fanatismem umocněná zločinecká mentalita totalitních ideologů nemá meze. Proto se logika dvojího metru neomarxistů nezastavuje ani před základním lidským právem: právem na život. Jak to? Údajná lidská práva migrantů (eufemisticky uprchlíků) na všestrannou péči jsou tak nezměrná, že musejí být vítáni, i když je mezi nimi nezanedbatelný počet islámských teroristů. Humanismus, který západní politici tak rádi staví na odiv, jim nebrání vystavovat své voliče ruské ruletě teroristického vraždění.

Jestliže mluvíme o zločinech tunelářů, měli bychom tím spíše mluvit o zločinech politiků, kteří tak nonšalantně ignorují bezpečnostní hlediska. Mezi mizením peněz a mizením lidí je přece kvalitativní rozdíl. Nebo snad nejsou politici z podstaty svého řemesla povinni zajišťovat bezpečnost občanů? Jak tedy vysvětlit toto jejich selhání? Evidentně vyměnili přirozené mravní cítění i standardní právní řád za ideologické floskule lidsko-právních humanistů zvláštního ražení. Politici EU tak z čistě ideologických důvodů spáchali sebediskvalifikaci.

Merkelová školí Orbána z lidskosti. Bylo by zajímavé zjistit, jestli by měla drzost kázat tu svoji stupidní humanitu do očí pozůstalým obětí terorismu či obětem znásilnění. Opravdu spektakulární případ morálního zmatení.

Nůžky revoluční spravedlnosti neomarxistů mezi absurdně zvýhodňovanými menšinami a do bezpráví vrženou většinou – tedy mezi falešnými a skutečnými lidskými právy – se dramaticky rozevírají. Vejde se sem celá řada odstupňované nespravedlnosti při zvýhodňování menšin a následně korelativního bezpráví, které stát páchá na těch, kdo dodržují zákony, platí daně a pracují.

Jedni parazitují na sociálních systémech, druzí jsou ožebračováni. Jedni páchají systematické násilí na domácích a využívají přitom skandální shovívavost státních orgánů, druzí se mnohdy nemohou dovolat ani té elementární spravedlnosti. Jedni mohou arogantně urážet jiná náboženství, druhým je čím dál drastičtěji omezována svoboda projevu. Jedni mají lidské právo přistěhovat se, kam se jim zlíbí, druzí jsou nuceni se vystěhovávat a akceptovat ztrátu národa, tradic, kultury, historie, civilizační kontinuity.

Jedni mají právo na adopci dětí, které tím pro změnu ztrácejí skutečné lidské právo na mámu a tátu. Rodiče se přitom děsí, že jim stát uloupí děti

a nádavkem je svěří homosexuálům. To vše je možné, když se státní moc stane nástrojem absurdních programů multikulturalismu a genderismu pod diktátem politické korektnosti a pod pláštěm pervertovaných lidských práv.

2. Filosofický kontext ideologizace lidských práv

2.1 Mravnost versus svévole

Jak tedy mohlo k takové perverzi lidských práv dojít? Přejdeme k filosofickým důvodům zideologizovaného pojetí lidských práv, které ohlašuje především krizi mravní.

Co na dnešní lidsko-právní agendě nejvíc zarazí? Zřejmě to bohorovné a svévolné vyhlášení lidských práv podle ideologických potřeb. Rozumnější lidé ale mají o lidských právech jinou představu. Pokládají je za něco, s čím člověk nemůže volně disponovat. Chápe je jako součást samotné lidské přirozenosti, jejíž strukturu člověk také nemůže přestavět či vylepšit. Může ji jen špatně poznat a svobodně se jí odcizit. S tím, že k člověku jako takovému patří tělo, rozum a svobodná vůle, nikdo nic nenadělá.

Realistická filosofie počítá s přirozeností jako se základem mravního řádu a hlavním principem lidské důstojnosti. Jen v takovém rámci můžeme rozumět lidským právům a jejich nezczizitelnosti. Moderní filosofie však tento rámec zavrhl. Ve výkladu lidského bytí se odsoudila k absolutizaci životních jevů. Tuto představu lze racionálně hodnotit jako absurdní, protože rozpornou. Bohužel se v současné humanitní vzdělanosti jednoznačně prosadila. Pohroma pro lidskou praxi, která z toho vzešla, se nazývá etický relativismus.

Taková změna paradigmatu v etickém myšlení pochopitelně rozkolísala i pojetí lidských práv. Jako ostatně celý mravní zákon, byla i lidská práva chápána jako pouhý rezultat lidských rozhodnutí. Tím byla svoboda z principu povýšena nad mravní zákon. Prostor pro neomezenou svévoli v lidské praxi se otevřel dokořán.

Ideologové neomarxismu ale nejsou první, kdo využili mravní relativismus ke svévolnému vymýšlení lidských práv. Po Kantově nezdaru s obhajobou nepodmíněné absolutní mravnosti se relativismus rychle etabloval. V politickém myšlení se jako výsledek sporů liberálů se socialisty objevila

tzv. sociální práva, která v lidsko-právních dokumentech rychle našla své místo.

2.2 Hilpertovo pojetí lidských práv

Úspěch problematických přínosů v etice se nejlépe potvrdí, když se ujme i v katolickém myšlení, kde by se ještě mohla předpokládat určitá rezistence. To je i případ současného morálního teologa K. Hilperta, který lidská práva chápe docela současně.

