

TEORIE POLITIČNA CARLA SCHMITTA A JEJÍ ANTROPOLOGICKÉ A THEOLOGICKÉ PŘEDPOKLADY

PETR SLOVÁČEK, Ústav středoevropských studií, Fakulta veřejných politik, Slezská univerzita v Opavě, Opava, ČR

SLOVÁČEK, P.: Carl Schmitt's Theory of the Political and Its Anthropological and Theological Preconditions
FILOZOFIA 71, 2016, No. 10, pp. 821-831

This article aims to introduce the mutual links between the key political points (political-philosophical and political-theological) of Carl Schmitt's writings, set against the background of his own specific anthropology, which could be seen as inspired by Christianity, though certainly not traditional. The text shows the links between the "theory of the political", based on the categories of friend and enemy, and political theology, which can be understood as a process and even an (anthropological) project. This basis, formulated primarily in his key text *The Concept of the Political* in its first and later editions is then compared, seen in anthropological perspective, with the central problems of earlier texts (*The Value of the State and the Meaning of the Individual and Dictatorship*) with the aim to indicate the development and continuity of C. Schmitt's work. The paper shows that the theory of the political is not reducible to the so-called "theory of friend / enemy"; its full understanding rather requires taking into consideration Schmitt's anthropological stand, which in the twentieth century represents a specific and peculiar critique of modern thought and "modern man". Despite the fact that Schmitt is a very problematic figure, it cannot be denied that his analyses, especially those from the 1920s, have their considerable worth even today.

Keywords: Carl Schmitt – Theory of the political – Political theology – Anthropology – Political philosophy – Neutralization – Secularization

Úvod. V předmluvě k *Pojmu politična* z roku 1963 Schmitt poznamenává, že se jeho teorie politična pracující s nejobecnějšími kategoriemi přítele a nepřítele stala u mnohých interpretů pouhou frází (Schmitt 2009, 15; Skarżyński 1992, 45-51, 142-152; Quaritsch 1989, 76).¹ V této předmluvě také uvádí příklad, který ukazuje, že i pro právo je určující a výchozí existence zločinu, což je naopak vnímáno jako něco samozřejmého, aniž by tím právu byly přisuzovány militantní implikace (Schmitt 2009, 14). Tyto Schmittovy poznámky odkazují na dva významné rysy jeho teorie politična: a) násilí (v politickém smyslu, tedy násilí mezi různými politickými celky, násilí mezi nepřáteli ve smyslu *hostis*) chápe jako prvek systému politického myšlení, s nímž je třeba počítat, i přes to, že se jej

¹ Schmitt jen ve velmi omezené míře upravoval další vydání svých textů. V tomto ohledu představuje *Pojem politična* se svými různými variantami výjimku. Základní podoby textů byly vydány v letech 1927, 1928, 1932, 1933.

především liberální myšlení snaží eliminovat (Slomp 2009, 6-10; Emden 2008; Sedová 2014);² b) teorie politična má hluboké antropologické předpoklady, bez jejichž tematizace ji není snadné hodnotit a především zahlédnout její plný význam.

Schmitt dnes bývá řazen ke klasikům politické filosofie.³ S jeho jménem se běžně setkáváme v textech pojednávajících o politické filosofii (Ballestrem, Ottmann 1993; Zuzkert 2011). Otázkou však je, zda mu tím vyhrazueme přiměřené místo. Autor *Pojmu politična* by již asi nesouhlasil (Meier 2005, xvi, xviii). I přes tuto výhradu mají jeho texty filosofickou relevanci a hodnotu. Jeho kritika filosofie i moderního myšlení jej pro filosofii samu činí zajímavým, neboť odhaluje jejich úskalí a důsledky pro život člověka v individuálním i společenském aspektu. S pozitivně chápanou filosofií je to u Schmitta složitější, a to především z toho důvodu, že v základu jeho práce stojí to, co bychom mohli nazvat politickou theologií ve smyslu procesu, tedy přesvědčení o situační podmíněnosti veškerých našich duchovních pojmů (Meier 1994, xvi pozn. 9). Filosofická relevance tohoto přístupu k pojmovému rámci našeho myšlení je nesporná, ve filosofii 20. století realizována například kritickou teorií, M. Foucaultem a J. Derridou. Nicméně pokud se zaměříme na její využití v oblasti antropologie a politické filosofie, zjišťujeme, že je pouze nástrojem, jímž Schmitt odhaluje nefilosofické jádro svého myšlení, jež bychom mohli najít v theologii či křesťanství a označit rovněž jako politickou theologii, nicméně tentokrát ve smyslu projektu, jímž se Schmitt od politické filosofie distancuje (Schmitt 1991, 131; Quaritsch 1989, 13, 26).

