

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Carl Schmitt: nepřítel otevřené společnosti
Carl Schmitt: An Enemy of the Open Society

Disertační práce

Mgr. Jan Buráň

Školitel: Prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

Olomouc 2022

Prohlašuji, že disertační práci jsem vypracoval samostatně a pouze za použití v seznamu literatury uvedených zdrojů.

V Praze, 10. května 2022

.....

podpis

Apart from my supervisor, Ivan Blecha, I would like to express my gratitude for invaluable consultations to Philip Pettit and Jan-Werner Müller, to the University Center for Human Values at Princeton for their hospitality, and to the J. W. Fulbright Commission in Prague for its generous founding of my research.

Abstrakt

Disertační práce je reakcí na současnou popularitu Carla Schmitta, nacistického právníka a politického teoretika, kterého mnozí komentátoři na pravici i na levici označují za možná vůbec nejpronikavějšího kritika liberalismu. Tvrdím, že Schmittovy často neutrálně vyhlížející analýzy jsou ve skutečnosti natolik prostoupené jeho zavrženíhodnými normativními cíli, že je nelze využívat způsobem, jenž by nebyl nebezpečný pro demokracii. Metodologie interpretační části má nejbliže k tzv. cambridgeské škole intelektuální historie, jež se snaží vykládat texty v kontextu jejich vzniku. Většina práce je však politicko-teoretická: pokouším se identifikovat, rozebrat a vyvrátit jednotlivé Schmittovy argumenty. V tomto směru vycházím především z prací Philipa Pettita a Jana-Wernera Müllera (u nichž jsem studoval během stáže na Princeton University a s nimiž jsem koncept práce konzultoval). Ukazují také, že např. levicovým autoritářským populismem či krajně pravicovými ideologiemi putinovského Ruska byl Schmitt využit přesně k těm účelům, před nimiž se snažím varovat.

Klíčová slova:

Carl Schmitt; Karl Popper; otevřená společnost; Philip Pettit; republikanismus; nondominance; svoboda; demokracie; populismus; autoritářství; parlamentarismus; decisionismus; objektivismus; politično; suverenita; suverén; vláda zákona; politická teologie

Abstract

The dissertation reacts to the current popularity of Carl Schmitt, a Nazi jurist and political theorist whom many commentators on the right as well as on the left have seen as perhaps the most penetrating critic of liberalism. I claim that Schmitt's often seemingly neutral analyses are, in fact, loaded with his deplorable normative aims to the extent that they cannot be used in a way unharmed to democracy. The methodology of the interpretative part is closest to that of the so-called Cambridge School of intellectual history which seeks to interpret texts in the context of their origin. The bulk of the work, however, is political-theoretical. I try to identify, engage, and dispute Schmitt's arguments. In this regard, my approach builds mainly on the works of Philip Pettit and Jan-Werner Müller (who were both my teachers during my research stay at Princeton University and with whom I have consulted the concept of my thesis). I also show how Schmitt has already been used by, for example, the left-wing authoritarian populism or the far-right ideologues of Putin's Russia for exactly the aims I try to warn against.

Keywords:

Carl Schmitt; Karl Popper; open society; Philip Pettit; republicanism; nondomination; liberty; democracy; populism; authoritarianism; parliamentarism; decisionism; objectivism; the political; sovereignty; sovereign; rule of law; political theology

„Žádný člověk přece není úplně lhostejný. Člověk jenom zapomíná. Jenom je někdy bláhový. Jenom je někdy směšný. Jenom je bezmocný. Skoro bezmocný. Ale přece –“

Josef Škvorecký

Obsah

Úvod.....	7
1. Popis jednoho zápasu: Carl Schmitt a jeho vliv.....	10
1.1. Vilémovské císařství a první světová válka.....	10
1.2. Výmarské období.....	12
1.3. Nacistické období.....	17
1.4. Poválečné období.....	22
1.5. 60. a 70. léta: Schmitt a radikální levice.....	30
1.6. Pozdní Schmitt.....	36
1.7. Posmrtný vliv.....	38
2. Republika provázané odpovědnosti a její nepřítelé.....	54
2.1. Demokracie jako <i>sine qua non</i> svobody, a naopak.....	54
2.2. Schmittovo pojetí demokracie.....	72
2.3. Utopický populismus a populismus <i>brut</i>	80
2.4. Problém homogenity aneb ne, Schmittovo pojetí demokracie opravdu není ani trochu užitečné.....	90
3. De decisionismo.....	113
3.1. Negativní neboli konstatující decisionismus.....	114
3.2. Schmittova pozice.....	129
3.3. Decisionismus a (někteří) schmittiáni.....	163
4. Tak pravil Velký Inkvizitor.....	171
4.1. Přítel/nepřítel neboli <i>politično</i>	179
4.2. <i>Neutrální stát, stát stojící nad společností a totální stát</i>	210
4.3. Parodie parlamentarismu.....	218
4.4. Suverén, vláda zákona, a výjimečný stav.....	245
4.5. Politická teologie a antropologie.....	265
Závěr.....	279
Bibliografie.....	291
Summary.....	308

Úvod

Kdyby se strašidlo Carla Schmitta netřepotalo dnešním světem s intenzitou, kterou se třepotá, necítil bych nejmenší potřebu se jím zabývat. Mé vlastní politicko-filosofické zájmy se ubírají jednak směrem k teorii Karla Poppera, jednak k myšlenkám představitelů tzv. italo-atlantského republikanismu: Machiavelliho, Harringtona, Madisona, Philipa Pettita ad. Jak se ale zdá, Schmitt nejenže sám je jakýmsi „přirozeným nepřítelem“ těchto teorií; je i stále významnější inspirací rostoucího počtu těch, kteří na ně tím nebo oním způsobem útočí.

Když psal Popper za druhé světové války na Novém Zélandu svou apologii demokracie a humanismu, nepovažoval za nutné varovat před teoriemi tehdejších přesvědčených nacistů. Domníval se patrně, že jejich subversivnost je dostatečně evidentní. Mýlil se. Dostatečně evidentní nebyla. Žijeme v době enormní proliferace přednášek a publikací, jejichž společným jmenovatelem je postoj „Nejsme nacisti, ale ... Schmitt poskytuje užitečný vhled do fungování (či nefungování) liberální demokracie (příp. politiky vůbec).“ Někteří – ti levicovější – dodávají ještě vychytrale znějící, ve skutečnosti však dvousečné provolání „Pojďme dělat Schmitta proti Schmittovi!“. Ignorují přitom nejzákladnější poučky svého antihrdiny a přes jeho četná upozornění, že vše je v posledku politika (či dokonce eschatologický zápas se silami pekel), akceptují masku chladného nezávislého pozorovatele, kterým se Schmitt prezentuje být v jiných částech svého krajně nekonzistentního díla.

Se značnou dávkou nadsázky lze říci, že můj spor s těmito lidmi je v podstatě sporem o znění disclaimeru, jenž bychom si přáli tisknout na úvodní stranu vydávaných Schmittových spisů. Zatímco v jejich případě je to zmíněné „Nejsme nacisti, ale ... Schmitt poskytuje atd.“, v mém by to bylo něco na způsob „Četba Schmitta může způsobovat koncentrační tábory ... a to i pokud sami nejsme rasisté.“

Měl jsem to štěstí studovat jeden semestr u Jan-Wenera Müllera, předního odborníka na Schmitta a Schmittův vliv, a konzultovat s ním koncept práce, kterou čtenář právě drží v rukou. Doporučil mi, co jsem měl tak jako tak v úmyslu: nepřilévat další kapku do moře interpretací,¹ nezdržovat se marnou snahou všechny tyto interpretace načíst a soustředit se na polemiku s myšlenkami Schmittových primárních textů – což

¹ Jejichž být jen orientační přehled vzhledem k jejich množství ani nelze podat tak, aby se přitom člověk „nedopustil křivd“ – jak píše schmittovský další badatel Jean-François Kervégan (2015, 154–5).

nakonec i nejlépe odpovídá mým dispozicím člověka zvyklého spíše politicko-teoretické než historické práci, který je navíc více doma v anglofonním než v kontinentálním myšlenkovém prostředí.

V první kapitole, jež představuje Carla Schmitta a jeho vliv, si tak nečiním žádný nárok na originalitu. Vycházím zde primárně z práce prof. Müllera *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*, kterou považuji za dosud nepřekonanou (čehož dokladem je mi mj. fakt, že se ji neodvažují necitovat ani ti, kteří se s Müllerem v interpretaci Schmitta radikálně rozcházejí). Z jiných publikací čerpám ve větší míře pouze, co se týče Schmittových nejranějších spisů (kterým se detailně věnují domácí publikace Petra Slováčka) a Schmittova vlivu po r. 2003 (kdy Müllerova kniha vyšla). Čtenář dobře obeznámený se Schmittem a jeho epigony může tuto kapitolu přeskočit (nic nového se v ní nedozví).

Druhá kapitola je již originálnější, ačkoli stále spíše ve smyslu spojování myšlenek jiných autorů. V opozici ke Schmittově pojetí demokracie v ní představuji koncept *republiky provázané odpovědnosti*, jak nazývám své propojení myšlenek Philipa Pettita, Karla Poppera a Iana Shapira. V druhé části této kapitoly následně podrobuji Schmittovo pojetí přímé kritice, přičemž vycházím částečně ze svých vlastních úvah, částečně opět z prof. Müllera, tentokrát z jeho analýzy současného populismu, který – jak ukazuji – má se Schmittovým chápáním demokracie mnoho společného.

Ještě autorštější by pak měla být kapitola třetí. V té se zabývám Schmittovým *decisionismem*, který stavím do kontrastu s *decisionismem*, jež nacházím u raného Poppera. Mj. proto, že Popper tento metaetický postoj později opustil (a zavrhl), argumentuji ve větší části této kapitoly především sám za sebe. Jedná se také o kapitolu pravděpodobně nejprovokativnější, neboť v ní tvrdím nejen, že *decisionismus* nemusí vést ke schmittovským politickým důsledkům, ale také, že je daleko vhodnějším základem demokracie než morální objektivismus; a v neposlední řadě, že Schmittův „*decisionismus*“ vlastně ani *decisionismem* ve skutečném – tj. metaetickém – smyslu nebyl.

V závěrečné, čtvrté kapitole rozebírám a kritizuji další Schmittovy myšlenky, a to v tomto pořadí: *přítel-nepřítel* coby základ *politická*, *neutrální* a *totální* stát, Schmittova parodie parlamentarismu, suverenita, *vláda zákona* a *výjimečný stav* a *politická teologie* a „*politická*“ antropologie. Na pomoc si zde volám plejádu autorů od (např.) Harringtona a Rousseaua, přes Poppera a Hirschmana, Pettita a Przeworského, po Davida Runcimana

a Federicu Carugatiovou. Přinejmenším využití jejich teorií a argumentů proti Schmittovi by ale mělo být mým vlastním autorským přínosem.

Jak bylo řečeno, práce je především polemikou. Co se týče interpretací, má metodologicky nejbliže k tzv. cambridgeské škole (Quentin Skinner, John Pocock ad.) s jistou příměsí kritických přístupů *à la* feministická historiografie. Tj. snaží se Schmittovy texty vykládat s ohledem na kontext jejich vzniku a pravděpodobné autorovy politické cíle v rámci tohoto kontextu (cambridgeská škola), příp. poukázat na v textech obsažené předsudky (rasistické, nacionalistické, antidemokratické...), jež bychom neměli v rámci snahy učinit ze Schmitta „klasika“ opomíjet a jejichž existence do jisté míry zpochybňuje i uctívání „klasiků“ jako takové (kritické přístupy).² Důvody zavržení některých jiných interpretačních metod (straussovské, kosellekovské, arendtovské...) vyplynou z práce samotné a bylo by zbytečné zabývat se jimi již zde v úvodu.

Jelikož u většiny současných českých čtenářů předpokládám spíše znalost angličtiny než němčiny (a jelikož sám vládnu lépe angličtinou než němčinou), odkazuji u dosud do češtiny nepřeložených děl na překlady anglické.

² Srov. velmi cenou nedávnou publikaci *Jak číst politické myslitele?* (Halamka a Virdzek 2020).

1. Popis jednoho zápasu: Carl Schmitt a jeho vliv

Later on, the volume dwindled and the thumping died away as the singing became softer and harmonies and descants began to weave more complex patterns. Germany has a rich anthology of regional songs, and these, I think, were dreamy celebrations of the forests and plains of Westphalia, long sighs of homesickness musically transposed. It was charming. And the charm made it impossible, at the moment, to connect the singers with organized bullying and the smashing of Jewish shop windows and nocturnal bonfires of books.

– Patrick Leigh Fermor, *A Time of Gifts*

... every successful political philosopher has relied on media-friendly disciples to put his or her ideas into circulation

– David Miller

Carl Schmitt se narodil roku 1888 v Plettenbergu a téměř o století později (1985) tam zemřel. S výjimkou návštěv dcery provdané za prominentního právního teoretika ve frankistickém Španělsku toto malé městečko v Severním Vestfálsku-Porýní v druhé polovině života téměř neopouštěl. Přesto se stal jedním z nejvlivnějších politických a právních myslitelů 20. stol., a to napříč politickým spektrem. Jak k tomu došlo?

1.1. Vilémovské císařství a první světová válka

Schmitt – podobně jako Heidegger – vyrůstal v maloburžoazním a silně katolickém prostředí. (Müller 2003, 17) Podle Petra Slováčka (2016, 23), českého odborníka na Schmitta, bylo toto prostředí dobově

charakteristické silným antisemitismem, jenž se odlišoval od antisemitismu tradičního, a to především svou politickou rolí spočívající v těchto funkcích: homogenizační – pomáhala utvářet identitu katolického obyvatelstva v nepřátelském (protestantském a moderním) světě, zjednodušující – působila jako zjednodušující ideologie či prostředek k porozumění stále komplexnějšímu modernímu světu, kompenzační – pro katolické německé prostředí byl typický silný pocit méněcennosti, který antisemitismus dokázal do určité míry kompenzovat,

konkurenční – antisemitismus jako protimodernizační aspekt programu katolické strany Zentrum.³

Práva Schmitt studoval v Berlíně, Mnichově a Štrasburku, přičemž v Mnichově navštěvoval semináře Maxe Webera. (Müller 2003, 22, Kervégan 2015, 113) Již jeho disertace z r. 1912 a habilitace z r. 1914 se zabývají tématy, která budou charakteristická pro celou Schmittovu tvorbu. Obě práce jsou útokem na liberální legalismus a obě zdůrazňují nevyhnutelnost arbitrárních rozhodnutí. (Müller 2003, 18) První z nich, *Zákon a rozsudek (Gesetz und Urteil: Eine Untersuchung zum Problem der Rechts-praxis)*, se ještě víceméně striktně drží oblasti právní teorie: v opozici k dobově dominantnímu právnímu pozitivismu tvrdí, že rozhodnutí soudců nelze plně odvozovat z litery zákonů. (blíže viz Slováček 2016, 29–33)

Habilitace *Hodnota státu a význam jednotlivce (Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen)* je již politicko-filosofickou, či spíše politicko-teologickou prací. V ostrém kontrastu k pozdějším „realpolitickým“ textům zde Schmitt předpokládá existenci transcendentního práva (*Recht*), jež však není přístupné individuální lidské mysli, a vyžaduje proto stát, který jí ho zprostředkuje. (blíže viz *ibid.*, 33–9)

V předválečných letech žil Schmitt dvojím životem solidního právníka a „polobohémského“ literáta. (Müller 2003, 18–19) Pod pseudonymem publikoval satiry na Thomase Manna, Walthera Rathenaua a další „oficiální“ autory, které považoval za měšťáky s „goethovskou maskou“. Podle Müllera představovali tito lidé „progresivní metropolitní syntézu liberalismu, protestantismu a asimilované židovské kultury, jež dominovala berlínskému akademickému životu a v níž se provinční katolík Schmitt již tehdy cítil odcizený.“⁴

Většinu první světové války strávil Schmitt coby cenzor spojenecké propagandy na bavorském ministerstvu války. Tak jako jinde v Německu, probíhal i v Mnichově v prvním „poválečném“ roce ozbrojený konflikt různých ideologických skupin. V jeho

³ Slováček (jehož vzhled do Schmittova díla – zvl. toto raného – jinak považuji za velmi cenný) zde projevuje typický sklon interpretů zabývajících se autory typu Schmitta či Heideggera obhajovat antisemitismus poukazem na prostředí. Tento druh obhajoby stojí na srovnání s jakýmsi jiným druhem antisemitismu, který *není* vyvolán prostředím. Rasismus (antisemitský či jakýkoli jiný) ale nevniká jen tak, sám od sebe. Třebaže jistá míra xenofobie (v doslovném smyslu *strachu z cizího – neznámého*) může snad být lidskému druhu přirozená, konkrétní rasistické postoje jsou vždy formované „vlivem prostředí“ (ať už osobní špatnou zkušeností s příslušníky některého etnika, výchovou či dominantním názorem okolí). Obhajovat rasismus jedné konkrétní osoby či skupiny osob „vlivem prostřední“ je tedy nesmysl. Buď můžeme „vlivem prostředí“ obhajovat rasismus jako takový, nebo ho můžeme jako takový odsuzovat – existenci „vlivu prostředí“ navzdory. Přikláněl bych se ke druhé variantě.

