

K VÝZNAMU ANTROPOLOGICKÝCH VÝCHODÍSK PRE POLITICKÚ VEDU

TOMÁŠ ZÁLEŠÁK, Katedra politológie FF TU, Trnava

ZÁLEŠÁK, T.: On the Significance of the Anthropological Sources for Political Science

FILOZOFIA 64, 2009, No 9, p. 817

The paper shows the necessity to return to the origins and the true object of political science in order to obtain a new and better understanding of the key phenomena in the realm of politics, especially that of the 20th century. The classical view of “humanities” is treated as opposed to the “positivist” tradition based on the power of technology and applying the methodology and the criteria analogical to those of natural sciences. The author emphasizes the moral and interpersonal character of the distinctively human world of institutions, culture, ethics and politics. In order to understand the special character of the object of political science, a reconsideration of the classical traditions in political and moral philosophy as well as a new philosophical anthropology is necessary.

Keywords: Polis – Nature – Institutions – Cultural patterns – History – Rationalism – Society – Meaning – Deformation – Truth

Úvod. Predmet politickej vedy patrí medzi tie „špecificky ľudské záležitosti“, ktoré určujú jej charakter nielen ako „sociálnovednej“, ale aj ako humanitnej disciplíny. Miera porozumenia týmto skutočnostiam určuje aj schopnosť politickej vedy odpovedať na určité naliehavé a aktuálne otázky súčasného sveta. Prípadne zistená strata porozumenia vlastnému predmetu znamená krízový stav politickej vedy samotnej so všetkými dopadmi na praktický život, ktoré z toho vyplývajú. Aj tu, tak ako pri iných príležitostiach, bude dobré, ak pod slovom „kríza“ budeme chápať výzvu, príležitosť pre politických vedcov osvedčiť sa a obhájiť svoj odbor. Výzva v takom prípade vyžaduje odpoveď v podobe novej formulácie východísk politickej vedy, pričom konštatovanie jej humanitného charakteru zároveň implikuje, že tieto východiská budú mať antropologický charakter, t. j. budú predstavovať poznanie ľudskej prirodzenosti a v závislosti od toho aj opätovné rozpoznanie skutočného charakteru predmetu politickej vedy: skutočnosti *politického* ako oblasti preniknutej ľudsky zrozumiteľným významom, vyjadrovaným v kategóriách, ktoré nie sú jednoducho a bezo zvyšku prevediteľné na kategórie prírodných alebo exaktných vied. Z toho vyplývajú aj základné body kritiky niektorých prevládajúcich prístupov v súčasnej politickej vede, predovšetkým tých, ktoré sa pokúšajú študovať politické záležitosti výlučne metódami analogickými metódam ne-humanitných disciplín a previesť tak výstavbu systému poznatkov politickej vedy na kritériá kvázi-prírodovedné či kvázi-exaktné ([12], 149 – 176). Opierajúc sa o použité pramene, takýto kritizovaný prístup môžeme označiť v istom zmysle za „pozitivistický“ a pri všetkej úcte k jeho úspechom na jemu vlastných a jemu prístupných poliach bádania vysloviť potrebu jeho prekonania v smere komplexnejšieho uchopenia špecificky ľudského charakteru vecí politických

(por. [17], 7 – 27).

Opätovné uchopenie humanitného charakteru politickej vedy by nám mohlo poskytnúť lepšiu možnosť prekonať niektoré neustále sa vynárajúce bolestivé nedostatky, s ktorými súčasná politická veda zápasí; okrem iného a predovšetkým pôjde o to, čo konštatoval Zygmunt Baumann v knihe *Modernosť a holokaust* ([4], 21 – 28); jeho upozornenie sa tu síce vzťahuje predovšetkým a výslovne na sociológiu, no rovnako dobre ho možno vzťahovať aj na politologické disciplíny v súčasnom stave. Ide o pozoruhodnú rozpačitosť ohľadom katastrof 20. storočia: zločinov totalitných režimov, ideologicky motivovaného masového vraždenia spojeného s bezprecedentne ničivými vojnami, ktoré ukazujú na zlyhanie tak politickej praxe, ako aj politickej teórie v 20. storočí. Naša dnešná politológia tu ponúka mlčanie alebo podáva nepresvedčivé odpovede, ktoré viditeľne nepokrývajú rôzne stránky študovaného javu, hoci ich existenciu si pomerne jasne uvedomujeme. Z toho môže vyplývať aj pretrvávajúca neriešiteľnosť niektorých teoretických sporov. Výzvu na adresu politickej vedy možno ďalej konkretizovať: Ide o vytvorenie základu novej systematickej kritiky ideológií a o nové uchopenie kľúčových fenoménov spadajúcich do oblasti bádania politológie, a to vo svetle novej filozofickej antropológie aj nových empirických poznatkov (por. [5]; [17], 8).