Hilpert si v roce 2009 stav lidských práv v Evropě pochvaloval; jen ho trápilo, že v okolním světě to tak růžové není. Odvolal se přitom na dokumentaci bezpráví, pořizovanou lidsko-právními organizacemi jako jsou Amnesty International či Lékaři bez hranic, jejichž agenda je evidentně v režii neomarxistů. Nevím, jak nyní, ale tehdy zřejmě považoval výdobytky jejich kulturní revoluce za regulární vývoj humanity. Hilpert například situuje útlak jinak smýšlejících mimo Evropu. Jako by v ní už dávno před rokem 2009 neřádila politická korektnost. Pod jejím diktátem se na vyspělém Západě kvalifikují projevy pravdivého smýšlení o menšinách jako projevy nenávisti; trestní sazba se pohybuje od vysokých pokut po vězení. Jestlipak se Hilpert zbavil té propagandistické iluze o vyspělosti EU v řádu lidství aspoň dnes, kdy už se v ní dostaly neoficiální názory pod dohled myšlenkové policie, a kde zdivočelá antifa za podpory státních úřadů terorizuje jinak smýšlející?

V samotném výkladu lidských práv Hilpert kritizuje názor, podle něž lidská práva platí výlučně pro jedince. Neodpovídá prý ideji lidských práv ani historicky, ani aktuálně. To je možná pravda, ale tato hlediska tu nejsou žádnými kritérii.

Hilpert 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. Zřejmě proto Hilpert ve výkladu lidských práv přirozenost výslovně nezmiňuje a v identifikaci lidských práv ji už rovnou vynechává. Ale právě toto ontologické hledisko přináší potřebné kritérium, podle něhož poznáváme obecně i konkrétně, co je, a co není lidské právo.

Když Hilpert v problému identifikace lidských práv sází na jejich soudobé katalogy, neuvědomuje si, jaká rizika jeho filosofický konformismus přináší. Uniká mu, že vyloučení pojmu přirozenosti z reflexe lidských práv

nastoluje naprostou svévůli nejen v jejich kodifikování, ale i v celém výkladu mravnosti.

Hilpert tedy pasivně opisuje kodifikovaná sociální práva ve smyslu požadavků na pečovatelský stát, aniž by reflektoval jejich souvislost s obecnou přirozeností. Je samozřejmě bohublíbé, když se společnost stará o lidi v nouzi. Otázkou zůstává, jestli kvůli tomu můžeme povyšovat na lidská práva to, co se nazývá právem *na práci, na sociální jistoty, na vzdělání, na byt, na lékařskou péči, na účast v politickém rozhodování či na kulturní identitu menšin.*

Hilpert tu mluví o lidských právech druhé a třetí generace. Tím se chce říct, že byla objevena později. Přičemž „objevena“ fakticky znamená: lidskou autoritou v čase ustanovena. Stát je jistě přirozeným útvarem. Je jím ale také sociálně zaopatřovací stát? Ti, kdo s takovým rozšířením lidských práv přišli, si s jejich založením v řádu samotného lidství hlavu nelámali. Rozhodli o tom v etickém vakuu, kde se celý mravní řád s mravním zákonem i s lidskými právy nahrazuje právními konvencemi a ideologickými nesmysly. Tím ovšem ztrácí termín „lidská práva“ reálný obsah a dá se zneužít na cokoli.

Ve skutečnosti jsou lidská práva dána lidskou přirozeností. Jen z ní mohou vyplývat i jejich vlastnosti obecné platnosti a nezczizitelnosti. Proto také mohou být poznávána výlučně v souvislosti s touto přirozeností. Obecné kritérium poznávání lidských práv tedy 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 a 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, ve všech dobách daná splnitelnost povinnosti, kterou toto 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 odpovídají například povinnosti a práva rodičů a dětí na zabezpečení a výchovu. Neodpovídají mu ale tzv. sociální práva, která by ukládala státu povinnost zajistit každému práci, bydlení, vzdělání. Taková povinnost je 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 tzv. lidských práv druhé a třetí generace neuvažují: Jejich idea sociálního státu rozhodně není výsledkem dobré metafyzické analýzy lidských práv. Zřejmě ani není výsledkem žádné jejich metafyzické reflexe přirozenosti.

Rozumné chápání lidských práv na práci či vzdělání (v nejširším smyslu) se uskutečňuje jen v tom smyslu, že jedincům v tom nikdo nesmí principiálně bránit. To ovšem neznamená, že je musí společnost každému zajistit. Ve vztahu ke státu jsou lidská práva jedinců většinou ve smyslu svobody **od** zásahů než svobody **k** uspokojování všelijakých sociálních požadavků; jsou spíše v modu „nesmíš“ než v modu „musíš“.

Samozřejmě, že profesionální, konfliktů chtiví revolucionáři našli v přehánění sociálních nároků emočně vytěžitelný prostředek k prosazování svých nemravných cílů. Při svém absurdním nadřazování subverzivních menšin dovedli neomarxisté toto umění k dokonalosti.

Lidská práva se tedy týkají obecně lidských stavů, vztahů a potřeb, jež jsou dány přirozeným řádem/ strukturou lidského života. Netýkají se toliko partikulárních skutečností, které jsou závislé na civilizačně-kulturním nebo socio-ekonomickém vývoji.