⁴ *Ibid.* Není-li uvedeno jinak, překlady jsou mé vlastní.

rámci vtrhli do kanceláře, v níž Schmitt pracoval, komunističtí revolucionáři a zastřelili důstojníka u stolu, který susedil se Schmittovým. První známější Schmittovo dílo, *Politický romantismus (Politische Romantik, 1919)*, se zdá být přímou reakcí na tyto události a pokusem o zavrnutí vlastního romantismu z předválečného období – pokusem „který se zdá být téměř exorcismem“. (Müller 2003, 19–20) Kniha útočí na romantický kult jáství, absenci morální vážnosti, „occasionalismus“ a neustálé hledání zajímavého bez schopnosti skutečně se rozhodnout. (srov. Schmitt 1986) Zároveň ale zachovává Schmittův odpor k buržoazní civilizaci, jíž je podle něj romantismus jen zvláště exaltovaně individualistickou formou. (*ibid.* a Müller 2003, 20) Autor se zde opakovaně odvolává na radikálně anti-modernistického Josepha de Maistre⁵ a nařiká nad ztrátou předkateziánské ontologie – jediné pravé ontologie, jež znala transcendentního Boha a propojovala myšlení s „realitou“, nikoli se subjektem. (Schmitt 1986, zvl. 52, 58, 78, 134 a 144, srov. též Slováček 2016, 77–80)

1.2. Výmarské období

Ještě v Mnichově Schmitt napsal i v pořadí druhou ze svých významnějších prací – *Die Diktatur* (1921). Rozlišuje v ní mezi *komisařskou* a *suverénní* diktaturou. První má kořeny v římské republice a týká se výjimečných stavů, v nichž diktátor jedná z *pověření* vlády a s cílem znovunastolit normální situaci. Druhá je nikým a ničím neomezená a nastoluje zcela nový řád. (Schmitt 2014) Jak píše Müller, „Schmitt v této fázi, kdy se mladá Výmarská republika zdála být permanentně ohrožena [levicovým] revolučním násilím a pravicovými puči, očividně upřednostňoval komisařský koncept diktatury – suverénní diktatura totiž mohla představovat revoluční legitimitu komunistů.“ (Müller 2003, 21)

Na právnické konferenci v Jeně r. 1924 interpretoval Schmitt v duchu *komisařské diktatury* proslulý Článek 48 výmarské ústavy. Ten opravňoval říšského prezidenta použít sílu v případě, že „jsou vážně narušeny či ohroženy veřejný pořádek a bezpečnost“, a během prvních let republiky byl využit proti několika pokusům o převrat (včetně Hitlerova „pivního puče“). Podle Schmittova čtení však poskytoval prezidentovi daleko širší možnosti a činil ho potenciálně neodvolatelným. Tato interpretace se nicméně

⁵ Schmittův hlavní hrdina z tohoto proudu, Juan Donoso Cortés, se ale objevuje až v předmluvě z r. 1924 – Schmitt 1986, 8.

dobově nesetkala s úspěchem a Schmitt se k ní opět vrátil až v posledních letech republiky. (Kennedyová 1988, xxx)

V mezičase se věnoval především tomu, co nazýval sociologií právních a politických pojmů neboli *politickou teologií*. Roku 1922 vydal stejnojmenný spis (*Politische Theologie*), ve kterém tvrdil, že všechny „pojmy moderní státovědy jsou sekularizovanými pojmy theologickými“, a představil svou slavnou definici suveréna jako toho, „kdo rozhoduje o výjimečném stavu“, tj. o suspensi normálně platného práva. (Schmitt 2012, 31 a 9)⁶ Poprvé zde také proti právnímu pozitivismu postavil svůj největší vzor, španělského kontrarevolucionáře Juana Donosa Cortése, jenž (ve Schmittově interpretaci) rezignoval na pokusy o tradiční zakotvení monarchistické legitimacy a uznal nevyhnutelnost despotismu. (*ibid.*, 43–52)

O rok později publikoval Schmitt text *Římský katolicismus a politická forma* (*Römischer Katholizismus und politische Form*, 1923), v němž postavil údajně bytostně politické myšlení katolické církve proti údajně bytostně ekonomickému a technickému myšlení moderní doby; dále „katolické“ *complexio oppositorum* proti „romantickému“ *vyššímu třetímu*, a také „substanciální“ re-prezentaci náboženských konceptů proti mechanické reprodukci soukromých zájmů, kterou identifikoval s buržoazií a parlamentarismem. (Schmitt 2013a)

Ve stejném roce jako *Katolicismus* vyšla i z hlediska méně mystické politické filosofie nejdůležitější ze Schmittových prací (jež však na rozdíl od jiných – mystičtějších – dosud nebyla přeložena do češtiny). Doslovný překlad jejího názvu zní *Intelektuálně-historické místo/situace současného parlamentarismu* (*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 1923),⁷ v anglickém překladu přední odbornice na Schmitta Ellen Kennedyové však byla publikována pod úspornějším, zato však výstižnějším názvem *Krise parlamentní demokracie* (*The Crisis of Parliamentary Democracy*).

Schmitt v ní předkládá nezvykle jasnou argumentaci a do značné míry poprvé odhaluje karty. Parlament označuje za přežitý koncept bytostně vázaný na překonanou osvícenskou víru v diskuzi vedoucí k politické „pravdě“. Tvrdí, že liberální princip parlamentarismu je v rozporu s principem demokracie a že demokratickému principu ve

⁶ Všechny užití překlady z *Politické teologie* jsou Jana Kranáta a Otakara Vochoče.

⁷ Resp. *Morálního místo/situace současného parlamentarismu* (*Die moralische Lage des heutigen Parlamentarismus*), jak se jmenovalo druhé vydání z r. 1926.

skutečnosti lépe odpovídá césaristický vůdce nechávající si svá rozhodnutí potvrzovat plebiscity a aklamacemi. (Schmitt 1988a)

V době proliferace populistických vůdců (a po zkušenosti s hitlerovskou verzí „césaristické demokracie“) se nám tato argumentace může zdát omšelá, jak ale píše Kennedyová (1988, xxxvi-xxxvii) ve velmi cenné předmluvě, v první polovině dvacátých let „byl Schmitt mezi ústavními právníky se svými názory na instituci parlamentu a plebiscitní demokracii v podstatě osamocen.“

V poslední kapitole *Krise*, nazvané „Iracionalistické teorie a přímé použití síly“, se pak objevuje téměř neskrývaný obdiv k Sorelovi, který prý vybavil jak Lenina, tak fašisty národnostním mýtem, jehož „energie“ je „větší než energie mýtu třídního boje“. (Schmitt 1988a, 74) V tomto kontextu se také již zde vyskytuje koncept *nepríttele*, jenž proslavil Schmittův pozdější *Pojem politična*. (*ibid.*, zvl. 69, 73 a 75) Jak píše Müller (2003, 27), také v tomto ohledu byl Schmitt „jedním z prvních komentátorů, který obrátil pozornost Německa k Sorelovi“, jehož „iracionalistickou teorii vnímal coby „nezprostředkovaný konkrétní život““.

S Müllerem lze tak také jistě souhlasit, když píše, že v době vydání *Krise* již Schmitt „shromáždil mocný arzenál konceptuálních zbraní proti Výmarské republice“ (přičemž *arzenál* „je zvláště příhodnou metaforou, neboť Schmitt sám tvrdil, že koncepty lze pochopit pouze tehdy, když člověk ví, proti komu byly zamýšleny“) a že název *Pozice a postoje v boji s Výmarem–Ženevou–Versailles 1923–1939* (*Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939*), který dal Schmitt sbírce svých esejí vydané r. 1940, „byl v mnoha ohledech výstižným shrnutím Schmittových aktivit“ v uvedeném období. (Müller 2003, 24)

Např. v esejí *Povaha a vývoj fašistického státu* (*Wesen und Werden des faschistischen Staates*) z poloviny dvacátých let Schmitt již zcela otevřeně obdivuje fašistické společenské uspořádání, které považuje za adekvátní kombinaci principů demokracie a diktatury, jež pomocí identifikace *nepríttele* znovuobnovila dignitu státu a národní jednotu. (in Schmitt 1988b, 109–15; Müller 2003, 28)

Rok 1926 zanechal značné šrámy na vztahu mezi katolickou církví a do té doby „vůdčím exponentem katolického názoru mezi německými právníky“ (Kennedyová 1988, xiv), a to hned na několika rovinách. Předně: Schmitt byl exkomunikován. Nikoli však na základě politických postojů, nýbrž protože se znovu oženil, aniž bylo církevně anulováno jeho první manželství (z r. 1916 s Pavlou Dorotíčovou, která před svatbou předstírala, že je srbskou šlechtičnou – což církev očividně neuznala za dostatečný důvod

k rozvodu). Přinejmenším části katolíků nicméně vadily i Schmittovy (nově otevřeně profašistické) názory. Roku 1925 napsal jiný důležitý katolický právní teoretik Richard Thoma velmi odmítavou recenzi na Schmittovu *Krizi*, kterou chápal jako podvratnou vůči demokracii. (nyní in Schmitt 1988a, 78–83) Schmitt následně do druhého vydání *Križe* z r. 1926 vřadil předmluvu, v níž vyostřuje argumentaci z hlavního textu a především „polemizuje“ s Thomou, přičemž však velice často překrucuje jeho slova – a spíše než o skutečnou polemiku se tak jedná o sérii strawmenů hraničících se zesměšňováním protivníka. (nyní též in Schmitt 1988a, 1–17)

Roku 1926 se Schmitt také účastnil další právnické konference, na níž se pokusil uvést své teoretické názory v praxi. V přednášce s názvem „Rozhodnutí lidu a vůle lidu“ („Volksentscheid und Volksbegehren“) tvrdil, že výmarská ústava poskytuje prostor pro přímou demokracii jednotného „lidu“ a že zvláštní pravomoci, jimiž může disponovat *Reichspräsident*, mohou být vnímány jako ochrana této demokracie proti parlamentarismu. (viz Kennedyová 1988, xxxiii–xxxiv) Stejně jako v případě interpretace Čl. 48 v duchu *komisařské diktatury* si však Schmitt musel i v tomto případě na praktickou realizaci svého návrhu počkat (tentokrát nikoli do doby vlády Hindenburgových dekretů, nýbrž do doby vlády Hitlera).

Znovu se tak vrací k teoretické práci a píše své první a jediné (zato objemně) ucelené právní pojednání, *Ústavní nauku (Verfassungslehre)*, která vyjde r. 1928. A přece ani zde se nakonec politice nevyhne. Ve výmarské ústavě totiž rozlišuje dvě složky: liberální, a tudíž apolitický *Rechtsstaat*, a suverenitu lidu ve smyslu Sieyesovy *pouvoir constituent*. Stejně jako v *Krizi*, i zde Schmitt tvrdí, že tento lid (*Volk*) je sám se sebou identický, a tudíž na jednu stranu schopný vyjadřovat jednotnou vůli a na druhou být reprezentován ve stejném smyslu, v jakém katolická církev reprezentuje transcendentní skutečnost.⁸

V době, kdy psal *Ústavní nauku*, vydal Schmitt i svůj pravděpodobně nejznámější kratší spisek – *Pojem politična (Der Begriff des Politischen)*, 1927). Jednalo se především o útok na tzv. pluralistické teorie Otty von Gierke, Harolda Laskiho a G. D. H. Cola, podle nichž je stát jen jedním z mnoha společenských uskupení, která lidé vytvářejí (vedle např. klubů, sdružení či rodin). Schmitt proti těmto teoriím hájil zvláštní postavení státu coby jediného uskupení s mocí požadovat oběť lidských životů. Při této příležitosti

⁸ Pro detailnější shrnutí těchto politických aspektů *Verfassungslehre* viz Müller 2003, 29–31.

definoval s konečnou platností koncept *nepřítele* (objevující se již dříve v *Krizi* a dalších textech) coby nepřítele veřejného – v protikladu k nepříteli soukromému. Samotné „*politicko*“ je pak sféra lidského uvažování a aktivity lišící se od jiných sfér právě v tom, že přijímá fyzickou anihilaci coby mezní řešení konfliktů.⁹ (Schmitt 2013b)

Pozdější vydání *Pojmu politická* jsou doplněna Schmittovým esejem z r. 1929 „Epocha neutralizací a depolitizací“, v němž Schmitt tvrdí, že Evropa od 16. stol. několikrát změnila „centrální oblast“ svého duchovního života, vždy s cílem uniknout narůstajícímu antagonismu (tj. neutralizovat a depolitizovat ho): od náboženství se prý tímto způsobem přesunula k metafyzice, od metafyziky k „humanitární morálce“, od té k ekonomii, a nyní žijeme v době, již vládne technika. (in Schmitt 2013b, 78–92) Jak si čtenář již mohl domyslet, snahy o neutralizaci a depolitizaci jsou podle Schmitta marné (a nepřátelství na život a na smrt v posledku naopak plodné). (srov. zvl. *ibid.* 92 a Müller 2003, 34)

Na přelomu dvacátých a třicátých let si Schmitta také začali více všimati ti, kteří z různých důvodů nenáviděli liberální demokracii Výmarské republiky. Marxista György Lukács napsal r. 1928 nadšenou recenzi na Schmittův *Politický romantismus*,¹⁰ zatímco skalní konzervativce Ernst Jünger píše v dopise Schmittovi z října 1930:

Slova si vážím až příliš na to, abych neuznal dokonalou jistotu, chladnokrevnost a krutost Vašeho výpadu, který pronikne každým štítem. Dnes je místo ducha určeno vztahem k výzbroji. Vám se podařilo vynalézt vpravdě pozoruhodnou zbraň: minu, jež exploduje v tichosti. Lze jen přihlížet tomu, jak se skrze magii hroubí trosky; a tato zkáza se přitom již udála, stalo se tak dříve, než bylo možno si jí povšimnout.¹¹

Doba, kdy Schmitt válčil pouze na poli čisté teorie, se ale chýlila ke konci. Během velké hospodářské krize začal postupně získávat značný osobní vliv u mocných konzervativních průmyslníků. Přízeň kancléře Brüninga se mu sice získat nepodařilo, s lidmi kolem generála Schleichera (a tedy i kolem přestárlého prezidenta Hindenburga, kterého Schleicher v té době v podstatě ovládal) byl již ale úspěšnější. Schmitt se konečně dočkal a jeho „lék“ na nešvary parlamentní politiky v podobě silného prezidenta¹²

⁹ Müller (2003, 32–3) píše, že Schmitt původně *politicko* pojímal jako zcela autonomní sféru, pod vlivem kritiky Lea Strausse však později přijal za jeho kritérium intenzitu: konflikt jakéhokoli druhu se stává *politickem*, jakmile jeho účastníci akceptují potenciálnost boje na život a na smrt.