Prirodzenosť človeka a prirodzenosť politickej obce. Podľa presláveného, no asi málo pochopeného Aristotelovho výroku je človek zvláštny druh: živočích politický (*Pol.* III, 6, 1278b20-21). Neznamená to, že všetci ľudia sa aktívne a uvedomelo venujú politike. Bez politickej dimenzie je však človek v istom zmysle nekompletný; jeho potenciál nie je realizovaný, je pripravený o rozmer, ktorý je pre neho takpovediac druhovo určujúci. Politická obec, *polis*, nie je jediným ani prvým spoločenstvom (*koinónia*), ktoré si človek prirodzene vytvára. Je však najdokonalejšou formou spoločenstva, a hoci všetky smerujú k nejakému dobru, táto smeruje k tomu „zo všetkých najviac a k najvýznamnejšiemu“ (*malista de kai tú kyriótatú pantón*), zastrešujúc a zahŕňajúc v sebe iné, čiastkové spoločenstvá bez toho, aby ich rušila; presnejšie by bolo povedať, že ich poslanie v sebe završuje (*Pol.* I, 1 1252a1-7). Možno o nej povedať, že je sebestačná, a hoci jej pôvod leží v ľudskej potrebe prežitia, trvá kvôli čomusi, „trvá pre dobrý život“ (*úsa de tú eu zén*) (*Pol.* I, 2, 1252b28-30). Potreba spoločenstva je daná tým, čím človek prevyšuje iné živočíchy, a zároveň tým, čo mu v porovnaní s nimi chýba. Schopnosť osvojiť si reč súvisí so schopnosťou abstraktne myslieť aj so schopnosťou morálneho rozlišovania. Človek ako jediný živočích má reč, zmysel pre dobro a zlo a schopnosť rozlišovať „spravodlivé a nespravodlivé“ (*Pol.* I, 2, 1253a10-19). Domácnosť (*oikia*) aj politická obec predstavujú spoločenstvo živočíchov zdieľajúcich spoločné porozumenie tomu, čo je dobré, a čo zlé, čo je spravodlivé, a čo nespravodlivé. Človek potrebuje žiť v obci, pretože len ona môže garantovať naplnenie jeho bytostných potrieb, len v nej je možný *dobrý život*. K potrebám ľudského druhu patrí na základnej úrovni prežitie a reprodukcia, na vyššej úrovni sebazdokonaľovanie. Ak je však človek odrezaný od možnosti napĺňania svojich vyšších potrieb, v istom zmysle tým trpí jeho ľudská prirodzenosť; zdá sa, že základné potreby a vyššie potreby sú v praxi nevyhnutne prepojené a hoci bez základnej úrovne nie je možné naplňovať vyššiu, bez naplnenia vyšších úrovní môže byť ohrozená aj základná. Obec ako najdokonalejšie a najúplnejšie zo spoločenstiev teda dosahuje

teda dosahuje „hranicu sebestačnosti“ (*peras tés autarkeias*) v ambivalentnom zmysle: Umožňuje na základnej úrovni prežitie a na vyššej úrovni možnosť sebazdokonaľovania a dynamicky napredujúcej seberealizácie. Život mimo *polis*, či už preto, že ju človek nepotrebuje na svoju sebestačnosť, alebo k nemu došlo z iného dôvodu, má opäť dvojznačnú implikáciu: Znamená, že takýto jednotlivec žijúci mimo obce je zároveň menej alebo viac než človek: „Nie je súčasťou obce, je to buď zviera, alebo boh“ (*úthen meros poleós, hóste é thérion é theos*) (Pol. I, 2, 1253a27-29).

Teraz môžeme Aristotelove úvahy začať aplikovať na naše súčasné problémy s použitím súčasnej terminológie. Politický svet, „politický priestor“ je oblasťou preniknutou skrz-naskrz špecificky ľudskými, t. j. interpersonálnymi a morálnymi kategóriami. Nie je a nemôže to byť svet navzájom izolovaných jednotlivcov, ktorí tu kmitajú akýmsi egoisticky motivovaným „Brownovým pohybom“ v morálnom a inštitucionálnom vákuu. Je to žité spoločenstvo, v ktorom navyše jednotlivci dedia čosi viac než len biologickú výbavu svojho druhu. Tá ich seberealizáciu iba nepriamo podmieňuje tým, že ju umožňuje, ale neposkytuje ju v jej „hotových“ konkrétnych podobách. Tak človek ako *zoon logon* a *zoon nún echon*, teda ako živočích majúci reč aj živočích majúci rozum pripodobňujúci ho Bohu, čelí nástrahám drsného a morálne ľahostajného prírodného prostredia vytváraním kultúrnych vzorcov kooperácie a vzájomnej komunikácie. Tie nevyhnutne podmieňujú schopnosť rozumovej abstrakcie a na druhej strane z nej samé čerpajú.