Pro teorii politična jsou oba přístupy k interpretaci politické teologie u C. Schmitta významné. Politická teologie jako teorie sekularizace původně theologických pojmů (politická teologie jako proces) poskytuje nástroj pro diagnostiku moderního myšlení, a to jak filosofického, tak toho ve společnosti a kultuře převládajícího. Politická teologie jako projekt (Schmittova antropologicko-theologická pozice) pak představuje formu vztahového bodu, s nímž právě zmíněný analytický nástroj pracuje.

Pro naše zkoumání antropologické otázky ve vztahu k teorii politična jsou obě podoby politické teologie rovněž určující. Zaprvé je teorie politična, pokud nechceme ustrnout na frázi přítel/nepřítel, dobře pochopitelná z perspektivy politické teologie. Zadruhé pak politická teologie jako projekt poskytuje aspekt, z něhož je možno Schmittovu převážně negativní antropologii explikovat a dát jí pozitivní význam.

Z hlediska naznačených souvislostí bude text článku rozdělen do dvou částí: přípravné a interpretační. V části přípravné pojednáme o teorii politična ve vazbě na politickou theologii v jejich obou zmíněných aspektech; v části druhé pak z hlediska stanovené perspektivy budeme analyzovat vybrané texty raného období s cílem naznačit možný vývoj nebo kontinuitu. Domníváme se, že na základě analýzy problematik: a) vztahu práva,

² Zde lze dodat, že nejen filosofové, které bychom mohli do liberálního rámce přímo zařadit. Například H. Arendtová, již bychom snad oprávněněji mohli v tomto aspektu chápat jako Schmittův protipól, odmítá násilí přisuzovat jakoukoliv „substancialitu“ (Arendtová 1963, 19).

³ V textu článku odhlížíme od skutečnosti, že je Schmitt pravděpodobně nejkontroverznější postavou dějin politického myšlení 20. stol.

státu a jednotlivce v díle *Hodnota státu a význam jednotlivce* (Schmitt 2004; Mehring 2004, 59-64); b) diktatury v textu *Diktatura* (Schmitt 2006; Mehring 2004, 121-192) lze naznačit nejen to, jak Schmitt upravil své vnímání vztahu theologie a filosofie, ale také to, jak se precizovala jeho pozice antropologická.

1. Teorie politična a politická theologie (stanovení aspektu antropologické otázky).

První věta *Pojmu politična* z r. 1932 zní: *Pojem státu předpokládá pojem politična* (Schmitt 1932, 19). Toto vydání otevírá „nezměrnou“ otázku (*unerme liches Problem*) politična ve vztahu k pojmu státu s cílem poukázat na skutečnost, že stát je jen jednou z možných politických forem a že je tudíž něčím, z čehož politično jako takové nelze vysvětlovat. Problematický text *Pojmu politična* z vydání roku 1933 vynechává vstupní kapitolu analyzující téma vztahu politična a státu a politično jako téma otevírá přímo (Schmitt 1933). Existují dvě oblasti důvodů, které k tomu Schmitta přiměly: a) změna politické situace Schmittovi ukázala, že jeho zahajující tvrzení z vydání roku 1932 je třeba brát vážněji a politično položit hned jako problém; b) se změnou politické situace po roce 1933 byly (NSDAP v Německu význam a suverenita státu relativizovány či omezeny rolí jediné strany v kontextu Schmittovy přímé zkušenosti). Schmitt, který nejpregnantněji z moderních politických filosofů definoval suverenitu, si toho musel být vědom (Schmitt 2004, 13). I když je text *Pojmu politična* v některých pasážích svou poplatností fašistickému režimu nepřijatelný, je analyzovaný aspekt interpretovatelný nejen jako konformita, ale také jako logický důsledek Schmittova hodnocení politické situace, a to z hlediska vlastní teorie suverenity a samozřejmě i politična.

Politično je Schmittem v obou vydáních charakterizováno trochu jiným způsobem. Mohli bychom říci, že vydání z roku 1933 význam politična posiluje a intenzifikuje. Nejen zmíněným začátkem textu, ale i používanými prostředky, jimiž politično Schmitt vztahuje k jiným oblastem lidského konání, myšlení a tvorby (Schmitt 2009, 25-26).

Schmitt ve vydání z roku 1932 píše: politično není oblastí, jež byla analogická jiným oblastem, k nimž řadí etiku, ekonomii a estetiku. Tento moment je ve vydání *Pojmu politična* z roku 1933 zvýrazněn tím, že Schmitt již nehovoří o relativně samostatných oblastech lidské tvorby, ale o znacích, jež odkazují k základním kategoriím domněle samostatných oblastí lidského myšlení a tvorby (Schmitt 1933, 7).