¹⁰ Po druhé světové válce označil stejné dílo za „pre-fašistické“ a jeho autora za „ničitele rozumu“ – Müller 2003, 21 a 253.

¹¹ Český překlad ze Slovácěk 2016, 11; pro zasazení do kontextu Schmittova politického vlivu viz Müller 2003, 33–5.

¹² Ve skutečnosti senilního Hindenburga ovládaného Schmittovými přáteli v pozadí.

čerpajícího legitimitu z přímé volby suverénním lidem a vládnoucího skrze dekrety došel praktického uplatnění. Navíc ještě zradikalizoval svou interpretaci Čl. 48 a nyní tvrdil, že ve stavu nouze poskytuje prezidentovi zcela neomezenou moc. (Müller 2003, 35)

Když centrální vláda r. 1932 odvolala sociálně-demokratickou vládu spolkového státu Prusko a jmenovala říšského kancléře (nyní již Franze von Papen) pruským „komisařem“, stalo se tak právě formou prezidentského dekretu vydaného na základě Čl. 48.¹³ A ačkoli Schmitt nebyl při přípravě tohoto kroku konzultován, byl vybrán, aby centrální vládu hájil v následném ústavně-soudním sporu. Navzdory tomu, že spor nevyhrál, byl nyní považován za „právní hvězdu říše“ a byla mu nabídnuta profesura na Kolínské univerzitě (po překonání jistého počátečního odporu starosty Kolína – Konrada Adenauera). (*ibid.*, 36; Kervégan 2015, 48; Ondřejek 2017, 95)

Ve spisech z této doby – *Strážce ústavy (Der Hüter der Verfassung, 1931)* a *Legalita a legitimita (Legalität und Legitimität, 1932)* – volá Schmitt po prezidentské intervenci coby jediné hrázi proti převzetí moci extremisty. Zda tím vedle komunistů mínil i nacisty, je předmětem sporů.¹⁴ Ať již byl ale Schmittův názor na nacisty před r. 1933 jakýkoli, jisté je, že se na nový režim rychle a velmi ochotně adaptoval.

1.3. Nacistické období

Do deníků z r. 1932 si Schmitt často poznamenával, jak je pyšný, že je blízko moci. Jeho přítel generál Schleicher se tehdy na krátkou dobu stal kancléřem a Schmitt pro něj připravoval další kroky směrem k prezidentskému autoritářství (mj. odložení dalších prezidentských voleb na neurčito a zrušení práva parlamentní většiny na odvolání prezidenta). (Müller 2003, 36–7) Počátkem r. 1933 ale Schleicher ztratil důvěru Hindenburga, který posléze uznal volební vítězství NSDAP a jmenoval kancléřem Hitlera.

Tím se dočasně uzavřela i Schmittova vrátka do světa velké politiky. Deníky jasně vypovídají, že mu to přivodilo těžké deprese a že hodně pil. (viz *ibid.*, 37) Když ho nicméně na dovolené v Římě zastihla nabídka nového režimu, aby se stal senátorem loutkového pruského parlamentu, okamžitě přijal.

¹³ Podle Bílkové (2017, 84) bylo Papenovým cílem v Prusku vysloveně „připravit [...] půdu pro nástup NSDAP“, resp. nahradit tamní socialistickou vládu právě nacisty.

¹⁴ Varování před volbou NSDAP, které se objevilo ve Schmittově novinovém článku z července 1932 a na nějž se Schmitt sám po válce odvolával, bylo ve skutečnosti do článku vloženo editorem. – Müller 2003, 35 a 254. Viz též předchozí pozn. pod čarou.

Nacisté uvítali Schmitta s otevřenou náručí. Jmenovali ho profesorem Berlínské univerzity a nechali jej dokončit destrukci federativního uspořádání Německa a jeho „vyčištění od levicových elementů“, na nichž začal pracovat r. 1932.¹⁵

Navzdory zvláštní podpoře Göringa však mnozí dřívější členové NSDAP pohlíželi na Schmitta – jehož stranická legitimace nesla číslo 2 098 860 – jako na nedůvěryhodného oportunistu. Jak píše Müller (*ibid.*), „Schmitt ze sebe vydal to nejlepší (resp. to nejhorší), aby tyto pochybnosti rozptýlil.“ Mezi léty 1933 a 1936 napsal pět knih a třicet pět právních pojednání na obranu nového režimu, přičemž se „vyskytlo jen velmi málo žump, do nichž se neponořil“. (Wolin 1990, 389) V sérii novinových článků napadal každého, kdo z Německa uprchl a v létě 1934 napsal nechvalně proslulý text „Vůdce hájí právo“ („Der Führer schützt das Recht“), v němž obhajuje Noc dlouhých nožů, které padli za oběť nejen vůdcové SA, ale také jeho bývalý přítel generál Schleicher a jeho žena. (Müller 2003, 37) O rok později pak sepsal článek „Ústava svobody“ („Die Verfassung der Freiheit“), v němž „s velkou vervou vychvaluje antisemitské norimberské zákony“. (Wolin 1990, 390)

Poupravil také dřívější konzervativně „kvazi-fašistické“¹⁶ vyznění své politické teorie tak, aby lépe odpovídalo revolučně laděnému nacionálně-rasistickému duchu Hitlerova režimu. Ve spise *Stát, Hnutí, Lid: trojičnost politické jednoty (Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit, 1933)* nahradil silný hegelovský stát v titulu uvedenou trojicí, která prý nachází sjednocení ve fűhrerovi, jehož vůle je zákonem. Pojem *homogeneity (Gleichartigkeit)*, o němž v předmluvě ke *Krizi* tvrdil, že teoreticky může být definován i např. nábožensky, „ačkoli od 19. stol. existuje především ve formě příslušnosti ke konkrétnímu národu“ (Schmitt 1988a, 9), nyní vyměnil za pojem *Artgleichheit*, tedy homogenitu v jednoznačně rasistickém smyslu. (Müller 2003, 38; Kervégan 2015, 29)

Ve spise *O třech typech právního myšlení (Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, 1934)* pak vedle právního pozitivismu zavrhl i decisionismus, který dříve sám zastával, a nahradil jej *myšlením konkrétního řádu*. To podle Müllera nebylo jen přizpůsobením se nové ideologii, ale i

¹⁵ *Ibid.* a Bílková 2017, 84 – odkud přejímám informaci, že Goebbels měl údajně r. 1933 prohlásit, že Franz von Papen v rámci výše pojednaného převzetí vlády v Prusku (*Preussenschlag*) „vyčistil Prusko od levicových elementů tak dokonale, že tam pro nacisty nezbyla žádná práce“.

¹⁶ Müller 2003, 38.

řešením problému neurčenosti, se kterým se Schmitt potýkal již ve své disertaci. Rasová homogenita [nyní] určovala soudní rozhodnutí, neboť soudci i lid byli součástí „konkrétního řádu“ udržovaného führerem. Dokonalá identifikace lidu s vůdcem skrze rasovou substanci a „druhovú stejnost“ nahradily kategorie identity a reprezentace. Vůdce byl navíc systému zcela imanentní – v ostrém kontrastu k modelu reprezentace, který Schmitt dříve obhajoval s odkazem na katolickou církev. (Müller 2003, 38)

Schmitt doslova a do písmene pustil ze řetězu svůj dlouho potlačovaný antisemitismus.¹⁷ Jeho nová právní teorie vyžadovala zmíněnou „druhovú stejnost“ a volal po označení „židovství“ autorů v právních publikacích. R. 1936 pak zorganizoval v Berlíně konferenci s názvem *Židovstvo v německé právní vědě (Das Judentum in der deutschen Rechtswissenschaft)*, jejímž čestným hostem byl Julius Streicher – vydavatel bulvárního týdeníku *Der Stürmer*, jehož extrémně antisemitský obsah později norimberský tribunál uznal za stejně závažný jako přímý rozkaz k vyhlazení Židů a odsoudil za něj Streichera k smrti. Svou vlastní přednášku, kterou na této konferenci držel, zakončil Schmitt citátem z Hitlerova *Mein Kampf*: „Bráněním se Židům bojuji za Boží dílo.“ (Müller 2003, 39–40; Slováček 2016, 9–10 a 94–6; Kervégan 2015, 35)

Schmitt byl nyní velkým jménem,¹⁸ a to i v zahraničí. Jeho bývalý přítel, katolický intelektuál Waldemar Gurian, který uprchl do Švýcarska, ho označil za „korunního právníka Třetí říše“, Aurel Kolnai – ve své *Válce proti Západu* (1938) – pro změnu za nejschopnějšího obránce „neomezené suverenity skupinového sobectví a egolatrie“ a Jacques Maritain za „nejinteligentnějšího teoretika nacionálního socialismu“, který prosazuje „suverenitu nenávisti“ a založení „pohanského impéria“. (cit. podle Müller 2003, 40)

Také ve fašistických zemích byl Schmitt chápán jako „nejpřednější proponent národně-socialistického přístupu k právu“. (*ibid.*) Udržoval úzký kontakt s Juliem Evolou a Gaetanem Moscou a r. 1936 se sešel i s Mussolinim. Mnozí italští představitelé oficiálního hegelianského aktualismu ho nicméně kritizovali za upuštění od centrální role státu a přílišný důraz na *völkische* elementy. (*ibid.*)

¹⁷ Že se v tomto ohledu rozhodně nemusel nijak přemáhat, dokazují jeho *poválečné* deníky, publikované v 90. letech. – Müller, 2003, 7. Viz např. též Kervégan 2015, 204; Kahnová 2003, 67; Wolin 1990.

¹⁸ Ivan Blecha (2019, 403–4) se domnívá, že Schmitt ovlivnil i Heideggera, a to v jeho koncepci společenství coby *kamarádství* ze *Sein und Wahrheit* (1933), které má vznikat na frontě, když člověk čelí *skutečnému nepříteli*. V tomto kontextu stojí za zmínku, že ani Heidegger, ani Schmitt na frontě za první světové války nasazení nebyli. (Blecha 2019, 276).

Doma čelil Schmitt přesně opačné kritice: radikální mladí právníci, kteří chtěli všechno podřídít „hnutí“, ho kritizovali za přílišný etatismus. V roce 1936 na něj pak pro jeho katolický původ a styky s Židy v období Výmarské republiky otevřeně zaútočil *Schwarzes Korps*, oficiální magazín SS. Navzdory přetrvávající silné podpoře ze strany Göringa byl Schmitt postupně donucen rezignovat na téměř všechny nově nabyté funkce s výjimkou profesury na Berlínské univerzitě a zmíněného senátorského křesla v loutkové Pruské radě. (*Ibid.*, 40–1)

Znovu se stáhl do sebe a věnoval se sepisování jednoho ze svých nejbizarnějších a nejobskurnějších děl – *Leviathan v nauce o státu Thomase Hobbesa: význam a pád politického symbolu* (*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbol, 1938*). Podle Müllera (2003, 41) Schmitt v této „vědomě esoterické knize [...] kombinuje zvláště zlý a odporný (*vile*) antisemitismus s melancholickou retrospektivou konceptu státu.“ To je myslím poměrně výstižný popis. Z textu totiž vůbec není jasné, zda má být totalitní nacistická říše destrukcí, nebo naopak vrcholnou formou původního Hobbesova absolutismu. Co je naopak řečeno zcela explicitně, je, že podle „židovsko-kabalistické interpretace“ biblická zvířata Behemot a Leviatan reprezentují ne-židovské národy, které se mají navzájem vraždit v „rituálním košer masakru“, během kterého Židé „pojídají maso povražděných národů a jsou jím vyživováni“; a že to byl „Žid Spinoza“, „Žid Moses Mendelssohn“ a „Žid Friedrich Julius Stahl-Jolson“, kteří našli „stěží viditelnou prasklinu“ v Hobbesově teorii suverénního státu, již postupně rozšiřovali, aby mocnému Leviatanu přivodili smrt. (Schmitt 1996, 8–9 a kap. IV)

Své méně horečnaté práce pak Schmitt dobově omezoval na mezinárodní obhajobu Hitlerovy expanzivní politiky. V r. 1937 vydává „Obrat k diskriminačnímu pojmu války“ („Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff“), ve kterém tvrdí, že deklarování humanitárních a pacifistických cílů je čirým pokrytectvím, které ve skutečnosti na jednu stranu kryje imperialismus západních států a na druhou opravňuje kompletní zničení jejich nepřátel, kteří již nejsou vnímáni coby legitimní protivníci, nýbrž coby „nepřátelé lidstva“. (Zdůrazňování „židovství“ autorů stojících za tímto „diskriminačním pojmem války“ je přitom samozřejmostí.) (in Schmitt 2007, 30–74) Joachim von Ribbentrop zaslal po přečtení článku Schmittovi osobní poděkování za jasnou a přesvědčivou formulaci německého postoje ke Společnosti národů. (Nunan 2007, 9)

Dva týdny před obsazením toho, co po Mnichovské konferenci zbylo z Československa, a čtyři měsíce před vypuknutím druhé světové války pak Schmitt poprvé prezentuje svou teorii *velkoprostorů* (*Großräume*), kterou následně rozpracovává v několika textech, z nichž nejvýznamnější je pravděpodobně *Velkoprostorové uspořádání mezinárodního práva s vyloučením intervence územně cizích mocností: příspěvek ke konceptu Říše v mezinárodním právu* (*Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, 1939). Jak ilustruje název jedné z kapitol tohoto spisu – „Monroeova doktrína coby precedent *Großraum* uspořádání“ –, Schmittovou strategií bylo vyhlášení nacistické „Monroeovy doktríny“ zakazující vměšování „územně cizích“ velmocí do záležitostí evropského kontinentu. Světová geopolitika pak měla být vnímána jako „dynamický“ střet „říší“, pojímaných „kvalitativně“ v tom smyslu, že jádro každé z nich by tvořil specifický *Volk* očištěný od „nehomogenních elementů“ (v německo-evropském případě od Židů). Toto pojetí mělo nahradit předchozí „neutrálně-matematické“ pojetí prostoru, které bylo údajně dílem Židů coby „lidu bez vlastní půdy“.¹⁹

Oficiální nacistická doktrína *životního prostoru* (*Lebensraum*) tehdy ještě neexistovala. (Nunan 2007, 13) Schmittovu koncepci „evropské Monroeovy doktríny“ tak již 4. března 1939 použil Ribbentrop při jednání se zástupcem amerického ministra zahraničí, když tvrdil, že případné budoucí rozdělení Polska je čistě německou a sovětskou záležitostí. (*ibid.*, 12) Po obsazení Československa ji pak použil i Hitler osobně, a to v projevu z 28. dubna, v němž označil Rooseveltovu výzvu k upuštění od další expanze za pokryteckou s tím, že Německo se USA do jejich prostoru také nevměšuje a že požaduje „Monroeovu doktrínu“ pro Evropu – zvl. pro „teritoria a zájmy Větší německé říše“. Po odvysílání tohoto projevu Schmittovi osobně zavolal Hans Frank a řekl mu, aby o skutečném původu myšlenky evropské „Monroeovy doktríny“ pomlčel, neboť „*Führer* je pyšný na svou originalitu“. (*ibid.* 13)

Schmittovo autorství se nicméně utajit nepodařilo a „jeho přínos novému světovému uspořádání“ byl široce diskutován v domácím i zahraničním tisku. (Müller 2003, 43–4) Britská média dokonce dobově výrazně přecenila jeho vliv: *The Times* ho označily za důvěryhodný zdroj ohledně nacistických záměrů s východní Evropou a *Daily Mail* mu přisoudil aktivní roli v německé zahraniční politice, když napsal, že „se má za

