

K REHABILITÁCII DEDIČSTVA KLASICKEJ FILOZOFIE VO VZŤAHU K MODERNEJ POLITIKE

(Nad niektorými stránkami diela Lea Straussa a Erica Voegelina)

TOMÁŠ ZÁLEŠÁK, Katedra politológie FH TU, Trnava

ZÁLEŠÁK, T.: On the Rehabilitation of the Legacy of the Classical Philosophy As Related to Modern Politics: Reflections on Several Aspects of the Work of Leo Strauss and Eric Voegelin
FILOZOFIA 59, 2004, No 6, p. 448

The attempts at introducing so called „value neutrality“ into social sciences (Weber) did not approve to be the sufficient means against their ideological deformations, which still are a challenge requiring a new complex system of the critique of new ideologies. A more detailed examination of the ancient philosophy could be useful in resolving this task. The works of Eric Voegelin and Leo Strauss represent a specific approach to the study of ancient philosophical systems. They both emphasize, though from different points of view, the complexity in classical philosophers (especially Plato and Aristotle) in their examination of human nature. The paper focuses on those doctrines of the above mentioned modern philosophers, which might be useful not only in considering the political crisis in the West in the 20th century, but also in creating a better means for the critical analysis of the current problems of global politics. It also introduces examples of practical consequences of modern rejection of the „classical model“ and points out several simplifications occurring in contemporary approaches to classical political philosophy.

V recenzii, ktorú napísal Eric Voegelin na knihu Hannah Arendtovej *Pôvod totalitarizmu* [1], upozorňuje na určité špecifické nedostatky, ktorým sa autorka napriek prenikavým postrehom nevyhla a ktoré pokladal za typické pre moderné politické vedy. V tejto súvislosti vyslovil tvrdenie, že politická veda sa doposiaľ nezbavila „pozitivistickej deformácie“, ktorá bráni primeranému uchopeniu javu totalitarizmu, ako vrcholného výrazu našej civilizačnej krízy ([2], 215 – 216). Spomenutá deformácia spôsobuje opakovanie charakteristických omylov v nových teoretických systémoch. Na odstránenie tohto nedostatku odporúčal autor vytvorenie nového systému filozofickej antropológie, ktorý by bral do úvahy celú šírku našich empirických poznatkov, ako aj komplexnosť štruktúry ľudskej prirodzenosti a vo vzťahu k nej povahy ľudského poznávania ([3], 8). Úloha, ktorú tým Voegelin načrtol, je natoľko monumentálna, že nemohla byť uzavretá ani v rámci jeho široko obsiahleho diela. Jednako existuje viacero štúdií rozptýlených v rôznych prameňoch, ktoré by mohli riešeniu tejto úlohy napomôcť. Spomeniem za všetky napríklad úvahy Davida J. Levyho [4] alebo nedávno publikované odporúčania Iva Budíla prihladiť pri vytváraní systému filozofickej antropológie na už známe poznatky z oblasti antropológie kultúrnej a sociálnej ([5], 165 – 169). Inšpirujúcim základom pre Voegelina boli predovšetkým predmoderné pramene platónskej a aristotelovskej filozofie a stredovekej scholastiky tematizujúcej klasické systémy. Pre tieto vytvorené teoretické systémy však platí to isté čo aj pri štúdiu

vlastných materiálov antickej filozofie: systémy riešenia vecí týkajúcich sa človeka *perita anthropina* (politické vedy a filozofia prirodzene skúmajú práve tieto záležitosti) nemožno mechanicky kopírovať. Pretože teórie, ktoré prinášali napr. Platón, Augustín alebo Tomáš Akvinský, predstavovali riešenie základných problémov v istých konkrétnych historických podobách a na dosiahnutej úrovni empirických poznatkov. Na konci dvadsiateho storočia je politická veda konfrontovaná s mnohými bezprecedentnými javmi, pri skúmaní ktorých sa môže klasickým dedičstvom inšpirovať len tak, že ich uchopí v ich komplexnosti so zreteľom na skúmanie ľudských problémov. Redukcie, ktoré sa udiali v samotných základoch modernej filozofie, a teda aj modernej politickej filozofie a vedy, treba dostatočne opísať a porovnať s tým, čo Leo Strauss nazval „klasickým riešením“ ([6], 26 – 36) a Voegelin „klasickou skúsenosťou rozumu“ ([2], 84 – 113). To znamená, že nevystačíme s obnovovaním rôznych druhov „aristotelizmu“, „platonizmu“ či „tomizmu“ hoci sa z nich určite môžeme v mnohom poučiť. „Nový systém“ (ak by sa ho podarilo vytvoriť a ak je možné ho vytvoriť) by nám mal umožniť orientovať sa v neprehľadnej spleti a množstve najrôznejších teoretických prístupov, ktoré nás z rôznych dôvodov neuspokojujú pri pokusoch vyčerpávajúco explanaovať podstatu toho, čo môžeme nazvať „krízou modernity“.

V poslednom čase je možné v USA a čiastočne v Európe zaznamenať zvýšený záujem a diskusie okolo politickej filozofie amerického mysliteľa Lea Straussa, ktorého tézy možno tiež zaujímavovo komparovať s Voegelinovými. Povaha doby, v ktorej tieto diskusie vznikajú, svedčí možno o tom, že toto „oživenie“ nie je náhodné, či už ide o pozornosť pozitívne naklonenú, alebo nepriateľskú, vedecky kompetentnú, alebo žurnalisticky povrchnú. Strauss aj Voegelin tvorili v konfrontácii s krízou 20. storočia, ktorej najvýraznejším symptómom je totalitarizmus. Obaja boli bezprostredne donútení k tomu, aby opustili strednú Európu v dôsledku nástupu nacionálneho socializmu. Ani pre jedného z nich nemohol sovietsky komunizmus predstavovať lepšiu alternatívu. Dve najznámejšie verzie totalitných režimov sa stali predmetom minulosti. Ich rezidua sa rôzne prekrývajú s novými javmi, ktoré nie sú dostatočne vykryštalizované, a zdá sa, že žiaden z nich doposiaľ nedokázal vzniknúť obdobný globálny nárok a byť obdobne úspešný ako (hoci dočasne) veľké totalitné programy 20. storočia. Avšak fragmentácia dnešného medzinárodného politického prostredia, ambície rôznych lokálnych aspirujúcich veľmocí, nové (alebo staronové) línie, na základe ktorých sa utvárajú spojenecké zväzky, vzostup rôznych druhov nových (či staronových) radikálnych ideológií a v neposlednom rade aj vášnivé diskusie okolo skutočnej povahy politiky poslednej svetovej superveľmoci iba podčiarkujú dilematický charakter sporov, do ktorých moderná politická veda vstupuje viac ako súčasť problému než ako jeho riešiteľ. Kým poklesnutejšie formy komentárov plnia často úlohu ideologickej či straníckej propagandy, zdánlivo vznešenejšie pokusy o „nestrannosť“ či „hodnotovú neutralitu“ vyznievajú pozoruhodne sterilne a nemožne vo svojich snahách poskytnúť lepšiu základ pre porozumenie súdobým javom.