V předmluvě k *Pojmu politična* z roku 1963 Schmitt poznamenává, že povrchní čtenář může dojít k závěru nebo spíše dojmu, že politično je jen jednou z dalších samostatných oblastí. Tato jeho poznámka může reflektovat dvojí: a) i z tohoto hlediska méně vyhraněný text *Pojmu politična* z roku 1932 jasně stanoví, že každá oblast lidské činnosti se může stát doménou politična ve chvíli, kdy dokáže rozdělit lidské společenství takovým způsobem, že na závažnosti získají kategorie přítele a nepřítele. V *Pojmu politična* z roku 1933 je pak tento aspekt zvýrazněn již zmíněným otevřením tématu politična a změnou uchopování oněch relativně samostatných oblastí; b) L. Strauss je autorem *Poznámek k Pojmu politična* z roku 1932 (Strauss 1995, 94). Schmitt tyto poznámky znal a o jejich autorovi prohlásil, že jako jeden z mála porozuměl textu. V *Poznámkách* pak Strauss upozorňuje na velmi významnou skutečnost: Schmitt mimo jiné provádí to, co

bychom mohli nazvat kritikou liberálního pojetí kultury, která pracuje s přesvědčením, že se kultura dělí do nezávislých a navzájem nepřevoditelných oblastí. Proti této představě kultury pak Schmitt nabízí alternativu: „hlubšími“ a zásadnějšími kategoriemi jsou kategorie přítele a nepřítel. V tomto ohledu je politický rozměr člověka fundamentálnější.

Dobro a zlo, ošklivost a krása, ztráta a prospěch, všechny tyto protiklady jsou ve své nezávislosti relativizovány kritérii politična. Důsledkem je to, že ztrácejí charakter vztažných bodů v životě člověka, přestávají být něčím nezávislým, a nemohou tedy zcela plnit roli orientačních bodů v životě člověka.

V tomto místě se plynule dostáváme k Schmittově politické teologii, která ve smyslu projektu odpovídá na otázku, co by mělo ztracené vztažné body nahradit. Je-li tím politično, pak v jakém smyslu a jak tomu vůbec můžeme rozumět? Politická teologie jako proces nám pomůže Schmittově negativní alternativě k liberálnímu chápání kultury odpovědět.

Podle Schmitta jsou veškeré duchovní (kulturní) pojmy situačního a polemického charakteru. K pojmům, které zmiňuje, patří: stát, republika, lidstvo atd. (Schmitt 2009, 29, 77). Abychom jim mohli rozumět, musíme zohlednit politicko-společenský kontext. Zvláště pojem státu je pro naše antropologické zkoumání důležitý. Stát je totiž moderním výtvorem, jeho otcem je pro Schmitta Hobbes se svým *Leviathanem* (Schmitt 2012, 51-53). Podle Schmitta pak Hobbes v *Leviathanovi* jen dokončuje to, co započal Machiavelli a Descartes. Prvního rozvinul v relativizaci morálky, která se nejpřehnaněji uskutečňuje v dictu *non veritas, autoritas facit legem*. Druhého pak tím, že z *polis* učinil stroj, a tedy i nástroj.

Tento novověký vývoj Schmitt diagnostikuje jako fatální. Instrumentalizace polis a v novověkém kontextu instrumentalizace státu jako nejsilnějšího lidského výtvoru se pojí s nebezpečím zneužití jedince, a to ve vazbě na jeho žádosti i rozum. Obě tyto varianty jsou možné a nevylučují se, je jim společné to, že nepřekračují imanenci subjektu.

Politický vývoj 20. století dal v mnohém Schmittovi za pravdu (Šajda 2015). Nejen že došlo k prudké racionalizaci státu a jeho fungování, což bylo spjato s nárůstem jeho moci a nebezpečnosti, ale také se ukázalo, že rozhodnutí o zaměření tohoto nástroje nebylo vedeno z jiných než individuálních zdrojů. Pro novověké myšlení i se svým reálným a hroživým vyústěním ve 20. století je typická ztráta transcendence, ztráta referenčního bodu, který by překračoval jedince.

V centru této kritiky moderního myšlenkového i politického vývoje stojí Schmittovo přesvědčení, že místo transcendence zaujal jedinec. Stala se z něj míra všech věcí, jež přestala klást otázku po své přirozenosti, která se, a to zcela ve shodě se západní tradicí, nevyčerpává v individuálních žádostech a jejich předmětech.

Vzhledem k tomu pak, že návrat do doby, v níž theologické představy měly svou váhu, není možný, předkládá Schmitt alternativu ve své teorii politična. Možnost zabít a být zabit, tedy reálná možnost takové intenzifikace rozdílů, která by vedla k válce, je totiž dle jeho soudu v rozporu s liberální představou, podle níž je možné válku eliminovat a nahradit ji rozhovorem, diskuzí nebo konkurenčním bojem. Jinak řečeno, tato stále reálná možnost fyzické smrti z rukou jiného člověka člověka zavazuje k tomu, aby svůj život bral ve vší vážnosti.

Tu moderní a především liberální svět, který je podle Schmitta zcela jistě i velmi zábavný, postrádá.

Teorie politická se tak propojuje s politickou teorií v pojmu vážnosti (dignity) lidského života, která je vyjádřena v Bibli (*Gen. 3. 15.*).