Zvieratá môžu teda mať svoj „spoločenský život“, nie však v ľudskom slova zmysle; slovo „spoločenský“ môže byť preto zavádzajúce homonymum, podobne, ako slovo „politický“. Pozoruhodné vzorce správania včelieho roja, hniezdiacej kolónie čajok alebo mraveniska sú pomerne presne naprogramované genetickou stavbou príslušných živočíchov, ktoré svoj stav – na rozdiel od človeka – nereflektujú, a preto ho ani nemôžu slobodným rozhodovaním meniť. Správanie lastovičiek, v ktorom ľudský pozorovateľ rozpozná príznak blížiacej sa zimy, je pre lastovičku nereflektovaným výsledkom bezprostredne pociťovaného pudu. Lastovička sa nepripravuje na zimné sťahovanie tým, že by potláčala svoje pudy rozumovou úvahou a vedome sa vzdávala okamžitých výhod v prospech budúcnosti; koná v súlade s bezprostredne pociťovanou potrebou a v súvislosti s ňou sa nedostáva do morálneho konfliktu so sebou ani do kritických diskusií s inými lastovičkami. Pozoruhodné vzorce skupinového správania vo včelom úli nevznikajú na základe „spoločenskej zmluvy“ alebo na základe vzájomného dobrovoľného uznania práv a povinností. Je to schéma, ktorú včely nedokážu v mene alternatívnych koncepcií vedome spochybníť a nezamýšľajú sa nad jej spravodlivosťou a legitimitou. Vláda včelej kráľovnej nemá republikánsku opozíciu ani neodôvodňuje svoje postavenie sukcesiou panovníckeho rodu či božským právom; robotnice nezakladajú odbory a trúdy sa nebúria v mene rodovej rovnosti.

Z toho istého dôvodu platí, že zvieracia „spoločnosť“ nemá históriu v pravom zmysle slova. Správanie sa v uvedených príkladoch opakuje v istom zmysle cyklicky, rok po roku, a opakuje sa aj priebeh života každého nového jedinca daného druhu. Zvieratá nemajú historickú pamäť, a preto akoby začínali svoj život vždy odznova. Človek však nie je v tomto zmysle „čistý“. Vzorce jeho správania sú zložitejšie než fylogeneticky naprogramované vzorce nižších zvierat. José Ortega y Gasset hovorí že, človek začína svoju individuálnu existenciu vždy na istom stupni „nahromadenej minulosti“ ([10], 33). Dalo

by sa inak povedať, že každý človek sa už rodí do pradia vyvíjajúcich sa sociálnych, kultúrnych, morálnych a politických vzťahov. Ako jednotlivca ho predchádzajú, no zároveň ho odlišujú od predchádzajúcich generácií, ktorých skúsenosť sa viac alebo menej úspešne ukladá v jeho pamäti. Človek je na rozdiel od ostatných zvierat aj živočích historický.

Kooperácia medzi zvieratami je výsledkom pudu – na rozdiel od človeka, ktorého inštinkty sa javia ako neisté a ktorého správanie je aj na tých najprimordiálnejších, zdanlivo čisto biologicky podmienených úrovniach v skutočnosti preniknuté kultúrnymi vzorcami a morálnymi kategóriami; ako vynikajúci príklad tu môže poslúžiť ľudská sexualita (pozri [14]).

Zhrnutie špecifických vlastností určujúcich človeka medzi inými živočíchmi, vlastností, ktoré by mali byť v popredí našich úvah v oblasti humanitných vied, môže byť v niektorých bodoch diskutabilné. Zrejmý je tu však predpoklad, že človek sa vyznačuje práve rozumnosťou (v spojení s *logom* v zmysle vyššie uvedených téz). Tento základný pohľad zdieľali takí významní, a pritom takí odlišní myslitelia ako Aristoteles, Tomáš Akvinský a Kant a zdá sa, že za ním stojí solídna skúsenosť (por. tiež [13], 299 – 301).

Racionalita, schopnosť verbálneho jazyka, morálne rozlišovanie a pôvod politických inštitúcií spolu súvisia, tvoriac obsah špecificky ľudského sveta. Človek vtlača okolitému svetu význam svojou kultúrnou činnosťou. Môžeme povedať priamo, že ho kultivuje, a tým ho robí obývateľným a ľudsky zmysluplným. „Kultiváciu“ teda nesmieme chápať ako brutálne technokratické „podmaňovanie si prírody“. Presnejšie to môžeme formulovať tak, že ide o „napĺňanie prirodzeného prostredia ľudsky zrozumiteľným zmyslom“. Človek je súčasťou prírody, no zároveň ju transcenduje. Nemôže sa zbaviť toho, z čoho sa zrodil, no zároveň nemôže zostať na ontologickej úrovni svojich prostých materiálnych a biologických daností. Musí vytvárať kultúrne vzorce a inštitúcie. Tie tvoria na jednej strane akýsi „ochranný val“ proti prírodnému prostrediu a jeho nástrahám, no zároveň toto prostredie sprístupňujú, poľudšťujú, robia ho obývateľným *domovom*. Aristotelovská *oikia* tu tvorí základ a počiatok tejto aktivity a jej súhrnný výraz, *polis*, je zavŕšením tohto procesu napĺňania významom a ľudskej sebarealizácie. Pojem *koinónia* je tu akýmsi spoločným menovateľom. Partnerstiev je mnoho, ale *polis* je len jedna, zvrchovaná a zároveň najabstraktnejšia forma partnerstva. V dobe, keď novovek začínal svoje nové, radikálnejšie kolo Francúzskou revolúciou, nadviazal na tento motív Edmund Burke v obave pred stratou porozumenia zdrojom a základom politického spoločenstva v dôsledku ideologickej deformácie myslenia. V jeho vyjadrení sa ešte pojmy „spoločnosť“ a „štát“ v podstatných dimenziách kryjú, podobne ako v klasickej politickej filozofii. V polemike s istým druhom „zmluvnej teórie“ štátu, predovšetkým v jej radikálnych a zvlgarizovaných verziách, Burke tvrdí, že štát nemožno stotožniť so zmluvou, ktorej význam a záväzky sa vyčerpajú dosiahnutím krátkodobého, jednorázovo stanoveného a pomínutelného cieľa. Štát a spoločnosť predstavujú partnerstvo vo vznešených cieľoch, ktoré „nemožno dosiahnuť ani v priebehu mnohých generácií“, a preto sa stáva „partnerstvom medzi živými, mŕtvymi a tými, čo sa len majú narodiť“ ([6], 194 – 195).