V takomto globálnom prostredí možno anticipovať rastúcu neschopnosť riešiť napr. medzinárodné spory mierovými prostriedkami, viac násilia a celkového chaosu. Tu nám vyvstáva problém podobný tomu, s ktorým sa vyrovnávali dvaja uvedení autori. Strauss a Voegelin neskúmali len svet, ktorý bol už rozdelený na dva veľmocenské tábory, ale aj – a najmä – celú škálu okolností, ktoré k tomuto rozdeleniu viedli. Už

viackrát opísaný dramatický „chaos“ dnešného sveta sa pri pozornom štúdiu ich zistení začína javiť ako nie celkom neznámy. Takýto stav panoval aj v Európe pred dvoma svetovými vojnami a výraznejšie pred druhou svetovou vojnou. Charakterizoval ho napríklad stret medzi exkluzívne neznášanlivými ideológiami, prevaha hesiel a dogmatických inkantácií nad argumentmi, zvýraznený pokles sociálnych a všeobecne humanitných disciplín na úroveň služby vládnucích a o vládu usilujúcich síl. Tento problém sa pokúšal riešiť napr. Max Weber presadzovaním princípu „hodnotovej neutrality“. Neúspešne. Doktrinárska mentalita zvíťazila nad kritickým myslením. Tento stav vyznačovalo aj tápanie demokratických politikov a chyby, ktorých sa dopúšťali pri konfrontácii s javmi, ktoré sa vzpierali ich zaužívaným kategóriám, spôsobom reakcie a nazerania. Jedným zo známych výsledkov bolo katastrofálne zlyhanie diplomacie západných demokracií v Mníchove roku 1938 a následná nevyhnutnosť globálnej vojny, ktorú si práve väčšina demokratických politikov uvedomila príliš neskoro. Ak dnešný stav sveta naozaj vykazuje črty podobné tým, ktoré predchádzali a sprevádzali nástup celosvetovej katastrofy, potom máme dobrý dôvod vrátiť sa nielen k pozornému štúdiu diel autorov rozoberajúcich pôvod týchto krízových javov. Mali by sme aj dbať na ich odporúčania pre budúcu politickú vedu. To nás privádza k jadrú Straussovho a Voegelinovho alternatívneho nazerania na ľudský údel – k novo uchopenej a spritomnenej skúsenosti klasickej filozofie.

Pokúsím sa stručne načrtnúť, ako uvedený klasický model uchopenia „ľudských záležitostí“ prezentujú Leo Strauss a Eric Voegelin a zaujať kritické stanovisko k niektorým zaužívaným hodnoteniam klasickej politickej filozofie. Bližšie si všimnem súvislosť medzi rozpadom „klasického riešenia“ v redukciami modernej politickej vedy a vznikom moderných ideológií a čiastočne demonštrujem túto súvislosť na príklade krízy našej, t. j. „modernej“ doby. Zároveň sa tým pokúsím odpovedať na otázku, prečo si myslím, že oživenie tohto odkazu vo vzťahu k modernej politickej praxi aj teórii bude prospešné.

Táto úvaha je v najlepšom prípade len stručným uvedením problému, o ktorom sa domnievam, že sa môže v krátkom čase stať vysoko zaujímavým aj pre filozofickú a sociálno-vednú obec v našej krajine. Vyčerpávajúci opis a pokus o riešenie viacerých načrtnutých problémov si bude vyžadovať oveľa väčší priestor.

Klasickej politickej filozofii sa najčastejšie vyčítajú dva ústredné nedostatky: že stavia na prekonanom vedeckom názore a že je nedemokratická a neliberálna. Preto nevyhovuje dnešným potrebám.

Prvá výčitka je najmä výsledkom vplyvu pozitivizmu. Súvisí so snahou zakotviť politickú vedu na číro empirickom základe, čo súvisí aj s explicitnými pokusmi uplatniť na politické skúmanie kritériá a metódy prírodných vied ([3], 9 – 17); ([6], 18 – 25). Rozchod medzi politickou vedou a filozofiou, ako aj následné podcenenie a odsunutie politickej filozofie na úroveň predmetu historického štúdia – „dejín politických teórií“ – sú potom prirodzeným dôsledkom ([6], 17).

Klasická filozofia sa na prvý pohľad vyznačovala slovníkom, ktorý sa v zásade nelíšil od slovníka bežného jazyka. Nekonštruovala žiadnu špecializovanú „politologickú“ terminológiu. Používala konvenčné výrazy, vychádzala z bežných predstáv občianskej spoločnosti o sebe samej. Hodnotenie rôznych druhov zriadenia ako lepších a horších bolo samozrejmé, ako aj hľadanie *najlepšieho* spoločenského zriadenia.

Skutočný *filozof*, ako ho koncipuje a obhajuje Sokrates v platónskych dialógoch, na rozdiel od rétora alebo sofistu si bol však vedomý svojej úlohy kriticky posudzovať daný stav vecí aj bežné spôsoby nazerania súčasníkov či významných básnikov a filozofov minulosti. Bol si vedomý – čo sa podceňuje – aj praktickej *nedostupnosti* dokonalého zriadenia, a teda nevyhnutnosti hľadať menej náročné, ale dostupnejšie a pravdepodobnejšie riešenia. To odzrkadľuje a vytvára neustále napätý vzťah medzi občanom a štátnikom na jednej strane a filozofom na strane druhej. Moderná politická filozofia sa rozhodla položiť základy presnejšej politickej vedy, ktorá narába len s nanovo preskúmanými a objektívne zistiteľnými faktami. Klasické (a stredoveké) hľadanie najlepšieho zriadenia sa už z pohľadu Machiavelliho javilo ako 1. politicky nemohúcne, 2. mravne príliš náročné, pričom jeho nároky nezodpovedali skutočným vzorcom, podľa ktorých sa bežní ľudia správajú.