2.3 Křesťanská participace na sebevraždě Západu

Počínaje osvícenstvím se katoličtí intelektuálové postupně stávali obětí filosofické epidemie. Neprozíravě a s nemalou dávkou naivity si zadali se sekulárním intelektualismem, a tak se v katolickém prostředí zrodil trojský kůň modernismu; morální teologové s rozmazanou představou lidských práv jsou jedním z mnoha jeho produktů. Jejich defekt pochopitelně rezonuje i v myšlení a v politických postojích mnohých křesťanů. Posiluje u nich důvěru v novou morálku, jak je dnes konkretizována falešnými lidskými právy a politickou korektností.

Jedním z mnoha pokrokových axiomů modernistů je otevřenost soudobé kultury. Křesťané ji dnes v politice realizují přijetím těch lidských práv a

hodnot, které na Západě už nejméně půl stolení šíří média hlavního proudu. Ta na sebe samozřejmě neprozradí, že se stala nástrojem neomarxismu. Pozornosti tudíž uniká, že jsou tato média pod přísným dozorem politické korektnosti, která jako systémově prohaná propagandistická technika přivedla umění manipulace k dokonalosti.

K její pokrytecké pseudomorálce bohužel zůstávají modernisté konformisté většinou slepí. Sdílejí naopak falešný morální patos politických korektorů. Bezmyšlenkovitě po nich opakují, že kdo nevzývá ideologicky definovaná práva menšin, je nenávisť posedlý fašista, rasista, xenofob... atd.

U nás tento nálepkovací mechanismus zpopularizoval mezi křesťany prof. Halík. Nad jeho neúnavným burcováním proti hnědnutí společnosti někdy vzniká dojem, že se stylizuje do role svého oblíbence K. Čapka. Jen si přitom trochu popletl doby i strany. Když Orwel prorokoval, že budoucí fašisté si budou říkat antifašisté, perfektně vystihl exponenty kulturní revoluce neomarxistů.

Pod vlivem modernistických lídrů tedy mnozí křesťané věří, že když neomarxisté mluví o osvobození utlačovaných a jejich lidských právech, jde skutečně o utlačované, o svobodu a lidská práva. A to i přesto, že neomarxisté z principu křesťanství nenávidí. Když jím nadto účelově zdůrazňují hodnoty lásky, soucitu milosrdenství a solidarity, vítají migranty jako nebohé uprchlíky.

Tyto křesťanské hodnoty sice přecházejí do jejich motivů a činí je subjektivně dobrými, avšak bohužel jen subjektivně. Objektivně tito neinformovaní, politickou korektností zmanipulovaní křesťané bohužel věří lhaní o mírumilovném islámu a spolupracují na neomarxisty režírované sebevraždě Západu. Je otázkou zpytování jednoho každého, nakolik je tato jeho nevědomost zaviněná.

3. Tugendhat

Jestliže moderní teolog Hilpert na jedné straně uznává, že lidská práva jsou obecně platná, ale zároveň pod vlivem moderního vývoje považuje za lidská práva i partikulární dobová ustanovení, pak má problém s konzistencí vlastního myšlení.

Moderní filosof Tugendhat rozumí logice moderní filosofie daleko lépe. Žádné apriorní normy mravního zákona, a tedy ani skutečná čili obecná lidská práva, neuznává. Tugendhat prošel dvěma hlavními směry filosofie

dvacátého století (fenomenologií a analytickou filosofií), které bezprostředně připravily postmoderní explozi relativismu. Podíváme se nejprve na jeho představu o lidských právech, a pak na jeho řešení problému mravnosti.

3.1 Tugendhatovo pojetí lidských práv

Smysluplná reflexe lidských práv vychází z metafyzické analýzy neměnné lidské přirozenosti, v níž se nacházejí obecné normy mravnosti. Lidská práva jsou totiž součástí přirozeného mravního zákona. Tugendhat si ale svým protimetafyzickým předsudkem takovou reflexi znemožnil. Ve výkladu lidských práv proto vychází od zvláštních premorálních práv, přes práva zákonná až k morálním lidským právům.

Přitom v těch konvencích a právních normách hledá kritéria, podle nichž se má rozhodovat o povaze lidských práv a o tom, jestli vůbec existují. To nevypadá s lidskými právy dobře. Podobá se to absurdnímu počínání, v němž se snažíme porozumět specifické povaze člověka ze znalosti zvířat. Koncem takové moudrosti je, že se pak jako zvířata chováme.

Tugendhat však trvá na tom, že pochopení morálních práv vyžaduje, abychom nejprve rozuměli právům, která morální smysl nemají. Takový postup už stačí k tomu, abychom téma lidských práv zmařili. Díky němu totiž Tugendhat zatěžuje chápání lidských práv povinným znakem vymahatelnosti: Kde chybí, tam podle něj nejde o žádná práva. Jedinou instancí, která může práva vymáhat, je prý justice. Z toho důvodu jsou všechna práva jen relativní.

Nějaká absolutní, na lidské aktivitě nezávislá lidská práva jsou tedy podle Tugendhata fikcí. K témuž závěru míří i další postulát o právech: Musejí prý být propůjčena právním řádem. Představa, že by člověk měl nějaké právo, protože je člověkem, že by tedy právo bylo vrozeno jako tělesné orgány, je prý teologická. A to u Tugendhata znamená něco jako předpotopní či dětinská. Jeho filosofický verdikt o lidských právech také přispěl k tomu, že se dnes jejich úctyhodná značka stala hříčkou ideologické svévole. Negace lidských práv je u Tugendhata logickým důsledkem jeho etického systému, který sebevědomě představil jako dnes nepřijatelnější řešení mravního problému.