Politická obec sa nám tu postupne a z rôznych uhlov pohľadu ukazuje ako „antropologická konštanta“. Môže meniť svoje historické podoby. Môže vznikáť, zanikať, diferencovať sa, zväčšovať, drobiť či zjednocovať. Môže sa skladať z veľkého, alebo malého

množstva členov. Môže zaznamenávať rozkvet aj úpadok. V každom prípade je však prinajmenšom možné tvrdiť, že existencia človeka je, hoci vo variabilných prejavoch, vždy nejakým spôsobom aj existenciou politickou; existenciou, ktorej politický rozmer nemožno škrtnúť, hoci v nej môže chýbať teória ľudských práv, demokracia, parlamentné hlasovanie, písaná ústava, či dokonca samotný „štát“ v modernom, západnom zmysle slova (k diskusii na túto tému pozri [3], 19 – 71, 183 – 226, 263 – 276). Existujú, samozrejme, viaceré teoretické prístupy, ktoré chápu pojem politického širšie, alebo užšie, viac alebo menej inkluzívne. Ich systematický prehľad by bol možno užitočný, vzhľadom na jeho rozsah však bude vhodnejšie odložiť ho na inú príležitosť. Na tomto mieste sa uspokojme iba s dvoma predbežnými poznámkami na tému demarkácie a konštitúcie politického priestoru:

1. Ak sa chceme vyhnúť neprípustnému etnocentrizmu, nemôžeme politickú existenciu obmedzovať len na existenciu štátu v modernom západnom ponímaní. Tomu koniec koncov odporuje množstvo empirických skúseností. Pokiaľ ide o už spomínané Aristotelovo chápanie politickej obce, pokladám ho za pružnejšie v uchopení variability politických fenoménov. Ak sa však napriek tomu *polis* nevyskytuje u primitívnejších spoločenstiev, ale až v antickej gréckej spoločnosti v určitom štádiu vývoja, keď bola Aristotelom opísaná, to ešte neznamená, že tam neexistujú jej prvky a jej potenciál na ďalší vývoj; táto skutočnosť vlastne dáva za pravdu Aristotelovmu stanovisku, že politická činnosť je bytostne vlastná človeku, a práve preto predstavuje prinajmenšom istú, hoci nenaplnenú potrebu, potenciálny výraz a určujúcu črtu každého ľudského spolužitia, ktoré realizuje svoje prirodzené ciele. Práve v tomto zmysle môžeme spolu s Aristotelom povedať, že politická obec je prirodzená (detailne pozri: [8], 21 – 40).

2. Ak sme v prvom bode pripustili isté rozšírenie pojmu politického, musíme ho, aby vymedzenie bolo kompletné, teraz v iných smeroch naopak zúžiť. Oblasť politickej pôsobnosti budeme chápať ako oblasť vládnutia, spravovania verejnej sféry (aj tam, kde tá existuje len v zárodočnej a možno ešte neuvedomenej podobe). Konkrétnejšie teda politická činnosť znamená vytváranie podmienok na dobrý život spoločenstva, čiastkových spoločenstiev, rodín a jednotlivcov (opäť: aj tam, kde si jednotlivec ešte sám seba neuvedomuje v tak jasne vyprofilovanej roli, ako ju pozná moderný Západ aj jeho právne systémy, politické a morálne teórie). Vytváranie podmienok je niečo iné než priame a neustále zasahovanie do intímnych konkrétností každodenného života, má však na tieto stránky života zásadný dopad. O tom, ako bude môcť jednotlivec či rodina riešiť svoje problémy a naplňovať svoje túžby, rozhoduje politická moc a inštitúcie do tej miery, do akej môžu vytvárať a chrániť istý zastrešujúci inštitucionálny rámec ľudskej spolupráce a spolužitia, alebo zlým rozhodovaním tento rámec ohrozovať a zničiť. O možnosti jednotlivca hľadať šťastie v súkromí sa rozhoduje politicky, t. j. vo sfére verejnej. Politika je preto ako činnosť vo svojom pôsobení nenahraditeľná, no je obmedzená vo svojich možnostiach. Nemožno ju zredukovať napr. na nejakú „odpolitizovanú“ verziu „vedeckého“ rozhodovania, no na druhej strane ju nemožno ani rozšíriť tak, aby nahrádzala iné svojbytné sféry ľudského rozhodovania, konania a myslenia. (Ako príklad stavu, v ktorom dochádza k obojm takýmto deformáciám, uveďme totalitné režimy 20. storočia, v ktorých bola na jednej strane veda spolitizovaná, no na druhej strane politickí aktéri proklamovali, že si nárokuje na vedecký základ svojich rozhodnutí.)