2. Antropologické aspekty v Schmittově díle. Každá politická filosofie je podle Schmitta závislá na předpokladu o charakteru lidské přirozenosti. Existují pak dvě základní pozice: optimistická a pesimistická. První považuje člověka za přirozeně dobrého a druhá za od přirozenosti zlého. Optimistický antropologický předpoklad je zdůvodněn pomocí odvolání na rozum, jenž je člověku vlastní, umožňuje mu dosáhnout shody a následovat rozumem stanovený cíl – *bonum commune*. Ten pesimistický naopak rozum chápe především jako kalkul, jehož cílem je naplňování prospěchu jedince. Schmitt v analýze novověkého myšlení explikuje tyto dvě pozice především na Kantovi, prostřednictvím kritiky H. Kelsena (Schmitt 2004, 19; Jacobson, Schlink 2000, 1-39), a na Hobbesovi.

Tím, co oba tyto přístupy k člověku spojuje, je určitá míra redukcionismu, která nabízí zdánlivou vyčerpávající odpověď na otázku, co a kdo je člověk. Ať už se jedná o osvícenskou či Hobbesovu teorii člověka, oběma je společné, že se z něj stává předmět „výpočtu“, materiál, s nímž je možné počítat. To přiměřeně lidské je buď pouze rozumné, nebo „výhodné“. To je hlavní výtka, kterou novověkému myšlení na antropologické i politicko-filosofické rovině Schmitt předkládá. Sám se podobnému jednoznačnému přístupu vyhýbá, a to tím, že u něj nenajdeme pozitivní antropologickou pozici. Co však u něj nacházíme, je otevírání antropologického tématu v souvislosti s tématy jinými. Často se tak vlastní Schmittova antropologická pozice ztrácí v kritickém postoji (Schmitt 2002, 10-11). Tuto jeho negativní antropologii se v následujícím textu pokusíme sledovat, abychom jednotlivé motivy mohli nakonec svázat s teorií politická, která se z navržené perspektivy ukáže jako nejen teorie politicko-theologická, ale především ta antropologická.

2.1 Hodnota státu a význam jednotlivce (1914). *Hodnotu státu* můžeme považovat za Schmittovu ranou kritiku tzv. „moderního člověka“ i moderních pokusů o redukci práva na výsledek střetů politických mocí (Schmitt 2004, 11). Zároveň se jedná o nanejvýš důležitý text pro porozumění Schmittově myslitelské pozici, a to ze dvou důvodů: a) na rozdíl od pozdějších textů v něm Schmitt zaujímá právně-filosofickou pozici (Schmitt 2004, 90); b) mnohá z přijatých základních stanovisek budou utvářet i v pozdějších letech konstantu jeho myšlení. Z těchto důvodů představuje *Hodnota státu* optimální referenční bod.

Již v úvodu tohoto textu se setkáváme s ironickým popisem moderního člověka a moderního sebevnímání individua. Podle Schmitta moderní člověk sám sebe vnímá jako východisko, jako míru všech věcí. Tento nám libozvučný individualismus ale Schmitt odmítá, člověka staví až za právo (Recht) a stát (Staat). Jednotlivec tedy není principem práva a státu. Tato předchůdnost práva a státu se ukazuje nejjasněji v následujících úvahách.

Cílem státu je uskutečňovat právo v proměnlivém světě individuí. Moderní pohled je opačný, právo vychází právě z jednotlivců. Tento vztah mezi právem a jednotlivcem, jenž je zprostředkován státem, je klíčový a mnohé naznačuje o podobě Schmittova etatismu, který H. Quaritsch staví před Schmittův katolicismus i nacionalismus jakožto charakteristické konstanty jeho díla. Již v roce 1914 může být stát, jakožto v 17. století se rodící forma lidského společenství, analyzován z hlediska své zakotvenosti, a to buď v individuu, nebo v právu. Úvod k *Hodnotě státu* je sám o sobě jednoznačný a vytyčuje hranice Schmittova konzervatismu. Sestává pak ze tří určení:

1. Smyslem státu je uskutečňovat právo ve světě individuí (Schmitt 2004, 10): „Uprostřed tohoto trojího rozdělení stojí stát. Pozice státu jako bodu přechodu z onoho jednoho světa do toho druhého vyplývá z opozice normy a reálného fyzického světa. Ve státě jakožto ustavujícím bodě se z práva jako čisté myšlenky stává právo pozemským fenoménem. Stát je tedy právním útvarem, jehož smysl se plně vyčerpává v úloze uskutečňování práva a v navození takového stavu, který by v rámci možností odpovídal důsledkům právní myšlenky pro interpersonální a společenskou oblast“ (Schmitt 2004, 56; překlad P. S.).