¹⁹ Poslední citace podle Müller 2003, 256; jinak viz zvl. Schmitt 2007, 75–124 a Nunanův úvod tamt., 10–7.

to, že Herr Hitler a profesor Schmitt se nyní plně oddají naplňování této vize [německého *velkoprostoru*]“. (cit. podle Nunan 2007, 10)

Po zvratu u Stalingradu (1942–3) Schmittovi začalo být jasné, jak válka skončí, a své s politikou spojené aktivity omezil na přednášky ve spřátelených zemích. (Zvláště v Rumunsku si dobře rozuměl s Mirceou Eliadem i s „profesorem Antonescuem“ – jak nazýval tamního diktátora Iona Antonescu.) (Kervégan 2015, 10; Müller 2003, 45) V těchto přednáškách (moudře) přešel do defenzivy, sám sebe opět prezentoval coby konzervativce a tvrdil, že je především třeba ochránit Evropu před falešným anglosaským univerzalismem na jedné straně, a bolševickým nihilismem na straně druhé. Jeho teorie „konkrétního řádu“ se z dynamického a výlučně árijského organismu ovládaného führerem proměnila na společné dědictví evropské civilizace, které hrozí destrukce splašeným („motorizovaným“) zákonodárstvím.²⁰

Schmitt se také znovu utekl k mysticismu, a to jednak ve svých meditacích o biblickém pojmu *katechon* (*to zadržující* příchod antikrista), jednak v tom, co Müller (opět velmi trefně) nazval „eschatologickým a doslova elementárním (*elemental*) hloubáním“ o světové historii coby konfliktu mezi mořem a zemí (tj. „mořskými“ a „zemskými“ národy), které Schmitt prezentoval jako vyprávění pro svou dceru Animu.²¹

1.4. Poválečné období

Velkou část Schmittovy poválečné teorie lze interpretovat coby snahu zrelativizovat hrůzy nacismu a jeho vlastního podílu na nich. Přinejmenším pro toho, kdo četl vůbec první Schmittův poválečný text, je velmi těžké se takové interpretaci ubránit. Jedná se o text *Mezinárodní zločin agresivní války a princip „Nullum crimen, nulla poena sine lege“* (*Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges und der Grundsatz „Nullum crimen, nulla poena sine lege“*, 1945), který Schmitt sepsal na obranu průmyslníka Friedricha Flicka, jenž měl být souzen norimberským tribunálem za podíl na zločinu agresivní války (nakonec byl ale souzen až r. 1947 ve zvláštním procesu a za

²⁰ Müller 2003, 45. Srov. též shrnutí Schmittova „Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation“, předneseného r. 1944 Madridu, v Šajda 2015, 246.

²¹ Müller 2003, 46. *Anima* je skutečné jméno Schmittovy dcery – měl ji se svou druhou ženou Duškou, rozenou Todorovičovou.

zločiny proti lidskosti²²). Schmitt (2007, 190) zde tvrdí, že individuální občan, „který nepatřil do politických kruhů režimu, musel ponechat rozhodnutí ohledně spravedlnosti či nespravedlnosti války na vládě“. Soudit ho – zvláště pokud se „nepodílel na přestupcích proti válečnému právu ani na barbarstvích“ – by se prý rovnalo klesnutí na úroveň Hitlerova režimu, který (také) vydával zákony se zpětnou platností. (*ibid.* 129–30 a 186)²³

„Rozsáhlé využívání otrocké práce vězňů koncentračních táborů“ (Nunan 2007, 21) ve Flickových továrnách tak podle Schmitta očividně nebylo „barbarstvím“, nýbrž aktivitou „běžného businessmana jakéhokoli evropského státu“. (Schmitt 2007, 145 a zvl. 195)

Nakonec ani nacistické Německo jako takové nelze dle Schmittova názoru soudit za „zločin agresivní války“, neboť „každý suverénní stát měl až doposud podle uznávaného mezinárodního práva *ius ad bellum* [právo k válce], aniž bylo rozlišeno mezi válkou obrannou a agresivní“ a samotný pojem *agresivní války* nedává smysl, protože „agrese a obrana jsou pouhé metody, které se mění se situací,“ a „ten, kdo je agresorem v jeden moment, nemusí nutně zůstat agresorem po celý zbytek konfliktu“. (*ibid.* 128 a 149)

Co se pak týče „plánovaného zabíjení a zvěrstev, jejichž oběťmi byli bezbranní lidé“ (tj., mj., holokaustu), Schmitt (2007, 127–8), který si je vzhledem ke kontextu nemohl dovolit vysloveně popírat, pro ně v textu razí zkratku „*scelus infandum*“. (viz též *ibid.*, 196–7) Jedná se o odkaz na předmluvu ke konkrétnímu Schmittem vlastněnému vydání Lucanových *Farsalských polí*, kde se tímto termínem označuje poprava slavného generála Pompeia dětským králem Egypta, Ptolemaiem XIII.²⁴ Schmitt tak naznačuje, že „podobné“ – zdánlivě proti přirozenosti jdoucí – krutosti a nespravedlnosti se v historii jednoduše občas stávají a není nutné dělat kolem nich tolik povyku.

Že svým textem z léta 1945 nehájil jen Flicka, nýbrž i sám sebe, potvrzuje i Schmittovo zatčení Američany na podzim téhož roku coby „možné bezpečnostní hrozby“. Byl propuštěn o rok později, znovu zatčen v březnu 1947 coby „možný obžalovaný“ v Norimberku, a znovu propuštěn poté, co se mu podařilo odprezentovat se

²² Byl odsouzen k sedmi letům vězení; po propuštění se vrátil k obchodování, stal se nejbohatším mužem Západního Německa a jedním z nejbohatších lidí světa. Schmitt za text od Flickova kolegy a zástupce Konrada Kaletsche obdržel 10 000 říšských marek v létě 1945 a dalších 1000 německých marek v r. 1951.

²³ V tomto kontextu stojí za povšimnutí, že v r. 1925 Schmitt naopak tvrdil, že je „občanskou a křesťanskou povinností“ obyvatel Porýní vzdorovat francouzské a britské okupaci. – “Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik”, cit. podle Nunan 2007, 19–20.

²⁴ Nunan 2007, 20–1. Zvláště výmluvné je Schmittovo užití singuláru v situaci, kdy by se více než nabízel plurál.

jako „pouhý učenec a, příležitostně, intelektuální dobrodruh“. (Müller 2003, 47) Koncem května 1947 se tak Schmitt vrátil do svého rodného Plettenbergu, odkud následně ovlivňoval intelektuální sféru i veřejný život dalších 38 let.

Svůj tamní dům pojmenoval San Casciano. Jednalo se o aluzi na statek, kam po vyhnání z florentského veřejného života odešel Machiavelli. Schmitt se s Machiavellim identifikoval, neboť se domníval (a často si stěžoval), že „svým odhalením vztahu přítel-nepřítel narušil hluboce zakořeněné tabu“, a přivolal tak na sebe hněv těch, jejichž pokrytectví odsoudil.²⁵ Jak ale upozorňuje Müller (2003, 51 a 54), aluze mohla být dvojitá, neboť San Casciano (sv. Kasián) bylo i jméno učitele, kterého vlastní žáci ubodali pery (resp. rydly); a Schmittovi nejenže bylo po válce zapovězeno učit, nýbrž nebyl ani přijat do Asociace profesorů veřejného práva, znovuzaložené a vedené právě jeho bývalými žáky. Sv. Kasián byl potrestán císařem Julianem Apostatou za odmítnutí obětovat pohanským bohům, Schmitt byl poválečným režimem „potrestán“ za to, že opakovaně a vytrvale odmítal denacifikaci.

Ve zvláštním deníku z této doby, který nazval *Glossarium* a který zamýšlel k posmrtné publikaci, Schmitt portrétuje humanisty a křesťanské personalisty, jako byli Karl Jaspers, Theodor Heuss či Gustav Radbruch, coby prostitutky a erotické modelky nové poválečné éry.²⁶ Jen o něco mírnějšího zacházení se zde pak dočkali Schmittovi bývalí přátelé z radikální pravice – Heidegger, Jünger či Gottfried Benn –, kterými opovrhoval jednak pro jejich pokrytectví (tj. přijetí nového režimu a návrat na veřejnou scénu), jednak pro neschopnost vidět hloubku žumpy, do které poválečná Evropa údajně upadla. (Müller 2003, 54)

Toto období je obdobím Schmittových sebestylizací. Vedle Machiavelliho se stylizuje do Tocquevillova²⁷ a také do Benita Cerena. Poslední jmenovaný je fiktivní postavou stejnojmenného Melvillova románu, která je donucena předstírat, že je nadále kapitánem lodi, ačkoli ve skutečnosti je zajatcem vzbouřených černých otroků, jež loď převážela jako náklad. Jak Schmitt uvádí ve své, během internace psané, knize *Ex captivitate salus* (1950), Cereno pro něj symbolizoval postavení intelektuála v masovém

²⁵ Müller 2003, 54. Schmittova sebeidentifikace s Machiavellim je, mírně řečeno, poněkud zvláštní, vezmeme-li v potaz, že podle Machiavelliho bylo na vině úpadku Říma jednak prodlužování funkčních období, jednak křesťanství, jehož hodnoty činí podle jeho názoru svět snadnou kořistí zkažených – srov. Skinner 1978a, 166–7.

²⁶ Müller 2003, 53–4. Ke Schmittovu záměru posmrtně publikovat *Glossarium* coby svou (pochybnou) obhajobu viz Müller 2003, 58 a Slováček 2016, 50.

²⁷ Stylizace snad ještě pochybnější než v případě Machiavelliho – viz pozn. 25.

systemu. Jeho vlastní smutná role „posledního vědomého představitele *ius publicum Europeum* [...] v existenciálním smyslu“ byla pak právě rolí „nemohoucího aristokrata“ Cerena na piráty ovládané lodi. (Müller 2003, 56–7; viz též Slováček 2016, 12)

Ublížený Schmitt – který sám nikdy neprojevil lítost nad osudem obětí nacistického režimu a jehož deníkové záznamy byly nyní antisemitštější než kdy dříve²⁸ – však zdaleka nebyl tak „nemohoucí“, jak se prezentoval. Během výslechů r. 1947 sice projevil přání stáhnout se do „bezpečného ticha“, jeho sebestylizovaný „vnitřní exil“ nicméně nebyl nijak dramatický. Brzy nejenže opět vydával velké množství textů o nejrůznějších tématech, nýbrž vystupoval i v rozhlase, poskytoval právní rady průmyslníkům, kterým hrozilo znárodnění podniků (mj. za účast na nacistických zločinech), a r. 1949 dokonce anonymně publikoval článek v časopise *Christ und Welt*, ve kterém vyzýval k amnestii a zapomenutí všech zločinů, jichž se dopustili jak nacisté, tak ti, kteří proti nim bojovali. (Müller 2003, 51, 53–4 a 62)

Jak píše Müller (*ibid.*), Schmitt kolem sebe také postupně shromáždil mnoho starých přátel i nových žáků a vytvořil cosi na způsob „proti-veřejné sféry; konzervativní ‚neviditelné univerzity‘“, která „zakládala svou intelektuální soudržnost na kontra-kánonu sestaveném kolem děl Donoso Cortése a Josepha de Maistre a na jejich údajném politickém realismu.“ Tento „téměř svébytný intelektuální svět“ pak „definoval sebe sama v opozici ke ‚koncesované veřejné sféře‘, tj. k médiím majícím koncese od západních spojenců, kteří údajně ‚vše zničili‘.“

Čistě formou osobní korespondence pak Schmitt vytvořil síť neortodoxních evropských intelektuálů „sahající od Frankových právních poradců k řeckým konzervativním teoretikům, od italských marxistů k velšským literárním vědcům.“ (Müller 2003, 58–9) Jeho taktikou přitom bylo „udržovat si nad korespondenčními partnery převahu nárážkami na různá ‚tabu‘ a mystéria, a vytvářet tak tajnou společnost zasvěcených, kterou ovládal“. (*ibid.*)

Stále více především mladých nonkonformistů také podnikalo „poutě“ přímo k „mistřovi“ do Plettenbergu. Schmitt se vůči nim projevoval coby „velice zdvořilý, šarmantní, ba dokonce srdečný muž“, zároveň ale velmi dobře věděl, jak své žáky poštvat jednoho proti druhému. (*ibid.*, 60) Jak shrnuje Müller (*ibid.*, 61), „přijal roli *doktorvatera*, mentora mnoha mladých intelektuálů, kteří se k němu s důvěrou obraceli při sepisování

²⁸ A to včetně deníků *Glossarium*, určených k posmrtné publikaci – Müller 2003, 58.

svých antiliberálních publikací“, třebaže málokterý z nich ho v nich uváděl jménem (od čehož je ostatně Schmitt sám odrazoval, neboť by to prý „mohlo poškodit jejich kariéru“). Mezi tyto mladé intelektuály patřil např. i Rudolf Augstein, novinář a editor *Der Spiegelu*, či Ernst-Wolfgang Böckenförde, který se později stal členem německého ústavního soudu a který (po schmittovsku) zdůrazňoval, že každá ústava je původně založena na suverénní politické jednotě buď lidu, nebo panovníka, a že jakmile se ve státě vyskytne výraznější politický konflikt, tento suverén se nutně znovu projeví. (*ibid.*, 61 a 67)

Ze Schmitta do velké míry čerpal i mladý Jürgen Habermas (který ho později naopak silně kritizoval): dokonce ještě ve své *Strukturní transformaci veřejné sféry: zkoumání kategorie buržoazní společnosti (Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, 1962)* přejímá podle Müllera „Schmittův stylizovaný narativ úpadku jak parlamentu, tak veřejné sféry“. (*ibid.*, 78)

Kromě těchto tehdy mladých lidí nicméně v Německu působila i celá jedna generace absolventů berlínské právní teorie, kterou Schmitt vchoval během své nacistické profesury. Tzv. schmittovská škola (kterou z exilu se navrátilí Gerhard Leibholz nazval „stínovou národně-socialistickou fakultou“) projevovala „tendenci k etatismu a decisionismu a sklon pojmát ústavní otázky existenciálně“. (*ibid.* 68) Její členové často sdíleli „pocit, že jsou v právních debatách outsiders, či dokonce oběťmi“. Téměř všichni napadali ústřední roli ústavního soudu v poválečném systému, na rozdíl od svého učitele však „nemohli otevřeně prosazovat autoritářská řešení“. (*ibid.*) Jedním příkladem za všechny může být Werner Weber, bývalý Schmittův doktorand, který tvrdil, že „obrovská vitální síla politična, přítomná i ve Výmaru, se zdá být v Základním zákoně přechytračena. Jednou se do Německa nicméně vláme zpět, zevnitř i zvenčí.“²⁹ Jak shrnuje Müller, podle Weberova názoru

bylo existenciální, nekontrolovatelnou kvalitu politična možné držet v šachu pouze silnou exekutivou. Tato kvalita však nebyla chápána pouze jako něco, čeho je nutné se bát – měla být také uctívána a oslavována. Z této perspektivy se liberální ústavy zdály vždy zároveň příliš slabé i příliš silné: příliš slabé, aby dokázali politično

²⁹ Werner Weber, *Weimarer Verfassung und Bonner Grundgesetz* (Gottingen: Karl-Friedrich Fleischer, 1949), 31, cit. podle Müller 2003, 66. Základním zákonem je *Grundgesetz*, poválečná německá obdoba ústavy.

zadržet a příliš silné, aby umožnily jeho existenciální, a tudíž život-stvrzující kvalitě rozvinout svůj plný potenciál. (Müller 2003, 66)

Jinými slovy, Schmitt a jeho žáci poskytli ideální teorii pro dnešní populistické vůdce (k čemuž se vrátíme ve druhé kapitole). V Německu, které se právě vzpamatovávalo z hitlerismu, se však – naštěstí – nenašel žádný politik ochotný vytěžit ji do důsledků (a není příliš divu, že se zde Schmittovi žáci cítili poněkud ostrakizováni).

