

**POLEMOS JAKO ODPOVĚĎ CARLA SCHMITTA  
NA KRIZI MODERNITY**

PETR SLOVÁČEK, Slezská univerzita v Opavě, Fakulta veřejných politik v Opavě, ČR

SLOVÁČEK, P.: *Polemos* as Carl Schmitt's Response to the Modernity Crisis  
FILOZOFIA 73, 2018, No. 3, pp. 169-178

The aim of the article is to show what place the fight (*polemos*) occupies in a broader context marked out by the theory of the political, political theology, and the criticism of modernity or modern human. On this basis the key role the fight plays in Schmitt's political philosophy can be demonstrated. This role of the fight is then recognizable first of all in the correspondence between his critical cultural and juridical-philosophical writings as well as on the background of Schmitt's evaluation of his own spiritual condition as presented in particular in his diaries.

**Keywords:** Carl Schmitt – *Polemos* – Fight – Theory of the political – Political theology – Faith – Political philosophy

Carla Schmitta není nutno dlouze představovat, proto stačí dodat, že i přes své zcela nepochybně kontroverzní a nepřijatelné působení po roce 1933 je dnes stále předmětem živého zájmu badatelů. Také politické proměny a události druhé dekády 21. století naznačují, že jeho dílo bude opět nabývat na aktualitě, a to jak v politickofilosofickém aspektu, neboť tváří v tvář událostem na Blízkém východě je pohled politických filosofů výjimečného stavu či krize rehabilitován, tak v aspektu, jenž bychom snad mohli označit za politicko-epistemologický. Právě tomuto druhému momentu se bude následující text blíže věnovat pomocí zpřítomnění Schmittovy výchozí epistemologické pozice a jejího vztahování k slavné teorii politična.

V našem textu přitom budeme vycházet z těchto předpokladů: 1. Schmittova politická teologie, jak ji formuloval v rámci tzv. politické teologie jako sociologie politických pojmů, je Schmittovým autentickým vkladem k teorii poznání (Koselleck 2010, 11; Šajda 2017), který přes svoji aplikaci na právní a politické pojmy (Schmitt 2015, 43) přesahuje meze právní vědy a vznáší obecně filosofický nárok. Tento nárok je jak výrazem aktuální Schmittovy situace, z něž je možné mu také rozumět (Hofmann, 2010, 5-6), tak nepochybně i návratem ke kořenům filosofického myšlení (Lange 2003, 137; Taubes 1987). 2. Schmitt sám veškeré duchovní pojmy vykládal jako situační, jako úzce vztahované k místu a času, tedy polemicky (Schmitt 2009, 77-78). V tomto smyslu pokládáme ze vhodné nepřehlížet jen k publikovaným textům, jak navrhuje například J.-W. Kervégan (Kervégan 2015, 15) či M. Lievens (Lievens 2003, 121-122), ale pokusíme se využívat i Schmittovy deníkové zápisky a v jisté míře i dopisy s přesvědčením, že nám jednak mohou pomoci vystihnou Schmittovu vlastní situaci, a jednak dát smysl pojmu ducha (*Geist*),

s nímž se Schmitt identifikuje nebo jehož obrany se ve svém díle ujímá. 3. Uvedením souvislosti mezi Schmittovou vlastní situací a politickou teologií v naznačeném či vytyčeném smyslu se ukáže význam slavné teorie politična, kterou tak bude možno chápat jako moderní či dokonce ultramoderní zpřítomnění tradice, a to jak té hérakleitovské, tak té křesťanské, ačkoliv v posledním případě jen nepřímou nebo v instrumentální poloze.

**Východisko – vztah politické filosofie a politické teologie.** Pro porozumění Schmittovu myšlení je nezbytné hned na začátku otevřít epistemologickou otázku a ptát se po mezích a charakteru, jež Schmitt připisuje lidskému poznání, a to jak na obecné rovině, tak v prostoru politické teorie (Adam 1997, 1-7). Tento krok přitom v značné míře odpovídá i tomu, jak Schmitt publikačně zahájil i ukončil svoji akademickou kariéru, neboť otázka poznání, i když úzce vztažena k soudní praxi nebo teologickému rozměru politiky, jako fundamentální rovina stojí jak v Schmittově raných textech *O vině a jejich typech* (Schmitt 1910) a *Zákon a rozsudek* (Schmitt 1969), tak v posledním velké knize *Politická teologie II* (Schmitt 1970). Pokud naše zkoumání vedeme z tohoto úhlu pohledu, ukazuje se, že Schmittovu pozici lze analyzovat na několika komplementárních rovinách. Na základní rovině je Schmitt přesvědčen, že lidské poznání nelze chápat jako ahistorické, akontextuální či bez ohledu na situaci: „Veškeré pojmy duchovní sféry, včetně pojmu ducha, jsou samy o sobě pluralistické a lze jim rozumět jen v kontextu konkrétní politické existence. (...) Veškeré základní představy duchovní sféry člověka jsou existenciální, a nikoliv normativní“ (Schmitt 2007, 82-83)