2. Moderní člověk je bytostí odmítající jakékoliv zakotvení mimo vlastní imanenci (Schmitt 2004, 11).

3. Důsledky moderního sebepojetí nejsou zcela kompatibilní se společenským stavem člověka (Schmitt 2004, 11).

Schmittova politicko-filosofická pozice je v roce 1914 v základním určení konzervativní i tradiční, nicméně je si zároveň vědoma dynamiky vývoje, a to jak na rovině společenství, stát je jeho konkrétní dějinnou formou, tak na rovině jedince. Spojení státu a moderního (individualistického) člověka pak představuje pro Schmitta nebezpečí, na které odkazuje, když popis tzv. individualistických výdobytků spojuje s životu nebezpečnou nekulturností a barbarismem.⁴

Pokud se podíváme na Schmittův slovník, nacházíme v něm odkazy na dvě tradice politického myšlení. Na přirozeně-právní koncepci, o níž v pozdějším textu *Diktatura* hovoří jako o dědičce realistické politické filosofie, a na koncepci Hobbesovu, novověkou. Ani jedna z těchto cest však není pro Schmitta přijatelná. Racionalistická teorie přirozeného práva, jež rozum odkrývá a jež je neměnné, není analogická Schmittovu pojetí práva (Recht). Stejně tak zmiňované barbarství a nemožnost vytvářet kulturu je sice aluzí na Hobbesův popis předspolečenského stavu, nicméně se současným odmítnutím imanence jako zdroje práva. Mezi těmito krajními pozicemi, mezi přirozeným právem a hobbesovským dictum *non veritas, auctoritas facit legem*, existuje prostor Schmittovy vlastní pozice, který je ale vymezen negativně. Schmittův text přesto nabízí náznaky řešení. Přirozeno-právní koncepce je stejně tak nepřijatelná jako ta, která vysvětluje právo z moci. V prvním případě hrozí životu odcizený racionalismus, který ve svém hledání ideálu práva

⁴ Zde stojí za zmínku dvojí. Ze Schmittova textu je patrný vliv T. Hobbesa, kterého C. Schmitt jednak považoval za teoretického otce moderního státu, a jednak jej i obdivoval. Sám v roce 1938 publikoval komentář k Hobbesově *Leviathanu*.

ztrácí ze zřetele realitu člověka, jenž není dokonalou a čistě racionální bytostí. V případě druhém pak právo není ničím jiným než výrazem zvyku na panující mocenskou situaci a jako takový není ničím jiným než lutherovskou rezignací na pozitivní obsah politiky. Jaká je tedy třetí možnost, kterou by v rámci této kritiky Schmitt mohl nabídnout?

Text *Hodnoty státu* ukazuje, jak je Schmitt silně zakořeněn v tradici křesťanské filosofie. V úvahách o vztahu práva a státu nám totiž Schmitt neříká jen to, že účelem státu je realizovat právo, jež je neodvoditelné ze světa změny, což samo o sobě připomíná scholastický jazyk, ale také to, že žádné realizované právo si nemůže činit nároky na úplnost a dokonalost. Jinak řečeno, právní pluriverzum jako celek může vyčerpávat dokonalost „práva“, nicméně pouze ve svém celku. Tím je dosaženo dvojího. Právo zůstává transcendentní vůči smyslové realitě našeho života, jeho legitimita nevychází z mocensko-politického stavu ve smyslu Hobbesova tvrzení o vztahu mezi pravdou a autoritou. Zároveň je tím odmítnut racionalistický a idealistický cíl dosažení ideální podoby realizovaného práva.

Mnohost států, ale i jiných politických celků, je tak doprovázena mnohostí konkrétních právních rámců, jež mohou být i ve své různosti legitimními realizacemi transcendentního práva. Toto je Schmittova třetí cesta, jejíž inspirace, alespoň strukturální, můžeme najít u Tomáše Akvinského, kterého zřejmě, pomineme-li i ty nečetné citace v *Hodnotě státu*, velmi dobře znal. Tomáš Akvinský totiž o materiálních jsoucnech hovoří stejným způsobem jako Schmitt o realizovaném právu a státu. Žádná z materiálních věcí nevyčerpává dokonalost druhu, pouze materiální jsoucná daného druhu, a to ve svém dějinném celku. Tuto naši domněnku podporuje Schmittovo srovnání státu a katolické církve, její jedinečnost a jedinnost zaručuje, že je dokonalá, stejně jako, a nyní Tomášovými slovy, je dokonalá horkost o sobě.

Jednotlivé členy řady právo, stát a jednotlivec však podle Schmitta nelze chápat jako jednoduché kontinuum. O kontinuu sice hovoří, nicméně protikladem práva a také jeho jediným subjektem je stát. Jednotlivec je pak subjektem práva pouze odvozeně, a to skrze vynucující moc státu, která je schopna jej realizovat, a tedy i prosadit (Schmitt 2004, 86). Na tomto místě opět Schmitt ukazuje, jak se rozchází s přirozeno-právní tradicí. Etika či mravnost není základem práva, to není z mravnosti odvoditelné a nenalézá v ní své poslední kořeny. To je pak nesmírně důležité tvrzení, neboť právo již nevychází z přirozenosti člověka, ale tuto přirozenost konstituuje. Tomu je třeba náležitě rozumět. To, co je individuum o sobě, je podle Schmitta na empirické rovině vyjádřitelné fyzikálními pojmy – shluk atomů. Jednotlivec ve filosoficko-právním smyslu, tedy jednotlivec, jehož by se týkala práva o povinnosti, je právním časově i situačně podmíněným konstruktem. V tomto smyslu je i jeho hodnota (Wert) navázána na stát.

