

Hľadanie strateného realizmu Porovnanie Morgenthauovho a Kantovho politického myslenia

JURAJ LAŠŠUTH

In Search of Lost Realism. Comparison of Kant's and Morgenthau's Political Thinking

Abstract: The article addresses the issue of classical realism as an important tradition of thinking in IR. The aim is to survey the philosophical and ethical background of this tradition. The political and ethical thinking of Hans Morgenthau, one of the fathers of classical realism, was compared to the philosophy of Immanuel Kant – a crucial source of idealism in IR. These authors surprisingly share common beliefs in ethics, non-utopianism, and their common challenge: examining the possibilities of good/just politics. The aim was to locate the point of disagreement between Kant (idealism) and Morgenthau (classical realism) on the level of ethics/anthropology. The main assumption is an interpretation of realism as a theory of politics based on knowledge of the tragical being in the world, where good and evil are inseparably mixed.

Key words: realism, ethics, anthropology, power, law.

Po jazykovom obrate a „konštruktivistickej revolúcii“ vo filozofii a sociálnych vedách sa oblasť záujmu teoretikov medzinárodných vzťahov znovu začína presúvať k filozofickým predpokladom konkurujúcich si teórií/paradigiem (realizmu, liberalizmu, marxizmu). Znovu sa oprašujú diela klasikov filozofie a etiky a klasický realizmus, ktorý má viac ako ostatné myšlienkové tradície teórií medzinárodných vzťahov (ďalej len TMV) svoje opory vo filozoficko-historickej reflexii, sa stáva čoraz populárnejším medzi bádateľmi.¹ V českom prostredí sa klasickému realizmu a jeho filozofickým/antropologickým predpokladom venuje Pavel Barša (*Barša – Císař, 2008; Barša, 2007*). Návrat k filozofii a histórii v sociálnych vedách taktiež pravdepodobne súvisí s kritikou „čistej vedy“ a behaviorizmu, ktoré sú kritizované z pozícií postmodernizmu a znovuoživenými debatami o charaktere moci teoretikmi postštrukturalizmu (Michel Paul Foucault, Jacques Derrida, feminizmus Judithy Butlerovej). Táto práca má taktiež ambíciu prispieť k debatám o klasickom realizme z perspektívy politickej filozofie.

Témy a predstavy klasického realizmu, znovuoživenie debát o mravnej obhajobe politiky možno sledovať aj v spoločensko-politickom diskurze v Spojených štátoch. Po sklamaní z Bushovej zahraničnej politiky stojí dnes americká administratíva znovu pred výzvou jej reformulácie, a hľadania novej vízie, stratégie a obhajoby jednaní USA vo svete. Za jeden z relevantných návrhov ako premeniť obsah a štýl zahraničnej politiky USA možno považovať prácu autorov Anatola Lievena a Johna Hulsmana *Ethical Realism: A Vision for America's Role in the World* (Lieven – Hulsman, 2004). Jej autori sa

snažia oživiť a rekonštruovať postoje klasického realizmu pre zahraničnú politiku post-bushovskej Ameriky.

Zámerom tejto práce je preskúmať filozofické a mravné základy klasického realizmu, a to na základe porovnania pojatí mravnej politiky Hansa J. Morgenthaua a Immanuela Kanta.

Títo autori neboli vybraní náhodne. Diela oboch možno považovať za kľúčové zdroje politického myslenia, hlavne v oblasti medzinárodných vzťahov. Immanuel Kant je považovaný za zásadný zdroj idealizmu,² zatiaľ čo Hans Morgenthau je otcom realizmu ako myšlienkového tradície v americkej TMV. Pri detailnejšom skúmaní politického myslenia Immanuela Kanta a Hansa Morgenthau sa dá identifikovať nečakane mnoho dôležitých styčných bodov – hlavne v oblasti hodnotenia politickej sféry a etiky/antropológie. Kant nie je naivným utopistom, Morgenthau nie je cynickým analytikom moci. Oboch spája aj rovnaký problém – určenie dobrej a mravne obhájiteľnej politiky. Zásadná otázka tejto práce je, ako vysvetliť, že dvaja autori, ktorých východiská a zámery sú veľmi podobné, zakladajú dve konkurenčné tradície v politickom myslení a praxi. Pokúsim sa identifikovať bod nesúhlasu medzi týmito mysliteľmi a v dôsledku aj medzi realizmom a idealizmom, čím by sa mohli lepšie odhaliť základy realizmu. Účastníci tzv. prvej debaty v TMV, ale aj ďalší myslitelia politickej filozofie (napríklad Martin Wight)³ vysvetľovali spor medzi idealizmom (Kant) a realizmom (Morgenthau) ako spor (prirodzené) právo verus moc (Wight, 1991, s. 73, citované podľa Barša – Čisáň, 2008, s. 173–176), Barša v spore intelektualizmus verus praktikizmus (Barša, 2007). S obidvomi autormi do značnej miery súhlasím. V nasledujúcich stranách sa pokúsim tieto určenia nesúhlasu medzi Morgenthauom a Kantom doplniť o spor na inej – etickej – rovine: v ich rozdielnej reflexii charakteru „zla vo svete“.

Po tom, ako ukážem podobnosti medzi politickým myslením Kanta a Morgenthaua, sa pokúsim obhájiť, že jadrom rozdielov medzi Morgenthauom a Kantom na etickej rovine je spor o „miešanie dobra a zla“ v človeku, t. j. nároku práva a túžby po blaženosti, rozumu (mravnosti) a nerozumných impulzov jednania. Interpretácia Morgenthauovho politického myslenia ako pokusu o načrtnutie antinómii politické jednanie/mravnosť a o mapovanie možností jej riešenia, ktorý možno nazývať etický realizmus,⁴ by mohla byť dôležitým príspevkom k prebiehajúcim debatám o možnostiach realizmu ako paradigmy myslenia v oblasti medzinárodných vzťahov (Guzzini, 2004, s. 260 a nasledujúci) a k politickej teórii všeobecne.

Čo sa týka rozvrhu práce, v prvej časti sa pokúsim, v kontexte práce Carla Schmitta a jeho teórie o súvisi politickej morálnej antropológie a politickej teórie, predostrieť štyri obrazy politickej filozofie, do ktorých zasadím Kanta a Morgenthaua. V ďalších častiach sa jednak pokúsim na základe interpretácie prác Morgenthaua a Kanta bližšie ozrejmiť, v čom spočíva ich skepticizmus, ich porozumenie charakteru „zla“ v človeku a vo svete, a jednak možnosti riešenia tejto výzvy. Následne ich myslenie porovnam a identifikujem jadro nesúhlasu, od ktorého sa odvíja ich odlišná perspektíva ohľadom mravnej politiky. V piatej časti preto poukážem na prácu autorov Hulsmana a Lievena *Ethical Realism* ako príklad realizmu reflektujúceho otázku mravnosti, ktorý je súčasťou diškurzu o zahraničnej politike USA. Publikácia *Ethical Realism* sa otvorene hlási k morgenthauovským myšlienkam, obhaja ich a na ich základe predostiera nový postbushovský model pre zahraničnú politiku Spojených štátov.

ANTROPOLOGICKÉ VÝCHODISKÁ POLITICKEJ FILOZOFIE

Carl Schmitt bol azda najvýznamnejším teoretikom politiky, ktorý sa snažil poukázať na súvislosť medzi antropológiou a politickou filozofiou, dokonca s ambíciou rozsúdiť „dobrú“ a „zlú“ politickú teóriu podľa ich antropológických predpokladov. Ako napísal vo svojom spise *Pojem politična*, „všetky teórie štátu a politické idey je možné testovať so zreteľom k ich antropológii a roztriediť ich podľa toho, či vedome alebo nevedome predpo-

kladajú človeka od prírody zlého alebo od prírody dobrého“ (Schmitt, 2007, s. 58). Schmitt tvrdí, že politická filozofia, vychádzajúca z pojatia človeka ako v podstate dobrého, obyčajne hodnotí štát a politickú moc všeobecne ako kontroverznú až nežiaducu, a naopak, s chápaním človeka ako kontroverznej, zlej bytosti sa obyčajne spája kladné hodnotenie politickej sféry, moci a autority. Dualita antropológie sa podľa Schmitta dá previesť na dualitu anarchizmus (t. j. antipolitika) – autoritarizmus (Schmitt, 2007, s. 60).

Dodáva pritom, že všetky politické teórie, ktoré za niečo stoja, vychádzajú z negatívnej antropológie.⁵ Pokúsím sa s touto tézou polemizovať. Súhlasím so Schmittom, že antropológia je jedným z dôležitých určení politickej filozofie a aj politickej praxe. Bez tohto predpokladu by ostatne objekt skúmania tejto práce prestal mať význam. Domnievam sa, že antropologické určenia človeka a náboženské pozadie tohto určenia môžu byť objasňujúce v spore medzi realizmom/Morgenthauom a idealizmom/Kantom. Nesúhlasím však so spojením dobrý človek – kontroverzná politika a zlý človek – „dobrá“/obhájiteľná/nutná politická moc. Hodnotenie a obhajoba politickej moci sú do značnej miery nezávislé od mravného hodnotenia človeka – súvisia síce spolu, ale jedno (antropológia) nutne nepredpokladá druhé (hodnotenie politickej moci). Ostatne, samotný Schmitt oceňuje politickú teóriu spoločenskej zmluvy Jeana-Jacquesa Rousseaua, hlavne pojmami demokracie ako vytváranie homogenity, politickej jednoty občanov (Schmitt, 2000, s. 13–14). Rousseau pritom postuluje, že človek je od prírody dobrý. Ani pre Schmitta nevedie každá politická teória založená na pozitívnej antropológii automaticky k depolitizujúcim/neutralizujúcim teóriám. Vidí ale súvislosť medzi depolitizáciou a pozitívnou antropológiou.

Politická teória Carla Schmitta sa snaží predstaviť moderný svet, modernú politiku ako postupne sa depolitizujúcu, neutralizujúcu, ako postupné odstraňovanie „politika a teológa“ v prospech „ekonóma a filozofa morálky“ (Schmitt, 2007, s. 70–71). Tento trend považuje za neblahý, a preto proti depolitizujúcim tendenciám modernej doby a jej (ne)politických teórií, ktoré stotožňuje s liberalizmom/pluralizmom, obhajuje pozíciu politickej teológie.⁶

Tabuľka 1

	Kladné hodnotenie politickej sféry	Negatívne hodnotenie politickej sféry
Pozitívna antropológia	Občiansky humanizmus, grécka polis (podľa Arendtovej), Nietzsche, Machiavelli, populistická demokracia „Radostná politika“ Medzinárodná politika 18. storočia v Európe – Richelieu	Kant, Locke, klasický marxizmus, neoliberalizmus, utilitarizmus, anarchizmus „Emancipácia“ Humanitárna intervencia, budovanie EU (podľa teórie neofunkcionalizmu), globálny kapitalizmus
Negatívna antropológia	Hobbes, Schmitt, Lenin „Katechón“ Napríklad boj proti komunizmu, islamofašizmu – G. W. Bush	Morgenthau, Augustín, Weber, klasický realizmus „Kruhy a antinómie“ Henry Kissinger, detente

Carl Schmitt redukuje politickú filozofiu na dva prístupy, ukotvené v antropológii človeka (Schmitt, 2007, s. 58 a nasledujúci): „... neutralizácia politiky, ktorá má zabezpečiť prosperitu, spravodlivosť a bezpečnosť“ (Schmitt, 2007, s. 60) oproti „politizácii identifikujúcej nepriateľa, t. j. ohrozenie, s ktorým sa musím vysporiadať, voči ktorému sa musím brániť“.

Carl Schmitt vlastne pred svojho čitateľa predkladá dva obrazy politiky, dva obrazy sveta, medzi ktorými je nutné si vybrať. Prvý obraz politiky, ukotvený v pozitívnej antropológii a spojený s depolitizujúcimi tendenciami, nazývam „obraz emancipácie“. Druhý, vychádzajúci zo skeptickej antropológie, ústiaci do obhajoby politického jednanja, nazývam „obraz katechón“. ⁷ Myslím, že tieto dva obrazy je nutné doplniť o ďalšie dva. Jednak o obraz, ktorý nazývam „radosná politika“, ktorý je spojený s predstavou, že človek je „dobrý živočích“ a politická moc je žiadúca pre človeka a sociálny svet, jednak o obraz „kruhy a antinómie“, postavený na tvrdení, že človek je „zlý živočích“, ⁸ politická moc je kontroverzná ⁹ a je s ňou späté mravne neobhájiteľné jednanie.

Postreh Carla Schmitta o spojenectve pozitívnej antropológie a neutralizujúcich/depolitizujúcich tendencií modernej doby, hodnotiacich politickú sféru negatívne, má svoj význam. Klasický marxizmus a klasický liberalizmus, aj Herderov nacionalizmus, t. j. veľké ideológie 19. storočia, sú depolitizujúce, ich ťažisko spočíva v *emancipácii* od štátu a jeho moci/donútenia. Politická moc (štátu) je ohrozením, poprípade prekážkou na ceste k prosperite, šťastiu. Tento obraz politiky – politika emancipácie – má svoj výraz aj vo sfére medzinárodných vzťahov. V tejto sfére sa obyčajne zaoberá prekonaním štátu ako aktéra v medzishťátnej sfére. Ako reprezentantov tohto obrazu možno uviesť teórie globálneho kapitalizmu, budovanie nadšťahných právnych štruktúr (medzinárodný súd pre vojnové zločiny), teórie funkcionalizmu, teórie budovania supranacionálnych politických aktérov ako Európska únia (neofunkcionalizmus Ernsta Haasa /Haas, 2004/) a mnohé iné.