Kontinuita a premenlivosť v politickom priestore. V politickej oblasti sa prejavujú všetky ostatné ľudské danosti vrátane tých, ktoré človek zdieľa s ostatnými zvieratami a ostatnou prírodou. Tu nás však naďalej zaujíma práve to, čo je „špecificky ľudské“ a čo dáva ľudským záležitostiam zvláštny charakter, kladúci človeka, ktorý je nepochybne súčasťou prírody, zároveň do zvláštnej opozície proti všetkému, čo je „iba“ prírodné v organickom aj anorganickom zmysle. Sociológ David J. Levy o tejto ľudskej druhovej zvláštnosti na začiatku práce *Political Order (Politický poriadok)* uvádza, že politika je ľudská činnosť a že je to „jeden z tých aspektov ľudskej existencie, ktorý sa vzhľadom na to, že je očividne jedinečný pre náš druh, pokladá za určujúci pre prirodzenosť človeka“. Mnohé (vlastne všetky) zvieratá žijú v spoločenstvách, no ani jedno z nich ho nevytvára do takej určujúcej miery na základe vedomého rozhodovania. Charakterizovať zvláštnosť ľudskej existencie je možné viacerými spôsobmi, ktoré predstavujú akoby rôzne uhly pohľadu, no týkajú sa tej istej bytosti.

Človeka možno charakterizovať ako slobodného, pretože postavenie, ktoré má vo svete, znamená, že jeho životný osud závisí od jeho rozhodnutí. Môžeme ho nazvať rozumným, pretože rozhodnutia uskutočňuje vedome a vzhľadom na to, že chápe sám seba a svoje postavenie. Možno ho označiť za kultúrneho tvora, pretože realita jeho života závisí do značnej miery od toho, čo zo seba urobí a ako chápe svoju prirodzenosť. Politický človek, slobodný človek, rozumný alebo kultúrny človek sú alternatívne pomenovania a neoznačujú protichodné poňatia ľudskej prirodzenosti ([7], 11).

Naznačená mnohosť prístupov naozaj nemusí predstavovať protichodné poňatia, obsahuje však v každom prípade napätia. Človek ako kultúrny tvor nejakým spôsobom *chápe svoju prirodzenosť*, a tým v dejinách zároveň *niečo zo seba robí*. Od týchto skutočností do značnej miery závisí to, ako a kam sa uberá jeho život. Na ľudskú prirodzenosť možno nazerať z viacerých uhlov pohľadu, ktoré zdôrazňujú ten či onen aspekt. Levyho citát preto treba doplniť: Uvedené alternatívne uhly pohľadu, „alternatívne pomenovania“ *by nemali označovať protichodné poňatia ľudskej prirodzenosti*, no, bohužiaľ, v skutočnosti ich často označujú. Deje sa tak vtedy, keď sa prestane brať do úvahy komplexnosť výsledného obrazu zloženého z týchto alternatívnych nazeraní a nezohľadňujú sa vnútorné tenzie, ktoré v takomto komplexnom obraze vznikajú, čím ho nerušia, naopak, dodávajú mu plasticitu a robia ho skutočným, podobne ako napätie medzi pevnými bodmi uchytienia vytvára vzorku pavučiny, ktorá sa stratí, len čo napätie zmizne. Konštatovanie „Človek je to, čo zo seba robí“ nepriamo upozorňuje na akúsi biologickú „nekompletnosť“, neistotu jeho vrozených inštinktov v porovnaní s inými živočíchmi, na premenlivosť a dynamiku toho, čo chápeme pod pojmom „ľudská prirodzenosť“, nepriamo aj na rôzne vnútorné aj medziľudské konflikty, ktoré z toho môžu vyplývať (por. [16], 64 – 113). Máme tu napätie medzi konštatovaním o „chápaní vlastnej prirodzenosti“ a skutočnosťou, že človek „zo seba niečo robí“. Je to napätie medzi kontinuitou neprekročiteľných hraníc toho, čo je ľudské, a dynamickou premenlivosťou ľudskej sebarealizácie v dejinách, keď človek a jeho vedomie expandujú do neraz šokujúco nových, neprebádaných oblastí v poznaní a ovládaní seba aj svojho prostredia. To, čo je na ľudskej prirodzenosti konštantné, je všeobecná potreba tvoriť politické vzorce, vlastne je to akási „nesamozrejmosť“, „pôvodná absencia“ alebo neustála hrozba straty týchto vzorcov. To, čo je dynamicky pre-

menlivé, sú nadobudnuté, konkrétne, kultúrne a historicky podmienené podoby týchto vzorcov. Variabilná môže byť tiež miera, do akej sa politické aspirácie druhu naplňajú v priestore, a táto miera variuje aj v historickej perspektíve. A neustálu výzvu tu predstavujú patologické deformácie pri naplňaní týchto inak prirodzených aspirácií. Po skúsenostiach s deštruktívnymi hnutiami 20. storočia je to ešte naliehavšie varovanie.