Vedomie nerealizovateľnosti dokonalého usporiadania nie je nové. Ani príležitostné snahy odmietnuť vžitú morálne kritériá, ako o tom svedčí napr. dialóg Sokrata s Trasymachom v prvej knihe *Ústavy* IV 336b – 354c ([7], 14 – 37). Vlastne nič z toho, čo Machiavelli vypožoroval z ľudskej povahy, nebolo neznáme klasikom. Rozdiel je v dôrazoch a v systematickosti metódy. Povedzme, že myslenie a konanie ľudí je amorálne a egoistické. Táto skutočnosť nie je práve vznešená, je však relatívne *istá* v porovnaní s mizivou pravdepodobnosťou, že populácia sa bude skladať zo samých filozofov, nezištne milujúcich pravdu, alebo svätcov, nezištne plniacich Božiu vôľu. Na základe zisteného dochádza k dôležitému posunu dôrazu. Všeobecné dobro má byť naďalej cieľom politiky. Odteraz však nespočíva v šľachetnosti pohnútok ani v neustálej sebakontrolnej individuálnej mravnosti, ale v žiaducom konečnom ciele. Tento dodatočne posväcuje viacmenej nevyhnutne amorálne konanie tých, ktorí jeho uskutočnenie pripravujú. Odtiaľ sa mohla politická filozofia rozbiehať do rozličných vetiev: Podľa Hobbesa spoločenské usporiadanie nie je výsledkom ľudskej šľachetnosti, ale brutálneho boja o prežitie a pudu sebazáchovy. Hospodársku prosperitu celku podľa ranných liberálnych mysliteľov môžeme zase pokladať za nezamýšľaný výsledok egoistického podnikania jednotlivých osôb v duchu zjemneného egoizmu Locka, zdokonaleného v etike Smithovej „neviditeľnej ruky“ trhu. Konečné vyústenie dejín v najlepšom usporiadaní sebauvedomujúceho sa ducha podľa Hegela je výsledkom „ľsti rozumu“, teda nie vždy rozumného konania, zato však konania, ktoré napriek obmedzeným záujmom jeho aktérov pracuje pre výsledok, o ktorom nemajú tušenia (pochopiteľne, okrem Hegela samotného). Pre Marxa bola konečná syntéza komunistickej spoločnosti výsledkom triedneho boja, v ktorom je akákoľvek „objektivita“, a teda aj objektivita nadtriedneho morálneho kritického odstupu vylúčená. A konečne pre Nietzscheho má vznešenosť súdobej morálky genealogické korene v resentimente slabých alebo krutosti silných, rozhodne však nie v nejakej vznešenej nezištosti. Túto redukciu morálnych pohnútok na čisto egoistické preto možno pokladať za základ, na ktorom (na prvý pohľad paradoxne) stavajú najrôznejšie a neraz protikladne pôsobiace odnože modernizmu. Ich vznik, paralelný rast a zároveň nevyhnutný konflikt je už zakódovaný v základoch moderného myslenia. Morálne nízky či amorálny základ pre výstavbu systému politickej vedy a politickej praxe je predpokladom princípu „hodnotovej neutrality“ politickej a sociálnej vedy.

Ak pripustíme, že moderná liberálna demokracia a moderný totalitarizmus majú spoločné korene v počiatkoch moderného myslenia, rozhodne to neznamená, že možno jednoducho klásť na rovnakú morálnu úroveň liberálov a totalitárov. Taktiež to neznamená, že sa nemôžeme postaviť s plnou váhou na obranu liberálnej demokracie proti totalitarizmu. Naopak, pokusy o akúsi „neustrannosť“ v tomto strete sú príkladom škandalózneho morálneho zlyhávania najrôznejších politikov, vedcov či intelektuálov v 20. storočí. Čo však so sebaďestrúktívnymi tendenciami, ktoré sú v dôsledku uvedenej redukcie zabudované do samotných základov nášho zriadenia, ak si ho ctíme a chceme ho úplne právom aj brániť? Aj Leo Strauss (ako už predtým napr. de Tocqueville) charakterizoval svoju pozíciu ako pozíciu priateľa liberálnej demokracie, ktorý *práve preto* nechcel pochlebovať jej slabým a temným stránkam ([8], 24). To isté možno plným právom povedať aj na adresu ekonomiky voľného trhu, ktorej v doteraz nie celkom pochopenej miere vďačíme tak za prosperitu, ako aj za slobodu, hoci tieto, samozrejme, prinášajú svoje pokúšenia. Ale opäť: Čo ak sa domnelá istota amorálneho základu (rovnako ako istota nespochybniteľných práv karteziánskej meditácie) ukáže ako iluzórna či jednoducho nedostatočná pre praktické konanie? Koniec koncov, nespochybniteľné skutočnosti, ku ktorým dospel meditujúci Descartes, sú nespochybniteľné len dovtedy, pokiaľ nad nimi bdie Boh, ktorý drží démona radikálnej pochybnosti permanentne v šachu. Je zrejmé, že ten istý predpoklad možno aplikovať aj na najrôznejšie spoločenskovedné teórie, ktoré sa metodickou skepsou pokúšajú zredukovať ľudské pohnútky na číry egoizmus, akokoľvek racionalizovaný a dodatočne (napr. evolučne) ospravedlňovaný. A ak neprijmeme postulát o Bohu... Roger Scruton poznamenáva s nezameniteľným sarkazmom k Descartovmu „démonovi“: „*Možno, že to je to najlepšie vysvetlenie!*“ ([9], 20) Konat' ako racionálny egoista môžem iba vo svete, ktorý neprestal dávať aspoň minimálny základný zmysel, ktorý mi to umožňuje; inými slovami, vo svete, ktorý je racionálne usporiadaný a ako taký ho aj dokážeme vnímať. V dvadsiatom storočí sme zažili situáciu, keď sa inštitucionálne usporiadanie liberálnej demokratickej konštitúcie začne určitej kritickej mase ľudí javiť ako nezmysel a podvod. Ako vysvetlenie v takom prípade môže poslúžiť to najhoršie, ktoré je „lepšie“ než vôbec žiadne. Napríklad v podobe nejakej globálnej konšpiračnej teórie. Karteziánsky démon môže vstúpiť do predstavivosti frustrovaných más ako svetový sprisahanec, ktorý v nás vyvoláva systematickú ilúziu o racionálnom usporiadaní inštitúcií spoločnosti, hoci v skutočnosti ide len o odcudzujúcu, donucujúcu a manipulujúcu mocenskú štruktúru slúžiacu nadvláde privilegovanej triedy alebo sprisahaneckej rasy. Revolučný vodca demaskuje túto systematickú ilúziu a vystupuje ako tvorca nového zmyslu a nového poriadku.

Z výčitky o údajnej nedemokratickosti a antiliberalizmu pochádzajú aj rôzne pokusy zaradiť Platóna či Aristotela do rôznych nesympatických priečinkov medzi fašistov, rasistov, komunistov atď. Avšak postoj klasickej filozofie k demokracii nebol, ako zistíme pri podrobnejšom skúmaní, zďaleka taký jednoduchý, ako sa prezentuje napr. v Popperovom diele *Otvorená spoločnosť a jej nepriatelia* [10]. Navyše, aplikácia modernej terminológie na klasicke zistenia je vždy riskantná. Na to, aby sme pochopili, v čom spočívajú omyly povrchnej kritiky aj to, aký bol skutočný postoj klasikov k demokracii, a teda čo z neho môžeme na náš prítomný stav naozaj a prospešne aplikovať, treba upozorniť na jednu dôležitú črtu klasického systému v porovnaní s moderným.

Strauss tento rozdiel demonštroval okrem iného v porovnávajúcom rozbere Platóna a Machiavelliho, ktorého možno vcelku zodpovedne vyhlásiť za skutočného zakladateľa modernej politickej vedy. Zjednodušene, ale v súlade so Straussovou tézou možno povedať, že Platón a Aristoteles skúmali povahu najlepšieho politického usporiadania v zmysle *utópie*, hoci tento termín nepoužívali. Na pôvodný zmysel tohto slova sa vďaka nadšeným uskutočňovateľom „utópie“ v skutočnom svete takmer zabudlo. Znel totiž: „neexistujúce miesto“. Pri anglickej výslovnosti, ktorú tomuto slovu dal do vienka jeho vynálezca Thomas More, ho však možno spätne prepísať aj ako „eutopia“, teda „dobré miesto“, a zabudnúť na to, že jeho uskutočnenie by si žiadalo zmenu ľudskej prirodzenosti, čo sa v klasickej chápaní rovná jej zničeniu.