Již zde se ukazuje, v jak silném kontrastu Schmitt stojí k dominantnímu proudu západní filosofické tradice, která sama sebe chápe přinejmenším jako neustálé přibližování se k filosofické *epistémé*.<sup>1</sup> Zcela záměrně přitom nehovoříme o celku západní filosofické tradice, neboť bychom tím z našeho zorného pole ztratili i takového Hérakleita, pro něž je sice *logos* počátkem, nicméně *boj* či *polemos* fundamentálním prvkem skutečnosti.<sup>2</sup> Za připomenutí rovněž stojí *elenktický* charakter Sókratova filosofického působení, jež, omezíme-li se na Sókrata raných Platónových dialogů, rovněž ústilo do problematičnosti, a nikoliv filosofické doktríny, která je již vlastní Sókratovi pozdních Platónových dialogů, ačkoliv Sókratově intelektualismu je Schmitt vzdálen stejně jako Augustin. Zároveň ale Schmittovo vztažení poznání k jemu příslušné historické situaci odmítá vývoj či nepracuje s konceptem vývoje, v jehož pozadí by stála určitelná a historii vlastní zákonitost, jak ji například předpokládalo osvícenské myšlení pokroku či Hegelova nebo Marxova teorie dějin. Ačkoliv v našem textu budeme vycházet ze Schmittovy politické teologie ve smyslu teorie proměn tzv. centrálních oblastí, absolutních instancí či duchovních sfér (*geistigen*

---

<sup>1</sup> Schmitt (2005, 56): „Eine Begründung geben zu wollen, ist schon Optimismus. Denn man kann es als Optimismus bezeichnen, dass man damit rechnet, die Wahrheit finden zu können.“ K protilehlé pozici srov. především Habermas (1987, 101-114); Kiefer (1990, 470-471).

<sup>2</sup> Hérakleitos, DK 22 B 80 a 53: „Je třeba vědět, že boj je společný, že právo je svárem a že vše se děje podle sváru a nutnosti. Boj (*polemos*) je otcem všeho i králem všeho (...).“ Citováno dle Kirk, G., Raven, J., Schofield, M. (2004, 240-249).

*Sphären*),<sup>3</sup> Schmitt sám neustále zdůrazňuje jedinečnost těchto proměn, jež nelze vykládat v dějinně filosofickém smyslu: „Velcí interpreti dějin lidstva, Vico a Comte, generalizovali tento jedinečný evropský proces v obecný zákon lidského vývoje a tisíce banalizací a vulgarizací pak propagovaly slavný zákon „tří stadií“ – od theologického stadia ke stadiu metafyzickému a od toho pak ke stadiu „vědeckému“ či „pozitivnímu“. Ve skutečnosti nelze pozitivně říci nic víc, než že evropské lidstvo učinilo od 16. století několik kroků od jedné centrální oblasti k jiné a že všechno, co tvoří obsah našeho kulturního vývoje, je těmito kroky poznamenáno“ (Schmitt 2007, 79-80).

Dále je tento historický (nikoliv však historizující či historicistický; Krockow, 1990, 8) nebo situační aspekt lidského poznání doprovázen ještě zásadnějším narušením představy o možnostech filosofie jako ahistorického poznání, a to v Schmittově přesvědčení, že dokonce i rozum jako zdroj legitimacy nakonec vyžaduje víru v tento rozum, má-li tedy mít jako nejvyšší instance politického myšlení legitimizační potenciál (Schmitt 2014, 63-64; Schmitt 2010, 5-6). Proti poznání, jež si nárokuje nezpochybnitelnost, stojí víra (*Glaube*), kterou je ale nutné v Schmittově kontextu chápat jak v obecném smyslu orientace ve vztahu k historicky proměnlivé instanci či centrální oblasti, tak samozřejmě v tradičním náboženském smyslu. Této druhé rovině je ale v Schmittových textech i jiných pramenech věnována spíše okrajová pozornost (Nichtweiß 1994, 40-41). Toto základní nastavení epistemologické otázky ale nelze pojímat jako formu relativismu Gorgiova ražení. Jednak tomu brání interpersonální rozměr, a tedy i nadindividuální charakter evidence oné základní instance, ve vztahu k níž si filosofická, náboženská i politická přesvědčení podržují svoji platnost a samozřejmost, a jednak sama koncepce historicky proměnlivých center či centrálních oblastí sama klade nárok možnosti interpersonálního zdůvodnění tvrzení v jejím rámci. Mnohem více se tak Schmittova pozice blíží Foucaultově koncepci epistém.