3.2 Tugendhatovo pojetí mravnosti

Tugendhatovo etické myšlení vychází z axiomu, že metafyzika je dnes už nemožná. Řadí se tak k filosofům empirismu, kteří uvěřili, že meze racionality jsou dány empirickými objekty a metodami. Proč pouze uvěřili? Protože dokázat se to dá jen neempiricky, o což se také zakladatelé empirismu trapně pokoušeli. S tím výsledkem, že svými neempirickými závěry diskvalifikovali a zakázali neempirické závěry.

V etických pokusech potkává empiriky něco podobného. Pouštějí se totiž do výkladů podstaty mravnosti, která je z gruntu neempirická. Podle toho také jejich etické diletantství dopadlo.

Jako přesvědčený empirik tedy Tugendhat odmítá nejen absolutní platnost mravního zákona, ale také možnost absolutního zdůvodnění mravnosti. To sice působí v relativistickém klimatu sympaticky, ale pro její pochopení a následnou praxi je to katastrofa. Absolutnost dnes skutečně zní hrozně. Ale místo ní můžeme také mluvit o nutné, bezpodmínečné platnosti – například logických závěrů, dokázaných pravd či mravních norem. Kdo se neprozíravě uzavřel v nížinách empirie, ten k takovým reálným nutnostem nedohlédne. Pak se utápí v relativních nahodilostech, kterým zoufale propůjčuje absolutnost.

Tugendhat spolu s celou řadou etiků metafyzický pojem lidské přirozenosti zavrhuje. To ho vrhá do etického relativismu. Sice před ním instinktivně uhýbá, ale neuniká mu. Jako dobrý logik vidí, že bez přirozenosti, která je souborem nutných čili absolutních určení člověka nemá jinou možnost než kapitulaci před mravním nihilistou. Všechnu energii tedy věnuje tomu, jak tu etickou nouzi zamaskovat.

Když prý v duchu pokrokového agnosticizmu odmítneme neempirickou příšeru absolutní nutnosti, narazíme na svobodu jako nejvyšší princip naší morální existence. Z takového povýšení svobody vyplývá, že mravní normy platí relativně – jen pro toho, kdo je chce uzнат. Jestliže tedy egoista nechce být členem morálního společenství, je to prý jeho legitimní volba, proti níž se nedá nic racionálně namítat. Člověk si sám svobodně volí, jestli chce žít podle nějaké morálky, nebo ne. Egoistická svévole je tu rovnocennou etickou alternativou.

Tugendhat tuší, že taková rehabilitace egoismu může šokovat. Proto spěchá s ujištěním, že apriorní mravní závaznost je svěřací kazajka náboženského morálního vědomí, která by nás zbavila autonomie dospělého lidství. Tugendhatovo filosofické myšlení si na rozdíl od postmodernistů

zachovává určitou profesní úroveň. Když se přesto uchyluje k této pokleslé rétorice, musel být na tom asi dost špatně.

4. Standardy empirické etiky

4.1 Humův falešný zákon

Do etického myšlení zavlekl agnostické manýry D. Hume. Tento přeceňovaný filosof se v etice proslavil svým zákonem, podle nějž je logicky zakázáno vyvozovat z pouhých faktů normy – z toho, co je, prý nesmíme přecházet k tomu, co má být. Spousta etiků dodnes věří, že je tím vyvrácena etika nutné platnosti mravního zákona. Jenže celá jeho filipika stojí na kuří noze absurdních, protože z principu nesplnitelných dogmat empiriků o možnostech lidského myšlení. Přesněji o nepoznatelnosti nutných určení poznávaných objektů.

Zkraťme to. Tato nutná určení s naivní bezstarostností užívají všichni empirici ve svých obecných pojmech. Bez nich by totiž museli rezignovat na jejich obecnost, což samozřejmě nečiní. Jinak by museli přestat filosofovat. Pokud jde o ten Humeův oslavovaný zákon, vědí logikové už od Aristotela, že z „je“ neplyne „musí“.

Humův objev spočívá v tom, že tento logický zákon aplikuje na špatném místě. Kdyby neoslepl empirickými předsudky, mohl pochopit, že všechna konstatování v mezích lidské přirozenosti se týkají nutných určení. Všichni empirici jakožto filosofové nutně užívají obecniny *člověk*, *rozum*, *vůle* s nezbytným předpokladem, že v nich myslí všechny lidi s jejich schopnostmi myšlení a svobodného jednání. V nich vyjadřují celkově či aspektuálně lidskou přirozenost jako soubor obecných nutných určení všech lidských jedinců. Kdyby v nich nepoznávali, co je pro každého člověka nutné, nemohli by ve svých teoriích myslet všechny lidi. Univerzální nárok však u nich bezstarostně uplatňují.

Kdyby tedy Hume jen dogmaticky nepřejal Lockovu teorii poznání, ale uvažoval aspoň dodatečně právě naznačeným směrem, nezatížil by etické myšlení následujících staletí svým objevem. Byl totiž natolik bystrý, aby postřehl, že pouhým konstatováním existence člověka se automaticky posouvá na úroveň jeho nutných definičních znaků. A bublina by splaskla.

Při troše trpělivosti by pak mohl Hume objevit analýzou lidské přirozenosti i obecně závazný mravní zákon, který ukazuje svobodné vůli směr jejího adekvátního užívání, jímž se realizuje mravní osobnost. Ta je cílem

pozemského života. Člověk je k němu zaměřen přirozenou nutností. To znamená, že je tím, k čemu má člověk s mravní nutností svobodně dospět. Zákon k němu ukazuje cestu; v tom smyslu je také nutný a neměnný; nemůže být jiný, než je.