Existuje však aj významný politický obraz/tradícia, ktorú Schmitt obchádza, vychádzajúca s pozitívneho určenia človeka a zároveň aj politickej sféry. Je to tradícia naväzujúca na prax gréckej polis, ako ju interpretuje Hannah Arendtová (Arendtová, 2002 a, s. 147 a nasledujúci), a rímskej republiky a na pojmá populistickej demokracie, ktorá nachádza svoju inšpiráciu v Niccolovi Machiavellim (Machiavelli, 2003) a v Karolovi Marxovi (triedny boj a konfliktný charakter politiky). Dnes túto dôstojnú tradíciu znovu oživujú niektorí radikálni ľavicoví myslitelia ako Chantal Mouffe a Ernesto Laclau so svojím pojmám populistickej demokracie (Laclau 2005; Mouffe – Laclau, 1985). Obraz „radosnej politiky“ je založený na pritakaniu politickej súťaže a politickému agonu, ktorý je vhodný a hodnotný pre človeka ako osobnosť aj pre jeho svet. Súťaž o politickú moc a samotné vládnutie, respektíve participácia na vládnutí majú pre človeka svoju špecifickú hodnotu. Za kľúčového predstaviteľa tejto rodiny v politickom myslení možno označiť Friedricha Nietzscheho, kladúceho proti sebe morálku sentimentu a morálku pána (Nietzsche, 2002).

Tento obraz politiky sa v medzinárodnej sfére prejavuje pojmám medzinárodných vzťahov ako hry, v ktorých konkrétny autor dosahuje veľkosť, t. j. prax medzinárodnej politiky po vestfálskom mieri v Európe spojená s menom kardinála Richelieua, túžba po „grandeur“ prezidenta Charlesa de Gaulla, imperializmus 19. storočia a „porcovanie Afriky“. K obrazu „radosnej politiky“ radím aj predstavy zahraničnej politiky ako „šachovej partie“ – veľkej hry, kde majú predstavitelia štátov predviesť svoj talent a nadanie, a získať tak určené ciele.

Kladné určenie politiky a zápornú antropológiu človeka spolu zdieľajú myslitelia, ktorí považujú moc/štát za dobrý umravňujúci prostriedok udržiavajúci mier na určitom území: štát jednak pacifikuje prirodzene žiadostivých ľudí, ktorí by bez donútenia uvrhli ľudstvo do vojny všetkých proti všetkým (Thomas Hobbes), ale aj obmedzuje/poráža ohrozenia, ktoré prichádzajú z vonku, od iných štátov, ale aj ekonomických a iných „síl“.

Táto rodina politických filozofií je spojená s obrazom ohrozenia, ktoré je nutné zadržiavať, poprípade sa s ním stretnúť v boji. Aktér tohto boja má neobyčajne dôležité osudové poslanie pre politickú jednotku, ale aj universum a koná zvrchované dobro. Netreba dodávať, že aktér môže bojovať proti „silám chaosu“ len na základe politickej moci, ktorá mu je zverená. Táto predstava je plne v súlade so Schmittovou teóriou politického založenej na dichotómii priateľ – nepriateľ. Na poli medzinárodných vzťahov sú v súlade s „obrazom katechóna“ politické teórie „boja proti zlu“: proti kapitalizmu a imperialistickým štátom

(politické predstavy a prax zahraničnej politiky Sovietskeho zväzu /ZSSR/ od Brest-litevského mieru po Nikitu S. Chruščova), proti nacizmu a komunizmu (ktoré musia byť podobne ako wilhelmovské Nemecko a cisárske Japonsko úplne zničené), proti islamofašizmu, terorizmu, „veľkému Satanovi USA“ atď., alebo naopak, tendenciou dať vonkajšiemu „chaosu“ svoj (imperiatálny) poriadok. V 20. storočí sa tento obraz zahraničnej politiky stal zrejme určujúcim.

Pre moju prácu sú kľúčoví autori poslednej skupiny, považujúci človeka za v prvom rade zlú bytosť, pričom najhoršie sa toto jeho určenie prejavuje v situácii moci, t. j. v politike. Predstavitelia tejto tradície sú v prvom rade autori naväzujúci na pavlovsko-augustínovskú tradíciu dedičného hriechu a tragického určenia človeka vo svete, t. j. samotný Augustín (*Augustinus*, 2007, 15/4), (so svojim skepticizmom ohľadom „pozemskej obce“ a jej obyvateľov), Max Weber (*Weber*, 1998, s. 246 a nasledujúci) a Hans Morgenthau (*Morgenthau*, 1967). Situácia človeka vo svete je charakterizovaná antinómiami, ktoré sa najväčšie prejavujú v politike, t. j. v sfére určovanej politickou mocou, ktorá sa zároveň musí s nimi vysporiadať. Politická moc je rovnako tak mravne ambivalentná, ako nevyhnutná pre „zachovanie sveta“ a pre obmedzovanie nežiadúcich/zlých tendencií vývoja. Politická sféra – a s ňou aj „ľudská podmienka“ človeka-v-svete – je plná antinómií a bludných kruhov, z ktorých sa nie je úplne možné dostať.

Politický obraz „kruhov a antinómií“ sa, myslím, dôležitým spôsobom odlišuje aj od obrazu „katechóna“, aj od obrazu „emancipácie“. V zahraničnej politike je reprezentuje obraz politiky „kruhov a antinómií“, politika detente Henryho Kissingera, britská politika „vyvažovania“ v 19. storočí (Disraeli), predstavy Edmunda Burkea a do veľkej miery kniežaťa Metternicha a režimu koncertu veľmoci po Viedenskom kongrese.

Je treba zdôrazniť, že všetky štyri obrazy predstavujú weberovské ideálne typy, ktoré nám majú pomôcť porozumieť a uchopiť určité rysy v politickej filozofii, vytvoriť miesto a kontextualizovať predstavy realizmu a jeho obhajoby ako mravnej politiky. Medzi danými obrazmi je možné konštruovať medzipolohy. A naopak, medzi predstaviteľmi konkrétnych obrazov existujú značné rozdiely, ktoré nie je dobre možné redukovat' na spoločného menovateľa. Taktiež konkrétni politickí filozofi a ich práca môžu byť inšpiráciou pre dva rôzne obrazy – napríklad Karol Marx so svojim pojatím konfliktu buržoázie s proletariátom inšpiroval súdobých predstaviteľov „radostnej politiky“, zároveň ho možno považovať za typického predstaviteľa „obrazu emancipácie“.

Politická filozofia Immanuela Kanta, ktorým sa budem zaoberať, síce vychádza z analýzy človeka a politiky, ktorá je blízka (ale nie zhodná, ako sa budem snažiť ukázať) obrazu „kruhov a antinómií“, jeho návrhy na založenie republiky, a hlavne téza „večný mier je možný“, ale odkazujú k obrazu „emancipácie“.

Naväzujúc na podobnosti medzi Kantom a Morgenthauom následne vystáva problém: identifikácia jadra nezhody, t. j. od ktorého bodu sa ich myslenie rozchádza, aký rozdiel v ich myslení zakladá rozličné tradície v teórii politiky a medzinárodných vzťahov. Na základe jej identifikácie je potom možné určiť základ obhajoby realizmu ako mravnej politiky, t. j. pokus o určitú redefiníciu realizmu ako návodu na etickú politiku v tragickej situácii a o možnostiach jej aplikácie na niektoré dnešné zahraničnopolitické výzvy.

HANS MORGENTHAU – MYSLITEĽ TRAGICKEJ SITUÁCIE ĽUDSTVA

Hans Morgenthau je nepochybne kľúčovým povojnovým mysliteľom politiky a teoretikom medzinárodných vzťahov. Jeho kniha *Politics Among Nations* sa rýchlo stala základnou učebnicou v obore medzinárodných vzťahov v USA a zostala ňou až do vydania práce Roberta Keohane a Josepha Nyea *Power and Interdependence* v roku 1977. Morgenthauova práca sa stala paradigmou pre teóriu medzinárodných vzťahov a ako základ pre skúmanie medzinárodných vzťahov, a to s autoritou vedeckej metodológie. Dnes je teória, spojená s *Politics Among Nations* (Morgenthau, 1978) a ďalej rozvinutá a zjednodušená Kennethom Waltzom v knihe *Theory of International Politics* (Waltz, 1979), pomerne pre-

svedčivo kritizovaná. Hlavne z pozície teórie vedy (Guzzini, 2004, s. 147 a nasledujúci), čo je pre realizmus ako paradigmu vedného oboru, ktorý o sebe prehlasoval, že skúma medzinárodnú politiku takú, aká je, bez normatívnych zámerov, skutočne ťažká rana. Stefano Guzzini preto navrhuje vo svojej publikácii návrat k nepozitivistickým filozoficko-antropologickým zdrojom realizmu. Guzzini sa snaží rekonštruovať realizmus nie ako vedeckú teóriu, ale ako spôsob myslenia opierajúci sa o skepticizmus a analýzu moci (Guzzini, 2004, s. 261).

Práve „Guzziniho cesta“, t. j. analýza myslenia Hansa Morgenthaua¹⁰ ako dôležitého príspevku k debate o charaktere človeka a politického jednaní, je obsahom tejto časti. Za týmto účelom sa budem opierať o analýzu práce *Scientific Man vs. Power Politics* (Morgenthau, 1967) a inšpirovať interpretáciami autorov, ktorí sa tiež vydali „guzziniovskou stopou“ (viď poznámka 1), zvlášť prácami Pavla Baršu.

Značná časť Morgenthauovej práce *Scientific Man vs. Power Politics* sa týka kritiky scientizmu, domnievam sa, že bez porozumenia, čo rozumie Morgenthau pod týmto pojmom, je jeho návrh rozumného a mravného politického jednaní – a samotný Morgenthau ako mysliteľ „obrazu kruhov a antinómií“ – len ťažko zrozumiteľný.

Pre Hansa Morgenthau, podobne ako pre iného stredoeurópskeho emigranta ekonóma Karla Polanyiho, je najväčšou výzvou doby, a teda aj ich diela, vznik fašizmu v Európe a druhá svetová vojna. Obaja vznik fašizmu a nacizmu v Európe spájajú so sklamaním z liberalizmu, Polanyi s rozkladom finančných mechanizmov a voľnej konvertibility mien ako základného prvku samoregulujúceho trhu (Polanyi, 2006, s. 9), Morgenthau s intelektuálnym sklamaním z liberalizmu u moderného európskeho národa – Nemcov. Liberalizmus a jeho najvýraznejší prejav – scientizmus – neustále vzbudzovali nádeje riešiť pomocou rozumu sociálne problémy svojej doby, a opakovane v tom zlyhávali (Morgenthau, 1967, s. 1). Problém je, že zatiaľ čo ľudia (kniha bola napísaná v 40. rokoch) zažívajú dezilúziu a pocit ohrozenia z rozkladu civilizácie,¹¹ liberálny svetonázor je plný optimizmu, ktorý je neoprávnený. Tento optimizmus je založený na neobhájiteľnej dôvere vo vedu, respektíve v naivnú filozofiu 17. a 18. storočia odkazujúcu na teóriu vedy, ktorá už je napríklad vo fyzike prekonaná. Túto filozofiu a na ňu naviazaný svetonázor nazýva Morgenthau scientizmom a za jeho ústredný omyl považuje: 1) nepresvedčivú antropológiu, 2) neporozumenie sociálnemu svetu, 3) poprenie politickej sféry a moci.

Scientizmus a možnosti rozumu

Scientizmom označuje Morgenthau filozofiu modernej doby – filozofiou ale nemyslí systematizovanú racionálnu teóriu o bytí, spravodlivosti atď. Pod filozofiou Morgenthau myslí „nevedomé predpoklady, ktorými žije doba, základné presvedčenia o charaktere človeka a spoločnosti, ktoré dávajú zmysel jednaniu a mysleniu“ (Morgenthau, 1967, s. 3). Scientizmus je takýmto svetonázorom moderného sveta. Morgenthau za základné znaky tohto svetonázoru považuje racionalizmus, t. j.: 1) pojatie sociálneho a prírodného sveta ako rovnorodých sfér, ktoré možno uchopiť rovnakými rozumovými procesmi, či už pomocou „newtonovský“ chápanej vedy, alebo racionalistických karteziánskych dedukcií; 2) porozumenie svetu pomocou týchto racionalistických procesov je všetko, čo potrebujeme k rozumnému ovládaniu prírody a spoločnosti. Práve tento svetonázor podľa Morgenthaua prežíva vážnu krízu, ktorej dôsledkom je nástup fašizmu.

Spojenci síce predstavitelov fašizmu porazili vojensky, fašizmus ako zásadná výzva mysleniu ale nebol nijakým spôsobom prehodnotený. Fašizmus predstavuje do dôsledkov dotiahnuté niektoré tendencie prítomné aj v myslení a praxi západných Spojencov. Fašizmus je jednak dieťaťom racionalizmu/scientizmu (Morgenthau, 1967, s. 6) so svojou dôverou vo vedu (rasizmus), aj v majstrovstve ovládania moderných technológií vo vojenstve (raketová technika), aj v spoločnosti (propaganda), zároveň sa však s (liberálnym) racionalizmom ako svetonázorom rozchádza. Fašizmus sa v 30. rokoch zdal filozofiou, ktorá

lepšie odpovedala podmienkam života a skúsenosti Nemcov po prehratej vojne v čase krízy. Nie racionalizmus/liberalizmus, ale fašizmus sa stal interpretačným rámcom skúsenosti Nemcov a Talianov, ich vodítkom jednaní a modelom pre novú spoločnosť (*Morgenthau, 1967, s. 8*).

Fašizmus je pre Morgenthaua hrozbou – je možnou odpoveďou na problém, ktorý on sám chce riešiť (problém racionalistického liberalizmu), ale neobyčajne nebezpečnou odpoveďou. Fašizmus totiž znamená rozchod so západnou tradíciou ako celkom, pretože nerozumie človeku ako morálnej bytosti (*Morgenthau, 1967, s. 8*). Scientizmus ako filozofiu doby je preto nutné reflektovať, prehodnotiť a nahradiť. Je nemožné, aby človek poslúchal nárok racionality, ak bude zároveň vidieť okolo seba silu neracionálnych síl, nebude tak tiež dôverovať v pokrok, ak bude vidieť, že jeho mravná a spoločenská životná situácia a situácia jeho predkov sa veľmi nezmenili.

Morgenthauovu interpretáciu skúsenosti Nemecka a ostatných štátov kontinentálnej Európy by som v pojmoch tabuľky 1 (viď s. 35) mohol pomenovať ako posun od zlyhania „obrazu emancipácie“ k špecifickému druhu „obrazu katechóna“. Morgenthau ale tvrdí, že medzi fašizmom/„obrazom katechóna“ a liberalizmom/„obrazom emancipácie“ existuje ešte iná možnosť politiky – realizmus/„obraz kruhov a antinómií“.