Schmittovská škola se zapojila také do vyhrocené dobové debaty o filosofii hodnot. Ta tvrdila, že ze vzestupu Hitlera je nutné vinit jak decisionismus, tak pozitivismus, a prosazovala proti nim objektivně existující řád hodnot (více či méně ve smyslu klasické teorie přirozeného zákona). Schmitt se proti této teorii bouřlivě vymezoval a (po Hartmannově vzoru) ji nazýval „tyraníí hodnot“. (Müller 2003, 70–1)

Jak uvidíme ve třetí kapitole, vzpoura proti hodnotovému objektivismu může nabývat buď demokraticko-pluralistických, nebo naopak proti-pluralistických (a v důsledku toho i proti-demokratických či pseudo-demokratických) podob. Práce Schmittových žáků poměrně jasně naznačují, ke kterému z těchto proudů spíše inklinovali jejich autoři. Dokonce i poměrně liberální Böckenförde rozvíjí Schmittovu kritiku „tyranie hodnot“ do nové teorie „konkrétního řádu“ (nyní očištěné od „krve a půdy“) a tvrdí, že stabilní stát může být založen pouze na politicky homogenním lidu sdílejícím „morální substanci“ stejné „kultury“.³⁰

Schmitt sám pak vydává v r. 1950 *Nomos Země v mezinárodním právu ius publicum europaeum (Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum)*. Jedná se o mnohvrstevnatou knihu „kombinující tradiční historickou a právní analýzu se soukromou mytologií Země, pochybnými etymologiemi a stěží skrývanou hořkostí vůči vítězům druhé světové války“. (Müller 2003, 88) Jejím jednotícím prvkem je nicméně argumentace proti globalizaci viděné jakožto produkt anglo-americké kultury založené na obchodu a kontrole oceánů. (*ibid.*, srov. Schmitt 2006) Země je „matkou zákona“ v tom smyslu, že každý zákon je produktem zabránění konkrétní země konkrétní suverénní moci. (Již ve spisech z nacistického období dával Schmitt slovo *nomos* do souvislosti s německým slovesem *nehmen* – *vzít si* – a *Nomos země* byl z velké části sepsán již v tomto období – Müller 2003, 46 a 87–8.) „Konkrétní

³⁰ Ernst Wolfgang Böckenförde, „Zur Kritik der Wertebegründung des Rechts“, in *Recht, Staat, Freiheit: Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991), podle Müller 2003, 72–3. Problému nutnosti sdílené kultury se vrátíme v následujících kapitolách. K proti-pluralismu schmittovské školy viz též Müller 2003, 75.

řád (*Ordnung*)“ je tak bytostně spjat s konkrétní geografickou polohou (*Ortung*). Snahy o narušení tohoto vztahu (jichž se dopouštějí „mořské“, a tudíž zemi-nepřátelské, národy jako „Anglo-Američané“) pak vedou k politické a morální dezorientaci: jsou *u-topické* – jelikož nemají *Ortung*, nemají ani *Ordnung*.³¹

V padesátých letech trávil Schmitt mnoho času v Heidelbergu, kde se jeho druhá manželka léčila s rakovinou. Müller (2003, 104) uvádí, že „Schmitt měl ve starém univerzitním městě tou dobou již mnoho obdivovatelů, kteří se vymezovali proti tomu, co bylo později nazváno ‚duchem Heidelbergu‘ – liberálním duchem spojeným s postavami jako Karl Jaspers či Alfred Weber, bratr Maxe.“ Nejvýznamnějšími mezi těmito obdivovateli byli Reinhart Koselleck a Hanno Kesting, jejichž vzájemně se doplňující disertace se zabývaly zhoubným vlivem moralizování historie a politiky. Na obě práce vyšla nadšená anonymní recenze v *Das Historisch-politische Buch*, jejímž autorem, jak se později ukázalo, byl Schmitt osobně. (Müller 2003, 106) Zatímco Koselleck se od specificky schmittovské kritiky modernity později odvrátil, Kesting naopak „přejal i Schmittovu zahořklost“ a během studentských nepokojů v šedesátých letech otevřeně vyzdvihoval Salazarovo Portugalsko coby vzor pro ostatní evropské státy. (*ibid.*, 111–2)

Stejně řešení „změkčilosti Západu“ již v první polovině padesátých let navrhoval i se Schmittem úzce spolupracující pravicový novinář Winfried Martini. Schmitt se pokusil prosadit překlad jeho knihy na toto téma (*Das Ende aller Sicherheit: Eine Kritik des Westens*, 1954) do portugalského jazyka a v dopise portugalskému ministru propagandy Cabralovi de Moncada ji vychválil coby „vysoce zajímavou a inteligentní kritiku západní demokracie“. (podle Müller 2003, 138–9 a 271)

Další enklávou Schmittova poválečného vlivu byla tzv. ritterovská škola v Münsteru – založená Joachimem Ritterem, který začínal jako komunisticky orientovaný asistent Ernsta Cassirera, později se stal nacistou, a nakonec zakotvil u specifické, liberálně-konzervativní verze hegelianismu coby léku na poválečné problémy Německa. Mezi Schmittem ovlivněné členy této školy patřili kromě již zmíněného Ernst-Wolfganga Böckenförda také Hermann Lübbe, Odo Marquard a Robert Spaemann. Všichni tito myslitelé se nicméně dříve či později pokusili Schmitta „liberalizovat“ (Böckenförde si

³¹ Müller 2003, 88, srov. Schmitt 2006. Slováčkovo (2016, 67) označení *Nomu země* za knihu zabývající se tématem „vztahu člověka a přírody“ považuji za eufemismus na hranici přijatelnosti.

tím od radikálnějších schmittiánských právníků vysloužil osočení, že mistrově ústavní teorii „vytrhal zuby“).³²

Největší oblibě se nicméně Schmitt těšil ve frankistickém Španělsku. Vedoucí političtí představitelé (vč. např. ministra informací a turismu Manuela Fragy Iribarneho) ho zde nazývali svým „přítelem a učitelem“ a když zavítal na návštěvu ke své dceři Animě vdané za galicijského profesora práva Alfonsa Otera Valeru, v místních novinách vycházely články o něm a jeho rodině s titulky jako „Herlich Willkommen Herr Professor (sic)“. (podle Müller 2003, 134)

Jednalo se o lásku opětovanou – alespoň nakolik byl Schmitt něčeho jako lásky schopen. V dopise z dubna 1950 nabádá svého přítele Francisca Javiera Condeho: „Nikdy nezapomeňte, že mí osobní nepřátelé jsou i nepřáteli Španělska. Tato skutečnost pozvedá mou osobní situaci na úroveň objektivního ducha.“ (podle Müller 2003, 133)

Podle Müllerova názoru (*ibid.*, 136) „vedlo Frankovo katolické autoritářství v život to, co by si Schmitt ideálně přál v raných třicátých letech“: bylo sice fašismem, ale bez dynamického a revolučního hnutí, a v neposlední řadě fašismem bytostně spojeným nejen s armádou, ale i s katolickou církví. Snad i v tomto smyslu se Schmitt r. 1948 nechal slyšet, že není katolíkem „jen podle náboženství, ale také podle historického původu a, pokud mohu říci, podle rasy.“ (podle Müller 2003, 133)

Část předválečných frankistických teoretiků explicitně prosazovala „teokratický totalitarismus“, ve kterém všechny aspekty lidského života musejí být podřízeny spáse duše občanů, coby přímý důsledek Schmittem odhalené povahy *politická*. V tomto ohledu pro ně bylo naprosto klíčové Schmittovo znovuobjevení Donosa Cortése. (*ibid.*, 133 a 136–7; Baert a Booth 2018, 1; srov. Šajda 2015)

Přinejmenším stejně užitečným zdrojem však Schmitt zůstal i v poválečné době, kdy se Frankův režim sebezpřezentoval jako „organická demokracie“ a „třetí cesta“ mezi „relativistickou“ liberální demokracií a „pohanskými totalitarismy“ SSSR a hitlerovského Německa; mezi „amerikanizací“ a „sovětizací“. V tomto ohledu měl Schmitt zvláště blízko k tzv. „hnutí integrální restaurace“, skupiny intelektuálů kolem Opus Dei a časopisu *Arbor*.³³

³² Müller 2003, 119–20. Pro podrobný rozbor teorií členů ritterovské školy a jejich ovlivnění Schmittem viz *ibid.*, 116–132. Lübbeho verzi „liberálnímu decisionismu“ se budeme ještě krátce věnovat ve třetí kapitole.

³³ Müller 2003, 137. Opus Dei vydalo i Koselleckovu *Kritiku a krizi* – pravděpodobně jako návod, jak se bránit osvícenství – viz *ibid.*, 134.

Nutno zároveň poznamenat, že frankistická ideologie se od Schmittovy teorie v některých základních ohledech i lišila. Byla katolicky ortodoxnější než Schmitt v tom smyslu, že misi Španělska chápala coby v posledku univerzalistickou. Dokonce i Schmittův nejbližší španělský přítel Conde tak kritizoval jeho pojem *politická* založeného na existenciálním vztahu *přítel-nepřítel* jako přílišné psychologizování; Enrique Gómez Arboleya pak dokonce jako „biologisticky iracionální“ a neurčitý. (podle Müller 2003, 135) Falangistický režim, vzniklý v podstatě pučem, si také nemohl dovolit Schmittovo odmítnutí objektivních hodnot. Franco musel být *Caudillo por la gracia de Dios* (z *Boží vůle vůdcem*) a jeho jednání založené na „nadlegalitě“ křesťanských hodnot a Božího řádu. V tomto ohledu nicméně Schmitt výborně posloužil jak svou teorií reprezentace z *Katolicismu a politické formy*, tak její pozdější verzí v podobě vůdce reprezentujícího mystickou jednotu národa. (Müller 2003, 135–6)

Navzdory zmíněným nepříliš katolickým aspektům svého myšlení byl tak Schmitt po celé dlouhé trvání Frankova režimu (1939–1975) vnímán v katolickém Španělsku jako „poslední strážce velké křesťansko-evropské tradice“. (Baert a Booth 2018, 1)

1.5. 60. a 70. léta: Schmitt a radikální levice

Vůdčí postava zmíněné tzv. schmittovské právní školy a Schmittův kolega z doby právní obhajoby Třetí říše, Ernst Forsthoff, dále sociolog Helmut Schelsky a mnozí mladší Schmittovi konzervativní žáci se v šedesátých letech stali propagátory technokratických teorií. „Neúspěch fašismu coby kolektivní sebetransformace skrze sjednocenou politickou vůli“ u nich podle Müllerova názoru vyvolal „celkovou deziluzi politikou – i historií“. (Müller 2003, 81) Schmittovsko-cortésovský názor, že lidé jsou bytosti slabé a zlé tak u nich vedl k upnutí se na svěření rozhodovacích pravomocí do rukou expertů. (*ibid.*)

Jedním příkladem za všechny může být teorie *formierte Gesellschaft* (*seřazené či disciplinované společnosti*), kterou formuloval Schmittův žák Rüdiger Altmann. Podle té bylo třeba opustit odpor k pluralismu, typický pro německé konzervativce, a namísto něho se pokusit usměrnit odlišné zájmy různých skupin obyvatelstva takovým způsobem, aby dohromady vytvořily harmonický celek. Jelikož však hrozilo nebezpečí, že zájmy některých skupin tento cíl naruší, bylo také třeba vládnout mnohem pevnější rukou, než

dosavadní poválečné vlády vládly.³⁴ Jak shrnuje Müller (2003, 84): „Altmann uznal hodně z poválečného vývoje, jen aby nakonec znovu skončil schmittiánským voláním po vládě pevné ruky.“

Kancléř Ludwig Erhard (CDU), pro kterého Altmann pracoval jako poradce a ghostwriter, přijal *formierte Gesellschaft* za vládní politiku na sjezdu křesťanských demokratů r. 1965. Po vlně kritiky upozorňující na autoritářský nádech teorie (a dokonce údajnou podobnost s nacistickým konceptem *Volksgemeinschaft – rasově homogenní společnosti*) se jí ale brzy opět vzdal. (Müller 2003, 83–4)

Vedle chladných konzervativních technokratů měl Schmitt nicméně dobově i přinejmenším jednoho výrazného krajně-pravicového následovníka. Byl jím Armin Mohler, původem švýcarský nacionalista, který se dobrovolně (ale neúspěšně) přihlásil do SS, po válce pracoval jako sekretář Ernsta Jüngera, nějakou dobu byl pařížským korespondentem *Die Zeit* a v šedesátých letech se stal ředitelem Nadace Carla Friedricha von Siemens (kde později, r. 1978, uspořádal sérii konferencí o Schmittovi – vedle mnoha dalších akcí spojených s tzv. novou pravicí). Mohler pohlížel s despektem na defetistický postoj mainstreamových konzervativců, který stavěl do kontrastu ke „konzervativní revoluci“ dvacátých let, během níž představitelé pravice aktivně směřovali k nacionalismu a autoritářství. Němcům své doby vyčítal strach z politiky, historie a moci a volal po tlusté čáře za neustálým přemíláním minulých vin (za tzv. *Vergangenheitsbewältigung – vyrovnáváním se s minulostí*). Podobně jako dnešní populisté používal v tomto ohledu narativ *skutečný lid vs. intelektuálové*. Zároveň se však snažil sjednotit pravici a aby se zavděčil technokratům, často se odvolával na sociální vědce (a pseudovědce) jako Helmuta Schelskyho či Arnolda Gehlena, a dokonce na etology, zvl. na Konrada Lorenze a Irenäa Eibl-Eibesfeldta. (Müller 2003, 139–40)

Mohler byl nicméně v šedesátých letech mezi Schmittovými pravicovými následovníky spíše výjimkou. Většina spadala do výše popsaného chladně-technokratického proudu. V této situaci se radikálních prvků Schmittova myšlení chytila revoluční levice, podle jejíchž teoretiků tzv. „Lenin buržoazie“ nabízel vhledy umožňující oprostít „skutečnou“ demokracii od liberalismu. Velký vliv na tom měl Schmittův text *Teorie partyzána (Theorie des Partisanen, 1963)*, velmi populární u „generace, pro niž se světovým hrdinou stal Che Guevara“. (Müller 4–5 a 152–3)

³⁴ Rüdiger Altmann, „Die formierte Gesellschaft“, in *Abschied vom Staat: Politische Essays* (Frankfurt/Main: Campus, 1998), 61–70 podle Müller 2003, 83–4.

Snad to byl i záměr, neboť Schmitt (2008a, 51–62) v této útlé knížečce věnuje značný prostor Leninovi a Mao Ce-tungovi a extenzivně z nich cituje coby z relevantních (dokonce „proslulých“ – *ibid.*, 62) odborníků na dané téma.