Aristoteles na tému prirodzenosti vecí a možností jej zmeny hovorí v *Politike* (1253a20), dávajúc ju do súvislosti najskôr s prirodzenosťou *polis* v jej celistvosti: „... zruší li se totiž celek, nebude už ani ruka ani noha, leda podle jména, jako když někdo mluví o ruce z kamene jako o ruce; jen v tom smyslu bude mrtvá ruka ještě rukou. Každá věc je přece určena svým úkolem a svou způsobilostí, a když již není taková, nesmí se o ní říkat, že je táž, nýbrž jen, že je stejnojmenná.“ A k vzťahu k ľudskej prirodzenosti ako politického tvora nasleduje známy odstavec od 1253a25, týkajúci sa prirodzenosti ľudskeho jednotlivca: „Je tedy zjevné, že obec existuje na základe přirozenosti a že je původnější než jednotlivec. Není-li totiž jednotlivec sám soběstačný, bude k obci v témž poměru, v jakém jsou jiné části k celku. Kdo však nemůže žít ve společenství, anebo pro svou soběstačnost ničeho nepotřebuje, není částí obce a je buď zvíře, nebo bůh.“ ([11], 53)

Augustínovská patristika, poučená z novoplatonizmu, a vrcholná scholastika, uplatňujúca novoobjavené dielo Aristotelovo, zasadili klasické ponímanie *peri ta anthrôpina* do dynamického rámca kresťanskej eschatológie ([2], 111). Reflektované napätie medzi dokonalým, hoci prakticky nedostupným a nedokonalým, ale dostupným politickým zriadením bolo vystriedané napätím medzi predstavou transcendentne vykúpeného a eschatologicky premeneného spoločenstva svätých na jednej strane a nedokonalého hriešneho sveta, ktorý v duchu patristickej náuky o „starnúcom veku“ (*saeculum seanescens*) čaká na svoje skonanie, na strane druhej. Filozofickoteologický rozpor medzi rozumovým bádáním a odvolaním sa na zjavenie bol teoreticky uchopený a dočasne čiastočne uzmiernený v stredovekých syntézach, hoci napätie v ich vnútri nikdy nezmizlo a nemohlo zmiznúť. Aj napätie reálneho sveta medzi transcendentnou dokonalosťou a imanentnou nedokonalosťou pretrvávalo. Akonáhle sa na sklonku stredoveku a na počiatku novoveku opätovne vyskytli pokusy zrušiť toto napätie t. j. modifikovať eschatologickú doktrínu v zmysle očakávania zázračnej premeny komunity veriacich už v *tomto* svete a živote, a nie za ich hranicami, znamenalo to nielen úpadok scholastickej teológie, ale aj postupný inštitucionálny rozpad tak vo sfére duchovnej autority cirkvi, ako aj vo sfére svetskej moci.

Klasickí filozofi si jasne uvedomovali, že utópia musí v reálnom svete uvoľniť miesto nedokonalejšim, no dostupnejším a bezpečnejším formám zriadenia. Takto napr. riešil Platón otázku vlády filozofov, ktorí sú nad zákonom, a vlády zákona pre nedokonalých politikov v dialógu *Politikos*. V II 301e necháva prehovoriť „hosťa“: „Nyní však, když se nevyskytuje, jak myslíme, v obcích takový král, jaký se rodí v rojích včel, sám jediný hned vynikající nad jiné tělem i duší, tu je třeba, jak se podobá, aby se lidé sešli

a psali písemné řády, jdouce po stopách nejopravdovější ústavy.“ ([12], 73) Uvedomovali si ale tiež, že túžba po dokonalosti je nevykoreniteľná z ľudského myslenia. Strauss hovorí, že pre Platóna vyžadovala filozofická činnosť odvahu a duchovný rozlet, ktorý sa, prirodzene, dostával do konfliktu s prevládajúcim mienením v občianskej spoločnosti, a Platón si to uvedomoval. Vynikajúcim príkladom tohto konfliktu je práve súd so Sokratom. Ak má však filozof, ktorý vystúpil z jaskyne a prijal tak pohľad na ľudské záležitosti, ktorým sa vzdialil od tradícií a autorít, vstúpiť do oblasti *politickej* filozofie, musí sa v istom zmysle do jaskyne vrátiť. Jeho myseľ musí podstúpiť „zatemnenie“ ([6], 29). Kým to, čo riadi jeho myslenie, je odvaha klásť radikálne otázky, princíp, ktorí riadi jeho reč vo vzťahu k *polis*, je umiernenosť ([6], 30). Pohľad na politickú obec vyžaduje porozumenie tomu, ako chápe seba samu. Vyžaduje sympatiu a prekonanie bohorovného odstupu získaného vystúpením z jaskyne. Filozof musí prijať jazyk občana. Umiernenosť je cnosť, ktorou sa dosahuje zmiernenie záujmov človeka a občana, záujmov univerzálne transcendentujúcej múdrosti a občianskej poslušnosti, ktorá je viazaná časovo a lokálne na konkrétnu krajinu, na konkrétny druh politického zriadenia. Spomínané napätie, vychádzajúce z komplexnosti a nejednoznačnosti ľudského údely, sa tým, samozrejme, neruší. Filozof sa nevzdáva hľadania najlepšieho univerzálneho modelu, ale neignoruje poznanie, že princíp sa v praxi môže a vlastne musí uskutočňovať rôznymi spôsobmi.

Zjednodušene by sme mohli povedať, že kým v klasickej politickej filozofii bolo výsledné napätie medzi nedokonalosťou reálneho sveta a dokonalosťou utopického projektu neustále prítomné a reflektované, moderná politická filozofia sa pokúšala toto napätie vedome zrušiť. Utopia sa zmenila na *ideál*. „Neexistujúce miesto“ v disciplinovanej imaginácii klasickeho filozofa bolo vystriedané „ideálom“ v oveľa menej disciplinovanej fantázii pokrokárskeho intelektuála. Tento druh, ktorý, samozrejme, existoval aj v predchádzajúcich dobách, v modernej politickej filozofii prevládol a rozvinul svoje náuky postavené na reduktívnych prvkoch, obsiahnutých v samom modernistickom základe. Za toto prevládnutie moderného idealizmu nad klasickým utopizmom zaplatila moderná politická veda cenu, ktorá rozhodne nebola nízka – stratou schopnosti sprostredkovať kritické porozumenie v prospech spôsobilosti stať sa nástrojom odcudzenia a manuálom pre aktivistov usilujúcich o moc.

Treba zdôrazniť, že „zrušenie napätia“ sa vždy dosahuje len vo fantázii snívajúceho intelektu. Nikdy nie v skutočnosti. Voegelin v tejto súvislosti citoval z básne T. S. Eliota:

*Neustále se snaží uniknout
temnotám venku i uvnitř
sny o světech tak dokonalých, že už nebude třeba být dobrý.
Ale člověk, který jest, zastíní
člověka, který předstírá, že jest.
(In: [2], 116)¹*

¹ Z orig. *Choruses from „the Rock“*, 1934, preložil Martin Pokorný.