K novému uchopeniu významu politickej vedy. Politika ako praktická disciplína sa stáva zrkadlom všetkých deformácií v načrtnutom vzťahu medzi kontinuitou hraníc a dynamickým rozširovaním ľudských možností. *Preceňovanie* možností politiky v riešení problémov ľudstva sa vyskytuje v tesnej blízkosti radikálneho *zavrhovania* politiky, snov o zrušení politiky vôbec. V tomto zmysle napr. predstava revolúcie, ktorá nastolí beztriednu spoločnosť, v ktorej sa politika v doterajšom chápaní stane prebytočnou, je zároveň predstavou, ktorá vkladá radikálne očakávania práve do mocenského preorganizovania svetských záležitostí. Takto sa napr. u viacerých hnutí odvolávajúcich sa na rôzne verzie marxizmu politika akoby historicky nezadržateľne vracala zadnými dverami potom, čo bola prednými ahistoricky vyhodená.

Čo nám však presnejšie môže poskytnúť politická veda, resp. politická filozofia? Nemôže suplovať praktickú politiku a rovnako treba priznať, že praktická politika existuje aj bez politickej teórie v dnes bežnom zmysle, aj vtedy, keď povieme, že každá spoločnosť má nejakú „politickú teóriu“, t. j. nejaký spôsob odôvodňovania legitimacy inštitúcií, spôsob, akým politická moc chápe a vyslovuje zdroj vlastnej legitimacy, „pravdu“, ktorú reprezentuje, napríklad teologickú pravdu, kozmologickú pravdu alebo „pravdu“ marxistickej filozofie dejín.

Naša politická veda sa, pochopiteľne, nesmie zastaviť na úrovni, resp. znížiť na úroveň apologetiky vládnucich alebo o vládu usilujúcich síl. Jej úlohou musí byť kritická reflexia vžitých predstáv, v prvom rade určitého typu politických ideológií, systémov slúžiacich nie objavovaniu pravdy, nie vyjasňovaniu významov pojmov, nie porovnávaniu politických systémov ani hľadaniu najlepšieho politického zriadenia, ale na mobilizáciu mocenských prostriedkov. Pochopenie týchto systémov je jej dôležitou úlohou aj prostriedkom, ako vychádzajúc z patologických deformácií pochopiť to, čo je zdravé a normálne. Tým sme sa vlastne dostali k dôležitej téze: Úlohou skutočnej politickej vedy má byť okrem iného odhaľovanie deformácií vo vnímaní politickej významnej reality, má teda pomáhať predchádzaniu deštruktívnym a sebadeštruktívnym politickým rozhodnutiam, ktoré z takýchto deformácií prirodzene vyplývajú.

Vlastná práca na predchádzaní konfliktom a na ich riešení, na zmierovaní protichodných záujmov v spoločnosti, na potláčaní elementov ohrozujúcich usporiadaný spoločný život v konkrétnych situáciách, *teraz a tu*, je vecou v prvom rade politickej praxe – politiky ako praktického *umenia*. Za takýchto okolností nemôžeme prijať koncepciu politickej vedy ako technológie, ktorá by výkon praktickej politiky mohla nahradiť, ba čo viac, *prekonať* nejakým druhom ustáleného technického manuálu, ktorý sprístupní raz a navždy schopnosť správneho politického rozhodovania v každej budúcej situácii každej racionálnej osobe, ktorá si ho preštuduje. Skúsenosť a praktická zručnosť sú do významnej miery neprenosné v podobe technických opisov. (Z podobných dôvodov nemal Leo Strauss príliš v obľube výraz „politická teória“ a dával prednosť „politickej filozofii“, ktorú po-

kladal za vlastný, primeraný druh poznávacej a kritickej reflexie politických vecí ([15], 121).)

Táto skutočnosť je známa oddávna, vlastne by sa dalo povedať, že pred nástupom novoveku bola prijímaná s väčšou samozrejmou. V 20. storočí ju v aktuálnych súvislostiach výrečne vyjadril medzi inými, a možno najmä, Michael J. Oakeshott. Nadväzoval tým na tú časť britskej tradície politického myslenia, ktorú možno nazvať aj „skepticky empirickou“. Oakeshott abstraktne rozlišuje dva druhy znalosti: „technickú“ a „praktickú“. Technická znalosť je už spomínaná znalosť prenosná najrôznejšími druhmi návodov, „rukoväť“ či inštrukčných smerníc. „Praktická znalosť“ je znalosť, ktorú možno trénovať, no nemožno ju vyčerpávajúco opísať v bodoch; je to znalosť, ktorú možno podľa autora nazvať aj znalosťou „tradičnou“. To, čo Oakeshott kritizuje ako „racionalizmus“, je vlastne „presvedčenie, že to, čo nazývam praktickou znalosťou, v skutočnosti žiadna znalosť nie je“, že teda každá skutočná znalosť môže byť len znalosť „technická“. Ak je teda z tohto pohľadu v akejkoľvek znalosti nejaký skutočný prvok, môže to byť len znalosť, ktorú možno zhrnúť do technického návodu. „Zvrchovanosť ‚rozumu‘ znamená pre Racionalistu nadvládu techniky“ ([9], 15 – 16). Tieto formulácie by sme nemali chápať ako výraz pohľadania rozumom či ako nejaký iracionalistický pozostatok romantických ideológií devätnásteho storočia, hoci sa niekedy práve takto čítajú. Všimnime si aj úvodzovky pri slove *rozum*. „Racionalista“ (príznačne ho tu Oakeshott píše s veľkým R), typ, ktorý vykazuje „gnostický stav mysle“ ([9], 6 – 7), v skutočnosti ochudobňuje význam pojmu rozumu, vlastne robí z rozumu technológiu. Je na nás, či takýto prístup nazveme „racionalizmom“, alebo či v snahe predísť zbytočným kontroverziám zvolíme iný výraz, napr. „inžiniersko-technokratický prístup“. Dopady na politickú prax aj na politickú vedu sú známe.