Zde se samozřejmě můžeme ptát, zda si Schmitt sám neprotiřečí, zda samotné toto přesvědčení není jen předmětem víry. Této námitce se Schmitt nemůže vyhnout, i když ji zmírňují tyto čtyři aspekty: 1) již zmíněné odmítnutí koncepce historického vývoje, jenž bychom chápali teleologicky – hovoří-li Schmitt o vývoji, má na mysli spíše proměny; 2) Schmitt sám, jak se ukazuje v ambivalentním hodnocení křesťanského charakteru Schmittova myšlení spolu s funkcí teorie politična, se chápal jako dítě své doby bez možnosti pozitivního „filosofického“ vystoupení na vyšší nezúčastněnou rovinu; 3) čistě formální charakter této Schmittovy koncepce, která sama o sobě neobsahuje žádný pozitivně určitelný vztahový bod srovnatelný například s praktickým nárokem kritické teorie, kromě registrace historické proměnlivosti samotných centrálních oblastí či instancí; 4) sám tento pohled na charakter lidského myšlení je nutné brát rovněž polemicky, což považujeme za nejsilnější důvod k tomu, abychom Schmittovu vlastní pozici nechápali jako nutné vnitřně rozpornou (Mehring 1998, 12; Müller 1989, 159).

Z perspektivy tohoto základního nastavení epistemologické otázky je možné sestoupit k vlastní Schmittově pozici či situaci. Jak jsme již naznačili, je i ona sama vázána na

---

<sup>3</sup> K pojmům *centrální instance* či *duchovních oblastí* viz níže.

určité místo a čas (Hüsmert 1997, 3-6; Blaschke 1995, 94-105; Gross 2005, 23; Laak 2002, passim),<sup>4</sup> sama je historicky podmíněna a v tomto smyslu z ní sám Schmitt nemůže a především nechce vystoupit. Za doklad tohoto tvrzení můžeme považovat skutečnost, že se Schmitt k svému katolickému původu stále hlásil (Schmitt 1995, 165; Schmitt 2002, 49), a to rozličnými způsoby a pravděpodobně i z rozličných důvodů, s tím, že Schmittův katolicismus nebo jeho křesťanství je stále předmětem sporů nejen badatelů (Quaritsch 1989, 13 et passim; Groh 1998, 2014, passim), ale jak ukazují Schmittovy deníky (Schmitt 2005), i jeho samého (Schmitt 2005, 157). Níže uvidíme, že k plnému uvědomění významu této situovanosti a jejím důsledkům vede poměrně dlouhá cesta spojující jak specifické dědictví formujícího původu, tak reflexivní konfrontace s hlubokými proměnami moderního světa, jejichž účastníkem je nezrušitelně i sám Schmitt. Na této rovině pak vystupuje do popředí zcela konkrétní otázka po pozitivních prvcích Schmittovy politické teorie, kterou nyní budeme předběžně chápat jako snahu o zachování vážnosti života, o niž měl především obavy již výše zmíněný Hérakleitos, a rozhodnutí jako podmínky možnosti mravního rozměru tohoto života tváří v tvář jeho rozpuštění ve světě prostředecnosti či, tradičními prostředky vyjádřeno, v oblasti přirozenosti. Tento pozitivní moment sám je pak možno chápat jako přechod k vlastní politické teologii jako otázce vztahu teologie a politiky.

**Politická teologie jako sociologie politických pojmů a její pozadí.** Politická teologie jako sociologie politických pojmů je jedno z nejznámějších témat, jež jsou se jménem Carla Schmitta spojena. Zároveň se ukazuje, že je možné ji využít i k základnímu nastavení přístupu k žánrově, tematicky i oborově různorodému dílu Carla Schmitta (Hofmann 2010, 4-5). Klasickým místem, na němž se s její explicitní formulací setkáváme, je text Carla Schmitta *Politické theologie* z roku 1922: „Všechny pregnantní pojmy moderní státovědy jsou sekularizovanými pojmy theologickými. Nejen ve svém historickém vývoji, protože byly z theologie přeneseny na státovědu, když se například z všemocného Boha stal všemocný zákonodárce, ale také ve své systematické struktuře, jejíž poznání je nutné pro sociologické zkoumání těchto pojmů. (...) Metafyzický obraz, jež si určitá doba vytváří o světě, má tutéž strukturu jako to, co je pro ni naprosto zřejmé jako forma její politické organizace. Stanovení takové identity je sociologií pojmu suverenity. Dokazuje, že metafyzika, (...), je nejintenzivnějším a nejjasnějším výrazem určité epochy“ (Schmitt 2012, 31, 37).