V dôsledku tohto sa plány na dosiahnutie dokonalého spoločenského stavu neustále a zákonite dostávajú do konfliktu s problémami reálnej existencie. Aby sa návrhy politického mesianizmu stali vierohodnými, nemôžu sa preto koncentrovať len na návrhy jednotlivých zákrokov naprávajúcich čiastkové nedostatky. Tu by konflikt so skutočnosťou a nevyhnutnosť neúspechu takýchto plánov boli príliš viditeľné. Musia preto vypracovať aspoň navonok konzistentnú a všeobšahu teóriu človeka a jeho prostredia. „Skok do novej epochy“ musí byť teda premenou sveta v jeho celistvosti – jeho *totalite* a takto by sme mali chápať aj význam pojmu *totalitarizmu*. Len program totálnej premeny, dostatočne všeobšahu a zároveň hmlistý na to, aby sa dal usvedčiť z konkrétnych partikulárnych nedostatkov, ktoré by mu mohli byť osudné, môže znieť presvedčivo. Preto musí pokrývať čo najväčšiu škálu súdobých poznatkov. Voegelin k tomu hovorí: „*Rozchod nikoli se skutečností, nýbrž s jejím smyslem aktivistu nutí vypracovat snový příběh, který jeho projektu propůjčí zdání zákroku ve skutečném světě. Ke svému příběhu je donucen, neboť skutečnost, jejíž smysl odmítá, se vzpírá vypadat tak, jak by potřeboval. Žádný, ať jakkoliv dlouhý výčet reálného utrpení, doprovázený výčtem realistických návrhů k jeho zmírnění, ze sebe nevydá příslib proměny. Karl Marx, důvtipný znalec svého vlastního vysněného příběhu, zachází dokonce až k tvrzení, že stížnosti a návrhy na realistické rovině nejenom žádný takový příslib nezahrnují, ale dokonce mohou ještě zhoršit nedokonalosti, které chtějí reformou zmírnit. Důrazně trvá na tom, že převod výrobních prostředků do veřejného vlastnictví tj. „komunismus,, současného vulgárního marxismu exponenciálně znásobí zlo, jehož se dopouští kapitalismus ve formě soukromého vlastnictví, pokud se pod vlivem jiných příčin, než jsou ekonomické a zákonné reformy, nezmění vědomí lidské existence. Záměr nastíněný snovým příběhem proto musí postihnout jádro lidské existence takovým způsobem, aby se struktura světa díky proměně jádra znovuzrodila ve stavu dokonalosti.*“ ([2], 117 – 118)

Pre Voegelina z toho vyplýva, že pri kritike tohto typu doktrín ako „snových predstáv“ a „systémov konkurenčnej skutočnosti“ nie je vhodné obmedziť sa na rozbor ich čiastkových tvrdení či spôsobov narábania s pozitívnymi faktami, hoci tento postup môže byť nápomocný a upozorniť na iné, fundamentálnejšie nedostatky. Je treba upriamiť pozornosť na „analytickú nejasnosť“ takéhoto systému a teoretický problém vzťahu snu a skutočnosti. Mohli by sme povedať, že chyba nespočíva v náhodných omyloch pri jednotlivých výpočtoch, ale v celkovom zložitom vzorci ([2], 119 – 121).

Proces, behom ktorého „aktivistické sny“ prevládli v modernom politickom myslení a následnej praxi, vykazujú, zdá sa, niekoľko fáz. Aj v tejto súvislosti sa núka komparácia medzi posudzovaním modernity a modernizmu u Straussa a Voegelina. Pre Straussa začína moderné politické myslenie Machiavellim, nadväzuje a koriguje sa takými modernistami ako Spinoza, Hobbes, Montesquieu, Locke. Následná vlna modernizácie je iniciovaná protestom Rousseaua, v ktorom pokračoval romantizmus a nemecká idealistická filozofia, korigujúc vnímané nedostatky prvej vlny. Proti próze buržoázneho racionalistického a obchodnickeho étosu sa kládla poézia návratu k heroickým cnostiam antiky. Tretia vlna sa začína Nietzschem. (Na tomto mieste nie je nevyhnutné jednotlivé „vlny“ podrobne rozoberať, uvediem len, že pre Straussa predstavovala každá následná korekcia predovšetkým prehĺbenie základného problému.) V súvislosti s Nietzsche autor sumarizuje: „*Moderní myšlení dosahuje svého vrcholu, nejvyššího sebe-vědomí, ve velmi radikálním historicismu, tj. ve výslovném odsouzení*

pojmu večnosti k zapomnieniu. Neboť zapomenutí na večnosť alebo, jinak řečeno, odcizení od nejhlubší lidské tužby a tím i od základních problémů je cenou, kterou musel moderní člověk od samého začátku platit za pokus být absolutním suverénem, stát se pánem a vlastníkem přírody, za pokus ovládnout náhodu.“ ([6], 48 – 49)

„Pokus ovládnúť náhodu“ súvisí s pokusom o spomínané zrušenie existenciálneho napätia medzi dokonalosťou a nedokonalosťou, vedomosťou a nevedomosťou, nesmrteľnosťou a smrťou, duchom a hmotou, transcendentnom a imanentnom. Odmietanie transcendentna ako „odmietanie večnosti“ u Straussa nepriamo odkazuje na proces, ktorý Voegelin nazval „imanentizáciou“. Viera v transcendentno sa nie náhodou počiťuje ako zväzujúca, oslabujúca, mrzaciaca a rozriedujúca čistú a nespútanú „vôľu k životu“, ktorú môžeme v modernom duchu chápať ako vôľu po naplnení svojich túžob, zámerov a plánov. Viera v transcendentno bola pre Nietzscheho prekážkou pri realizácii moci aristokratického nadčloveka. Pre Marxa bola prekážkou na ceste k realizácii moci revolučného proletariátu. Hoci cesty sa líšia, konečné praktické výsledky sa nápadne podobajú, ako správne upozornil aj historik fašizmu Ernst Nolte ([13], 554).

Voegelin posudzuje modernistické vlny ako postupnú radikalizáciu gnosticizmu ako princípu smeru zakladajúceho moderné myslenie a postupnú radikalizáciu „imanentizácie eschatonu“, t. j. premeny pôvodne transcendentného cieľa nábožensky ponímanej spásy na „vnútrosvetský“ (*intramundane*) program dokonalého spoločenstva dokonalých ľudí ([3], 90 – 109). Vulgárnym výrazom imanentizovanej gnózy môže byť viera, že všetky odveké ľudské problémy sa dajú riešiť jednoducho tým, že sa veci správne politicky preorganizujú. To, prirodzene, vyžaduje koncentráciu moci, ktorá donúti tých, čo tento vznešený cieľ neakceptujú, podvoliť sa, alebo zahnúť, v každom prípade neplieť sa do cesty pokroku.