Morgenthauova kritika scientizmu/racionalizmu je založená na neudržateľnej predstave sveta a človeka určovaného racionalitou. Filozofi 17. storočia zistili a rozvinuli myšlienku, ktorá mala konštitutívnu úlohu pre vznik modernej spoločnosti a filozofie pre túto spoločnosť. Rozum, ktorý ovláda moju myseľ, ovláda aj tento svet. Zároveň platí, že je správne a dobré, pokiaľ je svet určovaný týmto rozumom. Rovnako tak je racionalita aj základom etiky – čo je racionálne, je zároveň správne.

Na úrovni tohto monistického racionalizmu vnútroštátnej politiky je prejavom liberálnej štát chrániaci obchod a výrobu pred mocou štátu, poprípade obdoba štátu blahobytu a jeho politik, ktoré na základe vedeckých analýz (sociológie a ekonómie) konštruujú spôsoby, ako odstrániť jednotlivé sociálne problémy. Oba tieto prejavy monistického racionalizmu sa držia predstavy, podľa ktorej najlepšia vnútroštátna politika je tá, ktorá najdôslednejšie, bez kompromisov, presadí určité spoločenské/vedecké zásady.

Na medzinárodnej úrovni je prejavom tohto myslenia konštruovanie medzinárodného práva (spojeného s univerzálnymi inštitúciami typu Spoločnosť národov), dôvera v prakticky neobmedzené schopnosti rozumných ľudí dojednať kompromis, a tak zahľadiť spor, a tendencia identifikovať konkrétnu príčinu zapríčiňujúcu konkrétny problém (napríklad príčina vojny môže byť identifikovaná ako zbrojenie, protekcionizmus v obchode, nedostatok vzájomného poznania, a teda aj porozumenia medzi národmi, „teokratické“ zriadenie), ktorého následné odstránenie má „zbúrať priehradu mieru“.

Hans Morgenthau určuje tri dôvody, pre ktoré tento súbor myšlienok neplatí, pričom každý kritizuje určitý predpoklad racionalizmu/scientizmu – prirodzenosť človeka (túžba po moci), charakter sociálneho sveta a pojmami racionality ako takej:

- 1) Okrem rozumu vládne človeku aj (sociálnemu) svetu emócie a túžba po moci, ktorá nie je rozumom ani len teoreticky odstrániteľná.
- 2) Sociálny svet je „otvoreným systémom“ a nemožno ho popísať spôsobom bežným pre newtonovskú fyziku, poukazom na jednu príčinu (*single cause*). Tá istá akcia vyvoláva rôzne reakcie a nepredvídateľné dôsledky. Jednanie človeka okrem toho reflektuje poznanie o jednaní a prispôsobuje ho.
- 3) Samotné pojmami racionality a vedy je zastaralé, a aj pre dnešné prírodné vedy nepoužiteľné.

Racionalita – alebo použijúc Baršov termín technoveda – neriadi ani ľudský rozum, t. j. človeka, ani pomocou nej nemožno popísať sociálny svet, ani nemá tú autoritu, akú si nárokovala a akú jej prisudzovali René Descartes a Auguste Comte. Práve prvý bod je ale pre Morgenthauovo myslenie kľúčový – pojmami moci a túžby po moci ako konštitutívny prvok sociálneho sveta a základné určenie človeka. Ďalšie dva body (nesprávne chápanie

sociálneho sveta a vedy), aj keď hrajú v Morgenthauovej kritike scientizmu a konštruovaní „novej filozofie“ dôležitú úlohu, nie sú pre zámer práce príliš dôležité. Podľa predstáv scientizmu, ako ich vykladal Morgenthau, je rozum bohom tróniacim nad človekom a vecami, nemenný, s autoritou riadiť človeka a svet, vládnuť s istotou, že kdekoľvek sa uprie jeho pozornosť, zvíťazí.

Hans Morgenthau ale predostiera iný obraz jednania, odvolávajú sa na Davida Humea a Aristotela. „*Rozum sám o sebe nie je schopný pohnúť ničím*“ (Morgenthau, 1967, s. 154), ale je odkázaný na určité impulzy – častokrát podvedomé emócie v človeku. Zdrojom impulzov jednania nie je rozum, ale vášne, z ktorých ústredná je túžba po moci. Rozum je ako lampa osvetľujúca okolie, ale aby svietila, musí byť nesená vôľou, impulzom, inšpiráciou, a tou nie je rozum samotný. Rozum svieti len tam, kam ho doniesla určitá vášeň, zaujatie, ktoré nie je odvoditeľné z rozumu samotného (Morgenthau, 1967, s. 155). Toto je prirodzená situácia – cesta začatá impulzom vášni je osvetľovaná rozumom. V jednaní človeka tak rozum určite nemá zvrchovanú funkciu – nie je inšpiráciou, prostriedkom a zároveň cieľom. Jeho funkcia je iná: navzájom zladuje konfliktné vášne, ktoré sú impulzom jednania, vytvára harmóniu medzi impulzom jednania, cieľom jednania a prostriedkami, ktoré vedú k cieľu,¹² vytvára súlad medzi viacerými navzájom konfliktnými cieľmi jednania a zabezpečuje, aby prostriedky viedli k určenému cieľu/cieľom. Rozum teda nie je a ani nemôže byť suverénom, ale skôr regulátorom.

Normálny vzťah emócie – rozum ale môže degenerovať, a to do dvoch foriem: 1) vášeň odmieta svetlo rozumu; 2) rozum odmieta byť nesený a chce byť nosičom. Prvého prehrešku sa dopustil Alexander Veľký, Don Juan alebo Adolf Hitler. Rozum prestal osvetľovať cestu určenú určitým impulzom a tie začali produkovať excesy iracionality, vášne a násilia. Predstaviteľom druhého prehrešku je Hamlet – neschopný jednať vo svete iracionality, neustále pochybujúci o sebe samom, o svojich úmysloch a o charaktere ostatných, a preto určený k pádu (Morgenthau, 1967, s. 156–157). Hamlet je pre Morgenthaua predobrazom moderného liberála – predstaviteľa scientizmu.

Riešenie problému dogmatického scientizmu Morgenthau vidí v návrate k preracionalistickým/predmoderným západným tradíciám a hlavne z prijatia faktu, že mocenská politika (*power politics*) majúca svoj zdroj v túžbe každého človeka po moci (*lust for power*) je konštitutívnym prvkom sociálnych vzťahov. Tento predpoklad je síce rozumný a nová filozofia z neho vychádzajúca je do značnej miery pokusom o pochopenie a porozumenie „mocenského charakteru človeka a sociálnych vzťahov“, nie je však možné ho inkorporovať do racionalistickej/scientistickej matrice. To, že sociálny svet neutvára abstraktná, vnútorné konzistentná racionálna teória, ale sily tvorené aktérmi kombinujúcimi materiálnu nutnosť, nároky mravnosti, ktorých jednanie je nesené túžbou po moci, vytvára novú predstavu sociálneho sveta a jeho možností zlepšenia. Realita moci a jej dôsledky vedú Morgenthaua k prehodnoteniu vzťahu jednania, racionality a mravnosti a k premysleniu možnosti mravného a rozumného jednania.

Scientizmus a otázka mravnosti

Scientizmus okrem neporozumenia pozície racionality v jednaní človeka nie je schopný uchopiť človeka ako morálnu bytosť. Nepochopenie faktu, že človek je morálny tvor, a situácie človeka ako mravnej bytosti všeobecne sa prejavili vo viacerých podobách, hlavne v oblasti politickej etiky. Morgenthau určuje štyri spôsoby, ako sa scientizmus vysporiadáva s otázkou mravnosti, t. j. so vzťahom mravnosti a racionality obecné, no hlavne v kontexte politickej sféry (Morgenthau, 1967, s. 169 a nasledujúci).

1) Dogmatický racionalistický monizmus považuje morálku za epifenomén rozumu. Vytvára preto vedu o morálke. To, čo káže rozum, je to isté ako to, čo káže morálka, t. j. čo najväčšie uspokojenie človeka. Etika sa tak stáva racionálnou kalkuláciou, morálny konflikt spočíva v neschopnosti rozhodnúť, aké jednanie lepšie zodpovedá určenému cieľu. Typickým prejavom je benthamovský utilitarizmus (Morgenthau, 1967, s. 171).

2) Alebo naopak. Na základe uznania staršej koncepcie mravnosti ako autonómnej sféry ľudského jednaní vytvorí racionálnu rekonštrukciu tejto sféry – perfekcionistickú racionalistickú teóriu etiky. Tá má silou argumentácie presvedčiť človeka, aby, ak chce byť považovaný za racionálneho, podľa nej jednal. Tento prejav scientizmu zase podľa Morgenthaua zabraňuje jednaniu a vedie k obhajobe *statu quo*. Za touto verziou scientistického riešenia problému mravnosti možno identifikovať Morgenthauovu kritiku Kanta – a nie úplne oprávnenú (Morgenthau, 1967, s. 172).

3) Iným spôsobom, ako sa scientizmus vyrovnáva s problémom morálky v politickom jednaní, je jej odmietnutie v politickej sfére – najvýznamnejší prejav tohto myslenia je pojmá *raison d'état*, t. j. amorálna politika považovaná za hru, ktorá má svoje pevné pravidlá (kalkulácia moci) a v tejto hre mravnosť nemá priestor. Obdobné je pojmá duálnej morálky – existuje morálka jednotlivca a morálka politika ako zastupiteľa štátu/spoločnosti, pričom tá druhá je akousi retardovanou verziou tej prvej a vývoj postupne túto dualitu odstráni, napríklad keď sa vytvorí federácia národov. Morgenthau obidva spôsoby považuje za rezignáciu na mravnosť (Morgenthau, 1967, s. 172–180).

4) Posledný spôsob, ktorý spomína Morgenthau, je ospravedlnenie prostriedkov účelom jednaní. Tu Morgenthau poukazuje na neschopnosť akejkoľvek vedy porovnať „dobro“ účelu so „zlom“ prostriedku, nevierohodnosť určenia účelu, ktorý je vždy prostriedkom, alebo príčinou inej situácie, ktorá už nemusí byť obhájitelná. Ďalším problémom je, či prostriedky budeme hodnotiť z pozície zámeru, ktorý mal jednajúci v hlave, alebo z perspektívy reálnych dôsledkov. Jednanie politika môže mať za dôsledok vojnu a smrť miliónov, a aj tak môže byť ospravedlniteľné. A naopak, keďže každé ľudské jednanie smeruje k určitému cieľu (napríklad božia sláva), humanitná spoločnosť, dobro štátu, každé jednanie môžu byť ospravedlniteľné (Morgenthau, 1967, s. 184).

Politické jednanie ovplyvňuje ostatných a poukaz na dobrý zámer jednotlivca môže len ťažko byť uznaný iným, ktorého sa jednanie týka. Tendencia ospravedlniť jednanie s poukazom na dobrý zámer môže priniesť ospravedlnenie pred sebou, ale nie pred ostatnými, ktorým takéto jednanie, pomocou nechcených, ale predvídateľných dôsledkov, zapríčinilo utrpenie. V politickej etike je nerozum mravným prehreškom (Morgenthau, 1967, s. 186).

Spôsoby, akým scientizmus rieši vzťah rozumu a mravnosti, sú teda podľa Morgenthaua minimálne len málo nosné – buď neberú vážne požiadavku mravnosti ako utilitarizmus a fašizmus, alebo vedú k nejednaniu (a k problému kantovského liberalizmu). Je teda nutné aj v tejto oblasti urobiť pokus o redefiníciu – hlavne s ohľadom na sféru politiky, kde myšlienky scientizmu mali v 20. storočí tragické dôsledky. Práve politické jednanie je akoby centrom, kde sa chyby scientizmu kumulujú. Preto je treba začať s búraním stavby scientizmu práve na tejto ploche.

Pri analýze scientizmu prichádza v oblasti rozumnosti a mravnosti vlastne k zhodným záverom. Scientizmus a jeho neporozumenie človeku, sociálnej realite a moci vedú buď k nejednaniu (v prípade liberalizmu), alebo k jednaniu nerozumnému, poprípade nemravnému (v prípade fašizmu). Scientizmus nedáva možnosť mravnému a rozumnému jednaniu.

Rekonštrukcia vzťahu emócií, rozumu a mravnosti v tragickej situácii – etický realizmus

Politická morálka je pre Morgenthaua kľúčovou oblasťou – tu sa najväčšmi prejavujú roviny problému moderného človeka: zlé chápanie racionality, nepochopenie sociálnej sféry a neporozumenie charakteru človeka ako morálne ambivalentnej osoby. Práve v oblasti politickej/mravnej filozofie sa ukazuje nepochopenie bytia človeka ako racionálnej, morálnej a spoločenskej osoby. Práve politická etika spája všetky roviny – zaoberá sa jednajúcim individuum z pozície mravnosti, zároveň je nutné chápať toto jednanie ako jednanie zacielené na spoločnosť a s dôsledkami pre spoločnosť, a to s ambíciou byť racionality tohto jednaní.

Ako som už podotkol, podľa Morgenthaua je racionalita nesená impulzmi vášne – túžba po sláve, pomste atď. V politickej sfére sa ale najviac prejavuje impulz – túžba po moci. Zatiaľ čo scientizmus predstavoval politika ako inžiniera aplikujúceho vedecky založené teórie spoločnosti a vlastne nebral vážne politika ako osobu – t. j. ako mravnú a zároveň pudovú bytosť vedenú iracionálnymi impulzmi –, nebol preto schopný jednak vysvetliť situáciu človeka v 20. storočí, jednak načrtnúť možnosti politického jednaní. Realizmus toho schopný je a zároveň – ako dúfa Morgenthau – predstavuje možnosť rozumnej mravnej politiky.

Hans Morgenthau nepovažuje politickú sféru za oblasť radiacu sa svojším étosom odlišným od iných sfér ľudského jednaní (umenie, ekonómia, etika), politická sféra (určená mocou a donútením) je však sférou, kde sa tragické určenie človeka ukazuje najradikálnejšie. Možnosť jednať mravne a rozumne síce existuje, osobnosť štátnika (Morgenthau je skôr „učiteľ štátnikov“ ako autor doktríny, jeho dôvera v možnosti politického jednaní sa spája s komplexnou osobnosťou politika) ale musí byť pripravená na antinómie, ktoré so sebou toto povolanie prináša.