Dějiny filosofie však neprobíhají optimálně a Humův etický odkaz je v nich naopak velice živý. Jeho významné varianty můžeme seřadit podle stupně teoretické destrukce mravnosti, který odpovídá míře, v jaké je v nich Humův etický přínos logicky aplikován.

4.2 Emotivismus

Humem načrtnutou destrukci celé mravnosti přivedli s logickou důsledností k mravnímu nihilismu emotivisté. Dráždí i méně odvážně empiriky provokativními hláškami, že soudy typu „vražda je špatná“ nedávají žádný smysl; nejsou prý ani pravdivé, ani mylné. Proč? Protože hodnotící pojmy dobrý/špatný prý nevyjadřují nic objektivního o skutečích. Vyjadřují jen naše pocity z nich: líbí/nelíbí. Mravní hodnocení je tedy dáno našimi emočními brýlemi, nikoli poznanou kvalitou hodnocených činů.

Proč to emotivisté tvrdí? Protože činy hodnotíme na základě jejich shody s předpokládaným mravním zákonem, který ve svých příkazech a zákazech obsahuje nutnost: musíš/nesmíš. Nominalista Hume však prý dokázal, že takovou nutnost nemůžeme poznat. Celou naší mravní orientaci i praxi si tedy podle těchto odvážných logiků můžeme strčit někam.

4.3 Právní pozitivismus

Právní pozitivisté také odmítají přirozený mravní zákon. Ale hodnotící soudy neodmítají, jsou pravdivé či mylné podle vztahu skutků k právním normám. Ustanovení zákonodárce je podle nich výlučným zdrojem spravedlnosti. Posledním důvodem práva je vůle mocných. Jestliže tedy legislativa vraždu zakáže, je špatná. Jestli ji nezakáže, špatná není. Žádné vyšší mravní normy neexistují.

Emotivisté i právní pozitivisté tedy relativizují hodnocení nelidského zacházení s člověkem. Jedni ho vážou na emoční rozpoložení toho, kdo hodnotí, druzí na vůli zákonodárce. Ke cti obou skupin lze říct, že svou logickou důsledností aspoň odhalují nihilistické důsledky etiky empiriků.

4.4 Utilitarismus

Také utilitaristé vnímají mravní zákon jako abstraktní, absolutistický, ahistorický, a proto i dogmatický, autoritářský a záštiplný; jedním slovem nelidský. Na rozdíl od předchozích variant ale chtějí aspoň uznat nadřazenost mravních hodnot. Pro přesvědčené empiriky je však těžké, není nemožné pochopit podstatu mravnosti, když už i samotné tázání po ní je neempirické.

V empiricky zúženém prostoru tedy utilitaristé určují jako hlavní kritérium mravnosti jednání jeho empiricky poznatelné následky. Tím ovšem eticky rehabilitovali neblahou zásadu o účelu, který světí prostředky. Utilitaristé ji sice maskují ušlechtilé znějícím principem maximálního štěstí pro maximum lidí, ale při bližším pohledu se ukazuje, že jde jen o patetickou, verbální zástěrku legitimizované svévole. Co si totiž mohou utilitaristé pod tím maximálním štěstím logicky představovat, když odmítli pevné, na subjektivních rozmarech a vrtkavosti doby nezávislé normy mravního zákona, které jediné rozlišují, co člověku skutečně prospívá, a co mu škodí?

Negace přirozeného zákona uvádí neomylně na scénu etický relativismus, který legitimizuje bezmeznou pluralitu svévolných mravních postojů a činů. Nejvyšší dobro a štěstí jako hlavní měřítko mravnosti mohou utilitaristé klást jen libovolně. Mohou zvolit křesťanskou lásku, machiavelismus i hédonicky chápané štěstí.

4.5 Křesťanská situační etika

Její objevitel J. Fletcher se filosoficky hlásí k relativismu, pragmatismu a pozitivismu, takže nepřekvapuje, že v etice preferuje utilitaristický model. Z víry mu však imputuje křesťanskou lásku jako nejvyšší princip mravnosti. To sice může přesvědčovat jen křesťany, ale dalo by se aspoň očekávat, že povýšením lásky se u věřícího Fletchera dostanou na svou úroveň i požadavky přirozeného zákona.

Tomu ale překáží jeho filosofický konformismus, v němž Fletcher ochotně akceptuje předsudky proti zákonu. Výsledkem je etický hybrid umělého konfliktu lásky se zákonem. V rozumném pojetí jsou normy přirozeného zákona a křesťanská láska v naprostém souladu, sám Ježíš zdůrazňuje korelaci lásky a zákona. V konkrétním rozhodování se nezištná láska objektivizuje právě tímto souladem, neboť jednotlivé normy mravního

zákona ukazují objektivně, jak má být pravá láska konkrétně uskutečňována.

Fletcher má však jiný názor. Kdyby prý v konkrétní situaci odporovalo jednání podle zákona lásce, je třeba porušit přirozený mravní zákon. Že by se v takových případech jednalo o čistě subjektivistické chápání požadavků lásky, to už Fletcher neuvažuje. Prostě uvěřil svým filosofickým mentorům, že mravní zákon nemůže být absolutní.