Rozdielnosť v ponímaní vývojových vln modernizmu medzi Voegelinom a Straussom súvisí s tým, že kým Strauss „rysuje“ hlavnú deliacu líniu medzi čistým klasickým modelom a moderným pokusom o korekciu údajných nedostatkov klasickej tradície, Voegelin narába skôr s klasickým modelom v spracovaní kresťanského patristického, najmä augustínovského aj scholastického systému vrcholného stredoveku, ktorého komplexné porozumenie ľudským záležitostiam bol podľa neho narušené a nakoniec zničené opätovným vpádom gnózy do teológie a filozofie v neskorom stredoveku a následne novými vlnami imanentizácie, ktorej druhou, radikálnejšou fázou sa javí moderný sekularizmus ([3], 99). Terminologická rozdielnosť a rozdielnosť v dôrazoch na povrchu však zakrýva hlbšiu zhodu. Rovnako pre Voegelina, ako aj pre Straussa bola stredoveká filozofia pokračovaním a rozvíjaním klasického modelu. Stredoveká kresťanská scholastika zasadila starý systém do nového kontextu, model prístupu k *peri ta anthrópina* sa stal súčasťou nových teologických systémov. Opätovne zdôrazním, že ani v rámci stredovekej eschatológie nedošlo k definitívnemu zrušeniu napätia medzi rôznymi stránkami ľudskej existencie. „Modernizmus“ podľa Straussa, ako aj „gnosticismus“ podľa Voegelina sa vyznačujú rovnou mierou uvedomelým úsilím o *zrušenie tohto napätia*. Dôsledkom tohto procesu bola redukcia prirodzenosti človeka a ním obývaného sveta na svoju imanentnú podstatu, pričom radikálnosť tejto redukcie sa stupňovala. Totalitarizmus v 20. storočí bol vrcholným výsledkom snahy o zrušenie napätia medzi transcendentnom a imanentnom vytvorením koncepcie človeka, ktorý sám, nadaný božskými

vlastnosťami, určuje svoj osud. Komunistický nový človek aj nacistický germánsky „nadčlovek“ nesú zreteľné atribúty tohto druhu ([3], 69 – 70).

Totalitarizmus ako program si predsavzal totálne zmeniť skutočnosť tak, aby z ľudského života vylúčil nedokonalosť. Odpovedať na všetky otázky, vylúčiť moment neistoty, ovládať náhodu, zahľadiť spoločenské rozdiely (napr. vyhladzovaním privilegovaných tried alebo menejcenných rás alebo ich vyvlastňovaním), ovládnuť osud civilizácie prostredníctvom politickej akcie, na strane ktorej údajne stoja prírodné či historické zákony – to všetko obnáša pojem „zrušenia existenciálneho napätia“ v praktických pokusoch. „Skok“ do novej epochy znamená premenu reality na niečo, čo sa bežným jazykom (ktorý je dedičstvom doterajšej nedokonalnej éry) vlastne nedá zrozumiteľne opísať. Marx aj tu preukázal, že je dôkladným znalcom vlastného systému, keď túto skutočnosť priznával. A naozaj, pojmy ako „spravodlivosť“, „demokracia“, „sloboda“, „štát“, „mier“ si v totalitnom slovníku zachovali svoj zvuk, ale totálne zmenili obsah. Obraz deštrukcie jazyka v mene deštrukcie reality, ktorú uchopuje, potvrdzujú vynachádzavé neologizmy ako „boj za mier“, „demokratický centralizmus“ alebo „revolučná spravodlivosť“. Totalitarizmus paradoxne a vlastne takpovediac proti vôli svojich protagonistov potvrdil platnosť aristotelovskej tézy o tom, že zmena prirodzenosti vecí sa rovná ich zničeniu. Tak, ako „mŕtva ruka už nie je rukou“, ani mŕtve inštitúcie, hodnoty či normy v totalitnom režime už nie sú entitami, ktorých meno nesú. Deštrukcia politických inštitúcií tak súvisí s deštrukciou morálky. A deštrukcia morálky umožňuje deštrukciu fyzickú. Alain Besançon presne uviedol: „...*En effet, pour décrire la nouvelle morale, le communisme se sert des mots de l'ancienne: justice, égalité, liberté... Il est de fait que le monde qu'il s'apprete à détruire est rempli d'injustice et d'oppression. ... Finalement, tous les mots qui servent à exprimer les modalités du bien: justice, liberté, humanité, bonté, générosité, accomplissement, sont instrumentalisés en vue du but unique, qui les contient tous et les réalise: communisme. Sous l'angle de l'idée communiste, ce mots ne gardent plus avec les anciens qu'un rapport d'homonymie.*“ ([14], 57 58)²

Morálka aj inštitúcie sa stávajú radikálne účelové. A táto účelovosť ich zároveň relativizuje a nakoniec ničí. Samotný človek sa mení na neľudskú beštiu alebo zmanipulovaného idiota, jeho ľudskosť sa redukuje na triednu či biologickú „podstatu“, a jeho „morálka, na programovú nemorálnosť v mene „svetlých zajtrajškov“. „*Totalitarismus definovaný jako existenciální vláda gnostických aktivistů je konečnou formou pokrokové civilizace,*“ napísal Voegelin. A v predchádzajúcom odstavci: „*Smrt ducha je cenou za pokrok. Toto tajemství západní apokalypsy zjevil Nietzsche, když vyhlásil, že Bůh je mrtev a že byl zavražděn. Gnostické vraždy, o níž mluvil, se stále znovu dopouštějí ti, kdo Boha obětují civilizaci. Čím horlivěji je veškerá lidská energie vrhána do velikého podniku spásy prostřednictvím světově imanentní činnosti, tím více se lidské bytosti, které se tohoto podniku účastní, vzdalují životu ducha. Jenže život ducha je zdrojem*

² „...*V konečnom dôsledku používa komunizmus na opis novej morálky slová starej: spravodlivosť, rovnosť, sloboda... Tvrdí, že svet, ktorý má byť zničený, je plný nespravodlivosti a útlaku... Nakoniec všetky slová, ktoré slúžia na vyjadrenie modalít dobra: spravodlivosť, sloboda, ľudskosť, dobrota, veľkorysosť, splnenie povinnosti, sa inštrumentalizujú s ohľadom na jediný cieľ, ku ktorému všetko vzťahujú a ktorý realizujú. Pod zorným uhľom komunistickej idey tieto slová nevzťahujú k starým inak než ako homonymá.*“ (Preklad T. Z.)

řádu v člověku i ve společnosti, a tak je právě úspěch gnostické civilizace příčinou jejího úpadku.“ ([3], 108 – 109)

Pre klasického filozofa bolo transcendentno predmetom a podmienkou rozumového poznávania. Pre určitých kresťanských scholastikov bolo predmetom viery, ktorá je „nad-rozumová“ v zmysle *fides quaerens intellectum* volajúca po rozumnom nahliadnutí – nie však *proti* rozumu či za zbavenie sa rozumu. Kým moderný racionalizmus (nie René Descartes) neraz presadzoval nároky imanentného rozumu výslovne proti transcendentnej viere, moderné fundamentalistické náboženské hnutia sa pokúšajú rehabilitovať vieru proti dosiahnutým empirickým poznatkom a moderné „sekulárne“ ideológie postavené na iracionalistických mýtoch „rasy“, a „krvi“ či neosobnej dejinnej preduřčnosti útočia proti racionalite a následne aj proti empirickej skúsenosti rovnako efektívne ako kedysi vulgárni racionalisti a fyziokrati bojovali proti náboženskej „povere“. Klasický model bol rozbitý medzi vzájomne znesvárené frakcie či sekty, z ktorých každá vytrháva z kontextu komplexného porozumenia nejaké čiastkové tvrdenie, ktoré následne povyšuje na dogmu. A ich spory sú v rámci ich systémov neriešiteľné. Neriešiteľné vo svojej podstate, pretože túto podstatu sa naučili programovo odmietať.