Immanuel Kant konštruoval morálne zákonodarstvo na základe maximy ne-egoizmu – nepovažuj svojho blížneho len za prostriedok, ale aj za cieľ o sebe. Práve na základe kantovsky konštruovanej morálky nasvecuje tragickú situáciu človeka, pre ktorého je táto norma záväzná a je zároveň neschopný ju plniť. A to hneď z troch príčin:

1) Nutnosť sebazáchovy. Človek má jednať nesebecky, ale aby vôbec mohol jednať nesebecky, potrebuje zdroje nutné na prežitie. Tie ale musí získať obyčajne na úkor druhého (Morgenthau, 1967, s. 191).

2) Štruktúra sveta. Morgenthau pozoruje, že zatiaľ čo naše úmysly sú vo všeobecnosti dobré, výsledky nášho jednaní sú obyčajne zlé. Deje sa to tak kvôli „tragickej situácii človeka“ vo svete: akonáhle prejdeme zo sféry myslenia do sféry jednaní, sme zapletení do viny a „hriechu“. Akonáhle naša aktivita prekročí oblasť myslenia, prichádza do sveta, kde jej dôsledky nie je možné predvídať, a napriek dobrým úmyslom môže byť príčinou úplne opačných výsledkov. Brutus chcel zachrániť republiku, ale uvrhol ju do občianskej vojny, z ktorej vyšiel víťazne zakladateľ principátu Octaviánus, Abraham Lincoln chcel udržať jednotu Únie a zabezpečiť rovnosť pre Afroameričanov, uvrhol ale zem do občianskej vojny, pritom sa pozícia bývalých otrokov *de facto* príliš nezmenila. V politickej sfére platí, že jednanie s dobrým zámerom, vykonané nerozumne bez prihliadnutia na možné dôsledky, je mravne pochybné (Morgenthau, 1967, s. 188). Zároveň akonáhle človek začne jednať, musí vyberať medzi viacerými dobrami, povedané weberovsky, vo svete polyteizmu hodnôt si musí vybrať, ktorému bohu bude slúžiť a voči ktorému sa prehrešovať (Weber, 1998, s. 130). Sledovať jeden zámer a jedno dobro sa často deje na úkor iného.

3) Porušenosť človeka. Podľa klasického kresťanského a gréckeho pojatia je za pádom človeka ľudská pýcha (*hybris*) – túžba byť ako boh. Morgenthau za kľúčovú vlastnosť porušenosť človeka označuje túžbu po moci. Tá sa prejavuje aj na medziľudskej rovine, no v politickej sfére, kde sa úspech a neúspech hodnotí podľa schopnosti získať a udržať si moc. Mravný zákon káže byť nesebecký a v prípade potreby obetovať svoje záujmy v prospech druhého. Opakom tohto prístupu je používať druhého ako nástroj k vlastným záujmom. Zatiaľ čo sebeckosť má určité limity, túžba po moci nie. Nekončí sa, kým človek neovláda každého. Zároveň podľa Morgenthaua platí, že každé jednanie zamerané na iného človeka má v sebe stopy sebeckta a túžby po moci. Už len tým, že sa deje. Túžba po moci je spolu so sebeckosťou základom porušenosť ľudského jednaní, bez ktorých sa nezaobíde akékoľvek ľudské jednanie – aj to s najcnostnejšími úmyslami s rozumnou analýzou dôsledkov. Človek sa preto márne snaží byť dobrým, môže sa ale snažiť byť menej zlým (Morgenthau, 1967, s. 204–208).

Politická sféra je ale vzhľadom na toto porušenie špecifická – patrí totiž ku základom/zmyslu politického jednaní usilovať a udržiavať si moc. Túžba po moci sa v politickej sfére prejavuje v najčistejšej podobe, je priamo motorom politického jednaní, jeho

cieľom. Taktiež platí, že príliš okatá túžba po moci jednotlivcom (napríklad v zamestnaní) je objektom odsúdenia, v politických inštitúciách štátu je naopak ospravedlniteľná, dokonca je snaha o rozšírenie moci v mene štátu na úkor iných štátov hodnotená medzi obyvateľmi pozitívne. Štát ako politická jednotka je teda centrom mocenského, a teda mravne porušeného jednaní, zároveň je objektom najvyššej loajality. Politici sú tak ochotní uveriť, že ich jednanie je mravne obhájiteľné a hodnotné. Vrcholom naivity a pokrytectva je podľa Morgenthaua boj proti mocenskej politike najvyššími predstaviteľmi štátu (*Morgenthau, 1967, s. 198–199*). Tým sa mravne kontroverzná pozícia štátu a politika ospravedlňuje celkom nedostatočne.

Ako sa potýkať s problémom túžby po moci a s politickým jednaním? Politické jednanie v sebe obsahuje destilát porušenia, veda ani etika ho nemôžu vyriešiť. To si musí byť vedomý každý politik. Zároveň si musí byť vedomý, že politická sféra – moc a schopnosť jednať – je nutná a svojim spôsobom žiadúca. Nejednanie je totiž horšou možnosťou. Mravná politika teda spočíva v politike menšieho zla. V tejto situácii plných mravných antinómií a neistoty ohľadom dôsledkov politiky sa naplno preukáže vlastnosti politika. Ten musí preukázať skutočnú virtuozitu. „*Jednať úspešne podľa pravidiel umenia politiky je politická múdrosť. Vedieť a zúfať si nad tým, že každé politické jednanie má v sebe prvok porušenia/zla, a napriek tomu jednať je mravná odvaha. Zvoliť si medzi rôznymi spôsobmi jednania tú najmenej zlú je morálna súdnosť. Kombináciou politickej múdrosti, mravnej odvahy a súdnosti sa človek snaží nájsť možnosť zladať svoje mravné záväzky s prirodzenosťou mocenského tvora.*“ (*Morgenthau, 1967, s. 203.*) Je to vždy krehká rovnováha odzrkadľujúca tragické určenie človeka vo svete.

Hans Morgenthau nadväzuje na predmoderné kresťanské myslenie, podľa ktorého zlo nie je len chybou, dočasným problémom, ktorý môže byť vyriešený, ale je základnou podmienkou každého ľudského konania. To je charakter tragickej situácie človeka, ktorú musí filozofia reflektovať. Táto tragická situácia produkuje protirečenia je priamo protikladom optimizmu vedy a nárokom sociálnych reformátorov zmeniť na základe jej optimistických premís svet. Ambícia zlepšiť svet samozrejme nepominula, netreba ale vkladať v politickej sfére dôveru do vedy produkujúcej návody, ktoré sú univerzálne platné a stačí ich len aplikovať, ale skôr v praktickú múdrosť politika, ktorý má schopnosť správne posúdiť situáciu a správne rozhodnúť, aký typ jednaní je najvhodnejší. V tom mu môže pomôcť veda, ktorá mu pomôže nájsť odpoveď na otázky, aké bude mať konkrétne jednanie želané a neželané dôsledky. Politik ale musí vedieť klásť správne otázky a ani najlepšia analýza nezaručí, že sa štátnik odhodlá k jednaniu a nezostane Hamletom (alebo naopak „nechá rozum podľahnúť vášni“ a stane sa Hitlerom).

Hans Morgenthau končí svoju kritiku obhajobou múdrosti štátnika, ktorý, hoci je osobou s túžbou po moci žijúcou vo sfére, kde moc je účelom jednaní, dokáže túžbu po moci osedlať rozumom a nájsť *modus vivendi* s mravným imperatívom. Morgenthau vôbec nenavrhuje, ako tak urobiť (*Smith, 1986, s. 140*). Za jedinou možnú politiku v situácii porušenia človeka a sveta označuje politiku menšieho zla. Zároveň ale poukazuje na obtiažnosť určenia menšieho zla medzi nesúmerateľnými „dobrami“. Politik musí teda urobiť rozhodnutie menšieho zla, pre ktoré neexistuje návod.

Hans Morgenthau sa oproti teórii snaží zdôrazniť dôležitosť osobnosti štátnika – politické jednanie je jednaním určitého jednotlivca (ako protiklad vedca, ktorý nejedná v silnom slova zmysle, len aplikuje). To je možno aj dôvod, prečo Morgenthau neponúka nijaký bližší návod, príručku, ako má vypadáť dobrá politika. Zdá sa, že politického človeka necháva v načrtnutých antinómiách, medzi ktorými musí sám pomocou svojej intuície a predstavivosti nájsť *modus vivendi*. Morgenthauovo pojetie politika je v tomto prípade veľmi blízke Weberovmu a v určitom zmysle aj Nietzscheovmu. Nie ani pojetím morálky politika ako morálky pána (ako protiklad voči morálke resentimentu „rabov“), ale učením o nadčloveku, ktorý v nejasnej situácii vytvára sám seba a svet okolo seba. Politik ako ústredný objekt záujmu Morgenthauovej politickej filozofie naberá až titanický ráz.

IMMANUEL KANT A JEHO POLITICKÁ TEÓRIA

Immanuel Kant je v mnohom považovaný za antipól Morgenthaua. Morgenthau je v prvom rade politický mysliteľ, Kant svoju politickú filozofiu vyložil len v niekoľkých krátkych spisoch: *Odpoveď na otázku: Co je osvícenství?* (Kant, 1993), *K večnému mieru* (Kant, 1996 a), *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle* (Kant, 1996 a, s. 57–73), *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi* (Kant, 1999, s. 55–90), ktoré tvoria síce dôležitý, ale predsa len doplnok k jeho významnejším dielam z oblasti teórie poznania a etiky. Kant je považovaný za mysliteľa medzinárodného práva, Morgenthau vo svojej neorealistickej interpretácii za mysliteľa mocenského charakteru medzištátnych vzťahov.¹³ Morgenthau je teoretikom nemožnosti úniku z antinómií, ktoré produkuje spor mravnosť – politická prax; a málo čo sa tak odlišuje od Morgenthauovho „ontologického pesimizmu“ ako optimistické vyznenia Kantových spisov a etiky, ktorá má ambíciu „kriticky rušiť antinómie praktického rozumu“ (Kant, 1996 b, s. 196).¹⁴ Ostatne esej *K večnému mieru* si kladie za úlohu preskúmať možnosti jeho ustavenia a Kant tvrdí, že vytvoriť situáciu večného mieru je nielen mravná povinnosť, ale dá sa zároveň rozumne predpokladať založenie konfederácie národov.

V úvode práce bolo zároveň uvedené, že Kant spolu s Morgenthauom zdieľa negatívne videnie človeka ako kontroverznej bytosti a politickej sféry ako mravne problematickej. Táto podobnosť (vo východiskách) a odlišnosť (v návrhoch rozumného a mravného jednanía) týchto dvoch mysliteľov a reprezentantov dvoch tradícií politického myslenia je takpovediac výzvou pre nájdenie jadra nesúhlasu medzi Kantom/idealizmom a Morgenthauom/realizmom v oblasti etiky politiky. Podobnosť medzi Kantom a Morgenthauom v charakteristike človeka a politickej sféry sa pokúsím obhájiť pomocou odkazu na Kantovo pojatie človeka ako „dvojdomej bytosti“ a na dôsledkoch tohto Kantovho pojatia na politickú, t. j. vnútroštátnu a medzinárodnú sféru. Medzi Kantovým a Morgenthauovým pojatím človeka, politickej sféry však existuje vážny rozdiel, ktorý sa pokúsím charakterizovať ako „spor o otázku miešania dobra a zla“.

Tabuľka 2

Človek ako dvojdómá bytosť	Človek ako obyvateľ tohto sveta	Človek presahujúci tento svet
Roviny analýzy	Empíria, vec, prirodzenosť – problém	Mravnosť, osoba, povinnosť
Osobná rovina – medziľudské vzťahy	Túžba po blaženosti – používanie druhých len ako prostriedok k svojim cieľom	Mravná maxima – uznanie druhých ako slobodných
Rovina štátu – politické vzťahy	Túžba po moci, politická chytrosť – despocia	Súhlas so zákonmi – pojem práva, republika
Medzištátna rovina	Túžba podmaniť si územie alebo ochrániť vlastné, situácia anarchia – vojna	Konfederácia národov za účelom zachovania slobody štátov, medzinárodné právo, svetoobčianske právo

Immanuel Kant vidí človeka ako dvojdómú bytosť – je obyvateľom tohto sveta, podliehajúcim jej princípom a zákonom. Človek je vpletený do kauzality prírody, „vec medzi

vecami“, a zároveň je slobodnou bytosťou so svojou vlastnou hodnotou „o sebe“ cítiacou nad sebou mravný zákon s povinnosťou ho plniť. Podobné pojetie človeka má aj Morgenthau, ktorý predsa kritizuje scientizmus a fašizmus za nedostatočné pochopenie človeka ako mravnej bytosti, a jeho mravná maxima, ktorou sa má jednotlivec riadiť, je prakticky totožná s Kantovým mravným imperatívom – nepovažuj iných ľudí vždy za prostriedok, ale aj ako cieľ o sebe. Úplne inak ale riešia vzťah medzi sférou mravnosti a sférou „prírody“.

Immanuel Kant, na rozdiel od Morgenthaua, sa snaží dôsledne oddeliť sféru mravnosti od sféry „prírody“ analyzovaním rozdielov blaženost – mravnost.

Problém mravnosti: Konštruovanie politického cieľa

Immanuel Kant charakterizuje podobne ako Morgenthau aj problém mravnosti. Prirodzené jednanie človeka popisuje v spise *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi* ako túžbu po blaženosti (Kant, 1999, s. 58).¹⁵ Pojetie blaženosti je ale nejasné, každý človek si blaženost určuje (a má určovať) sám pre seba, človek sa pri sledovaní tohto cieľa dostáva do sporov s ostatnými, samotné prostriedky smerujúce k blaženosti je nutné prehodnocovať a porovnávať s inými. Sféru určovania a smerovania k blaženosti ale jednak obmedzuje, jednak jej dáva hodnotu¹⁶ (respektíve človeku hľadajúcemu blaženost) od sféry hľadania blaženosti úplne odlišná sféra – sféra mravnosti – a na ňu naviazaný koncept práva.

Nároky mravnosti sú vždy záväzné, nadradené záujmom sledovania dobra blaženosti, pretože majú svoj základ v inej sfére – v sfére rozumu a racionality. Človek samozrejme má sledovať blaženost, ale aby si túto blaženost zaslúžil, aby jej bol hodný, musí zároveň jednať podľa zásad mravného imperatívu.