Náprava jeho teologického myšlení by musela začít filosofickou terapií. Totéž platí o křesťanských multikulturalistech. Také oni dialekticky obrazejí milosrdenství, lásku a solidaritu k menšinám v bezohlednou nelásku a bezprávi k většinám, páchají svou vytříbenou humanitu na úkor druhých. Situační etika jim v tom zřejmě posloužila jako dobrá průprava.

4.6 Etika kvality života

Jestliže emotivisté dotáhli logiku empirismu až na samotné dno etického zrušení mravnosti, podařilo se něco podobného z jiného východiska P. Singerovi. Ten si od empiriků vypůjčil metodu, aby eticky vytěžil materialistický evolucionismus. Tento silně věřící empirik se zbavil metafyziky lidské přirozenosti, důstojnosti a nesmrtelnosti. Jsou to pro něj jen racionálně nezdůvodnitelné abstrakce a zbožná přání. Inu, přesvědčený empirik jako arbitr vědecké racionality.

Se stejnou láci použil Singer abstraktní metafyziku materialistického monismu v darwinistické specifikaci; z této kombinace mu bez velké námahy vyšlo, že se rozdíl mezi člověkem a zvířetem nesmí přehánět. Člověk není nadřazen zvířatům, je jen určitou fází v evolučním toku.

Když se vahou své autority vysoce respektovaného profesora zasadil za rovnost lidí a zvířat a za odstranění diskriminace zvířat, stal se přes noc miláčkem bojovníků za práva zvířat; přesněji řečeno za lidská práva zvířat. Singerova etika má být etikou soucitu a kvality života. Soucit spolu s patřičně exaltovanou tolerancí, antidiskriminací či solidaritou vyvolává v postmoderním světě frenetický souhlas. Ani Singerovo čistě hédonické určování kvality života převahou požitků nad trápením v něm nikoho nepohorší. Proto nepřekvapuje, že kromě obligátního propagování potratů a eutanázie si cení víc zdravých opic než postižených lidí; ti totiž kazí bilanci světového štěstí.

5. Noetický fundament

Debakl empirické etiky je srozumitelný z empirismu jejích protagonistů: Empirismus je mizerná teorie poznání. Patrně nejvýrazněji reprezentuje hlavní důvody podstatného selhání celé novověké filosofie. Ale do obecného, a tedy i etického relativismu logicky vyúsťují i její na pohled sofistickovanější směry, jako jsou kantovsko-husserlovský transcendentalismus či Hegelův monistický historismus. Také ony se díky svému nemožnému gnozeologickému založení logicky míjejí s lidskou přirozeností jako obecným kritériem mravnosti.

Je ale taková celoplošná kritika moderní filosofie střízlivá? Copak se lidské poznání plynule nevyvíjí? V přírodních vědách ano. V humanitních oborech, které v principech výkladu člověka závisejí na filosofii, nikoli, neboť samotná filosofie nepodléhá evolučnímu samospádu. Nelze říct, že dnešní filosofická znalost člověka je dál než dřív. Proč?

Protože hlavní antropologické principy se odhalují správným řešením problémů: Pravdy, svobody, duše, neměnné přirozenosti, mravního zákona, smyslu života, života po smrti či Boha. Přitom jde o to, jestli jsou nebo nejsou. Takže možné závěry jsou dány v modu dvojčlenné disjunkce: Buď – nebo. Oba závěry však už byly známy v antice, o žádný obsahově plynulý nárůst poznání tu tedy jít nemůže. Vyvíjí se jen argumentace, a tady nemají stoupenci novějších směrů žádný apriorní náskok. Klasická filosofie řeší tyto otázky vesměs kladně, v té novověké převládají odpovědi záporné. Rozhodnout, které závěry jsou tu pravdivější, může jen ten, kdo se samostatně orientuje v konfrontaci argumentů.

Ve filosofickém tématu je přirozeným východiskem problém pravdy jako hodnoty myšlení. Když se řeší špatně nebo se neřeší vůbec, promítne se to negativně do řešení ostatních problémů. Filozofové většinou vycházeli z různých problémů, ale zakladatelé novověké filosofie dobře pochopili logiku filosofického tématu a začali zkoumáním poznání. Bohužel to dopadlo katastrofálně.

Jak to ale posoudit, když reflexe poznání jsou velmi složité, a filosofové při pokusech o jeho rekonstrukci vytvořili sofistickované teorie, jež jsou běžnému vzdělanci nedostupné? Naštěstí je povaha problému poznání taková, že se dá snadno ve třech krocích zjistit, jestli není výklad myšlení mylný.

1/ Zjistěte, jestli se výklad týká toho, co je pro poznání nutné; co tedy ve svém výkladu užívá i jeho autor.

2/ Zjistěte, jestli to, co nutně užívá, ve svých závěrech nepopírá.

3/ Pokud ano, pak se zcela jistě mýlí, protože se vyvrací. Zastává současně protikladné pozice, takže se jeho závěr rozpadá; proto nemůže být pravdivý.

Z vnějšku se zdá být neuvěřitelné, že všechny hlavní a směrodatné teorie poznání novověku se takto hloupě vyvracejí. Vždyť je to přece triviální paradox, který znali už v antice; a zakladatelé novověku antiku znali. Jenže narazili na netušenou záludnost problému poznání.