V centru zájmu *Politické theologie* stojí především problematika suveréna, jak také naznačuje podtitul tohoto textu *Čtyři kapitoly k učení o suverenitě (Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität)*, a problematika moderního státu jako politické formy utvářející se od 16. století v Evropě jako odpověď na bezvýchodnost řešení náboženských sporů. V rámci této politickoteoretické perspektivy pak Schmitt hovoří o procesu sekularizace

---

<sup>4</sup> Schmitt vnímal pozici katolíků v Plettenbergu jako minoritní a do určité míry i stigmatizovanou. Sám ji popsal těmito slovy: „Das bedeutet: konfessionelle Minderheit in einer intensiv evangelischen, zum Teil auch protestantisch-sektiererischen Umgebung“ (Tommissen 1975, 92).

a přenosu pojmů z teologické oblasti do oblasti státovědy (Koselleck 2010, 11). Druhý z uvedených citátů pak naznačuje širší perspektivu, neboť Schmitt píše nejen o teologii, ale také o metafyzice či o korespondenci mezi *metafyzikou* a určitou dobou nebo epochou. Z hlediska výše navržené charakteristiky Schmittova myšlení se zvláště poslední a nejobecnější tvrzení může jevit jako problematické, na což může poukazovat i Schmittovo přihlášení se k *filosofii konkrétního života Politické theologie* (Schmitt 2012, 16). Nejen tedy ne zcela jasné položení hranice mezi metafyzikou a teologií na jedné straně, ale také inkonzistence mezi tím, jak jsme zvyklí metafyziku chápat, a jak ji Schmitt zcela explicitně určuje jako výraz epochy. Tato inkonzistence uvedených textů působí rušivě. Metafyzice totiž obvykle rozumíme nejen jako královské disciplíně tradiční filosofie, tj. přednovověké filosofie, ale také jako disciplíně, v jejímž rámci jsme schopni dosáhnout *pravdy* či jinak řečeno jistého poznání, a to v mezích přiměřených lidskému rozumu.

Pokud se ale podíváme na jiné Schmittovy texty, shledáme, že tradiční význam metafyziky zcela jistě neztrácí ze zřetele, nicméně je pro něj pouze jedním aspektem, jedním rozměrem, a to spolu s oním nárokem na jistotu poznání. Tak v předmluvě k *Politickému romantismu* z roku 1924 nacházíme slova, jež nám specifickému smyslu metafyziky u Schmitta pomůžou velmi dobře porozumět: „Každé hnutí spočívá za prvé v určitém, charakteristickém vztahu ke světu a za druhé v určité, třebaže ne vždy uvědomované představě o poslední instanci (*letzten Instanz*), absolutním centru (*absoluten Zentrum*)“ (Schmitt 1991, 17).<sup>5</sup>

Korespondence mezi *Politickou teologií* a *Politickým romantismem* je na první pohled zřejmá. V obou textech se hovoří o centrálních oblastech nebo posledních instancích, v obou textech nás Schmitt odrazuje od toho, abychom situační podmíněnost hodnotili z hlediska nezúčastněného pozorovatele vybaveného či snad i lépe řečeno vyzbrojeného nepochybným poznáním – metafyzikou v tradičním smyslu. Každé hnutí, a v textu *Politického romantismu* se Schmitt, jak sám název naznačuje, vztahuje především k romantismu jako vyhocenému subjektivismu, musíme brát vážně co do důsledků, jež si nese pro způsob, jímž ovlivňuje porozumění světu, tak v neabsolutním a nesystematickém smyslu, tedy ne jako konkretizaci abstraktního tvrzení (Motschenbacher 2000, 66). Zcela zásadní určení významu metafyziky, s nímž Schmitt pracuje, pak nacházíme dále v textu *Politického romantismu*: „Mnoho typů metafyzických postojů dnes existuje v sekularizované podobě. Pro moderního člověka do značné míry platí, že na místo Boha nastoupily jiné, a sice pozemské faktory: lidstvo, národ, individuum, historický vývoj nebo také život sám pro sebe, a to v jejich úplné duchaprázdnosti a pouhém pohybu. Onen základní postoj člověka tím ale nepřestává být metafyzický. Myšlení a vnímání každého člověka si vždy podržuje určitý metafyzický charakter; metafyzika je něco nevyhnutelného (...)“ (Schmitt 1991, 11).

---

<sup>5</sup> Srov. „Man muß jede Geistige Bewegung metaphysisch und moralisch ernst nehmen, aber nicht als Exempel für eine abstrakten Satz, sondern als konkrete geschichtliche Wirklichkeit in Zusammenhang eines Geistlichen Prozesses“ (Schmitt 1991, 8).