Immanuel Kant následne konštruuje podľa zásad rovnosti a slobody človeka obdobu mravného zákona pre politickú sféru a pre medzinárodnú sféru. Na úrovni štátu zásadám mravného imperatívu (Kant, 1996 a, s. 17) a pojetia ľudí ako slobodných a rovných odpovedá republikánske zriadenie a právny štát (Obdoba mravného imperatívu ako politickej slobody znie: Som oprávnený neposlúchať príkazy, ku ktorým som nemohol dať svoj súhlas /Kant, 1996 a, s. 17/).

Na úrovni medzištátnej politiky sa Kantova formulácia mravnej maximy pre štáty opiera o možnosť posudzovania štátov za jednotlivcov s určitými obmedzeniami. Zatiaľ čo jednotlivec môže druhého nútiť, aby vstúpil s ním do občianskoprávného vzťahu, t. j. aby sa pripojil k štátu, alebo sa vzdialil: „Všetci, čo sa môžu navzájom ovplyvňovať, musia patriť k nejakému občianskoprávnemu zriadeniu“ (Kant, 1996 a, s. 17), v medzištátnych vzťahoch obdoba tohto postupu nie je možná, a ani žiadúca. Svetový štát je pre Kanta neprijateľné ohrozenie slobody a riziko despotie. Medzištátne vzťahy majú byť vytvárané na zásadách slobody a rovnosti jednotlivých štátov a určitého právneho režimu, ktorý vytvára medzištátne a svetoobčianske právo. So zásadou slobody a práva sa spája vojna ako praxe v medzinárodných vzťahoch.

Immanuel Kant vo svojich spisoch – etických aj politických – postupuje rovnakou metódou. Na základe racionality a s požiadavkou apriórnej platnosti bez odkazu na „svet vecí“ konštruuje svoje pojetie normativity pre jednotlivcov, pre štát a jeho základné inštitúcie (občianske zriadenie, právny štát, obmedzenie pre moc panovníka) a pre medzištátnu sféru. Táto analýza je konštruovaná, keďže má vyvierať „z čistého prameňa práva“ a morálky, bez akéhokoľvek odkazu na situáciu človeka vo svete.

Potom nasledujú pasáže, v ktorých sa Kant zamýšľa, či je vôbec možné štruktúry a usporiadanie vyhovujúce morálnej maxime ustaviť (odpovedá súhlasne), a radí ako na to. V týchto pasážach Kant na základe svojej kritiky súdnosti, pomocou reflektujúcej súdnosti obhajuje, že je rozumné očakávať uskutočnenie cieľa určeného (čistým) praktickým rozumom (t. j. bez ohľadu na „svet skúseností“), a jeho dosažiteľnosť, teda že večný mier nie je len vzdušným zámkom.

Možnosti založenia večného mieru, vyrovnanie sa s problémom antinómií

Práve v týchto kapitolách sa stretáva politická teória Kanta a Morgenthaua. Kant popisuje charakter človeka ako mravne ambivalentného. Túži po blaženosti bez ohľadu na nárok mravnosti, chce mravne ospravedlňovať politické jednanie idúce *de facto* proti zásadám občiansko-právneho štátu (popisuje problém „politického moralistu“, pre ktorého je mravnosť spôsobom ako ospravedlniť svoje nemravné jednanie, t. j. je len nástroj na ceste k blaženosti). Človek síce uznáva požiadavku rovnosti a slobody a právneho štátu pre svoju záchovu, ale v tichosti sa z nej chce vyviazať. Mravnosť je založená na dôstojnej, no pre prax bezmocnej dobrej vôle (Kant, 1996 a, s. 33). Zároveň premeniť situáciu despotie ako logického dôsledku týchto túžob a ustaviť republikánsku spoločnosť je podľa Kanta „najväčším problémom ľudského druhu, do ktorého nás núti príroda“ (Kant, 1996 a, s. 63).

Immanuel Kant poukazuje, že ustaviť dokonalé republikánske zriadenie v situácii, keď sú ostatné štáty despoticke a ešte nebolo ustavené medzinárodné právo (t. j. medzi štátmi nevládne právny stav), je prakticky nemožné (Kant, 1996 a, s. 65). Zároveň si myslí, že konfederácia národov môže dlhodobo fungovať len ako konfederácia republík. Kant poukazuje na dobré dôvody myslieť si, že toto protirečenie – nutnou podmienkou večného mieru je systém republík a nutnou podmienkou existencie republiky je večný mier – dokáže prozreteľnosť a príroda za našimi chrbtami pomôcť vyriešiť, úloha jednajúceho človeka je každopádne v týchto antinómiách obmedzená.

Immanuel Kant sa spolieha v podstate na tri sily:

- *Verejnosť*. V politickej štruktúre právneho štátu a v jeho mravnej obhajobe hrá verejnosť kľúčovú pozíciu. Kant pri určovaní legitimacy právnych aktov postuluje, že „všetky činy vzťahujúce sa na právo ľudí, ktorých maxima sa neznáša s publicitou, sú bezprávne“. Požiadavka zverejňovania právnych aktov a možnosť ich verejnej kritiky je zároveň jedinou, ktorú bezpodmienečne požaduje aj od despotickeho vládcu (Kant, 1999, s. 82). Kant prisudzuje dôležitú úlohu verejnosti na základe porozumenia ľudskej mravnosti. Ľudia obyčajne verejne vyznávajú zásady práva a obhajujú ich poukazom na mravnosť a na jej maximy, ale v súkromí sa z nich snažia vyviazať. Postulovaním verejnosti sa stáva „súkromné vyviazanie“ obtiažnym. Akonáhle je možnosť verejne hodnotiť opatrenia vlády, deje sa tak poukazom na mravnosť pomocou argumentácie. Na podobné výhrady musí vláda reagovať, pretože nikto, ani despota, nemôže podľa Kanta zniesť možnosť, aby bol považovaný za nemravného. Svoje opatrenia sa bude snažiť nejako obhájiť, ale filozof ako čelný zástupca verejnosti ľahko odhalí slabosti argumentácie (ako tak činí Kant v jednotlivých kapitolách svojho spisu *K večnému mieru* /Kant, 1996 a, s. 41–49/). Tak bude despota nútený tlakom verejnosti, voči ktorej bude chcieť obstať ako mravný, vytvárať zákony podľa zásad právneho štátu.
- *Prozreteľnosť* – beh prírody. V spore s Mosesom Mendelssohnom o otázku, či si ľudský rod zasluhuje lásku, alebo skôr pohrdanie, reaguje práve poukazom na nutnosť a rozumnosť dôvery v prozreteľnosť na Mendelssohnov skepticizmus. Mendelssohn podľa Kanta tvrdí, že mravná a kultúrna situácia človeka sa behom vekov výrazne nemení. Človek je stále približne rovnako (ne)mravný, vedie vojny, každé zmeny majú len formu akejosi oscilácie, každopádne nebadáme prvky pokroku (Kant, 1999, s. 85). Kant odmieta Mendelssohnov prístup. Nepolemizuje ale s kvalitou Mendelssohnovho pozorovania, ako argument používa poukaz na zmysel a racionalitu bytia: prijať situáciu ľudstva ako danú bez rozumnej nádeje vo vývoj a v ustavenie konfederácie republík a večného mieru je v „rozpore s moralitou múdreho tvorcu a vládcu vesmíru“ (Kant, 1999, s. 86).

Immanuel Kant tvrdí, že večný mier, republikánske zriadenie a právny štát nie sú len modelom, ktorý je pre človeka *a priori* záväzný, zároveň sú aj usporiadaním, ku ktorému smerujú dejiny/prozreteľnosť pomocou určitej dialektiky. Kant totiž vychádza z predstavy zla, ktoré sa ničí samo (Arendtová, 2002 b, s. 78), t. j. nemravné jednanie vytvára situáciu antinómií, ktoré vedú k opusteniu zavedenej praxe nerešpektujúcej nároky mrav-

ného imperatívu a k nastoleniu „mravnej“ situácie. Človek sa má len „snažiť o kráľovstvo praktického rozumu a všetko ostatné (večný mier) mu bude pridané“ (Kant, 1996 a, s. 46).¹⁷ Anarchická situácia, vyžadujúca neustále zbrojenie a hrozbu vojny, vytvára obrovské a čoraz menej udržateľné nároky na hospodárstvo štátu. Nakoniec sa táto situácia stane neudržateľná a štáty sa dobrovoľne rozhodnú uzavrieť konfederáciu národov a medzinárodné právo zabráňujúce vojnám (Kant, 1999, s. 88). Príroda akoby za chrbtom človeka vytvára situácie, v ktorých sa nemravná prax ukáže ako neudržateľná. Tak tiež obmedzovanie občianskej slobody má zlý vplyv na hospodárstvo štátu (a teda na možnosti viesť vojny), (Kant, 1996 a, s. 71), obchod, ktorý sa stáva pre každý štát nutnosťou, je taktiež nápomocný tomuto účelu. Príroda akoby za chrbtom človeka pracuje na ustavení večného mieru.

- **Systém inštitúcií.** Republikánske usporiadanie nie je závislé od mravného jednanja všetkých občanov. Zásady republikánskeho zriadenia môžu byť naopak ustavené a uplatňované aj pre „národ čertov“. Záleží od návrhu inštitucionálnej štruktúry, ktorá bude klásť sebecké súkromné nároky proti sebe, takže sa navzájom vynulujú. Dobrým občanom môže byť aj zlý človek (Kant, 1996, s. 33), republikánske zriadenie je výzvou pre ústavné inžinierstvo.

Kantova dilema ohľadom Francúzskej revolúcie

Práve v období písania jeho politických spisov (prakticky všetky napísal v svojom pozdnom období) sa akoby začali naplňovať jeho predpovede: vznikli USA a hlavne vypukla Francúzska revolúcia. Kant bol nepochybne zástancom Francúzskej revolúcie a prvej republiky, ktorú by mohli nasledovať ďalšie. Dostal sa však do zvlášťnej pozície. Francúzska republika bola nepochybne mravnejším zriadením ako absolutistické monarchie Prusko a Francúzsko. Odmietol ju však podporiť. Každá podpora revolúcie a pokus o prevrat – v Prusku, ale aj vo Francúzsku – museli byť, aby mali vôbec šancu na úspech, súčasťou konšpirácie a utajenia. To sa ale priečilo formule praktického rozumu pre oblasť práva o nutnosti publicity každej akcie vzťahujúcej sa na vytváranie práva. Kant sa tak dostáva do zaujímavej situácie – podpora cieľa znamená porušenie maximy praktického rozumu. Kant zostáva verný svojej teórii a odmieta Francúzsku revolúciu a možnú revolúciu v Prusku ako revolúcie, ktoré potenciálne ničia právny stav.¹⁸ Zároveň však si je vedomý, že ako štát vznikol donútením/násilím (skupina ľudí donútila ostatných, aby s nimi „vstúpili do spoločensko-zákonného stavu“ /Kant, 1996 a, s. 16/), tak pravdepodobne vznikne za prispenia násillia aj medzinárodná spoločnosť a republika (Kant, 1996 a, s. 39). Revolúcia síce ohrozuje právny stav a je nepriateľom, akonáhle je úspešná (ako súčasť riadenia prozreteľnosti, ktorá používajúc veľkého napätia v spoločnosti a medzi štátmi, „za chrbtom aktérov... po mnohom pustošení, zvratoch a úplnom vyčerpaní ich síl“ uľahčuje cestu republike a večnému mieru /Kant, 1996 a, s. 65/), vytvára novú situáciu, ktorá je súčasťou cesty prozreteľnosti k večnému mieru. To sa ale deje „za chrbtom jednajúcich“ mimo ich zámeru. Mravný politik síce má sledovať cieľ večného mieru (k čomu má používať všetku chytrosť – „znalosť prírody“ /Kant, 1996 a, s. 49/), ale bez previnenia sa proti mravným imperatívom, požiadavkám praktického rozumu.

Morgenthau a Kant: porovnanie

Hans Morgenthau zdieľa s Immanuelom Kantom skeptický pohľad na človeka – to, čo Morgenthau označuje ako túžbu po moci, sa do veľkej miery zhoduje s používaním druhého vždy ako prostriedku a nie ako cieľa o sebe. Zhodujú sa aj v reflexii politickej sféry, ktorá je pre oboch nutná a žiadúca, aj keď mravne riziková. Morgenthau tvrdí, že v politickej sfére sa koncentruje túžba po moci, ktorá je dokonca jej logikou, Kant v osobnosti despotu vidí najviditeľnejšieho a najvážnejšieho porušovateľa mravného imperatívu a nárokov slobody, najvážnejšiu prekážku k večnému mieru. Kant si je vedomý problematickosti človeka a politickej sféry. Ich antropológie sa predsa len líšia – tento rozdiel by som

rád obhájil pomocou tézy o miešaní dobra a zla. Kant zostáva predstaviteľom „obrazu emancipácie“ a je optimistom v otázke riešenia antinómií. Zdroje Kantovho optimizmu, ako sa budem snažiť obhájiť, sa opierajú o odlišnú percepciu rozumu a mravnosti (viď tabuľka 3), ktoré úzko súvisia s už spomenutou „otázkou miešania“.¹⁹

Tabuľka 3

	Morgenthau	Kant
Antropológia	Jednanie určené vášňami, túžba po ovládaní druhých	Túžba po blaženosti, egoizmus (tendencia vyčleniť sa z mravnej maximy kvôli dosiahnutiu blaženosti, považovať druhého ako prostriedok)
Politická sféra	Politická moc je nutná, mravne ambivalentná moc je však v politickej sfére cieľom a logikou jednania	Štát ako vynucovateľ práva – kladné hodnotenie (revolúcia ako ohrozenie existencie štátu je preto neprijateľná) Despotický štát – bráni slobode, prosperite, večnému mieru, výzva pre Kantovu politickú teóriu
Problém antinómií	Nie sú riešiteľné, len regulovateľné – ambivalentnosť mravnosti a rozumu	Sú riešiteľné – spoľahlivosť a platnosť mravnosti a rozumu
Človek a mravnosť	Zdôraznenie rizík mravnosti: egoizmus čistého svedomia a nejednania	Neriziková, spoľahlivá oblasť: apriórna platnosť – nutnosť podriaďiť sa nárokom mravnosti a v určitých situáciách nejednať
Ciele politického jednania	Nedokonalé vyvažovanie moci	Večný mier
V dosahovaní možností politika hrá kľúčovú úlohu	Osobnosť štátnika	„Prozreteľnosť“ (historické procesy, obchod, vojna), verejnosť, správne navrhnuté inštitúcie
Človek a rozum	Regulátor jednania, ktoré je určené vášňami Zdôraznenie rizika rozumu – nejednanie (Hamlet)	Rozum funduje mravnosť a perspektívne blaženosť Zdôraznenie spoľahlivosti rozumu – ocenenie nejednania

Koncept práva a otázka „miešania“

Za najdôležitejší prvok nezhody medzi Kantom a Morgenthauom, ktorý sú si – ako som už naznačil – v mnohých prvkoch veľmi podobní, je pojatie „zla“, respektíve problému človeka vo svete/politike a v jeho schopnostiach a možnostiach jednať mravne. Kant konštruje sféru mravnosti – odlišnú, transcendujúcu spoločenské vzťahy a kultúru –, postu-

luje jej zásady – kategorické imperatívy, obmedzujúce politické jednanie a konštituujuce štruktúru, v ktorej sa má politické jednanie odohrávať. Kantov optimizmus spočíva v nádeji, že táto mravná sféra práva je schopná kolonizovať sféru jednania/praxe. Kantova predstava o možnosti riešenia problému „zla vo svete“ sa opiera o koncept práva, právny štát a právny režim medzi štátmi, vychádzajúci zo spoľahlivých zdrojov čistého praktického rozumu, t. j. mravnosti, ktorý by mal byť schopný takpovediac vytlačiť „zlo“ na okraj.