Podle Müllera postava partyzána umožnila Schmittovi „zopakovat svou tezi o konci moderní evropské státnosti a mezinárodního práva *ius publicum europaeum*“ a zároveň zpochybnit Alexandru Kojěvovi (dlouholetému osobnímu příteli a intelektuálnímu protivníku) jeho vizi světa spějícího k univerzálnímu homogennímu státu založenému na hře a přátelství (namísto Schmittova – doslova – smrtelně vážného *nepřátelství*).³⁵ Partyzán totiž „nejenže je závislý na konkrétním místě [...], ale jeho násilné akce také narušují homogenní moderní prostor ovládaný tím, co Schmitt považoval za nihilistické ideologie.“ (Müller 2003, 144)

Radikálně levicovým čtenářům *Teorie partyzána* mohlo být sympatické jak to, že Schmittův protagonista (tj. postava partyzána) reprezentuje tváří v tvář okupačním vojskům skutečný lid, tak to, že je existenciálně plně vtažen do svého boje a je více než ochotný v něm i zemřít. Co však mnozí z nich buď přehlédli, nebo ignorovali, byl fakt, že Schmittův partyzán je právě skrze svou „autochtonnost“ (ve smyslu *vztahu ke konkrétní zemi*) vrcholně konzervativní postavou. Schmitt ve své knize (nepříliš překvapivě) zcela ignoruje partyzány bojující za druhé světové války proti nacistům a jako paradigmatické případy zkoumaného jevu uvádí proti-napoleonská povstání ve Španělsku, Tyrolsku a Rusku, která reprezentovala mj. i vzpouru tradiční náboženské ortodoxie proti importovanému osvícenství. (Schmitt 2008a, 11–9 a zvl. 47³⁶; Müller 2003, 147–50; srov. též Schmitt 2013a, 17–8)

Co by však pravděpodobně přinejmenším varovalo Marxe a Engelse, neodradilo studenty uvyklé četbě Adorna a dalších frankfurt'anů. Zejména v Německu a v Itálii se tak Schmittovy texty v šedesátých letech staly hitem mezi příslušníky tzv. nové levice, kteří brzy objevili i *Krizi* a další práce útočící na parlamentarismus a vyložili si je coby legitimizaci mimo-parlamentní opozice. Podle dobových svědectví byl Schmitt jednak evidentně polichocen zájmem, který mu studenti věnovali, jednak potěšen jejich

³⁵ Ke vztahu a přátelskému zápasu Schmitta a Kojěva viz Müller 2003, 90–103.

³⁶ „Španělská gerilová válka proti Napoleonovi, tyrolské povstání v roce 1809 a ruská partyzánská válka 1812, to vše byla elementární, autochtonní hnutí zbožného katolického nebo pravoslavného lidu, jehož náboženská tradice nebyla dotčena filosofickým duchem revoluční Francie a jenž byl dosud *nedostatečně vyspělý*. Zejména Španěly označil Napoleon v rozhořčeném dopise svému hamburskému generálnímu guvernérovi Davoutovi (z 2. prosince 1811) za zákeřnický, pověřivý národ, jež balamutí 300 000 mnichů“ – Všechny užité překlady z *Teorie partyzána* jsou Otakara Vochoče.

radikalizací, neboť ta (zvláště ve chvíli, kdy dospěla až k terorismu) znamenala nejen obnovu *politická*, ale také naději, že vláda v reakci na násilnosti výrazně překročí své pravomoci a projeví se coby autoritářská suverénní moc. (Müller 2003, 169–70)

V Itálii byli tzv. *Marxisti Schmittiani* spíše marginální, zato však radikální skupinou (sami ostatní italští marxisté je nazývali *la sinistra minoritaria*). Byli sdružení kolem časopisu *Quaderni rossi* (*Rudé sešity*) a jejich nejvýznamnějším představitelem byl Mario Tronti (jenž se však r. 1963 oddělil od *Quaderni rossi* a založil vlastní časopis *Classe Operaia – Pracující třída*). Tronti, který podle vlastních slov chtěl být Schmittovi tím, čím byl Marx Hegelovi, tvrdil, že je třeba opustit intelektuální gramsciismus převládající v málo radikální Italské komunistické straně a řešit „konkrétní“ situace dělníků prostředky *politická*. Za tímto účelem bylo údajně nutné vědomě posilovat třídní nenávisť a udržovat tzv. *kontinuální boj* (*la lotta continua*). Samo Schmittovo myšlení pak bylo třeba „ještě zradikalizovat“: z kapitalistů vytvořit „nejen skutečné, ale absolutní nepřátele“ a existující politickou a ekonomickou krizi vyhrotit do „skutečného výjimečného stavu“. (podle Müller 2003, 177–8 a 278)

V Německu byl nejvýznamnějším levicovým propagátorem Schmitta Johannes Agnoli (původním jménem Giovanni Agnoli). Jeho osud se poněkud podobá osudu Armina Mohlera: coby teenager se stal italským fašistou, dobrovolně se přihlásil do wehrmachtu a po třech letech, které strávil jako válečný zajatec v britském Egyptě, se usadil v Německu, kde se habilitoval prací o italském fašismu.³⁷ Na rozdíl od Mohlera však Agnoli ideologicky otočil a stal se hlavním teoretikem mimo-parlamentní levice. (Müller 2003, 144 a 171) Podle jeho názoru je pluralistický parlamentarismus jen fraškou, jejímž cílem je skrýt základní konflikt dělníků a kapitalistů, a tím oslabit *politická*. Socialisté v parlamentu jsou součástí „oligarchie“ a zlepšování podmínek dělníků ve skutečnosti jen snahou o masové podplácení ve smyslu starořímského *chléb a hry*. Skutečným cílem zdánlivého společenského míru je pak pokračující expanze kapitálu. Aby byla tato fraška zničena, je nutná radikalizace, jež se neštítí ani otevřeného násilí – protože, jak to vyjádřil Agnoliho kolega Gerd Koenen, násilí je nakonec jediný jazyk, kterému porozumějí dělníci.³⁸

³⁷ Zvláštní to případ ocenění přímé zkušenosti v německém akademickém prostředí...

³⁸ Gerd Koenen, *Das rote Jahrzehnt: Unsere kleine deutsche Kulturrevolution 1967–1977* (Hamburg: Kiepenheuer & Witsch, 2001), s. 128 a Johannes Agnoli a Peter Brückner, *Die Transformation der Demokratie* (Frankfurt/Main: Europäische Verlagsanstalt, 1968) podle Müller 2003, 171–6.

Toto bylo prostředí, z něhož se zrodila nechvalně proslulá Frakce Rudé armády, která v Německu a okolních státech po tři desetiletí (1970–1998) páchala bombové útoky, přepadení bank, únosy a politické vraždy. Frakce sama sebe označovala za „městskou partyzánskou skupinu“, jež „jasně rozlišuje mezi námi a nepřítelem“. Podle jejího pamfletu *Stadtguerilla und Klassenkampf (Městská guerilla a třídní boj)* se „nepřátelé lidu“ ničeho nebojí více než být označeni za „nepřátele lidu“. Pokud byli členové Frakce zatčeni, dožadovali se, aby s nimi bylo zacházeno podle Ženevských konvencí – tj. nikoli jako se zločinci, nýbrž jako s válečnými zajatci. Doufali, že tak dosáhnou uznání stavu občanské války – konkrétně války vlády s občany. (Müller 2003, 182–5)

K tomu také nebylo příliš daleko, ale jen kvůli tomu, že Schmittem ovlivnění lidé se pohybovali i v blízkosti vládních kruhů. Zejména se jednalo o příslušníky ritterovské školy, kteří se nyní od Hegela obrátili k Hobbesovi a horlivě (a „téměř s nadšením“) debatovali o výjimečném stavu. (*ibid.*, 181–6) „Zatímco někteří – nejvýrazněji Böckenförde – se pokoušeli revidovat zákonná ustanovení s ohledem na výjimečnou situaci, mnozí další se spokojovali s vyjadřováním perverzní satisfakce nad slabostí liberálního státu, jež byla údajně konečně odhalena“. (*ibid.*, 187) Liberalismus byl podle jejich názoru fatálně neschopný identifikovat své nepřátele a jeho důraz na občanská práva mu zabraňoval podniknout opatření nezbytná k obraně politické jednoty státu. (*ibid.*)

Stejně jako v případě mnoha jiných domnělých „krizí demokracie“ (srov. Runciman 2013 a Przeworski 2019) se však i tyto reakce nakonec ukázaly jako zbytečně hysterické: německá demokracie „krizi“ ustála a s Frakcí Rudé armády bylo jednáno jako s tím, čím byla: gangem nebezpečných zločinců.

V Itálii byla situace vyhrcořenější, neboť proti schmittovské i jiné levici zde nestáli jen konzervativci, nýbrž i skuteční neofašisté – ovlivnění mj. Schmittem a jeho italským přítelem, okultistou a antisemitským konspiračním teoretikem Juliem Evolou.³⁹ Neofašisté se zprava pokoušeli o totéž, co *Marxisti Schmittiani* zleva: o eskalaci konfliktu až do momentu, kdy by bylo nutné „na obranu demokracie“ provést puč, neboť „demokracie se očividně nedokáže bránit sama“. (Müller 2003, 189) Jenže i zde se demokracie nakonec sama ubránila: šéf umírněných komunistů Enrico Berlinguer se

³⁹ Müller 2003, 189. Ke vztahu Schmitta a Evoly viz *ibid.* 210–11. K Evolově vlivu na radikální pravici od Donalda Trumpa po italské pravicové teroristy viz Ebnerová 2021, 11–2.

dohodl s křesťanskými demokraty a radikálové na obou stranách byli marginalizováni. (srov. *ibid.*)

Komunisté se navíc neodradikalizovávali jen v Itálii (tzv. eurokomunismus), ale např. i v post-frankistickém Španělsku, kde jejich vůdce Santiago Carillo mluvil o „legální revoluci“ parlamentními prostředky. Carl Schmitt osobně reagoval na tento vývoj varováním, že komunisté se sice dostanou k moci demokratickými prostředky, stejně jako Hitler ve třicátých letech ale následně svou legálně nabytou moc zneužijí.⁴⁰ Ani k tomu nicméně nedošlo (snad proto, že to západní komunisté ani neměli v úmyslu, snad proto, že k tomu jednoduše nikdy nezískali dostatečný mandát).

Podkapitola o Schmittově vlivu v šedesátých a sedmdesátých letech nelze zakončit jinak než referátem o osudech Güntera Maschkeho, který v sobě sjednocuje snad všechny aspekty schmittiánů tohoto období. Maschke (kterého Adorno nazval geniálním chlapcem a Rudi Dutschke „Maschkiavellim“) začínal coby obdivovatel Fidela Castra a člen situacionistické skupiny Subversive Aktion. Ve svých teoretických pracích o guerillové válce kombinoval Schmittův koncept partyzána se (schmittovskými) teoriemi Kosellecka a Kestinga o zrození „absolutního nepřátelství“ z ducha Francouzské revoluce. Koncem šedesátých let získal politický azyl na Kubě. Během pouhého roku a půl nicméně zažil kompletní deziluzi z tamního režimu, a nakonec byl deportován pro „kontrarevoluční aktivity“ (sám později tvrdil, že se zúčastnil příprav několika pokusů o atentát na Castra). (podle Müller 2003, 153) Po návratu do Evropy začal hlásat pravicové myšlenky. Tvrdil, že není nekonzistentní, neboť vždy byl a stále zůstává především anti-kapitalistou a anti-liberálem (v čemž měl koneckonců pravdu). Stal se velmi zapáleným podporovatelem Schmitta. Neúnavně editoval a propagoval jeho dílo a překládal do němčiny Donosa Cortése. Svého mistra také často navštěvoval v Plettenbergu, kde ho prý Schmitt pokaždé „uložil do postele jako táta“. (cit. podle *ibid.*, 154) Pravidelně přispíval do *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, a to až do Schmittovy smrti, kdy čtenáře listu pobouřil oslavným nekrologem. Následně byl najat Peruánskou válečnou akademií, „aby vyučoval filosofii coby součást boje se Sendero Luminoso, guerillami Světlé stezky“. (*ibid.* a *ibid.*, 275)

⁴⁰ Carl Schmitt, „Die legale Weltrevolution“ podle Müller 2003, 190.

1.6. Pozdní Schmitt

Politická teologie II: mýtus o vyřízení jakékoli politické teologie (Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, 1970) byla „v mnoha ohledech“ Schmittovou „teoretickou a politickou poslední vůlí“, především však byla „vyřizováním starých účtů“ (Müller 2003, 156–7), které Schmitt (2008b, 32) sám přirovnal k „vytahování parthského šípů z rány“ (tj. šípů vystřeleného na ústupu, jak to dělali válečníci starověkého národa Parthů). Konkrétním „Parthem“ byl v tomto případě teolog Erik Peterson, jehož „šíp“ vězel ve Schmittovi více jak tři desetiletí. Peterson (který původně mj. pod Schmittovým vlivem konvertoval od protestantismu ke katolicismu) totiž r. 1935 publikoval esej *Monoteismus jako politický problém: příspěvek k politické teologii v Římské říši (Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum)*, ve kterém dokazoval nemožnost křesťanské politické teologie. Především trojiční dogma vylučovalo podle jeho názoru využití teologických konceptů k legitimizaci absolutistické moci. Zvláštní zanícení rány po „šípů“ pak Schmittovi muselo způsobit Petersonovo tvrzení, že něco jako „politickou teologii“ by snad mohli mít pohané a židé, rozhodně však ne křesťané.⁴¹

Schmitt ve své *Politické teologii II* (kterou sám v dopise Jüngerovi označil za „zoufale hermetickou“⁴²) tvrdí, že politiku a teologii lze oddělit pouze v časech, kdy lze jednoznačně oddělit církev a stát, zatímco v časech krize – např. když v r. 1933 „katolická církev podepsala s Hitlerem *Reichskonkordat*“ – je politická teologie nevyhnutelná.⁴³ Poněkud zoufalá odpověď na Petersonovu hlavní námitku ohledně trojjedinosti pak spočívá v odvolání se na Goethovu myšlenku *nemo contra deum nisis deus ipse* („nikdo [resp. nic ve smyslu *žádný princip*] proti Bohu kromě Boha samotného“), o které Schmitt nepřilíš podloženě tvrdí, že pochází od sv. Kateřiny Sienské. (Schmitt 2008b, 126–7)

Vedle Petersona byl Schmittovým protivníkem v *Politické teologii II* také filosof a historik idejí Hans Blumenberg. Ten ve svém spise *Legitimizace moderní doby (Die Legitimität der Neuzeit)* z r. 1966 kritizoval (mj.) Schmittův názor, že moderní politické myšlení vzniklo sekularizací myšlení teologického. Moderní doba se sice zrodila na základě teologie, ale úplně jinak, než jak si představoval Schmitt. Nominalismus

⁴¹ Podle Marianne Kestingové (sestry Hanna Kestinga) Schmitt r. 1972 dokonce dostal infarkt, když mu o Petersonovi vyprávěla, a jeho hospodyně ji následně zapřísahala, aby před ním Petersonovo jméno již nikdy nezmiňovala. – podle Müller 2003, 156–8.

⁴² Dopis z 19. října 1971, podle Müller 2003, 158.

⁴³ Schmitt 2008b, zvl. 43–4; srov. též Slováček o konceptu *prostřednosti* in Slováček 2016, 66–77.

vrcholného středověku chápal Boha jako absolutní moc (*potentia absoluta*), jež mohla kdykoli cokoli změnit a jež byla lidskému chápání zcela nepřístupná (*deus absconditus*). Takovýto Bůh podle Blumenberga nutně v lidech vyvolával hlubokou *metafyzickou nejistotu*, a nakonec je donutil, aby se o sebe postarali sami (na pomoc od z definice nepochopitelného Boha z definice nebylo možné spoléhat). (Müller 2003, 159–62)

V doslovu k *Politické teologii II* Schmitt Blumenberga obviňuje, že sám je politickým teologem, a sice teologem filosofie hodnot (proti které Schmitt brojil ve svém poválečném období). Pomocí značně pochybné logiky se pak pokouší dokázat, že filosofii hodnot odpovídá i představa, že modernita nepotřebuje transcendentní legitimizaci. (Schmitt 2008b, 117–127)

Blumenberg následně v revidovaném vydání *Legitimizace moderní doby* z r. 1974 pro změnu obvinil Schmitta, že jeho „politická teologie“ je ve skutečnosti pouhou ideologií: snahou vytvořit mytologii legitimizující absolutistickou (či, moderně řečeno, autoritářskou) vládu, která veškerou legitimitu dávno ztratila. (Müller 2003, 163–4)

Liberálně orientovaní členové ritterovské školy – zvl. Hermann Lübbe a Odo Marquard – se pokoušeli Schmittovo a Blumenbergovo myšlení smířit. Podrželi Schmittův narativ modernity coby procesu „neutralizací a depolitizací“, tvrdili ale, že se jedná o proces pozitivní. Hlásali „politický polyteismus“ coby *politickou teologii* liberálního pluralismu, samu *politickou teologii* ale nyní chápali jako pouhé metafory. (podle Müller 2003, 166)

V lednu 1977, necelé dva roky po Frankově smrti, vyšel v *El País* Schmittův článek volající po amnestii a zapomenutí všech zločinů, kterých se dopustili jak frankisté, tak ti, kteří proti nim bojovali. Později vyšlo najevo, že se jednalo o pouze mírně upravenou verzi textu, který Schmitt anonymně publikoval již r. 1949 v časopise *Christ und Welt*. (Baert a Booth 2018, 1–2) Na rozdíl od poválečného Německa nicméně tentokrát k amnestii – a částečně i k „zapomenutí“ – skutečně došlo, a to pouhých devět měsíců po vydání článku. Jak uvádějí Baert a Booth (*ibid.*), Schmittův vliv ve Španělsku byl stále silný a zůstává silný dodnes.