Člověka tedy Schmitt chápe jako především metafyzickou bytost. Na základě právě uvedeného textu to znamená, že je určen nejen vztahem ke světu, ale především intencionálním vztahem k poslední instanci (*letzte Instanz*) nebo absolutnímu centru (*absoluten Zentrum*). Tyto instance či centra jsou proměnlivá, sám tento vztah, jenž člověku umožňuje porozumět světu a orientaci v něm, však můžeme považovat za antropologickou konstantu, s níž Schmitt pracuje. Uvedený text nám toho říká ale ještě mnohem více. Člověk je metafyzickou bytostí také proto, že původní absolutní instancí nebo centrem nebyl světu imanentní předmět. Původním vztahným bodem, který se zde ohlašuje, je pro Schmitta především Bůh, a to jak ve smyslu, jakým ho tematizovala teologie, tak ve smyslu, jak jej pojímala křesťanská metafyzika. Signifikantní je v této souvislosti způsob, jímž tyto dvě oblasti v textu *Politického romantismu* Schmitt propojuje, když píše o *tradiční křesťanské metafyzice*.<sup>6</sup>

Výše jsme uvedli, že Schmitt pohlíží na možnosti filosofie velmi skepticky. Zde máme konkrétní doklad tohoto postoje, jehož kořeny vycházejí ze dvou důvodů: 1) vzhledem k tomu, že při změnách centrálních oblastí či center nelze hovořit o pokroku nebo zákonitém vývoji, nelze ani hodnotu jednotlivých kontextů, jež jsou právě určeny předmětem onoho metafyzického vztahu určeny, chápat jako identickou. Je-li totiž základní antropologickou konstantou vztah k něčemu imanenci přirozenosti překračujícímu, a to ať už k Bohu Evangelia nebo k Bohu jako první příčině tradiční křesťanské metafyziky (Motschenbacher 2000, 59), a jejich vzájemný blízký vztah je nutné opět zdůraznit, nemůže tomuto vztahu ve stejné míře odpovídat předmět či jev vlastní oblasti v řádu přirozenosti. Zároveň, a to za 2), změna kontextu je neodvolatelná a tomu, kdo do ní náleží, se stává tak říkajíc osudem, a to, jak se domníváme je právě Schmittův případ, i tehdy, že si je naznačené proměnlivosti vědom.

---

<sup>6</sup> Použití pojmu *tradiční křesťanské metafyziky* není pouhým označením metafyziky jako filosofické disciplíny a určením historického kontextu. Pro tuto metafyziku je určující i to, že je křesťanská, což je dáno jejím místem. Nebyla by jistě filosofickou disciplínou, kdyby své předpoklady čerpala z teologické oblasti. Přestala by ale být křesťanskou, pokud by byla povýšena na jedinou možnou cestu k poznání světa, jeho příčin i člověka. Tradiční křesťanská metafyzika jako cesta přirozeného lidského rozumu k poznání je tak doprovázena i respektem k zjevené pravdě s tím, že rozumu je vytyčen pouze omezený prostor. Tento vztah metafyziky a teologie je třeba mít na paměti, neboť podle Schmitta má antropologické i politické důsledky spočívající v zamezení absolutizace filosofie či rozumu, a tedy i zpředmětnění člověka. Zcela explicitně se k tomuto tónu filosofie či rozumu Schmitt vyjadřuje v textu *Diktatury*, kde píše: „*Der Verstand kann sich hier nicht verständigen, er rasonniert nicht, sondern diktiert. Das Irrationale ist nur das Instrument des Rationalen, weil nur das Rationale wirklich führen und handeln kann. Das entsprach sowohl der aristotelischen Scholastik als auch dem Platonismus der Renaissance und der stoisch-klassischen Tradition sowie allen moralischen Vorstellungen, die bis zum Ende des 18. Jahrhunderts geherrscht haben und deren Ideal der „homo liber et sapiens“ ist (...).*“ V poznámkách 17 a 18 na téže místě *Diktatury* pak Schmitt uvádí příklady jako Tomáše Akvinského, Suáreze, Hobbese a Locka. Právě tato řada pak dle našeho soudu dokládá, že zde Schmitt nezohledňuje výše zmíněný kontext výpovědi o rozumu, což je zcela jistě alespoň v případě Tomáše Akvinského záměrně reduktivní. Důvod této redukce je možná naznačen v označení *aristotelské scholastiky*, jíž je vlastní značný antropologický optimismus, a to opět především ve srovnání s Augustinem (Schmitt 2006, 10; Schmitt 1991, 213-214).