Pre Morgenthaua o možnosti kolonizácie, ako si ju predstavuje Kant, nemôže byť ani reči: v prvom rade kvôli neodlučiteľnosti „dobra“ a „zla“ v jednaní človeka, respektíve vôle k moci v každom politickom jednaní. Morgenthau nenachádza a popiera, že by existovali spoľahlivé zdroje, na základe ktorých je skonštruovaný spoľahlivý rozvrh inštitúcií. „Zlo a antinómie“ nemôžu byť teda vytlačené, ale skôr obmedzované, limitované, regulované.

Immanuel Kant však možnosti kolonizácie a vytlačenia síce nevidí v jednaní človeka v pravom slova zmysle, skôr v určitých dejinných/sociálnych silách (prozreteľnosť a v inštitúciách: verejnosť, ústava a systém brzd a protiváh). Každopádne nádej, ktorú vkladá Kant a s ním aj celá jedna tradícia politického myslenia do konceptu práva, sa opiera práve o nádej skonštruovania systému vychádzajúceho z „čistých vôd“ mravnosti, ktorý je schopný vytlačiť mravne kontroverzné fenomény v politike (napríklad túžbu po moci, po pomste) na okraj.

Podľa Morgenthaua sú tieto pokusy beznádejné. Po skúsenosti s nacizmom v Nemecku by Morgenthau pravdepodobne do verejnosti a Ústavy prílišnú dôveru nedával. Zároveň, poučený dielami autorov ako Weber, Nietzsche, ale aj Schmitt a pravdepodobne aj Arendtová, by hľadal záruku slobody ani nie v dejinných silách a inštitúciách, ale v „ľudskej podmienke“ slobodného jednania, rozhodovania a tvorby.

Otázka „miešania dobra a zla“ v človeku je, myslím, pre pochopenie odlišností Morgenthaua a Kanta, a teda etického realizmu a liberalizmu, pomerne dôležitá. Kantova politická teória, konštruujúca najprv sféru čistého praktického rozumu, jej imperatívov a následne aj inštitúcií odpovedajúcich týmto zásadám, vidí svet ako miesto, kde je možný pokrok a mravnosť – „spojenie blaženosti a mravnosti v najvyššom dobre“. ²⁰

Pre Morgenthaua, kde je v rámci každého jednania dobro/mravnosť s mravne kontroverznými impulzmi (a v politickej sfére zvlášť kontroverznými) neoddeliteľne prepojené, podobné možnosti vôbec neprichádzajú do úvahy. Situácia „neoddeliteľného miešania“ je pre Morgenthaua takpovediac ľudskou podmienkou, v ktorej sa musí odohrávať jednanie, a nie je možné túto situáciu meniť. Spojenie „prírody a mravnosti“ nie je bez antinómií možné. Nemyslím si, že Morgenthau je vlastne Kant, ktorý neverí v prozreteľnosť a „*inteligibilitnosť sveta stvoreného mravným architektom*“ (Kant, 1996 a, s. 197–198) a tým v praktickú možnosť uskutočnenia tohto spojenia. Zatiaľ čo Kant, parafrázujúc podobnosť v evanjelia, vidí svet/osobu ako pôdu, do ktorej je zasiate horčičné semeno, ²¹ ktoré je síce zatiaľ neviditeľné, no za čas ju bude naplňať, Morgenthau vidí svet (a človeka) ako pole, ²² kde je pri sebe neoddeliteľne zasiaty kúkoľ so pšenitou. Možnosti a stratégie, ktoré tieto obrazy sveta/človeka ponúkajú, sa do veľkej miery odlišujú a myslím, že sa na ich základe dá dobre interpretovať spor realizmus – liberalizmus na poli teórií medzinárodných vzťahov.

Obraz „miešania dobra a zla“ v jednaní človeka vo svete, kde sa jeho výsledky obracajú proti zámerom, kde ambivalentné prostriedky sú cestou k žiadúcim cieľom, je dôležitou súčasťou predstáv „kruhov a antinómií“. Tento obraz sa, myslím, môže stať vhodným argumentom pri obhajobe a rekonštrukcii klasického realizmu. Naopak, Kantova predstava možnosti riešenia antinómií, obhajoba bezpečného/rozmerného/mravného priestoru, ktorého sa ambivalencia netýka, je dôležitou súčasťou projektov obrazu „emancipácie“, a mala by sa stať objektom realistickéj kritiky.

Kant, Morgenthau a možnosti rozumného, mravného jednania

Immanuel Kant vychádza z predpokladu, že „nemravnosť sa sama zničí“, t. j. že jej neblahé dôsledky ako vojna alebo chudoba zapríčinená zbrojením alebo nedostatočná vyna-

liezavosť v obchode zapríčinená despociou budú smerovať rozhodnutia aj despotických vládcov smerom k večnému mieru a republikánskemu zriadeniu. Neznamená to len čakanie, veď aj Kant formuluje predstavu dobrého politika, ktorý je politicky chytrý – vie ako jednať, aby dosiahol úspech, zároveň je ale mravný a sleduje cieľ vytýčený praktickým rozumom mravnými spôsobmi. Každopádne človek ako slobodná bytosť „*sa má starať najprv o kráľovstvo čistého rozumu*“, tzn. nejednať určitým spôsobom.

Pre Morgenthau sa nielenže zlo nezničí samo, zlo je priamo charakterom každého jednanie aj myslenia človeka. Či už ako impulz (vôľa k moci) alebo ako výsledok situácie, v ktorej dobré zámyery plodia zlé dôsledky. Morgenthau nachádza ambivalentné dôsledky aj vo fenoménoch rozumu a mravnosti, o ktoré sa Kant naopak opiera pri konštruovaní svojich návrhov.

Kantova teória je do značnej miery teóriou nejednania – praktický rozum skonštruuje ideál, ktorý má mravný politik naplniť. Keďže ale okolnosti zabraňujú naplniť tento ideál a obmedzujú akékoľvek kroky k jeho priblíženiu, zostáva len dôvera v dialektiku prírody a dôvera vo vplyv verejnosti, t. j. vo filozofov.

Immanuel Kant, keď rozmyšľa o založení a udržaní politickej sféry, osobnosti politika a jeho jednaniu neprikladá väčšiu dôležitosť. Ustavenie a udržanie republiky je len problémom organizácie – rozvrhu procedúr, ktoré zabezpečia, aby sa zlí ľudia stali dobrými občanmi.

Immanuel Kant formuluje zásady praktického rozumu a z nich vychádzajúce politické zriadenie a navrhol cesty, ktoré k nemu môžu smerovať a udržať ho (verejná kritika, „práca prozreteľnosti“, implementácia vhodného rozvrhu procedúr a inštitúcií). Jednanie človeka je mravným zákonom obmedzené natoľko, že Kant s jednaním mravného politika nepočíta ako s najdôležitejšou silou. Kant tvrdí, že človek musí poslúchať *a priori* platné maximy praktického rozumu ako vyššej inštancie. Tak sa stane, že v situácii večného mieru sa dve oddelené sféry prepoja. Sloboda jednotlivca autonómne určovať svoju blaženosť sa spojí so sférou mravnosti v štáte práva a vytvorí sa situácia, v ktorej človek dosahuje najvyššie dobro – blaženosť v kombinácii s mravnosťou.

Hans Morgenthau popisuje nutnosť nájsť modus vivendi medzi nárokmi morality, racionality (rozumnosti) jednanie a impulzov, ktoré toto jednanie nesie, ale myslí si, že antinómia je večná a neriešiteľná čistým spôsobom, ale len nedokonalými pokusmi kombinovať „*politickú múdrosť, mravnú odvahu a súdnosť*“ (Morgenthau, 1967, s. 203). Nejednanie je len iná forma egoizmu – zostať mravný aj keby sa mal „rozpadnúť svet“ a s ním aj spoluobčania. Zároveň zlo/nemravnosť nielenže sa „nezničí samo“, ale naopak. Vôľa k moci je základnou podmienkou ľudského jednanie, ponechanie „prozreteľnosti“, aby pôsobila za našim chrbtom, určite nebude na prospech večnému mieru. Rovnako tak rozvrh procedúr a inštitúcií – i keď problém inštitúcií ako záruka právneho jednanie v politickej sfére je zložitá otázka.

ETICKÝ REALIZMUS, MOŽNOSTI AMERICKEJ ZAHRANIČNEJ POLITIKY

V poslednom období je možné badať znovuoživenie morgenthauovského realizmu v politickom myslení v Amerike. Ostatne, niet sa čomu čudovať. Administratíva prezidenta George W. Busha, hlavne jej prvé štyri roky, bola poznačená idealizmom neokonzervatívcov v zahraničnej politike a je prirodzené, že po určitom sklamaní z Bushovho štýlu zahraničnej politiky a z jeho výsledkov sa hľadajú nové zdroje určujúce smer a ospravedlnenie novej zahraničnej politiky USA. Taktiež situácia, v ktorej sa ocitli americkí politici, ich možnosti a záujmy vo vzťahu k Iraku, Pakistanu, Izraelu, ale aj Číne, priam nabáda k prehodnoteniu a oživeniu realizmu. Obraz sveta predostieraný mnohými realistami, „obraz kruhov a antinómií“ totiž silne rezonuje s dnešnou zahraničnou politickou situáciou a možnosťami USA ako svetovej veľmoci. „Obraz katechóna“ a v menšej miere aj „obraz emancipácie“ stratili mnoho zo svojej príťažlivosti. A realistické návrhy na seba nenechali dlho čakať. Pokusom nájsť tento nový zdroj v tzv. etickom realizme a dielach Hansa

Morgenthaua, Georgea Kennana a všeobecne vo formáte zahraničnej politiky prezidentov Harryho S. Trumana a Dwighta D. Eisenhowera je publikácia autorov Anatola Lievena a Johna Hulsmana *Ethical Realism: A Vision for America's Role in the World* (Lieven – Hulsman, 2004).

Bushovu zahraničnú politiku je určite možné kritizovať z mnohých zdrojov – aj z pozície kantovskej tradície. Ostatne najvýznamnejší predstaviteľ tejto tradície v súčasnosti Jürgen Habermas sa voči nej otvorene postavil (Habermas, 2002). Na druhej strane pomocou diela ďalšieho kantovského mysliteľa Johna Rawlsa a diela *Právo národov* je podľa Baršu možné obhájiť intervenciu, v ktorej spolok dobre usporiadaných a slušných národov (napríklad koalícia ochotných, alebo NATO) bráni medzinárodné usporiadanie alebo zasahuje proti despotickeým zločinným štátom nerespektujúcim ani minimálne ľudské práva ako napríklad osa zla (Barša, 2007, s. 316). Práca autorov Lievena a Hulsmana kritizuje určité spoločné predpoklady, ktoré zdieľa „Immanuel Kant s Leom Straussom“ – radikálni liberáli a neokonzervatívci, Hillary Clintonová a George W. Bush a tou je hodnota demokracie a jej šírenie ako kľúčová zásada zahraničnej politiky Spojených štátov.²³

Bolo by určite neférové spájať Kanta príliš úzko s neokonzervativizmom. Kant je dôsledný v postulovaní slobody a rovnosti v medzishťatných vzťahoch, „*štát je spoločnosťou ľudí, ktorej nemôže nikto rozkazovať a ňou disponovať, len on sám*“ (Kant, 1996 a, s. 11), taktiež je dôsledný v otázke povinnosti zverejňovania dôvodov aktov súvisiacich s právnou situáciou a dodržiavania procedúr medzinárodného práva. Je taktiež dôsledne proti každej forme kolonializmu. Zároveň sa však neokonzervativizmus približuje ku Kantovi svojim moralizmom a postulovaním republikanizmu/demokracie ako hodnoty o sebe. Republikánske liberálne zriadenie je mravné, despocia je nemravná, tak prečo sa nepokúsiť vyviesť demokraciu a slobodu ako mravné zriadenia všade tam, kde je to možné – a to aj pre Kanta neprijateľnými prostriedkami? Lieven poukazuje na presvedčenie dôležitých postáv republikánskych aj demokratických vodcov, že demokracia a jej podpora vo svete, špeciálne na Blízkom východe, sú najlepšou zahraničnou politikou (Lieven – Hulsman, 2004, s. XII). Demokratické štáty predsa spolu nevedú vojnu (to tvrdil už Kant), demokracia je taktiež najlepším zriadením pre ich obyvateľstvo.

Clintonova aj Bushova administratíva považovala za dôležitý prvok svojej zahraničnej politiky prvok demokratizácie. Clintonova politika tak činila v kontexte „obrazu emancipácie“,²⁴ Bush zase v kontexte „obrazu katechóna“,²⁵ Lieven aj Hulsman pri kritike politiky demokratizácie kritizujú obe jej verzie, clintonovskú aj bushovskú, a propagujú tretiu možnosť.