V úvodu jsme zmínili imanentní problematičnost Schmittovy pozice, která předpokládá, že veškeré politické pojmy jsou polemického charakteru, že se mění a není jimi zachycována žádná nadčasová realita (případně přirozenost). V předloženém výkladu se toto přesvědčení, které je až v pozdějších textech explicitně vyjádřeno, realizuje ve dvou rovinách: a) stát je jen určitou formou realizace práva ve světě; b) pojem individua je právním konstruktem.

Schmitt si je vědom toho, že toto jeho podřazení jedince státu se nemusí setkat s pochopením v západním myšlenkovém kontextu, který již od dob Sokratových jedince vybavuje nerelativizovatelnou hodnotu. Z toho důvodu se také ohrazuje jak proti východnímu, čínskému chápání jednotlivce, který je jen nástrojem sloužícím celku, tak vůči pokusům o identifikaci tohoto chápání s jeho vlastní pozicí. Hodnota jedince je sice dána z perspektivy státu, ale ten je v ideální podobě, a o té vlastně Schmitt v textu píše, konkrétní realizací práva. Podstatný rozdíl spočívá v tom, že stát v Schmittově smyslu nepodléhá empirické účelnosti.

Na závěr k textu *Hodnota státu* je nutné shrnout následující. Schmitt nehovoří o konkrétním právu, konkrétním státě a o konkrétním jedinci. Jeho cílem je ukázat, že právo není odvoditelné ani z moci, ani z lidské přirozenosti. V prvním případě se vyhýbá libovolnosti, v druhém pak idealismu, který by v člověku příliš akcentoval rozum. Pokud lze hovořit i o lidské přirozenosti, pak jen s ohledem na její společenský rozměr, který je pak podle Schmitta schopno garantovat pouze právo, jež odhlíží od empirické účelovosti. V *Hodnotě státu* se ale ukazuje i jiný prvek Schmittova myšlení o člověku. Tímto je vědomé odmítnutí snahy o vymezení lidské přirozenosti. U Schmitta nemá smysl hovořit ani o dobré, ani o špatné přirozenosti. Je otevřená oběma možnostem. Tento motiv budeme i v následujících oddílech sledovat, neboť se ukazuje, že vytváří další z konstant Schmittova politického i antropologického myšlení, čímž se sám od tradice politického myšlení do určité míry distancuje.

2.2 Diktatura (1919/1921). Text *Diktatury* je veden z perspektivy možného rozlišení dvou základních významů pojmu *diktatura*: komisařské diktatury a diktatury suverénní (Schmitt 2006, 3). Schmitt na příkladech z dějin ukazuje, v čem můžeme nacházet jejich specifické rysy. Komisařská diktatura je omezená cílem, k jehož splnění ale může použít právo překračující prostředky. Této formě diktatury je dále vlastní, že jí nepřísluší zákonodárná moc. Oproti tomu je pro suverénní diktaturu charakteristické, že není právem limitována a může do něj zasahovat i jej měnit. Jako historické příklady uvádí Schmitt Sullu a Caesara. V dějinách politického myšlení je pak podle Schmitta příkladem druhého typu diktatury také Machiavelliho vladař, kterého by ale Machiavelli diktátorem nenazval. *Il principe* ovládá *techné* zachování a rozšíření moci, *techné* práce s lidským materiálem. Z našeho hlediska je právě tato analýza Machiavelliho velmi informativní. I přes to, že Schmitt nehovoří v souvislosti s Machiavellim o státu, ale o diktatuře, je si zcela jistě vědom toho, že Machiavelliho vladař usiluje o zachování *lo stato*, statusu. *Lo stato* vladaře je cílem i mírou pro *virtu*, která stojí v nadřazené pozici vůči „kotvám“ politické filosofie předchozí myšlenkové tradice, vůči *aretai*. Diktátor z *Vladaře* je výtvozem renesančního myšlení, které je více zaujato technickým provedením než účelem samotným. Účel, kterým dříve mohla být spravedlnost, eudaimonie nebo bonum commune, není předmětem bádání, ten náleží do starého světa. Toto vyvázání z účelu, který překračuje libovůli vladaře, je prvním znakem moderního státu, jenž se ohlašuje již u Machiavelliho ve vazbě na suverénního diktátora, vladaře. Proto také Machiavelliho *Vladař* získal během 16. a 17. století, tedy v době zrodu moderního státu, takovou popularitu. *Vladař* byl svým

zaměřením a koncepcí legitimacy státu s jeho *raison d'état* analogický (Schmitt 2006, 7).