Racionalita a viera proti sebe nemusia stáť v nevyhnutnosti vojny. Ich vzťah je však opäť súčasťou existenciálneho napätia. Pre Straussa predstavoval tento vzťah „fundamentálny problém“ jeho bádania. Išlo o to, „*či ľudia môžu nadobudnúť znalosť dobra, bez ktorého nemôžu spravovať svoj život jednotlivo či kolektívne, čistým snažením svojich prirodzených síl, alebo či sú pre túto znalosť závislí od Božieho zjavenia.*“ Najzákladnejšou alternatívou je preto: „*život poslušnej lásky verzus život slobodného nazerania,*“ s dodatkom, že „*v každom úsilí po harmonizácii, v každej syntéze, akokoľvek pôsobivej, sa jeden z týchto dvoch protikladných prvkov obetuje, viac či menej subtilne, ale dozaista vždy tomu druhému.*“ ([15], 6)³ Z toho nám môže vyplynúť, že ak by sme aj nároky viery a nároky rozumu prinútili uzavrieť prímieru v podobe nejakého nového komplexného systému, mohli by sme sa vyhnúť zbytočnému a sebadeštruktívnemu stupňovaniu konfliktu, nevyhneme sa však pretrvávajúcemu napätiu a neustále vyvstávajúcim paradoxom. Z tohto hľadiska možno modernú revolúciu v politickej filozofii podrobiť kritike, zároveň sa však nejaví ako prekvapivá. Rozpad teologicko-politického systému a rozpad inštitucionálneho usporiadania, ktorého legitimita sa nim zaštitovala, nepredstavujú jednostranný vzťah príčiny a následku, ale vzájomnú podmienenosť akési „spojené nádoby“. Otázka po konečnej odpovedi na spor, ktorý Strauss symbolicky uviedol ako spor „Atény verzus Jeruzalem“ ([6], 65), nemôže byť uzavretá silami imanentného filozofujúceho rozumu. To by bolo možné vyložiť aj ako priznanie prvenstva aktu viery pred rozumovým bádanim. Úsilie

³ „... *fundamental question ... whether men can acquire that knowledge of the good without which they cannot guide their lives individually or collectively by the unaided efforts of their natural powers, or whether they are dependent for that knowledge on Divine Revelation.*“ ... „... *No alternative is more fundamental than this: ... a life of obedient love versus a life of free insight.*“ ...

„*In every attempt at harmonization, in every synthesis however impressive, one of the two opposed elements is sacrificed, more or less subtly but in any event surely, to the other.*“

o riešenie tohto „sporu“ sa každopádne zdá byť neustálym zdrojom nepokoja v západnom myslení, nepokoja, ktorý je tvorivý a deštruktívny zároveň.

Ani klasická, ani scholastická odpoveď nepredstavuje „odpoveď“ v zmysle definitívneho záveru, ktorý neopnecháva už žiadne miesto nezodpovedaným otázkam. To by znamenalo koniec dejín, koniec politiky, koniec tohto sveta a koniec človeka aj s jeho neustálou snahou o zdokonalenie. Predstavujú však odpoveď, ktorá rozvádza sokratovské poznanie vlastnej obmedzenosti *vedomie nevedomosti*. Poznávajúci rozum môže byť dostatočne kritický len vtedy, ak si je vedomý vlastnej nedostatočnosti, ktorá pretrváva napriek čiastkovým úspechom a viac alebo menej uspokojivým kompromisom s transcendentnou vierou. „Otvorená spoločnosť“ tak ako „otvorené individuum“ musia byť konštituované *vedomím*, ktoré pripúšťa, že fundamentálna otázka zostáva taktiež *otvorená*. Jej „uzavretie“ by znamenalo opäť len iluzórny útek pred skutočnosťou, ktorá nevyhnutne transcenduje ľudský intelekt. A podotýkam, že nevyhnutne transcenduje aj množstvo informácií nahromadených prostredníctvom tradície. Tie síce intelekt jednotlivca nemôže vytvoriť (a teda sú transcendentné vo vzťahu k racionalite individuálneho intelektu), v konečnom dôsledku ide však opäť o výsledok imanentnej činnosti, ktorý podlieha zmenám a nemožno ho dopredu vylúčiť z dosahu racionálnej kritiky. Komplexné uchopenie štruktúry a dynamiky reality presahuje viaceré dnes bežné prístupy, ktoré by sme mohli charakterizovať ako „progresivistické“ aj ako „konzervatívne“. Tu sa však už vzhľadom na politickú prax nachádzame „mimo jaskyne“, a nie priamo v pozícii, z ktorej by sme mohli prakticky riešiť každodenné politické problémy. Ak má však opätovný „zostup do jaskyne“ z úrovne osamelého, hoci komunikatívneho filozofa na úroveň spoločensky *aktívneho* občana a štátnika byť skutočným prínosom, potom nesmieme zabudnúť ani na hľadisko kritického pozorovateľa.

Otvorenosť voči transcendentnému základu umožňuje dynamicky sa rozširujúce poznávanie zmyslu existencie nie pre jej nedokonalosť, ale *napriek* jej nedokonalosti. Imanentná uzavretosť intelektu túto dynamiku ničí, zabíja tvorivosť, vyprázdňuje pojem ľudskej slobody, uzatvára cestu do budúcnosti, a to práve vtedy, keď nám nositelia tejto uzavretosti zvestujú, že kladú základy novému, kvalitatívne nadradenému poznaniu, novej, reálnejšej slobode a otvárajú nám cestu do údajne znamenitej budúcnosti.

Konštatovanie nedokonalosti teda samé nestačí na vyvrátenie nerealistických snov o radikálnej zmene. Koniec koncov, ako už bolo inými slovami naznačené, totalitár vo svojom „návode na spásu“ nepredstiera ani dokonalosť sveta, ani jeho nevinnosť. Najmä hlbavú filozofickú povahu neuspokojí automatické akceptovanie daného zo zvyku alebo z pohodlnosti. To, čo bádajúci filozof (a nielen filozof) chce a potrebuje poznať, je *zmysel* tejto nedokonalosti. Aby sme naše nedostatky a utrpenia v reálnom svete nezakúšali ako nezmyselné, musíme si vyjasniť vzťah k transcendentnému protipólu dokonalosti voči našej imanentne nedokonalnej situácii. Tento vzťah by sa mal vyhnúť jednak neurotickému uzatváraniu sa pred vedomím transcendentného a na strane druhej snahe o privlastnenie a ovládnutie tohto základu. Nie je to tzv. „obyčajný človek“, akceptujúci utrpenie ako osudové, pretože na neho nepozná dostupný liek, ale skôr filozof, vedomý si teoretických možností konštrukcie alternatívnej reality, kto je predovšetkým v pokušení zabudnúť na iluzórnosť a konečnú márnosť takýchto konštrukcií.