Anatol Lieven tvrdí, že kľúčové postavy demokratickej aj republikánskej zahraničnej politiky si predstavujú svet ako biely papier, na ktorý je možno vytvoriť predstavy podľa svojho najlepšieho (mravného) presvedčenia. Konkrétne podľa presvedčenia, že demokracia (ktorá ako zriadenie zhruba odpovedá Kantovskej požiadavke republikánskeho právneho štátu) je najlepšia pre obyvateľstvo konkrétneho štátu aj pre svetový mier aj pre záujmy USA. Táto mravná politika sa preukázala hlavne na Blízkom východe, ale aj v iných častiach sveta (ako napríklad v Oranžovej revolúcii v Ukrajine) ako kontraproduktívna, a preto je nutné túto politiku aj myslenie, o ktoré sa opiera, nahradiť. Touto náhradou má byť etický realizmus ako medzipoloha medzi idealizmom politiky šírenia demokracie a realizmom/nacionalizmom amorálnej „machtpolitik“ národných záujmov.

Anatol Lieven a John Hulsman za možný zdroj pre novú zahraničnú politiku pre USA považujú návrat k prvým povojnovým generáciám USA. Táto „veľká“ povojnová generácia bola – ako tvrdí názov pamäti Deana Achesona, ministra zahraničných vecí prezidenta Harryho S. Trumana – „prítomná pri zrode“ novej štruktúry medzinárodných vzťahov. Reformulovala zahraničnú politiku USA pre novú úlohu svetovej mocnosti, založila kľúčové inštitúcie medzinárodného finančníctva a obchodu, ktoré s menšími obmenami pretrvávajú do dnešných dní. Bola skrátka neobyčajne úspešná. Práve základy zahraničnopolitickej praxe tejto generácie boli určené etickým realizmom Morgenthaua a Niebuhra,

ktorý vyznávali jej architekti – Acheson, Kennan, ale aj Truman. Autori považujú jeho zásady za stále relevantné a pokúšajú sa ich rekonštruovať.

Etický realizmus spájajú Lieven a Hulsman s Augustínovým učením o dvoch ríšach a s jeho problémom: Ako žiť a jednať v kráľovstve sveta a zároveň byť verný kráľovstvu božiemu? (Lieven – Hulsman, 2004, s. 56.) Alebo inak: Ako pracovať pre lepší svet, keď je tento svet nevyhnutne nedokonalý? „Ak vieme, že každé jednanie má v sebe prvok hriechnosti, ako dosiahnuť, aby sa toto vedomie nestalo ospravedlnením pre cynizmus a amorálnosť (politiky mocenského kalkulu a čistej politiky záujmov)?“ (Lieven – Hulsman, 2004, s. 57.) Etický realizmus síce tvrdí, že tieto problémy nie je možné riešiť abstraktne, ale len v kontexte konkrétneho zahraničnopolitického problému, pri riešení vždy hrozí, že bude riešený eticky aj prakticky zlým spôsobom (Lieven – Hulsman, 2004, s. 57). Etický realizmus teda kladie kľúčovú zodpovednosť na jednajúceho politika, ktorý svojou súdnosťou, morálnou intuíciou je jediný schopný naplniť zásady etického realizmu. Tento politik musí mať podľa autorov otvorenú myseľ, hlboké mravné presvedčenie a silné nervy.

Etický realizmus je podľa autorov definovaný piatimi cnosťami: 1) prezieravosťou, t. j. dobrým oboznámením sa so situáciou a problémom (t. j. dôkladnou analýzou problému a nepriateľa); 2) pokorou, t. j. poznaním svojich limít; 3) súdnosťou, t. j. dôverným poznaním svojich partnerov (politikov reprezentujúcich záujmy svojich štátov) – schopnosť vymyslieť sa do pozície druhých a nevidieť v nich *a priori* inkarnáciu zla alebo dobra; 4) zodpovednosťou, t. j. mať zmysel pre proporcie – ktorý cieľ si vyžaduje aké prostriedky, a následne podľa toho jednať; 5) patriotizmom. Aj totalitné štáty ako Sovietsky zväz alebo nacistické Nemecko môžu mať legitímne záujmy, voči ktorým je vhodné vyjsť v ústrety, ak je nutné udržať mier (ktorého alternatívou je napríklad jadrová vojna), (Lieven – Hulsman, 2004, s. 62). Je nutné mať voči záujmom ostatných strán rešpekt, schopnosť pochopenia iných pohľadov na svet a v prípade potreby zakomponovania týchto pohľadov do vlastnej politiky. Keďže etický realizmus nemá ambíciu transformovať svojich protivníkov (keďže seba nevníma ako zástupcu dobra na zemi a protivníkov ako zástupcov zla), je nepravdepodobné, že bude väčšina sporov vyriešená raz a navždy. Zahraničná politika tak má skôr tvar neustáleho stýkania a potýkania, vyjednávania (Lieven – Hulsman, 2004, s. 64) politikov, ktorí, ako vzájomne sa rešpektujúci dobrí patrioti, spolu vytvárajú „komunitu rozumnosti“.

Realizmus ako obraz a obhajoba mravnej politiky nie je len záležitosťou dejín myslenia. Ambícia hľadať tretiu možnosť medzi „obrazom katechóna“ a „obrazom emancipácie“ je stále relevantná, minimálne v reflexii medzinárodných vzťahov a politického myslenia v Spojených štátoch.

* * *

Obaja myslitelia, Immanuel Kant aj Hans Morgenthau, zdieľajú negatívny pohľad na človeka a politickú sféru. Líšia sa však svojim pojatím dobra a zla, a tým pádom aj na možnostiach zlepšenia ľudskej situácie a spôsoboch, akým to dosiahnuť, a ich diela tak zakladajú dve tradície v TMV. Jadro ich nesúhlasu na etickej rovine som identifikoval v otázke „miešania dobra a zla“. Dôležitým konštitutívnym prvkom klasického realizmu v medzinárodných vzťahov je práve reflexia tejto tragickej situácie. Etický skepticizmus Morgenthaua je, myslím, nosný aj dnes, a je preto vhodné, aby sa stal súčasťou snahy obnovenia realizmu ako paradigmy v TMV, ktoré žiada Stefano Guzzini vo svojej práci.

Hans Morgenthau, naväzujúc na tradíciu myslenia začínajúcu v *Pavlových listoch*, z ktorých čerpá Augustínova a Lutherova etika, ale aj politická teória Maxa Webera, považuje zlo (určené túžbou po moci) za inherentne prítomné, neoddeliteľné od každého jednania a čiastočne aj myslenia človeka vo svete. Práve politická sféra, definovaná podľa Morgenthauovho „druhého princípu realizmu“ – záujmom určovaného v pojmoch moci (*interest defined in terms of power*), (Morgenthau, 1978, s. 5–6) –, je oblasťou, kde sa

mravne ambivalentná moc prejavuje v najčistejšej podobe a predstavuje samotný cieľ a logiku jednaní (Williams, 2004, s. 643).

Immanuel Kant sa vo svojich prácach pokúša v pojme práva,²⁶ ktorý je *a priori* platný, nájsť základné a spoľahlivé určenie spravodlivého/obhájiteľného/dobrého jednaní, na základe ktorého konštruuje vhodné usporiadanie štátu (republikánske zriadenie) a medzinárodných vzťahov (federácia národov). Kant sa pokúša odhaliť substanciu práva/spravodlivosti a ukotviť ju v sfére (čistého) praktického rozumu. Kant, ktorého mravné a politické myslenie je založené na predstave a rozumnej viere v prekonanie prírody právom, implicitne odmieta Morgenthauovo pojetie zla (ako túžby po moci) ako nevyhnutne spojené s každým ľudským jednaním a vytvárajúcim antinómie vytvárajúce „ľudský údel“.

Immanuel Kant je považovaný za mysliteľa morálnej maximy, a teda moralizmu v politike. Paradoxne, svoj optimizmus v otázke republikanizmu, právneho štátu a večného mieru nevkladá do jedinca, ktorý „prezrie“ a začne jednať racionálne a morálne, ale do procesov, inštitúcií a procedúr, ktoré ho k tomu takpovediac donúti. Morgenthau je naopak považovaný za teoretika nemorálnej reálpolitiky „záujmov definovaných v pojme moc“ a mocenskej rovnováhy. Paradoxne, v otázke politického jednaní vkladá dôveru do komplexnej osobnosti politika kombinujúceho mravnú odvahu, politickú rozumnosť a súdnosť.

Dôraz na význam štátnika, rekonštrukcia étosu a praxe politik a odvodenie aj inštitúcií a režimov, v ktorých sa táto prax a étos prejavujú, považujem za dôležitý vklad, ktorý môže Morgenthau priniesť do dnešných debát v politickej vede. Napríklad v kontexte európskej integrácie, kde na základe teórií vládnutia (*governance, multilevel governance, network a regulatory state*) je akoby význam étosu a inštitúcií politického rozhodovania umenšovaný v prospech regulátora a regulačných sietí. Nejednanie, ako dôsledok liberálneho racionalizmu, jeho realistická kritika a návrhy, sa dá dobre aplikovať aj na koncepty a realitu európskej politiky, kde takpovediac *governance* vytlačila *government*.

„Obraz kruhov a antinómií“ sa ako relevantný ukazuje aj v kontexte finančnej a hospodárskej krízy, kde sa finančné produkty a postupy, ktoré sa javili ako bezproblémové a produkujúce značný zisk, ukázali ako príčina krízy a recesie. Skepticizmus „obrazu kruhov a antinómií“ a dôraz na možnosti štátnika a politických inštitúcií, ktoré by boli schopné prípadné krízové situácie regulovať a utupovať (ako sa nakoniec stalo), a nie apriórna dôvera v samoregulačné mechanizmy, môžu byť ďalším príspevkom morgenthauovského realizmu.

Reflektovanie protichodných tendencií rôznych fenoménov a inštitúcií a dôraz na étos a praxis politika ako dôležitá súčasť realizmu ako predstaviteľa „obrazu kruhov a antinómií“ by mohla byť dobrým príspevkom pre politickú prax.

Myslím, že je pravdepodobné, že po „kantovskom“ období medzinárodných vzťahov v Európe práve v čase kríz, keď procesy a inštitúcie, ktorým tak dôveruje Kant, prestávajú fungovať, začnú naberať na dôležitosť morgenthauovské dôrazy.

¹ Postupne sa upúšťa od neorealistickej interpretácie Morgenthaua ako redukcionista a obhajcu materialistického pojatia moci, a viac sa skúma Morgenthau ako filozof – teoretik politiky a etik. Zvlášť pozoruhodnou je interpretácia Morgenthauovej teórie politiky ako naviazanie na weberovské predstavy mravného pluralizmu. Morgenthau je podľa tejto interpretácie obhajcom (demokratickej) politiky ako autonómneho otvoreného priestoru, kde sa rozličné hodnotové systémy špecificky politicky, limitovane potýkajú a vytvárajú mocenskú rovnováhu. Táto teória sa vymedzuje jednak voči fašizmu a pojatiu politiky Carla Schmitta ako teórii totálnej politiky bez limitov (koncept limity politiky naväzuje Michael Ch. Williams interpretáciou rovnováhy moci), jednak voči liberalizmu nahrádzajúcimu politický priestor spoločenského konfliktu ekonomickým. Realizmus Hansa Morgenthaua je dávaný do kontextu konštruktivismu (a nie ekonómiiu inšpirovaným neorealizmom) a je prezentovaný ako obhajca demokratického relativizmu, respektíve pluralizmu sfér moci a ako teoretik slobodného otvoreného politického priestoru (Williams, 2005, s. 651). O interpretáciu politického myslenia sa pokúša Richard N. Lebow, keď Morgenthaua spolu s Thukydídou a s Clausewitzom označuje za autorov tragickej vízie politiky (Lebow, 2003), a teda interpretuje Morgenthaua z perspektívy etiky politiky a pokúša sa v tragickom motive nájsť dôležitú súčasť základov realizmu (Klusmeyer, 2009, s. 332). Lebowova perspektíva