Vtip je v metodě, v tom, jak se problém poznání uchopí. Všichni významní teoretici poznání (až na Descarta) se neprozíravě pustili do analýzy a popisu struktur a procesů poznání. Z toho pak vyvozovali závěry o pravdě. Jediný Descartes začal s problémem hodnot myšlení; bohužel ho to brzo přestalo bavit. Když se ale chtějí vyvozovat z výkladové rekonstrukce myšlení závěry o jeho hodnotách (pravdě, jistotě, objektivitě...), končí takové úsilí nutně v pasti. Proč? Závěry tu totiž mohou být buď kladné, nebo záporné. Jestliže v nich předpokládané hodnoty potvrdíte, pak nic nedokazujete, neboť jste je v celém výkladu dogmaticky předpokládali. Jestliže je popřete, pak se ze stejného důvodu vyvracíte.

No a právě v této pasti se ocitli rozhodující gnozeologové novověku. Byli natolik zaujati svými originálními popisy, že je ani nenapadlo udělat si zkoušku bezrozpornosti kontrolou souladu vlastních předpokladů a závěrů. Proto svými negativními závěry o hodnotách myšlení hromadně upadali do rozporů.

Jak z toho ven? Rozumnější metoda zde spočívá v tom, že si teoretik poznání musí uvědomit, že reflektuje myšlení svým myšlením. To ho může uchránit před hyperkritickým exhibováním a následným ztrapněním v autodestrukci; bez této sebereflexe je první téma filosofie zmařeno.

Uvážíme-li praktický význam antropologicko-etických koncepcí, můžeme bez patosu říct, že následky takového ztroskotání v teorii poznání jsou tragické. Nejenže je tu myšlení teoreticky vyloženo jako nefunkční nástroj poznání, prakticky z toho vzešlo vyloučení podstatných témat metafyziky člověka (Bůh, duše, mravnost, smysl a cíl života...). Tím byl vytvořen prostor pro náhradní, absurdní, zplošťující a relativistické modely lidské reality.

6. Spor o substancialitu člověka

Nakonec se podíváme, jaký zásadní filosofický omyl stojí za svévolným vyhlášením lidských práv menšin. Moderní filosofie konsenzuálně popírá neměnnou lidskou přirozenost: Buď jako nepoznatelnou, což je pozice rozporného empirismu, nebo jako neexistující. Tady je člověk redukován na životní proces, což je pozice rozporného hyperdynamismu.

Tento spor se týká logicky první otázky filosofie člověka, jíž je identita lidského jedince. Jen málokdo z ní ale v antropologickém zkoumání vychází, mnozí si ji nekladou vůbec. Realistická filosofie bez hrubých omylů v teorii poznání vyjadřuje, kým člověk je v širším smyslu, právě přirozeností, jako souborem nutných určení člověka. Sem patří „Já“ jako subjekt života a vrozené základní schopnosti k jednotlivým životním činnostem. V přesném, užším smyslu se identita lidského jedince týká právě tohoto subjektu.

O tento subjekt se v ontologii člověka vede zásadní spor. Moderní filosofové proti němu prosadili dvě alternativy: Člověk jako proces a člověk jako modalita Přírody či Univerza.

V tomto sporu o bytostnou konstituci člověka se řeší dvě otázky: 1. Je člověk složen ve své bytostné identitě z jiných jsoucen, nebo má svou vlastní esenci, nesloženou z jiných? 2. Existuje člověk v jiném subjektu jako jeho určení, nebo existuje jako svébytný subjekt?

Realistické řešení přiznává člověku bytostnou autonomii, která zde znamená nezávislost v esenci na jiných jako složkách a nezávislost v existenci na jiném jako na subjektu. Člověk je tedy pravdivě chápán jako esenciálně soběstačný a existenčně svébytný subjekt svých životních akcidentů. Důkaz tohoto pojetí spočívá ve vyvrácení obou alternativ sporem.

Řešení klíčového problému identity či bytostné konstituce přitom využívá dvojčlenných disjunkcí: Buď je, nebo není a/ složen z jiných; b/ existující v jiném. Pravdivá ontologie člověka tedy verifikuje předporozumění zdravého rozumu, v němž se lidé chápou jako nositelé a vlastníci svých životů, a proto i činitelů svých myšlenek a svobodných skutků.

Struktura lidské reality je tedy duální: Přirozenost a život. Přirozenost soustřeďuje principy života, který je realizací přirozeného potenciálu. Člověk tedy není identický, protože má život; život má, protože je v sobě identickým subjektem, vlastníkem svého života.

Moderní filosofové sice vzývají autonomii kritického myšlení, svobodu, důstojnost a někdy i odpovědnost člověka, ale jejich řešení podstaty člověka, přesněji jeho bytostné identity, vedou logicky k popření těchto hodnot, neboť člověk je podle nich bytostně z jiných a v jiném. Tím vážou jeho bytí v obou směrech na jiné konstitutivní principy, než je člověk.

Teoreticky tedy bytostnou autonomii lidským jedincům upírají, aby ji o to víc prakticky nárokovali. Ontologická hodnota bytostné autonomie tvoří obsah pojmu substance, který vyjadřuje právě bytostnou autonomii člověka: Jeho neodvozenost z jiných a jeho sebevlastnění čili neexistenci v jiném jako ve svém subjektu. To je tedy myšleno, když se řekne, že člověk je substancí.

7. Falešný základ lidských práv menšin

V moderním myšlení oba omyly „z jiných“ a „v jiném“ konvergují v modelu, který představuje elementární teoretické odcizení člověka. V něm je lidský jedinec vykládán jako kompozitum různých částic a částí a jako část vyššího Celku.