„Otvorenosť vedomia“ voči transcendentnému základu bez démonického privlastnenia si tohto základu symbolizuje Platónom vytvorený mýtus o človeku ako „bábke

bohov,, v *Zákonoch* II 644e – 645c ([16], 30 – 31). Vedomie napätého vzťahu k transcendentnému základu musí byť podľa tohto mýtu konečným poznaním nie preto, že by tento mýtus všetko zodpovedal, ale preto, že v otázke *Prečo to tak je?* naráža naše poznanie na svoju imanentnú hranicu. Skutočnosť, že sme si vedomí uvedeného existenciálneho napätia medzi dokonalosťou a nedokonalosťou, medzi smrťou a nesmrteľnosťou, medzi rozumom a vášňami, medzi božským a ľudským, nám už neodpovie na ďalšiu otázku po tajnom dôvode, ktorý viedol k vytvoreniu tejto situácie. Možno, že bohovia si z nás zostrojili „bábku“ pre zábavu. Možno na to mali iný, vážnejší dôvod. Ale na túto otázku už odpoveď *nedokážeme poznať*. Práve preto nazýva Platón tento mýtus *pravdivým* príbehom, lebo vedie k otázke, na ktorú už nevieme odpovedať. Naša vysvetľujúca reflexia sa preto môže pohybovať iba po hranicu vytýčenú poslednou, nezodpovedateľnou otázkou. Vieme však, že musíme usilovať o dokonalosť a nepovoľovať „kovovým vláknam“ démonických vášní, ktoré nás ťahajú rôznymi smermi preč od smeru, ktorý predstavuje krehké zlaté „vlákno“ božského rozumu (*nús*). Toto vlákno nie je dovolené prestrihnúť v mene zrušenia napätia. Výsledkom by boli sebadegradácia a sebazničenie. Až pri rešpektovaní tohto vzťahu dokážeme zároveň lepšie usilovať o nápravy nedostatkov, a pritom neprepadnúť pokušeniu ilúzie o rôznych podobách totalitných „konečných riešení“.

Výraz „konečné riešenie,“ znie na konci 20. storočia právom zlovestne. Treba sa preto mať na pozore pred osudovou príťažlivosťou jeho čiernej mágie, ktorá si zotročila už toľko skvelých intelektov a aj fyzicky usmrtila už toľko ľudských bytostí.

Naša snaha vytvoriť nový lepší systém filozofického nazerania, ktorý by odstránil „pozitivistické deformácie“, teda nekončí pozitívnu odpoveďou, ale vždy len pri *konštatovaní nemožnosti* ďalšej odpovede – nemožnosti redukovať ďalší otáznik na bodku alebo výkričník – *vedomie nevedomosti*. Cesta k cieľu, ktorý sa ukazuje ako nový začiatok, však nie je márna. Koniec koncov je rozdiel, či konštatovanie nemožnosti poznania prichádza na konci starostlivého bádania, alebo ho hneď na začiatku použijeme ako výhovorku na ospravedlnenie našej lenivosti alebo predčasného zúfalstva. Čiastočné odpovede nepredstavujú konečné vyriešenie problémov, ale predstavujú proces poznávania pravdy vo vnútri štruktúry, ktorej pôvod a konečný cieľ je pre Platóna v *Zákonoch* 715d716b predmetom vízie, ktorá je vlastná múdрым starcom ([16], 105). Povedané neskorším jazykom kresťanskej scholastiky, išlo by o rozumové poznávanie predmetu viery. Takéto poznávanie neumožňuje stotožnenie sa s konečnou pravdou, ale ukazuje správnu cestu k nej. Tým vytvára aj možnosť praktického riešenia problémov v budúcnosti. Politická cnosť umiernenosti možno nakoniec vychádza práve z tohto poznania.

Môžeme azda skončiť pri myšlienke, ktorou sme začali: máme dobrý dôvod domnievať sa, že poznatky klasickej filozofie si zaslúžia novú a kvalifikovanejšiu pozornosť v humanitných vedách, a špeciálne v politickej vede. Úžitok, ktorý by mohlo priniesť venovanie vážnej pozornosti poznatkom, dávnejšie odsunutým do predmetu „dejín politických teórií“, ktorý dnes predstavuje akúsi muzeálnu expozíciu „prekonaných prístupov“, by mohol spočívať v tom, že sa opätovne ukáže praktická použiteľnosť klasickej zistení pre súčasné bádanie a lepšie uchopenie problémov súčasného politického diania. Tým by mohli umožniť obrozenie politickej vedy v dôstojnosti disciplíny, ktorá sa vyjadruje formou argumentov slúžiacich kritickému porozumeniu, a nie hesiel slúžiacich

na mobilizáciu zaslepených. Mohlo by nám to umožniť vytvoriť nový, komplexný systém kritiky ideológií a vymanenie politickej filozofie a vedy z ich nadvlády.

LITERATÚRA

- [1] ARENDTOVÁ, H.: *Původ totalitarismu*. Praha, Oikúmené 1996.
- [2] VOEGELIN, E.: *Kouzlo extrémů. Revolta proti rozumu a skutečnosti*. Praha, Mladá fronta 2000.
- [3] VOEGELIN, E.: *Nová věda o politice*. Praha, CDK 2000.
- [4] LEVY, D. J.: *Politický řád. Filozofická antropologie, modernita a ideologická výzva*. Praha, Sociologické nakladatelství 1993.
- [5] BUDIL, I.: "Ideologické zdroje moderního totalitarismu..", In: *Střední Evropa*, roč. 16, 2000, č. 104 – 105, s. 165 – 169.
- [6] STRAUSS, L.: *Eseje o politické filosofii*. Praha, Oikúmené 1995.
- [7] PLATÓN: *Ústava*. Praha, Oikúmené 1996.
- [8] STRAUSS, L.: *Liberalism Ancient & Modern*. Chicago, London, University of Chicago Press 1995.
- [9] SCRUTON, R.: *Modern Philosophy. An Introduction and Survey*. London, Arrow Books 1997.
- [10] POPPER, K. R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé I. Uhranutí Platónem*. Praha, Oikúmené 1994.
- [11] ARISTOTELES: *Politika I*. Praha, Oikúmené 1999.
- [12] PLATÓN: *Politikos*. Praha, Oikúmené 1995.
- [13] NOLTE, E.: *Fašismus ve své epoše*. Praha, Argo 1998.
- [14] BESANÇON, A.: *Le malheur du siècle. Sur le communisme le nazisme et l'unicité de la Shoah*. Paris, Fayard 1998.
- [15] PANGLE, T. L.: *Leo Strauss's Perspective on Modern Politics* (prednáška na pôde American Enterprise Institute, Washington D. C., USA publikovaná 1. 12. 2003).
- [16] PLATÓN: *Zákony*. Praha, Oikúmené 1997.

Mgr. Tomáš Zálešák
Katedra politológie FH TU
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
SR