- va je s perspektívou tejto práce synoptická (viď Antropologické východiská politickej filozofie na strane 34–37). Bola zároveň inšpiráciou k ďalšiemu skúmaniu Morgenthaua ako etika politiky – napríklad v porovnaní s Hannah Arendtovou (Klusmeyer, 2009), alebo v kontexte myslenia Michaela Oakeshotta (Rennger, 2004, s. 119) a s bližšou analýzou konceptu tragédie v politike. (Ďalej sa klasickým realizmom zaoberajú publikácie: Guzzini, 2004; Williams /ed./, 2007; Williams, 2004; Freyberg-Inan, 2005; Craig, 2003; Lieven – Hulsman, 2004.)
- ² V rámci tzv. prvej debaty teórie medzinárodných vzťahov medzi idealizmom a realizmom, na základe ktorej bola založená TMV ako špecifický obor, bol idealizmus/utopizmus spájaný s politikou európskych štátov v medzivojnovom období, uprednostňujúci „rozum pred záujmami, etiku pred politikou, teóriu pred praxou“ (Guzzini, 2004, s. 34).
- ³ Martin Wight pracuje s triádou realizmus – racionalizmus – revolucionizmus. Pre účely tejto práce možno stožtožniť idealizmus a revolucionizmus.
- ⁴ V protiklade k cynickému realizmu/štruktúrálnemu realizmu nereflektujúcemu zásadnú dôležitosť mravnosti pre politickú teóriu a prax.
- ⁵ Carl Schmitt zároveň dáva do súvislosti antropológiu s teológiou. Zásadnou tézou jeho práce Politická teológia je tvrdenie o súvislosti teológie a politiky (Schmitt, 2005).
- ⁶ Interpretácia Carla Schmitta ako politického teológa sa opiera o výklady Heinricha Meiera (Meier, 1998), Johna P. McCormicka (McCormick, 1998) a Michaela Ch. Williamsa (Williams 2004, s. 646 a nasledujúci). Schmitt ale možno rovnako považovať za teoretika a obdivovateľa vestfálskeho európskeho režimu zahraničnej politiky a obmedzenej vojny, teda s usporiadaním, ktoré ukončilo náboženské vojny a primát politickej teológie (viď Schmitt, 2007, s. 10–12; Schmitt, 2003). Prejavuje sa tak určitá dvojtvárnosť Schmitta, ktorá umožňuje dve rozličné interpretácie jeho politického myslenia: 1) Schmitt ako obhajca autonómie a obmedzenia politična, obdivujúci ius publicum europeum a Richelieuu, 2) Schmitt ako obhajca totálnej politiky a politickej teológie, obdivujúci radikalitu politických leadrov. Politická teória Carla Schmitta osciluje medzi obhajobou absolútneho nepriateľstva napríklad Cromwellovho Anglicka a Španielska (Schmitt, 2007, s. 67) a obmedzeného nepriateľstva napríklad Rakúska a Pruska v sedemročnej vojne. Prvá interpretácia by radila Schmitta blízko Morgenthaua a klasického realizmu, druhá by Schmitta radila skôr k mysliteľom neokonzerватivizmu, respektíve k Trockému a Hobbesovi. V nasledujúcich pasážach budem ale vychádzať skôr z druhej interpretácie.
- ⁷ Katechón (grécky ten, čo zdržuje) označuje v stredovekej politickej teológii osobu alebo inštitúciu zabráňujúcu zjaveniu Antikrista na zemi. Pre Schmitta je mýtus o katechónovi dôležitým zdrojom jeho politickej teórie/teológie (viď Meier, 1998, s. 160 a nasledujúci).
- ⁸ Dichotómia „dobrý živočích – zlý živočích“ je samozrejme vágna a platí len približne. Neexistuje totiž jednotný názor o charaktere zla. Medzi porozumením, v čom spočíva dobro alebo zlo človeka, existujú vážne rozdiely medzi Platónom, Karolom Marxom, Johnom Lockeom alebo Friedrichom Nietzscheom. Mravné učenie človeka má preto pomerne nejasné kontúry. Ja budem pod slovným spojením „človek je dobrý živočích“ rozumieť, že je schopný rozlišovať dobré a zlé a že zároveň je schopný a chce podľa tohto rozlíšenia aj jednať a jedná. Naopak, človek je zlý, ak v podstate nevie, alebo nechce, alebo nie je schopný jednať dobre. To odpovedá negatívne mu určeniu zla ako nedostatku dobra, ktoré je nutné doplniť o pozitívne učenie zla: Človek je zlý, pretože je slabý, pudový, zbabelý, hlúpy, egoistický, jeho žiadostivosť nepozná hraníc (Thomas Hobbes) a bytostne túži po moci (Hans Morgenthau).
- ⁹ Problém rozostrenosti sa týka aj politickej moci a jej hodnotenia, a to v zásadnej „ontologickej“ otázke: Ako vlastne uchopiť politickú sféru, respektíve čo je politično? Existuje niekoľko teórií moci, ktoré sa od seba do značnej miery líšia (Arendtová, 2004, s. 27–43). Ja budem vychádzať z Rawlovho pojatia politickej moci, ktoré reprodukuje staršie myslenie prepájajúce politično so štátom (Rawls, 2007, s. 74–75). John Rawls tvrdí, že politickú spoločnosť možno charakterizovať ako: 1) uzavretú, t. j. je nemožné do nej vstúpiť a vystúpiť dobrovoľne ako do iných nepolitických útvarov (napríklad cirkvi alebo obchodných podnikov); 2) jej základnou črtou je donucujúca moc, ktorá núti človeka jednať určitým spôsobom, aj keď by v konkrétnom prípade rád jednal inak. Práve pojem politickej moci (o ktorom je nutné predpokladať, že ho nemožno rozviazať podobne ako moc, ktorú si nárokuje cirkev nad svojim cirkevníkom, alebo podnikateľ nad svojim zamestnancom) je kľúčový pre politické jednanie a je zároveň aj predmetom etického hodnotenia. Je táto moc skôr dobrá, alebo skôr zlá? Pôsobí konštruktívne na človeka ako držiteľa/reprezentanta moci a na ľudí, ktorí musia poslúchať, alebo skôr deštruktívne, obmedzujúco, korumpujúco?
- ¹⁰ Teda skúmanie Morgenthauovej práce nie v prvom rade ako formulácie vedeckej teórie medzinárodných vzťahov, ale skôr ako príspevok k debate o charaktere človeka a politického jednanja.
- ¹¹ Zánik civilizácie je pomerne častým motívom v nemeckej politickej filozofii prelomu storočí, i už v prípade Morgenthaua, ale aj Schmitta a Arendtovej. Kryštálikým spôsobom tento pocit vyjadril Spengler vo svojej eseji Zánik civilizácie.
- ¹² Impulz jednanja nie je to isté ako cieľ jednanja. Impulz – túžba po moci, aby dostala uchopiteľnú formu (cieľ jednanja), musí byť pretavená rozumom.
- ¹³ Morgenthauova akademická činnosť sa však počas jeho pôsobenia v Európe týkala medzinárodného práva. Aj táto skutočnosť naznačuje, že neorealistická interpretácia Morgenthaua nie je najvýstižnejšia.
- ¹⁴ Jedná sa o antinómiu blaženosti a mravnosti/ctnosti, ktorých spojenie vyžaduje čistý praktický rozum v najvyššom dobre, ich spojenie však nie je ani syntetické, ani analytické. Výsledok mravného jednanja vo svete

prítom neovplyvňuje mravnosť/ctnosť jednotlivca, ale znalosť zákonov prírody. Táto antinómia je však riešiteľná (Kant, 1996 b, s. 196 a nasledujúci).

- ¹⁵ Pojem blaženosť u Kanta sa zhoduje s pojmom utility u Benthama. Kantove etické a politické spisy je možné čítať ako polemiku s utilitarizmom.
- ¹⁶ Pretože poukaz na blaženosť nedáva pojem ctnosti a práva, nemôže odpovedať na otázku, akú má hodnotu sám človek, keď usiluje pre seba blažený život (viď Kant, 1975, s. 221–222).
- ¹⁷ To je najednáť proti zásadám mravného imperatívu, byť morálnym politikom (kombinujúcim znalosť „prírody“ politického jednanja s mravnosťou), (viď Kant, 1996 a, s. 46).
- ¹⁸ Zároveň však revolúciu podporuje ako udalosť, v ktorej vidno ťah prozreteľnosti. Síce neobhájiteľným spôsobom, ale predsa vznikla republika, ktorá sa môže stať potenciálne vývozcom republikanizmu (samozrejme nie spôsobom, ako to učinil Napoleon I.), jadrom zväzu republik a právneho režimu večného mieru.
- ¹⁹ Nicholas Rennger odvolávajú sa na Oakeshotta interpretuje Morgenthauovu etiku ako antipelagianizmus (Rennger, 2007, s. 127 a nasledujúci). Poukaz spojitosti medzi myslením Augustína (ako hlavného oponenta Pelagiovej náuky) a Morgenthaua je plne v intenciách textu, poukaz na antipelagianizmus považujem za dôležitý prvok Morgenthauovej antropológie a etiky. (Pelagianizmus – obhajoba možnosti žiť bezhriechy život, koncepcia slobodnej vôle, popretie koncepcie dedičného hriechu.)
- ²⁰ S touto predstavou je spojená idea stvoriteľa tvoriaceho svet určený ku kolonizácii rozumom a prozreteľnosťou, ktorá pracuje na ustavenie sveta „mravnej maximy“.
- ²¹ Evanjelium podľa Matúša 13/31–32.
- ²² Evanjelium podľa Matúša 13/24–30.
- ²³ Václav Havel, ktorého by sme tiež mohli s určitou dávkou zjednodušenia označiť za kantovca, podporoval bušovskú zahraničnú politiku poukazom na krátkozrakosť mákkosti západných štátov voči diktatúram.
- ²⁴ Podpora nadácií podporujúcich demokratické a liberálne hodnoty, občiansku spoločnosť v rizikových režimoch, budovanie globálneho kapitalizmu a globalizácie ako celku, zvyrazňovanie dôležitosti ochrany prostredia, regionálnej ekonomickej integrácie atď.
- ²⁵ Boj proti islamofašizmu, zrážka s terorizmom ako súboj sveta slobody a demokracie so svetom nihilizmu a násillia.
- ²⁶ Immanuel Kant nepracuje v prvom rade s pojmami dobro – zlo, ale s pojmom právo, ktoré zaväzuje k určitému jednaniu a vylučuje iné jednanie, ktoré je meradlom, čo je prijateľné a čo neprijateľné. Kantovo etické myslenie je teda užšie. V pojmach práva definuje oblasť mravnosti a následne spravodlivého politického zriadenia. Toto právo je fundované rozumom a je a priori platné a záväzné.

Literatúra

- Arendtová, Hannah (2002 a): *Mezi minulostí a budoucností*. Brno: CDK, 2002.
- Arendtová, Hannah (2004): *O násillí*. Praha: OIKOYMENH, 2004.
- Arendtová, Hannah (2002 b): *Přednášky o Kantově politické filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2002.
- Aristoteles (2006): *Politika*. Bratislava: Kalligram, 2006.
- Augustinus, Aurelius (2007): *O boží obci II*. Praha: Karolinum, 2007.
- Barša, Pavel (2007): *Síla a rozum: Spor realismu s idealismem v moderním politickém myšlení*. Praha: Filosofie, 2007.
- Barša, Pavel – Císař, Ondřej (2008): *Anarchie a řád ve světové politice: Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*. Praha: Portál, 2008.
- Clinton, Hillary (2009): Secretary of State Speech. The New York Observer, January 13, 2009, <http://www.observer.com/2009/politics/hillarys-secretary-state-speech>
- Craig, Campbell (2003): *Glimmer of a New Leviathan: Total War in the Realism of Niebuhr, Morgenthau and Waltz*. New York: Columbia University Press, 2003.
- Freyberg-Inan, Annette (2005): *What Moves Man: The Realist Theory of International Relations and Its Judgment of Human Nature*. New York: SUNI Press, 2005.
- Guzzini, Stefano (2004): *Realismus v mezinárodních vztazích a mezinárodní politické ekonomii*. Praha: Barrister & Principal, 2004.
- Haas, Ernst B. (2004): *The uniting of Europe: political, social, and economic forces, 1950–1957*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004.
- Habermas, Jürgen (2002): Letter to America. The Nation, December 16, 2002, <http://www.thenation.com/doc/20021216/habermas>
- Kant, Immanuel (1999): *K věčnému míru, O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Praha: OIKOYMENH, 1999.
- Kant, Immanuel (1996 a): *K věčnému míru*. Bratislava: Archa, 1996.
- Kant, Immanuel (1996 b): *Kritika praktického rozumu*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1996.
- Kant, Immanuel (1975): *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon, 1975.
- Kant, Immanuel (1993): Odpověď na otázku: Co je osvícenství? *Filosofický časopis*, ročník 41 (1993), číslo 3, s. 381–387.
- Klusmeyer, David (2009): Beyond Tragedy: Hannah Arendt and Hans Morgenthau on Responsibility, Evil and Political Ethics. *International Studies Review*, Vol. 11 (2009), No. 2, s. 332–351.
- Laclau, Ernesto (2005): *On populist reason*. London: Verso, 2005.

- Lebow, Richard Ned (2003): *The Tragic Vision of Politics: Ethics, Interests and Orders*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Lieven, Anatol – Hulsman, John (2004): *Ethical Realism: A Vision for America's Role in the World*. New York: Pantheon Books, 2004.
- Machiavelli, Niccolo (2003): *Rozpravy o prvých deseti knihách Tita Livia*. In: Machiavelli, Niccolo: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. Praha: Argo, 2003.
- McCormick, John P. (1998): *Political Theory and Political Theology: The Second Wave of Carl Schmitt in English*. *Political Theory*, Vol. 26 (1998), No. 6, s. 830–854.
- Meier, Heinrich (1998): *The lesson of Carl Schmitt: Four chapters on the distinction between political theology and political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Morgenthau, Hans J. (1952): *In Defense of National Interest*. New York: Knopf, 1952.
- Morgenthau, Hans J. (1978): *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*. Fifth revised ed. New York: Alfred A. Knopf, 1978.
- Morgenthau, Hans J. (1967): *Scientific Man vs. Power Politics*. 6th ed. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- Mouffe, Chantal – Laclau, Ernesto (1985): *Hegemony and Socialist Strategy*. London (UK): Verso, 1985.
- Nietzsche, Friedrich (2002): *Genealogie morálky*. Praha: Aurora, 2002.
- Polanyi, Karl (2006): *Velká transformace*. Brno: CDK, 2006.
- Rawls, John (2007): *Spravedlivost jako férovost*. Bratislava: Kalligram, 2007.
- Rennger, Nicholas (2007): *Realism, Tragedy and Anti-pelagian Imagination in International Political Thought*. In: Williams, Michael Charles (ed.): *Realism Reconsidered: The Legacy of Hans Morgenthau in International Relations*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2007.
- Schmitt, Carl (2007): *Pojem politična*. Praha – Brno: OIKOYMENH – CDK, 2007.
- Schmitt, Carl (2005): *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago (IL): University of Chicago Press, 2005.
- Schmitt, Carl (2000): *The Crisis of parliamentary democracy*. 6th ed. Cambridge: MIT Press, 2000.
- Schmitt, Carl (2003): *The Nomos of the Earth in the international law of the Jus publicum Europaeum*. New York: Telos Press, 2003.
- Smith, Michael J. (1986): *Realist Thought from Weber to Kissinger*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1986.
- Waltz, Kenneth (1979): *Theory of International Politics*. Reading: Addison-Wesley, 1979.
- Weber, Max (1998): *Co je politika?* In: Weber, Max: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH, 1998.
- Wight, Martin (1991): *International Theory: The Three Traditions*. In: Wight, Gabriele – Porter, Brian (eds.): *International Theory: The Three Traditions*. London: Leicester University Press, 1991.
- Williams, Michael Charles (2005): *The Realist Tradition and the Limits of International Relations*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2005.
- Williams, Michael Charles (2004): *Why Ideas Matter in International Relations: Hans Morgenthau, Classical Realism, and the Moral Construction of Power Politics*. *International Organization*, Vol. 58 (Fall 2004), No. 4, s. 633–665.
- Williams, Michael Charles (ed., 2007): *Realism Reconsidered: The Legacy of Hans Morgenthau in International Relations*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2007.

Poznámka

Autor ďakuje Milanovi Znojovi, Pavlovi Baršovi, Vítovi Benešovi a trom anonymným recenzentom za ich podnetné návrhy a pripomienky, ktoré výrazne prispeli k skvalitneniu pôvodného textu.