Zoznam spôsobov, ako možno podkopávať relevanciu a autoritu politickej vedy, sa dá akiste dlho rozoberať a možno aj rozširovať. Všeobecne však môžeme vysloviť tézu, že všetky tieto deformácie súvisia s deformovaným chápaním predmetu politickej vedy; a toto deformované chápanie, samozrejme, zasahuje aj samotný skúmaný predmet. Ďalej možno konštatovať, že táto deformácia má niečo spoločné so špecificky ľudským charakterom *politického*, nech už k nej dochádza akýmkoľvek spôsobom. Zostáva nám preto objasniť súvislosť medzi východiskami filozofickej antropológie a schopnosťou politickej vedy adekvátne uchopiť svoj predmet skúmania. Dúfam pritom, že slovo „predmet“ nepovedie k nesprávnym záverom vzhľadom na to, že takto chápaná politológia sa týka vlastne človeka a jeho intencionálnych vzťahov.

Oakeshottova kritika nás vedie od prevládajúceho moderného názoru na štatút politickej vedy ku klasickejšiemu deleniu disciplín. Keďže politika nie je technológiou, ale praktickým (tradičným) umením, toto praktické umenie nemôže byť v konečnom dôsledku nahradené politickou teóriou v pozitivistickom zmysle. Takýto typ vedy má uzavretý prístup k uchopeniu radu skutočností vo svete politiky, vo svete, ktorý sa neskladá len z atómov, molekúl, zo silových vektorov či matematických vzorcov. Je to totiž svet, v ktorom sa pohybujú ľudské osoby, u ktorých musíme predpokladať schopnosť rozhodovania, schopnosť rozpoznávať subjekt a objekt, práva a povinnosti, hodnoty, úmysly, slobodu a zodpovednosť; je to teda svet skrz-naskrz „presiaknutý“ intencionálnymi, interpersonálnymi, morálnymi kategóriami.

Spomenuté kategórie sa zdajú byť v istom zmysle neredukovateľné. Vedecká explanačia nášho správania môže viesť k mnohým zaujímavým zisteniam. Ak však hľadáme odpoveď na otázku *Ako konať v konkrétnych situáciách?*, spravidla siahame po „nevedeckých“ pojmoch dobra, povinnosti, lásky a nenávisťi, odvolávame sa na naše práva atď. Politika musí počítať práve s takýmto vnímaním a takto motivovaným konaním. Predstava štátnika, ktorý by sa vo svojich rozhodnutiach odvolával na genetiku či sociobiológiu, pôsobí morbidne, najmä po skúsenostiach prvej polovice 20. storočia. Dá sa to povedať aj inak: Z objavovania rôznych neosobných skrytých zákonov za našim viditeľným politickým rozhodovaním nám nevznikne žiadny politický program. Politika predstavuje svet *sui generis*, a nie prostú, jednoducho a jednostranne podmienenú „nadstavbu“ či „fikciu“, za ktorou sa skrývajú výrobné sily, fyzika, biochémia, „sebecký gén“ či nevedomie ako vlastná „skutočnosť“ v protiklade k údajne iluzórnemu svetu politiky. Pochopiť, v čom sa ľudský svet politiky líši od prostého sveta prírodných faktov a kauzálnych vzťahov neznamená zúženie obzoru, ale jeho rozšírenie. Tento svet má svoju vlastnú hĺbku, objavovanú pochopením práve toho, čo človeka robí zvláštnym v poriadku univerza. Intencionálne kategórie, ktoré robia objektívny svet subjektívne zrozumiteľným a uchopiteľným, pridávajú k poznaniu novú dimenziu. Výdobytky pozitívnej vedy sa tým nerušia; treba si však uvedomiť, že špecificky ľudský charakter politického priestoru predstavuje zvláštne pole, ktoré treba explorať vlastnými adekvátnymi metódami. Zdá sa, že filozofia je tu naozaj primeranejším nástrojom než štatistika, sociobiológia alebo hľadanie vyjadrenia podstaty politicko-mocenských vzťahov pomocou matematických vzorcov. To však neznamená, že by tieto alebo ďalšie vedné odbory nemohli s politickou filozofiou koexistovať v tvorivej komunikácii. Napätie medzi ich preferovanými prístupmi akiste len tak ľahko nezmlzne a nie je to za každú cenu potrebné ani žiaduce. Môžu spoločne prispieť k napĺňaniu mimoriadne náročnej úlohy, totiž k vytváraniu nového systému filozofickej antropológie (por. [16], 215 – 216), čo by mohlo byť istým predpokladom prekonania nielen krízy politických a sociálnych vied, ale možno aj krízy vedy vôbec. Táto kríza sa prejavuje aj v tom, ako ďaleko nás vedecké poznávanie doviedlo v schopnostiach technicky ovládnuť svet, no ako veľmi, a možno čoraz viac, za týmto pokrokom zaostáva naša morálna schopnosť kontrolovať vlastnú moc nad prostredím aj sebou samými. Uvedomujem si, že tu by išlo o zvláštnu kapitolu, ktorú tu nemôžeme rozvíjať. Vyslovím len domnienku, že od riešenia tohto problému závisí ďalší plnohodnotný život ľudského druhu, ktorý je vážne ohrozený následkami vlastných aktivít, a to napriek rastúcej populácii (niekto by povedal: vďaka nej). Tiež sa domnievam, že politická veda tu nesie svoj diel zodpovednosti a má svoje špecifické úlohy.