**Schmittova vlastní pozice jako *polemos*.** Vyše jsme nastínili to, jaký postoj k filosofii a rozumu Schmitt zaujímá. Schmittův skeptický vztah k rozumu spolu s jeho představou o proměně center či posledních instancí rovněž dává tušit, že u něj politickou filosofii v tradičním smyslu můžeme hledat jen velmi obtížně. To spolu s častým využíváním biblických aluzí, především k dědičnému hříchu a *katechontu*.<sup>7</sup> může vést k domnění, že je třeba Schmittovi rozumět jako politickému teologovi ve vlastním smyslu a jeho dílu jako vycházejícímu z teologických předpokladů. Analýzy způsobů, jimiž tyto motivy využívá, pak poukazuje na opak. Libovolné a nepřesné biblické aluze, důraz na určující roli politické moci ve vztahu k svědomí, všudypřítomná absence motivu lásky toto podezření velmi ospravedlňují. Nicméně se domníváme, že přístup buď/nebo v případě Schmitta selhává s tím, že klíč k pochopení Schmittovy pozice můžeme najít v jeho denících. V zápise z roku 1914 si Schmitt poznamenává: „Žádná víra, žádná beznaděj, žádný vzdor, žádné rozhořčení, jen žalostné nic. Mohu věřit ve vše, ale nevěřím v nic. Nemohu nikomu říci, jak je to strašné, (...) Ke komu se mám utéci? Snad ke katolické církvi. To ale přece nemohu. Stejně tak bych se mohl utéci k Velkému Dalai Lamovi z Tibetu nebo k nějakému mexickému bohu. (...) Každý rozhovor, který musíš vést, je stejně pouhým klamem; neboť při něm jednáš tak, jako bys chtěl něco zachránit, a nevíš, nevěříš ani v sebe, ani v toho, s kým hovoříš. (...) A přitom jsem jen bídny, bezmocný a zoufalý budižkničemu. Za noci pak volám k tichým, neznámým bohům o pomoc a radu, modlím se k Matce Boží a všem svatým, ale stejně tak bych se mohl ve svém volání a modlitbách obracet k dřevěné bedně“ (Schmitt 2005, 157).

Uvedený text je zcela jistě výrazem neutěšené Schmittovy psychické situace, která byla zapříčiněna zvláště jeho existenčními problémy. Nicméně přehlédnout nelze ani hodnocení vlastní duchovní situace, kterou bychom mohli charakterizovat jako hlubokou a vědomou problematizaci či snad i ztrátu víry. Z hlediska výše naznačených proměn evropského ducha se Schmitt přinejmenším v tomto zápisku hlásí k tomu, že i jeho vztahování se ke světu je narušeno. Jinak také řečeno, i Schmitt se přiznává, že je dítětem své doby a jediné překročení, jež se mu nabízí, je plné uvědomění si vlastní situace. Tento náš postřeh pak dokládá pozdější text ze Schmittova komentáře k *Polární záři* (*Nordlicht*) Theodora Däublera, v němž ve shodě s H. Meierem nacházíme nejexpresivnější popis nepřítele, jímž je moderní duch a moderní člověk: „Z lidí se stali ubozí ďáblové: „vědí vše a nevěří v nic.“ (...) Chtějí nebe na zemi, nebe jako výsledek obchodu a průmyslu; nebe, které má skutečně být zde na zemi, v Berlíně, Paříži nebo New Yorku, nebe s bazény, automobily a klubovými křesly, nebe, jehož posvátnou knihou by byl jízdni řád“ (Schmitt 2009b, 60).

Schmittovu tvorbu lze ve značné míře chápat jako boj s moderním duchem a moderním myšlením, a to v mnoha rovinách: 1) v rovině právní vědy a filosofie práva, která je pravděpodobně v souvislosti se Schmittovým působením nejznámější, je jeho oponentem tzv. normativismus se svým nárokem subsumpce konkrétních jevů pod abstraktní normy

---

<sup>7</sup> Původním místem slova *katechon* je Pavlův druhý list Tesalonickým 1–8. Podrobněji spolu s odkazy na další literaturu k problematice *katechontu* viz Slováček (2015, 47-64).

a snahou eliminovat stát jako centrum politického rozhodnutí, tedy možnosti rozhodnutí o výjimce a nepříteli; 2) v rovině jazykové pak Schmitt naznačuje, že i jazyk se stal pouze prostředkem v dosahování účelů a zcela ztratil svou tvůrčí schopnost; 3) v rovině antropologické Schmitt polemizuje s moderní optimistickou antropologií, která stojí jako fundament za přesvědčením o možnosti dosažení pozemského ráje, který není v Schmittových očích ničím jiným než jakýmsi pouze vegetativním stavem člověka; 4) v rovině politické pak bojuje s moderním zapomenutím na nepřítele.