Osmdesátá léta přinesla novou vlnu zájmu o Schmittovu *Teorii partyzána*, a sice v reakci na aktivity mudžahedínů v Sověty okupovaném Afganistánu a pravicových guerill Contras v Nikaragui. (Müller 2003, 154) O tom už měl ale Schmitt sám jen slabé, pokud vůbec nějaké povědomí. V posledních letech svého dlouhého života trpěl záchvaty silné paranoie a domníval se, že kdykoli vyjde z domu, pronásledují ho hordy příslušníků SS. Podle Rüdigerera Altmanna (Schmittova žáka a autora teorie *disciplinované*

společnosti) to byl „morálně zlomený muž, který [...] ke konci již nedokázal nalézat svou vlastní identitu“.⁴⁴ Zemřel na Velikonoční pondělí 1. p. 1985.

1.7. Posmrtný vliv

Texty reagující na Schmittovo úmrtí portrétovaly „korunního právníka Třetí říše“ vesměs negativně. Kurt Sontheimer napsal v *Die Zeit*, že komu jde o liberální demokracii, tomu nemůže jít o Schmitta. Přední německý politolog Dolf Sternberger ve *Frankfurter Allgemeine Zeitung* shrnul „chyby Carla Schmitta“ a Habermas podnikl „preventivní útok proti Schmittově širšímu přijetí v anglicky mluvícím světě argumentací, že Schmittovou největší chybou (kterou po něm zopakovala i nová levice) bylo oddělení liberalismu a demokracie.“ (Müller 2003, 195; srov. Habermas 1989)

Snad jedinou výjimkou byl Maschke (který kvůli tomu, jak jsme viděli, ztratil přístup do *Frankfurter Allgemeine Zeitung*). Ostatní Schmittovi následovníci a přátelé „zachovali podivné mlčení“. (*ibid.*, 196) Namísto nekrologů zorganizovali konferenci o díle zesnulého ve Špýru, kde akademicky působil Schmittův žák Helmut Quaritsch. Hlavním výstupem této konference bylo odhodlání všech zúčastněných učinit ze Schmitta „klasika“ politického myšlení – cíl explicitně formulovaný zvl. politologem a nacionalistickým konzervativcem Bernhardem Willmsem. (Müller 2003, 196)

Svým osobitým způsobem se tohoto programu chopil i již zmiňovaný sociolog a teoretik technokracie Helmut Schelsky. Ten se nyní pokoušel adaptovat Schmittův koncept *politična* na postmoderní realitu, kterou podle jeho názoru definuje především kompletní ovládnutí lidové vůle médii. V podivné ozvěně Schmittovy nyní již více jak půl století staré kritiky parlamentarismu tvrdil, že z veřejné sféry se téměř vytratila racionální argumentace a že celá politika stojí na „pololžích“, které mění volby na „podvod“. Schleskyho navrhovaným řešením byla státní regulace médií a zákaz mediace parlamentních jednání. (Müller 2003, 196–7) Jak shrnuje Müller (*ibid.*, 198), konzervativní schmittiáni si uvědomili nebezpečí spočívající v postmoderním populismu a socio-ekonomickém short-termismu, tyto problémy však byli schopni konceptualizovat pouze coby útoky na suverenitu a navrhopvat pouze řešení, která byla víceméně neliberální.

Stejně jako v šedesátých letech, i nyní se Schmitta vedle chladných konzervativců Schelskyho typu chopily také extrémní na obou stranách ideologického spektra.

⁴⁴ Podle Müller 2003, 194–5.

Tzv. nová pravice tou dobou již vyměnila důraz na „národ“ za důraz na specificky evropskou „kulturu“. Stejně jako poválečný Schmitt, ze kterého hojně čerpala, tvrdila, že tato kultura je pod útokem globalizace a cizích vlivů, před kterými je třeba ji aktivně bránit.⁴⁵ Politicky volala především po větším počtu referend, někdy také po různých verzích komunitarismu či federalismu.

Prvním významným představitelem hnutí Nouvelle Droite se stal Alain de Benoist, který tvrdil, že všechny politické konflikty musí být interpretovány jako kulturní. Nová pravice se však brzy rozšířila prakticky po celé Evropě. (*ibid.*, 207–8, 211 a 283)

V Itálii vykryštovala Liga Severu, jejímž hlavním ideologem se stal Gianfranco Miglio, původně profesor na milánské Katolické univerzitě, který se podobně jako de Benoist věnoval Schmittovi již v raných sedmdesátých letech. Před svým angažmá v Lega Nord byl vůdcem tzv. Grupo di Milano, která prosazovala přímou volbu ministerského předsedy, silný prezidentialismus a omezení pluralismu a byla ochotná jednat i s otevřeně neofašistickým Italským sociálním hnutím. Později došel k názoru, že severní a jižní Italové tvoří dohromady „homogenní lid“, a začal prosazovat federativní uspořádání podle kulturně definovaných „makroregionů“ (ergo Lega Nord, jejímž zakladatelem a dlouhou dobu také vůdcem byl Migliův žák Umberto Bossi). (*ibid.* a *ibid.*, 214–5)

Specifikem italské nové pravice bylo ovlivnění již několikrát zmíněným Schmittovým přítelem, okultistou Juliem Evolou, které dobově vedlo mj. k fascinaci sci-fi a fantasy literaturou. Např. časopis *Trasgressioni* tak „publikoval články o Tolkienovi vedle článků od Schmitta, Alaina de Benoist a Güntera Maschkeho“ a „teoretici nové pravice se účastnili seminářů o Schmittově myšlení na *Campi Hobbit* [„Hobitích táborech“].“ (*ibid.*, 211–2 a 283)

V Německu byl hlavním ideologem nové pravice sice spisovatel a dramatik Botho Strauß, který, spíše než ze Schmitta, vycházel z Jüngera a Heideggera, i ten nicméně tvrdil, že „demokratismus“, liberální sebestřednost a nepřítomnost reálné politické hrozby učinily západní společnost slabou a povrchní. Prostředí kolem časopisu *Junge Freiheit* lze pak podle Müllera označit vysloveně za „schmittovskou subkulturu“. Tito lidé vnímali německou republiku na jednu stranu jako slabý stát „kolonizovaný“

⁴⁵ K této ideologii v rámci hnutí tzv. identitářů (mladá evropská radikální pravice) viz Ebnerová 2021, 25–50, zvl. 28–9, *ibid.* 34 k pozitivnímu vztahu identitářů k ruskému fašistovi Duginovi (jehož názory jsou podrobněji rozvedeny ke konci této kapitoly).

americkým businesssem, na druhou jako stát uzurpovaný téměř všemocnými liberálními intelektuály, kteří ovládají média, potlačují opozici pomocí ideologie „politické korektnosti“ a jsou neschopní identifikovat „skutečné nepřátele“ Německa. (*ibid.*, 212–4)

Nová schmittiánská *levice* se zrodila na druhé straně Atlantiku.

Pro Spojené státy objevil Schmitta již v sedmdesátých letech newyorský akademik George Schwab. Ačkoli (či snad právě proto, že) sám byl původem lotyšský žid, popíral jakoukoli souvislost mezi Schmittovými nacistickými a přednacistickými texty a bagatelizoval jeho antisemitismus.

Skutečný boom severoamerického schmittiánství přišel nicméně až r. 1987, kdy levicový časopis *Telos* zařadil nejen Schmitta, ale i Alaina de Benoist a Gianfranca Miglia do svého kánonu vedle Gramsciho, Benjamina a dalších příslušníků frankfurtské školy. Pomocí teorií těchto myslitelů vytvářel „vizi federace organických komunit stojících proti liberální etatistické ‚technokracii‘, spravované ‚novou třídou‘ politiků, byrokratů a univerzitních akademiků.“ (Müller 2003, 216–7) Dále se také pokoušel ukotvit myšlení v „před-racionální a před-konceptuální dimenzi, která byla zapomenuta či překryta [...] osvícenskou ideologií“.⁴⁶ Schmittův *konkrétní řád* byl v tomto kontextu zařazen vedle Wittgensteinových *životních forem*, Heideggerova *bytí*, Deweyho *zkušenosti* a Adornovy *mimesis*.⁴⁷

V latinské Americe mezitím vznikala jiná verze schmittiánské levice, tzv. post-marxismus. Argentinský politolog Ernesto Laclau a jeho přítelkyně, belgická politoložka Chantal Mouffová, vydali r. 1985 „bibli“ tohoto směru, *Hegemonii a sociální strategii* (*Hegemony and Socialist Strategy*), v níž v podstatě nahrazují Marxovu verzi politické ekonomie Schmittovou politickou teologií. Jak píše mj. Baert a Booth (2018, 12), Laclau a Mouffová šli ve své revizi marxismu „ještě o krok dále než Gramsci“. Již Gramsci totiž zpochybnil Marxovu představu základny a nadstavby a tvrdil, že třída k tomu, aby se chopila moci, potřebuje vedení intelektuálů, kteří jí poskytnou specifické ideje a hodnoty. Laclau a Mouffová pak zcela opouštějí „esencialistický“ koncept *třídy* a prosazují bezzbytku konstruktivistické pojetí kolektivní vůle: „lid“ neboli „hegemonický subjekt“ schopný „dominovat“ politiku je možné zkonstruovat kolem jakékoli (nikoli nutně třídní)

⁴⁶ Paul Piccone a Gary Ulmen, „Uses and Abuses of Carl Schmitt“, in *Telos*, no. 122 (2002), 25, cit. podle Müller 2003, 217.

⁴⁷ *Ibid.*

ideje – ve smyslu Sorelova politického mýtu. Tedy, *politically* získává autonomii. Svě schmittiánské inklinace Laclau a Mouffová potvrdili ve svých následujících pracích – viz zvl. Mouffová, *Návrat politična* (*The Return of the Political*, 1993). Jak ale upozorňuje Müller (2003, 10),

zůstává poněkud nejasné, co má vlastně tento ‚návrát politična‘ [...] obnášet: lidovou mobilizaci, vyostření konkrétního konfliktu, nebo prostě jen uznání, že racionální konsensus v existujících demokraciích má své limity? Proliferace prací o „političnu“ (*the political*) – tohoto podivného hybridu substantiva a adjektiva – se zdá být přímo spojena s úzkostí z života v „post-politické“ době – ať už „post-politická doba“ znamená cokoli.

V případě Mouffové je tato kritika zvláště trefná, neboť tato autorka namísto Schmittova *antagonismu* prosazuje „*agonismus*“, který prý nepočítá s možností fyzického zničení „nepřítele“. (např. Mouffová 2009) K této problematice se ještě vrátíme ve čtvrté kapitole. Prozatím pouze zmiňme, že dalším tzv. poststrukturalistickým myslitelem čerpajícím ze Schmitta je Slavoj Žižek (autor termínu „post-politické doby“, na který naráží Müller – srov. Žižek 1999). Podle jeho názoru vedlo „potlačení politična“ multikulturním humanismem k výbuchům přesně toho násilí, které se tento humanismus snažil potlačovat. (*ibid.*)

Tak jako v případě mnoha jiných svých teorií, ani zde se Žižek nenamáhá vysvětlovat, proč nebo jak přesně k tomu údajně mělo dojít. V období války v Kosovu nicméně rozhodně nebyl jediný, kdo se ke Schmittovi obracel. Ulrich Raulff znovuoživil Schmittův koncept partyzána ve svém článku ve *Frankfurter Allgemeine Zeitung* nazvaném „Neregulární: jednotky v Kosovu a zákon partyzánů“ („Die Irregularen: Die Truppen im Kosovo und das Gesetz des Partisanen“, 18. června 1999). Také původně Proudhonova slova „Kdo říká lidstvo, chce podvádět.“ se stala mottem intelektuálů reagujících na „humanitární bombardování“, přičemž mnozí je citovali ve Schmittově přejímce. (Müller 2003, 226) Jak komentuje Müller (*ibid.*, 224), válka v Kosovu vedla k „podivné koalici mírových aktivistů, kteří osočovali Západ z pokrytectví, a konzervativců, kteří chtěli zachovat ‚nediskriminační‘ a čistě na státech založený koncept války.“

Tak např. návštěvník tehdejšího Bělehradu by se setkal se zvláštní ideologickou směsicí levičáků, z nichž se stali konzervativci, jako byl rakouský spisovatel Peter Handke, geopolitických ‚realistů‘, kteří snili o celistvé Evropě, jež bok po boku s ‚Eurasijským blokem‘ čelí Islámu, a stoupenců klasického nacionalismu

vyžadujícího, aby člověk za svůj národ obětoval život. Zvláště Aleksandr Dugin, přední ruský teoretik ‚Eurasijského bloku‘, vycházel ve svém novém mýtu nadřazenosti tohoto bloku nad anglo-americkým liberalismem ze Schmitta, a ještě více z Evoly. (*ibid.*, 224–5)

Také útoky z 11. září vyvolaly především v německém tisku debatu, která „extenzivně stavěla na Schmittovi“ a jeho pojetí logiky mezinárodních konfliktů. (*ibid.* 285)

Globální levicoví intelektuálové Michael Hardt a Antonio Negri mezitím začali využívat schmittovské argumenty v rámci své kritiky toho, co sami nazývali „Impériem“ (*Empire*, jak zní i název jejich bestselleru z r. 2000) a co později vešlo ve známost jako „nový světový řád“ (*new world order*). Byl to však jejich přítel a kolega Giorgio Agamben, který Schmitta vytěžil nejhloběji (a také nejkonstruktivněji). Ve své knize *Homo sacer: suverénní moc a pouhý život* (*Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, 1995) se zaměřuje na tzv. *zóny nerozlišení*, v nichž se stírá hranice mezi *výjimečným a normálním stavem*, a tedy i mezi mocí a právem. Vedle případů z minulosti (mj. zvl. nacistických koncentračních táborů) identifikuje coby takovéto *zóny* věznic v Guantánamu, uprchlické tábory či „*zones d'attente* na francouzských mezinárodních letištích, kde jsou zadržováni cizinci, kteří žádají o uznání statutu azylanta.“ Agamben však na rozdíl od téměř všech ostatních levicových recipientů Schmitta přistupuje ke svému zdroji *skutečně* kriticky a uvědomuje si, že pokusy o vyloučení odlišnosti a vytvoření „lidu“, který by byl „sám se sebou identický“, byly právě tím, co vedlo k nejhorším zvěrstvům dvacátého století. (Agamben 2011, cit. ze s. 169; Müller 2003, 229–31)⁴⁸