Politická veda musí nájsť cestu späť k tomu, že nám bude pomáhať opäť nachádzať v našom svete zrozumiteľný význam, a nie ho tohto významu zbavovať. Pretože tam, kde sa z nášho spoločného sveta stratia intencionálne kategórie, tento význam nevyhnutne zmizne a človek sám sa stáva tvorom bez domova, blúdiacim na púšti, kde nie sú plnohodnotné podmienky pre ľudský život, v kultúrnom, morálnom, právnom, inštitucionálnom vákuu. Aristoteles nás významne upozorňuje: *Takýto človek dychtí po vojne* (Pol. I, 2, 1253a7). Tento nešťastný bezdomovec je tvor nielen potenciálne vysoko agresívny, ale aj bezhranične manipulovateľný a poslušný. V 20. storočí ukázal s nebývalou ostrosťou, a na mnohých miestach ukazuje aj naďalej, aký je v tejto úlohe výkonný, schopný,

a najmä všetkého schopný. Naše civilizované návyky sa môžu opäť ukázať ako tenký a krehký povrch, pod ktorým sa nachádzajú deštruktívne sklony, pripravené opäť vyraziť na povrch. Ak chceme zostať ľuďmi (tvrdím, že príkaz sebaaprekonávania nemá nič spoločné s výrobou nadľudí), tak sa musíme vyvarovať toho ničivého rozkmitu medzi bohom a zvierat'om, ktorý naznačuje Aristoteles v súvislosti s politickou existenciou človeka (por. *Pol.* I, 2, 1253a30-34). Lebo bohmi sa stávame len vo svojej fantázii; a namiesto ušľachtilého zvierat'a sa stávame morbidnou beštou. V takomto stave sa môžeme ocitnúť aj v dôsledku zabudnutia na hodnotu inštitúcií a noriem nášho spolužitia. Na objavenie a rozvíjanie ľudskej hodnoty musíme opätovne objaviť aj hodnoty politiky a politickej obce ako „človeka písaného väčšími písmenami“, teda niečoho, čo je vždy a podstatne viac než len súhrnom mechanických, kauzálnych vzťahov. Ak má mať politická veda presvedčivú legitimáciu svojej samostatnej existencie, môže to byť iba po splnení tohto kritéria.

LITERATÚRA

- [1] ARISTOTELES: *Politika*. Bratislava: Pravda (1. vyd.) 1988.
- [2] ARISTOTELÉS: *Politika I řecko-česky*. Praha: Oikúmené (1. vyd.) 1999.
- [3] BALANDIER, G.: *Politická antropologie*. Praha: Dauphin 2000.
- [4] BAUMAN, Z.: *Modernost' a holokaust*. Bratislava: Kalligram (1. vyd.) 2002.
- [5] BUDIL, I.: Ideologické zdroje moderního totalitarismu. In: *Střední Evropa*, roč. 16, 2000, č. 104 – 105 (dvojčíslo), s.157 – 170.
- [6] BURKE, E.: *Reflections on the Revolution in France*. Penguin Classics (reprinted) 1986.
- [7] LEVY, D. J.: *Politický řád. Filozofická antropologie, modernita a ideologická výzva*. Praha: Sociologické nakladatelství (1. vyd.) 1993.
- [8] MULGAN, R. G.: *Aristotelova politická teorie*. Praha: Oikúmené (1. vyd.) 1998.
- [9] OAKESHOTT, M. J.: *Rationalism in politics and other essays*. Indianapolis: Liberty Fund (new and expanded edition) 1991.
- [10] ORTEGA y GASSET, J.: *Vzbura davov*. Bratislava: Remedium (1. vyd.) 1994.
- [11] PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikúmené 1996.
- [12] SCRUTON, R.: *Estetické porozumění. Eseje o filozofii, umění a kultuře*. Brno: Barrister & Principal 2005.
- [13] SCRUTON, R.: *Modern Philosophy. An Introduction and Survey*. London: Arrow Books 1997.
- [14] SCRUTON, R.: *Sexual Desire. A Philosophical Investigation*. London: Phoenix 1994.
- [15] TARCOV, N.: Will the Real Leo Strauss Please Stand Up? In: *The American Interest*, Vol. II, No. 1 September/October 2006. pp. 120 – 128.
- [16] VOEGELIN, E.: *Kouzlo extrémů. Revolta proti rozumu a skutečnosti. Výbor z textů*. Praha: Mladá fronta (1. vyd.) 2000.
- [17] VOEGELIN, E.: *Nová věda o politice*. Brno: CDK (1. vyd.) 2000.

Mgr. Tomáš Zálešák, PhD.
 Katedra politilógie FF TU
 Hornopotočná 23
 918 43 Trnava
 SR
 e-mail: tomas.zalesak@hotmail.com