Renesančně humanistické myšlení se svým zaujetím technikou dává vzniknout první politicko-filosofické koncepci, jež odhlíží od tradičního přesvědčení, že člověk je *zoon politikon* a že jen ve společnosti je vpravdě lidský život možný (Schmitt 2006, 8). Vztah závislosti se obrací. Jedinec není závislý na polis, ale polis je závislá na jedinci jakožto materiálu se svými specifickými charakteristikami, jež se mohou měnit (Schmitt 2006, 11). V tomto smyslu je možné člověka chápat i jako sebetvůrce (Schmitt 2006, 10). V závěrech Schmitt takto daleko explicitně nejde. Čtenář jeho textů se však musí při konfrontaci s cézurou, jež je v *Diktatuře* reprezentována *Vladařem*, ptát, jaká existuje alternativa, s čím se politicko-filosofické myšlení renesance rozchází.

Odpovědí může být jen, že Schmitt má na mysli právě myšlení ukotvené ve ctnostech. Nicméně z *Hodnoty státu* víme, že ctnosti (blaženost) nejsou cílem státu a že stát pro Schmitta není dílem člověka (Schmitt 2006, 9). Kritika renesanční proměny myšlení tedy nesměruje k rehabilitaci ctností, ale k negativním důsledkům jejich vykazání z oblastí politična, k privatizaci společenství jakožto prostředku.

Je-li tedy, jak Schmitt předpokládá, každý pojem pojmem polemickým, musíme se ptát, s čím vede autor *Diktatury* svůj zápas. Odpovědi jsme již naznačili a můžeme je shrnout pojmem privatizace, k jejímuž hlubšímu porozumění nám napomáhá právě text *Hodnoty státu*. Stává-li se stát nástrojem jedince, nástrojem, jenž může být zacílen k naplnění libovolného účelu, rozchází se se svou přirozeností, jíž je uskutečňování práva. V tomto smyslu pak ani konstituce jedince, která byla na této realizaci závislá, není možná (Schmitt 2006, 11).

V diskusi o dvou základních významech pojmu diktatury se opět rozehrává téma vztahu práva, státu a jednotlivce. Komisařská diktatura jakožto ústavní prostředek stojí v analogickém postavení vůči státu (lidskému politickému společenství), jehož cílem je uskutečňování práva. Diktátor v tomto smyslu je pouze nástrojem, jenž v dobách krize může právo překročit, ale nikdy jej utvářet. Opakem je diktatura suverénní, analogická k instrumentálně pojatému státu jako výtvaru člověka pro dosažení užitku (Schmitt 2006, 35).

Vztah jedince a státu (lidského politického společenství) je v *Diktatuře* tematizován jen nepřímou, a to v souvislosti se státem jakožto nástrojem či také strojem. Člověk je především materiálem, s nímž je, a to v závislosti na jeho vlastnostech, třeba nakládat. Je vypočítatelným (kalkulovatelným) materiálem, jehož hodnota je závislá v konečném důsledku na účelu společenství, který opět může být libovolný, neboť vychází z jedince. *Diktatura* tedy v aspektu jednotlivce podržuje základní Schmittův náhled na význam jednotlivce. Mehring tuto pozici charakterizuje jako antropologický pesimismus (Mehring 2009, 42). Je však otázkou, nakolik je toto vymezení skutečně trefné, a to především z důvodu blízkosti, kterou Schmitt, i přes zmíněné výhrady k tradičnímu myšlení, v jehož centru stojí také ctnosti, zachovává.

Proti tomuto filosoficko-antropologickému myšlení se sice Schmitt vymezuje, ale jen do určité míry. S touto tradicí jej pojí přesvědčení, že individuální žádosti či užitek nemohou být pro stát konstitutivní. Odlišuje jej však nedůvěra v možnosti lidského rozumu zajistit konsensus v materiálním světě. Tuto sílu, která je donucující, může mít pouze stát.

Tento moment rozvíjí Schmittovo přesvědčení, se kterým jsme se setkali již v *Hodnotě státu*: lidskou přirozenost nelze charakterizovat v kategoriích dobro/zlo, ctnost/slast.

V textu *Diktatury* je obsažená pasáž, která hodnotí politicko-filosofickou tradici. Každá politická filosofie je závislá na rozhodnutí o charakteru přirozenosti člověka. Skaržýnski podotýká, že sám Schmitt především v *Politické teologii* tuto otázku vypracoval zcela nedostatečně. Musíme se však na základě toho, co víme o vztahu práva, státu a jedince ptát, zda Schmitt skutečně usiloval o vlastní pozitivní odpověď. Dle našeho mínění pozitivní odpověď poskytnout nemohl. Každá politická filosofie je závislá na definici lidské přirozenosti a jejího zhodnocení, pro Schmitta je lidská přirozenost otevřená.

Pokud však zůstaneme u *Diktatury*, je hodnocení politické filosofie jako nutně navázané na otázku lidské přirozenosti známkou toho, že se Schmitt nechápe být zcela jejím dědicem a pokračovatelem.