Tato teoretická ztráta bytostné autonomie má drastické následky. Člověk už není 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 procesů. To, co se v tomto 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 se důstojnost lidských jedinců stává prázdným slovem. Ta 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 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 a mravní velikost člověka pak spočívá v dokonalé oddanosti Státu. Stát je garantem pravdy a dobra.

Dějiny jsou vývojem božství, takže vše v nich musí být hodnoceno jako morálně správné. Kritéria spravedlnosti tedy logicky určuje vítěz. Co se běžně jeví jako zločinné, je z hlediska kolektivistické morálky legitimní. Stát je Hegelově pojetí univerzálním arbitrem. Hegel svým originálním, kolektivistickým převrácením mravnosti směrodatně ohlašuje nihilistický úděl novověké etiky. Totalita od teoretické filosofie víc nepotřebuje.

7.1 Nesmrtelnost jako podmínka mravnosti

Smysluplná mravnost má tři ontologické podmínky: Svobodu, přirozený zákon a osobní nesmrtelnost. Založení novověké filosofie však logicky odporuje všem těmto podmínkám. Pokud některou z nich moderní filosof uznává, pak jen na základě víry – dogmaticky a nekonzistentně.

Proč je nesmrtelnost podmínkou možné mravnosti? Protože se týká posledního cíle pozemského života, který je hlavním principem mravního řádu. Jeho osou je totiž mravní zákon, který rozlišuje činy dobré a špatné v závislosti na tom, jestli vedou k poslednímu cíli či nikoli. Tato obsahová určitost mravního zákona však předpokládá, že lidskou přirozeností daný cíl má svou obsahovou určitost, že představuje finální dokonalost osobního života. Kdyby ji neobsahoval, kdyby končil smrtí, vedly by k němu všechny svobodné činy; byly by hodnotově na stejné úrovni. Mravní diference dobré/špatné by byla fikcí. To se rovná ontologické anihilaci mravnosti.

Zdařilá ontologie lidského bytí však dokazuje, že by bylo rozporné, kdyby osobní život končil smrtí, neboť ho definují myšlení a svobodné jednání, jejichž cílové hodnoty pravdy a nezištné lásky jsou transcendentální. Co to znamená? Nic jiného, než že svou platností přesahují časová omezení. Vrcholné hodnoty pravdy a lásky mají ve své povaze kód nepomíjivosti. Bylo by tedy rozporné, aby bytost, která je přirozenou nutností zaměřena na tyto hodnoty jakožto nepomíjivé, byla sama pomíjivá. To by k nim zároveň a v témže aspektu byla i nebyla zaměřena.

Rozporná teorie zániku osobního života tedy absurdizuje mravnost – a tím činí nesmyslným i celý lidský život.

8. Lidská práva menšin jako etický paskvil

Deklarace lidských práv z roku 1948 ještě mluvila o důstojnosti člověka ve spojitosti s jeho rozumem a svědomím. Jejich Charta z roku 2000 už rozum a svědomí vypustila; zbyla vyprázdněná, bezobsažná důstojnost.

Je užitečné vědět, že bez zasazení do kontextu lidské přirozenosti se mravnost stává prázdným slovem, lidská důstojnost rétorickým ornamentem a lidská práva degenerují v rozmarech mocenské svévole a hédonické rozmazlenosti.

Postmoderní vzdělanost už uzákonila, že každá společnost zavádí vlastní mravní kodex – pro svou dobu. Nezcizitelná lidská práva se prý spolu s mravností vyvíjejí, takže se naopak 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 neomarxisté líčí historii bílého muže v těch nejčernějších barvách, když v ní podle nich platila jiná spravedlnost. Ale to bychom od nich chtěli moc.

Totalitní ideologové se radši starají o uctívané, svévolně nadřazované skupiny, nikoli o konzistenci vlastních výplodů. Ti dnešní dokonce 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 jedinci, 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 odvolávají na moderní vývoj filosofie člověka; jeho protagonisty jsou takoví titáni myšlení jako Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger Sartre, Fromm, Habermas, Foucault, Marcuse a celá řada dalších. Všichni se shodují na 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, a proto se také stává kritériem určování jejich lidských práv.

Před takovou smrští filosofických autorit Nové levice umlkají konzervativní politologové jako uhranutí - jejich teoretické představy o

člověku jsou totiž většinou také zatížené teoriemi těchto autorit. V tomto sporu se zhodnocují pro mnohé nezátživné úvahy o pravdě a lidském bytí. Zdařilá kritika mainstreamové filosofie člověka je tu totiž 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 či přírodního - 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 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 relativní, ambivalentní, proto je pojem lidských práv menšin etickým paskvilem. 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, 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 filosofii; 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 uzurpovat lidská práva a terorizovat západní společnosti ideologicko-politickým moralismem s nestoudným vědomím intelektuálně morální nadřazenosti.

Na závěr jeden příklad, jak se zakamuflované teoretické extrémů proměňují v praktické šílenosti. Kolektivisté vycházejí z celé řady absurdních filosofických předpokladů, které získaly mezi intelektuály široký konsenzus. Když je tedy podle nich jedinec primárně členem komunity, pak je také spoluodpovědný za její hříchy, a má být za ně souzen. Proto neomarxisté razí zásadu, podle níž mají být běloši či

křesťané trestáni historickou spravedlností za (patřičně zveličované) hříchy dřívějších bělochů či křesťanů.

Nám zaostalým to sice připadá neuvěřitelné, ale v západních společnostech silně rezonují pocity kolektivní viny, na něž jsou jejich nositelé ještě hrdí. Ubohý Západ.