Tato poslední rovina je pak konkretizována ve slavné teorii politična, jak ji formuloval v textu *Pojmu politična*. Politično je v tomto textu určeno možností rozlišení přítele a nepřítele. Důležité je přitom nezapomínat, že nepřítel je myšlen ve smyslu *hostis* a nikoliv *inimicus*, tedy ve smyslu nepřítele veřejného. Nepřítel je pak ten, kdo ohrožuje naši existenci i způsob naší existence, a to aniž by byl sám morálně zlý. Nepřítel pak ale pro Schmitta není jen jiným nepřátelským politickým celkem, ačkoliv k znakům suverenity zcela jistě patří možnost rozhodnutí o tom, kdo je nepřítel. Nepřítelem je pak především ten, kdo zapomíná na nepřítele nebo jej eliminuje – nepřítel politična.<sup>8</sup> Když pak v *Pojmu politična* čteme: „*Nic dnes není modernější, než boj proti političnu*“, tušíme, kdo je úhlavním Schmittovým nepřítelem – moderní myšlení a jeho nositelé, jež vše, včetně státu samého, redukuje na prostředky, a tím zbavují člověka možnosti rozhodnutí, neboť z něj činí součást mechanismu či jinými slovy řádu přirozenosti. Boj (*polemos*) proti tomuto nepříteli pak určuje i vlastní pozitivní obsah Schmittovy pozice, a to zcela ve shodě s Däublerovým *Feind ist unsere Frage als Gestalt – Nepřítel je otázkou naší vlastní podoby*. Proto ne zcela přesvědčivé využívání biblických motivů, kritika moderního jazyka či právně-filosofické analýzy vztahu abstraktní normy a konkrétního rozhodnutí je možné chápat instrumentálně, jako nástroje v boji proti modernímu duchu, nicméně z pozice člověka, který sám již v nic nevěří. Vytýkaná obsahová prázdnota (Ruster 1997, 384) Schmittovy teorie politična pak s touto vlastní prázdnotou jen koresponduje, s tím ale, že tím tradičním a nemoderním zůstává uvědomění si, jak dědictví katolického původu (komplexu), tak důsledků, k nimž moderní orientace na prostředky může vést.

**Závěr.** V článku jsme využili, a to obdobně jako již H. Hofmann před námi, politickou teologii jako sociologii politických pojmů ve snaze určit Schmittovo vlastní místo či jeho pozici. Perspektivu *Politické teologie* jsme pak rozšířili a zobecnili pomocí *Politického romantismu*, a získali tím tzv. metafyzickou tezi, která říká, že člověk je původně intencionálně vztažen k něčemu imanenci světa překračujícímu. V tzv. době bezprostřednosti, jak o ní Schmitt hovoří v závěru svého významného textu *Hodnota státu a význam jednotlivce*, je tímto vztažným bodem Bůh Evangelia i Bůh tradiční metafyziky. Pro moderní dobu jako vrcholný stupeň času prostředečnosti je pak charakteristické to, že vztažným bodem nejsou ani dějiny, ani lidstvo, ani pouhý rozum, ale jedinec a jeho bazální potřeby. To je i Schmittova vlastní situace, jeho vlastní místo s tím ale, že si jako komplex nese katolické dědictví, pro něž ale již není určující víra, jak o ní například píše Pavel či

---

<sup>8</sup> Srov. (Schmitt 2015, 4).



Augustin. Schmittovu vlastní pozici tedy můžeme pomocí ztráty víry či jejího pozitivního obsahu také popsát, což ve svých denících také nejednou sám dělá.

S ohledem na právě uvedené tak můžeme říci následující. Teorie politična není primárně určena k popisu reálných mezinárodních vztahů. Je především vytyčením nového vztažného bodu, který by byl přiměřený době, neboť v jejím centru stojí existenční ohrožení, tak také popisem vlastního způsobu Schmittova filosofování, jenž není ničím jiným, než bojem (*polemos*), skrze nějž se také dává vlastní obsah Schmittovy pozice, i když jen nepřímou. V tomto smyslu teorie politična představuje překročení modernity a nabízí také náznak odpovědi na otázku tolik sporného katolictví C. Schmitta.