3. Závěr. Pokud budeme vycházet z předpokladu, že teorie politična, jež nachází své kořeny v politické teologii, představuje jádro Schmittova myšlení, můžeme z perspektivy dvou analyzovaných textů konstatovat nejen značnou míru kontinuity, ale také zřetelný vývoj. Kontinuitu nalézáme v Schmittově velmi kritickém postoji k novověkému myšlení a jeho důsledkům, které spatřuje v ideové formaci toho, co nazývá moderním člověkem. Rovněž kontinuitu můžeme spatřovat ve snaze navrátit do světa člověka transcenci. V *Hodnotě státu* u Schmitta nenacházíme teorii politična. Jasná snaha zakotvit pravidla určující jednání člověka v právu, jež má být státem realizováno, však již představuje součást Schmittova myšlení, které je explicitně situováno do rámce právní filosofie. V konkretizaci tohoto postoje pak můžeme lokalizovat i vývoj. Zatímco transcenci, tedy neměnný vztahový bod, který by nebyl výsledkem individuálních žádostí ale i rozvažování, zajišťovalo v *Hodnotě státu* i *Diktaturě* právo, v *Pojmu politična* je to již reálná a neeliminovatelná možnost fyzického konfliktu, jež ponechává prostor pouze pro konstatování *vážnosti* a dějinnosti lidské situace, v níž je nutné rozhodnutí. Stejným zůstává neurčité vymezení: ani právo, ani reálná možnost naší fyzické smrti nejsou konkrétním a určitým předpisem, který by mohl být nalezen a uskutečněn ve světě člověka. V tomto smyslu Schmitt nenavazuje na přirozenoprávní koncepce. Vztah k pozitivnímu právu je tím také vymezen negativně. Pozitivní právo jako pouhý výtvar také neodpovídá vážnosti lidské situace. Pokud bychom u Schmitta hledali alternativu, museli bychom se opět vrátit k politické teologii.

Literatura

- ARENDR, H. (1963): *On Revolution*. Harmondsworth.
BALLESTREM, K., OTTMANN, H. (1993): *Politická filosofie 20. stol.* Praha: Oikumene.
EMDEN, CH. J. (2008): Carl Schmitt, Hannah Arendt, and the Limits of Liberalism. *Telos*, 142, 110- 134.
JACOBSON, A. J., SCHLINK, B. (2000): *Weimar. A Jurisprudence in Crisis*. Trans. B. Cooper. Berkeley: University of California Press.
MEHRING, R. (2009): *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*. München: C. H. Beck.

- MEIER, H. (2005): *Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogue*. Trans. J. Harvey Lomax. Chicago and London: The University of Chicago.
- MEIER, H. (1994): *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Chicago and London.
- QUARITSCH, H. (1989): *Possitionen und Begriffe Carl Schmitts*, Berlin: Duncker & Humblot.
- SEDOVÁ, T. (2014): O zle, násilí a moci, ich vzťahu a odlišnosti – traja autori, tri perspektívy. *Filozofia*, 69 (9), 777-785.
- SCHMITT, C. (1927): Der Begriff des Politischen. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. 58, 1.
- SCHMITT, C. (1933): *Der Begriff des Politischen*, Hamburg.
- SCHMITT, C. (2002): *Ex Captivitate Salus*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, C. (2004): *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 8. Auf., Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, C. (2004): *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. 2. Auf., Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, C. (2006): *Die Diktatur*. 7. Auf., Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, C. (2009): *Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*. 8. Auf., Berlin: Duncker & Humblot. 2009.
- SCHMITT, C. (1991): *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, C. (2012): *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. 4. Auf., Stuttgart: Klett-Cotta.
- SKARŻYŃSKI, R. (1992): *Od chaosu do ładu. Carl Schmitt o problem tego, co polityczne*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.
- SLOMP, G. (2009): *Carl Schmitt and the Politics of Hostility, Violence and Terror*. New York.
- STRAUSS, L. (2005): *Notes on Carl Schmitt. The Concept of the Political*. In: MEIER, H. (2005): *Carl Schmitt and Leo Straus. The Hidden Dialogue*. Trans. J. Harvey Lomax. Chicago and London: The University of Chicago, s. 89-119.
- ŠAJDA, P. (2015): Spor o interpretáciu 19. storočia. Poznámky Carla Schmitta ku Kierkegaardovi a Donosovi Cortésovi. *Filozofia*, 70 (4), 245-257.
- ZUZKERT, K. (2011): *Political Philosophy in the Twentieth Century: Authors and Arguments*. Cambridge University Press.

Článek vznikl v rámci řešení projektu GA ČR 16-01543S *Antropologické předpoklady politického myšlení Carla Schmitta*.

Petr Slováček
Ústav středoevropských studií
Slezská univerzita v Opavě
Fakulta veřejných politik
Bezručovo náměstí 885/14
746 01 Opava
Česká republika
e-mail: pslovacek@seznam.cz