## Literatura

- ADAM, A. (1992): *Rekonstruktion des Politischen. Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912 – 1933*. Weinheim: VCH.
- BLASCHKE, O. (1995): *Katholizismus und Antisemitismus im deutschen Kaiserreich*. Diss. Bielefeld.
- GROH, R. (1998): *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- GROH, R. (2014): *Carl Schmitts gnostischer Dualismus. Der boshafte Schöpfer dieser Welt hat es so eingerichtet (...)*. Berlin: LIT.
- GROSS, R. (2005): *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HOFMANN, H. (2010): *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*. 5. vyd. Berlin: Duncker & Humblot.
- KERVÉGAN, J.-F. (2015): *Co s Carlem Schmittem?* Praha: Oikúmené.
- HABERMAS, J. (1987): Die Schrecken der Autonomie. Carl Schmitt auf Englisch. In: Habermas, J. (ed.): *Eine Art Schadensabwicklung*. Frankfurt: Suhrkamp, 101-114.
- HÜSMERT, E. (1997): Carl Schmitt in Plettenberg. *Archivpflege in Westfalen und Lippe*, 6, 1997, 3-6.
- KOSELLECK, R. (2010): *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KIEFER, L. (1990): Begründung, Deziision und Politische Theologie. Zu drei frühen Schriften von Carl Schmitt. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 79 (4) 1990, 479-499.
- KIRK, G., RAVEN, J., SCHOFIELD, M. (2004): *Předsókratovští filosofové*. Praha: Oikúmené.
- KROCKOW, CH. (1990): *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. Frankfurt – New York: Campus Verlag.
- KIESEL, H. (2012): *Ernst Jünger – Carl Schmitt. Briefwechsel*. 2. vyd., Stuttgart: Klett-Kotta.
- LANGE, CH. (2003): *Mysterium Wirklichkeit. Walter Warnach und der politische Manierismus Carl Schmitts*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- LAACK, D. VAN (2002): *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*. Berlin: Akademie.
- LIEVENS, M. (2003): Carl Schmitt's Metapolitics. *Constellation*, 20 (1) 2003, 121-137.
- MEHRING, R. (2009): *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*. München: C. H. Beck.
- MOHLER, A. (1998): Carl Schmitt und die „Konservative Revolution“. Unsystematische Beobachtungen. In: Quaritsch, H. (ed.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*. Berlin Duncker & Humblot, 129-151.
- MÜLLER, CH. (1989): Das Freund/Feind-Theorem Carl Schmitts. Fortwirkungen im Verfassungsdenken der Bundesrepublik Deutschland. In: Eisfeld, R., Müller, I. (vyd.), *Gegen Barbarei. Essays Robert M. W. Kempner zu Ehren*. Frankfurt am Main: Athenäum.

- NICHTWEISS, B. (1994): Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Peterson. In: Wacker, B. (vyd.), *Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*. München: Wilhelm Fink Verlag 37-64.
- QUARITSCH, H. (1998): *Positiones un Begriffe Carl Schmitts*. Berlin: Duncker & Humblot.
- RUSTER, T. (1997): *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*. Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh.
- SCHMITT, C. (1910): *Über Schuld und Schuldarten*. Breslau: Schletter.
- SCHMITT, C. (1969): *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*. 2. vyd., München: Beck Verlag.
- SCHMITT, C. (1991): *Politische Romantik*. 6. vyd., Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, C. (2002): *Ex Captivitate Salus*. 2. vyd., Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, C. (2005): *Tagebücher October 1912 bis Februar 1915*. E. Hüsmert (vyd.), Berlin: Akademie Verlag.
- SCHMITT, C. (2006): *Die Diktatur*. 7. vyd., Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, C. (2007): Epocha neutralizací a depolitizací. In: Schmitt, C., *Pojem politična*. Přel. O. Vochoč. Praha – Brno: Oikúmené, CDK.
- SCHMITT, C. (2009): *Theodor Däublers „Nordlicht“. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*. 2. vyd., Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, C. (2010): *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. 9. vyd. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, C. (2012): *Politická theologie*. Přel. J. Kranát a O. Vochoč. Praha: Oikúmené.
- SCHMITT, C. (2014): *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923 – 1939*. Berlin: Duncker & Humblot, 60-74.
- SCHMITT, C. (2015): *Glossarium*. 2. vyd., Berlin, Duncker & Humblot.
- SLOVÁČEK, P. (2015): Politická theologie u Carla Schmitta. In: *Reflexe* 49, 2015, 2, 47-67.
- ŠAJDA, P. (2017): O epistemologickej výhode porazených: C. Schmitt a R. Koselleck. In: *Filozofia*, 72, (10), 789-799.
- TAUBES, J. (1987): *Ad Carl Schmitt. Gegentreibige Fügung*. Berlin: Merve.
- TOMMISSEN, P. (1975): Carl Schmitt im Gespräch mit Dieter Groh und Klaus Figge. In: Tommissen, P. (vyd.): *Over en in zake Carl Schmitt*. Brüssel.

---

Petr Slováček  
 Ústav pedagogických a psychologických věd  
 Fakulta veřejných politik Slezské univerzity v Opavě  
 Bezručovo náměstí 885/14  
 746 01 Opava  
 Česká republika  
 e-mail: petr.slovacek@fvp.slu.cz