Agamben nicméně byl – a stále zůstává – v tomto ohledu vzácnou (snad zcela ojedinelou) výjimkou. Pro mnohé jiné levicové teoretiky bohužel platí Müllerova slova, že „Schmittova apokalyptická vize, že téměř *cokoli* je lepší než liberalismus, očividně obsadila marxistickou imaginaci – a často ji proměnila na zvláštní formu mesianismu.“ (Müller 2003, 231) Většina z nich přijala v tomto ohledu bojový pokřik „radikální demokracie“, vnímané – po schmittovsku – jako protiklad liberalismu. Někteří, nejvýrazněji asi David Dyzenhaus, se nakonec ocitli v oné paradoxní, ale bytostně schmittovské situaci, kdy se – Müllerovými slovy – člověk vydá „hledat lid, a najde stát“

⁴⁸ Všechny citáty z Agambenova *Homo sacer* jsou z překladu Naděždy Bonaventurové.

chápaný jako suverénní entita s neomezenou mocí nad svou ekonomickou politikou. (*ibid.*, 232–3) Konkrétně Dyzenhaus pak ve své vlastní *Legalitě a legitimitě (Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar, 1997)* tvrdil, že Schmittovu kritiku Kelsena a Hellera z doby Výmarské republiky by bylo možné plodně aplikovat na dnešní liberální teorie Dworkina a Rawlse. (*ibid.*, 233–4)

V Německu mezitím začala nabývat na významu nová interpretace Schmitta coby především křesťana. Razil ji Heinrich Meier, který r. 1985 přebíral po Mohlerovi vedení Nadace Carla Friedricha von Siemens a r. 1988 se proslavil prací o „skrytém dialogu“ mezi Schmittem a Leem Straussem (*Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“: Zu einem Dialog unter Abwesenden*; v angličtině *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*). Podle Meierovy interpretace viděl Schmitt *nepřátelství* jako dar od Boha, neboť poskytuje možnost rozhodnout se s plnou mravní vážností buď *pro* Boha, nebo *proti* němu. Schmittova *politická teologie* pak byla způsobem, jak rozpoznat coby antikrista každého, kdo by chtěl *nepřátelství* úplně zrušit. (Meier 2012, zvl. 29, 48–9 a 55–6)

Meierova interpretace je pro pochopení Schmitta velmi cenná, jak ale píše Müller (2003, 203), schmittovská studia nebyla jejím vlivem „jen ‚teologizována‘, nýbrž také ‚personalizována‘“. Ačkoli např. Bernd Rüthers se stále snažil interpretovat Schmitta v kontextu Třetí říše a Bernhard Schlink (1996) volal po „rozpoznání banality jeho zla“, většina německých badatelů začala „se Schmittem zacházet spíše jako s individualitou, než jako s ‚typem‘ [...] jako s významným a všestranným evropským intelektuálem, spíše než jako s politickým a právním teoretikem.“ (Müller 2003, 203)

Tento přístup, zdá se mi, dominuje i české schmittologii. Je to přístup, který by si Schmitt sám jistě přál. Jak píše Müller (*ibid.*):

Bylo by možné dokonce říci, že Schmittova past konečně sklapla. Mytologizace vlastní osoby, do které vložil tolik energie, se po jeho smrti konečně vyplatila. Schmittův hermetický, vědomě mýtotvorný styl vedl k ještě většímu množství hermeneutiky – k tomu druhu hermeneutiky, kterým tak vyniká německý přístup k historii politického myšlení a k teorii vůbec.

Od r. 2003, kdy Müller vydal svou knihu o Schmittově poválečném vlivu, tento vliv, pokud mohu soudit, ještě posílil. Vnímám především čtyři potenciálně historicky významné trendy:

V Číně se v prvních dvou dekadách našeho století stalo Schmittovo myšlení natolik populární, že někteří tamější intelektuálové hovoří o „schmittovské horečce“.

(podle Shaw 2017, 37; viz též Čeng 2015, 7 a Goldman 2021) Teorie *velkoprostorů* (*Großräume*) a kritika liberálního univerzalizmu (především univerzalizmu lidských práv) se ukazují být výborným nástrojem pro obhajobu autoritářství coby údajně na specificky čínských confuciánských hodnotách založené alternativy k liberální demokracii. (Wenning 2017, 82–3)

Jako jeden z prvních se v současné Číně ke Schmittovi přihlásil Čang Sü-tung, když v r. 2002 proslovil na Pekingské univerzitě sérii sedmi přednášek, jež o tři roky později vydal pod názvem *Kulturní identita ve věku globalizace: historické znovupromyšlení západního diskurzu univerzalizmu* (Čchüan-čchiou-chua š'-taj te wen-chua žen-tchung: si-fang pchu-pien-ču-i chua-jü te li-š' pchi-pchan). Jak shrnuje Carl Shaw, jedná se o „ambiciózní pokus smířit jisté západní teorie s čínskou politickou realitou. Využívá postkolonialismus ke kritice a rekonstrukci vývoje západního univerzalizmu.“ (Shaw 2017, 43) Proti tomuto západnímu univerzalizmu staví univerzalizmus vlastní, stojící na „rekonstrukci ‚univerzalistické čínské kulturní politiky““. (*ibid.*) Čang vedle Kanta, Hegela, Nietzscheho a Webera využívá k těmto účelům především právě Schmitta, konkrétně jeho nauky o suverénním rozhodnutí a historické subjektivitě. (*ibid.*) Čínská kulturní identita se podle Čanga nemůže rozvíjet „v prostoru vymezeném západními univerzalistickými hodnotami jako je věda, demokracie a svoboda, jelikož v takovém prostoru se Číňané stávají pouhými dílčími prvky a jejich kulturní identita se často zdá dokonce podřadná.“ (*ibid.*, 44) Prvky, okolo nichž by Čang chtěl vybudovat nový čínský univerzalizmus, jsou: tradice čínské historie, hodnota přímé demokracie (chápané coby odkaz čínské komunistické revoluce), odkaz maoismu, čínská revoluční tradice a vůdčí úloha komunistické strany (jejíž legitimita spočívá ve „faktu“, že lépe než jiné síly reprezentuje celek národa), politická identita a homogenita spočívající v „identitě lidu a státu a identitě vládců a ovládaných“, která jako jediná může stvořit „jednotnou politickou vůli národa“. (cit. podle angl. překladu původního čín. textu v Shaw 2017, 45)

Jednoznačně nejvýše postaveným čínským schmittiánem je Wang Chu-ning, nazývaný „šedou eminencí čínské komunistické strany“ a „čínským korunním teoretikem“. (Goldman 2021; Mitchell 2017) Po raketové kariéře profesora mezinárodní politiky se Wang na přelomu devadesátých a nultých let stal zvláštním asistentem generálního tajemníka strany (v té době Ťiang Ce-mina), členem Ústředního výboru a jedním z nejvlivnějších čínských ideologů. V r. 2007 se stal členem Sekretariátu ústředního výboru a vlivným poradcem nového generálního tajemníka, Chu Ťin-tchaa

a v r. 2012 členem Politbyra ústředního výboru a opět jedním z nejbližších poradců nového generálního tajemníka, dosud vládnoucího Si Ťin-pchinga.

Wang je zastáncem tvrdého centralismu. Sám sebe nazývá „neokonzervativcem“, obecně je však vnímán coby „průkopník neo-autoritářství“. (Goldman 2021) Stojí také za novou oficiální ideologií, tzv. „Myšlením Si Ťin-pchinga“, jež zdůrazňuje „krev čínského národa“ coby nositelku čínské kultury a civilizace a směřuje ke „kultivaci vlasteneckých citů“ a nastolení „harmonie skrze organickou jednotu“. (cit. podle *ibid.*) Konečně v otázkách Jihočínského moře a Tchaj-wanu razí Wang politiku čínské „kulturní suverenity“, jež se v mnoha ohledech podobá Schmittově teorii *Großräume*. (*ibid.*)

Dalším, tzv. „konzervativně socialistickým“ propagátorem oficiální si-ťin-pchingovské ideologie je Ťiang Š'-kung, pekingský profesor práva a hlavní překladatel schmittových děl do čínštiny. Ťiangovou specializací je v posledních dvaceti letech právní a ideologické zaštitění odstraňování „reziduální suverenity“ Hongkongu, jež hájí mj. poukazem na údajnou „etickou totalitu“ (čínského) státu. Na druhou stranu ovšem Ťiang čerpá také ze Schmittovy kritiky liberálního univerzalizmu, když ve vztahu k ostatním světovým velmocem obhajuje čínskou politiku „mírové koexistence při zachování rozdílů“, a v eseji „Geografie a právo: Mackinder a Schmitt o konfliktu impérií“ (2018) také on prosazuje schmittovskou *Großräume* teorii. (cit. podle *ibid.*)

„Schmittovská horečka“ se v Číně nicméně rozšířila i do méně oficiálních kruhů. Jak k vládnoucí garnituře často kritická tzv. nová levice, tak např. odborník na křesťanství a na filosofii Maxe Schelera Liou Siao-feng kritizují na schmittovských základech nejen „nihilistický“ západní liberalismus, ale i západní modernitu jako celek. (Wenning 2017, 82–2)

Wang Chuej, představitel zmíněné nové levice, tak sice např. píše o „krizi reprezentace“ v současné Číně, zároveň ale ostře napadá i plány liberálně orientovaných disidentů, kteří by v Číně chtěli zavést pluralitní parlamentní demokracii. Podle Wanga je naopak nutné „resuscitovat a rekonstruovat“ reprezentaci mas komunistickou stranou – přičemž *reprezentaci* chápe ve schmittovském duchu coby zosobňování vůle lidu. (cit. podle Shaw 2017, 47)

Velmi zajímavá je pak kniha *Carl Schmitt, Mao Ce-tung a politiky transformace* (*Carl Schmitt, Mao Zedong and the Politics of Transition*, 2015) od Wangova kolegy z nové levice Čenga Čchi. Mimo jiné se v ní totiž píše, že část čínských intelektuálů odmítá Schmitta *právě proto*, že jeho teorii vidí jako velmi podobnou Maově – kvůli které „byly zabity miliony lidí“. (Čeng 2015, 1–2, 7) Čeng tuto podobnost uznává, snaží se

však dokázat, že Schmitt (opět) *právě proto* může být cenným zdrojem pro „demokratickou transformaci“ současné Číny.

Co přesně si pod *demokratičností* této transformace představit nicméně není zcela jasné. Čeng na jednu stranu píše⁴⁹ o nutnosti „dalšího posílení individuální svobody“, na druhou ovšem oceňuje, že „Schmitt, na rozdíl od liberalismu, argumentuje pro nezávislou hodnotu státu“ (*ibid.*, 8 a 60) a v tomto duchu také uzavírá, že:

... je nutné proměnit (*transform*) jednotlivce v členy přítele ve státě (*members of the friend within the state*). Členové přítele jsou odhodláni klást zájem státu před své soukromé zájmy. Politické přátelství je jejich silným společným závazkem/odevzdaností (*commitment*) státu. Je základem jejich připravenosti pro stát v nejextrémnějších politických situacích zemřít. Obětování individuální svobody v těchto momentech politiky transformace je ospravedlněno, neboť ustanovení nebo obnovení normální politiky, v jejímž rámci budou individuální práva chráněna, je účelem výjimečných momentů politik transformace. (Čeng 2015, 130, viz též *ibid.* 59–86)

Tato slova jsou výrazem vůbec nejliberálnější formy,⁵⁰ jakou schmittiánství může nabýt (stát má před jedincem a jeho právy přednost, *protože* pouze stát může jedinci práva a svobody zaručit). Kontext Čengovi příslušnosti k čínské nové levici nicméně evokuje marxistickou nauku o konci diktatury až ve chvíli, kdy bude dosaženo skutečně beztřídní společnosti. Hlásání „pouze dočasné diktatury“ by nám vždy mělo být přinejmenším podezřelé.

O tom ale více v druhé kapitole. Co se týče Schmittova vlivu v Číně, můžeme snad spolu s Mariem Wennigem shrnout: „Nahlížen z liberální politické perspektivy, zdá se sino-schmittianismus být hybridem dvou vůbec nejhorších produktů západní modernity: politického centralismu a představy o vlastní kulturní výjimečnosti. Z perspektivy znovu se probouzející čínské civilizace představuje Schmitt přítele, či alespoň užitečného spojence, neboť je nejostřejším kritikem a nepřítelem západního liberalismu.“ (Wenning 2017, 84)

Druhým potenciálně historicky významným aktuálním trendem je přijetí Schmitta coby klasika politického myšlení seriózními americkými akademiky a fakt, že se z něj neobávají čerpat v diskuzích o aktuálních problémech.

⁴⁹ Možná i proto, že je kniha určena pro západní publikum: vyšla anglicky v Palgrave Macmillan.

⁵⁰ Resp. nejrepublikánštější – viz následující kapitola.

Andreas Kalyvas z newyorské Columbia University tak např. ve své knize *Demokracie a politika výjimečnosti: Max Weber, Carl Schmitt a Hannah Arendtová* (*Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, 2008) vyzývá k „dalšímu rozvinutí Schmittova pokusu o vymanění konstitucionalismu z liberální tradice a jeho posunutí demokratičtější směrem“. Schmitta přitom Kalyvas hájí řka, že mezi jeho teorií a politikou NSDAP existovaly „obrovské rozdíly“ (*huge differences*) a Schmitt sám byl pouze „uchvácen nezměrnou kreativní silou masy lidí, nezformovanou (*formlos*) formou všech forem, schopnou vytvořit z chaosu řád“. (Kalyvas 2009, 148–9, 134) Paul W. Kahn z Yale Law School pak pro změnu ve své *Politické teologii: čtyřech nových kapitolách ke konceptu suverenity* (*Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*, 2011) chápe Schmittovu filosofii jako „pozvánku“ (*invitation*) k „vyvinutí politické teologie vhodné pro naši vlastní dobu“, která by pomohla rekrutovat mladé lidi do „války s terorem“, neboť by poskytla „smysl politické oběti“, jež liberální teorie poskytnout nedokáže. (Kahn 2011, 26–7)

Třetím aktuálním trendem ve vývoji Schmittova vlivu je rozšíření nové vlny radikálně-levicového schmittiánství z Latinské Ameriky do Evropy. Klíčovou postavou je v tomto ohledu Chantal Mouffová, která, jak jsme viděli, stála i u zrodu této vlny. (Její partner a spoluautor *Hegemonie a sociální strategie* Laclau zemřel r. 2014.)⁵¹

Mouffová od již zmíněného *Návratu politična* (1993) vydala množství textů s názvy jako „Carl Schmitt a paradox liberální demokracie“ („Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy“, 1997) či „Varování Carla Schmitta před nebezpečím unipolárního světa“ („Carl Schmitt’s Warning on the Dangers of a Unipolar World“, 2007) a je také editorkou sborníku *Výzva Carla Schmitta* (*The Challenge of Carl Schmitt*, 1999) s texty Žižeka, Dyzenhause, samozřejmě Mouffové samotné, a dalších. Jak píše ve své knize *O političnu* (*On the Political*, 2005), domnívá se, že: „*Schmittovská kritika je dnes relevantnější než kdykoliv dříve.*“ (Mouffová 2011, 12, kurzíva v originále)

Myšlenky Mouffové mají v Evropě poměrně reálný politický vliv. Jednak u ní studovalo hned několik ministrů řecké vlády Alexia Tsipry (Syriza), především je ale v podstatě oficiální ideoložkou hnutí Podemos, které poslední dobou silně hýbe politikou

⁵¹ Pro přetrvávající vliv laclauovského schmittiánství v Latinské Americe viz zvl. Torre 2010. Pro výbornou kritiku této verze schmittiánství viz Arato 2016, 269–289. Pro velmi detailní rozbor Schmittova vlivu (nejen v rámci perónismu a kirchnerismu) konkrétně v Laclauově domovské Argentině viz Dotti 2000.

ve Španělsku. V prvních parlamentních volbách, kterých se r. 2015 účastnilo, se s více jak 5,2 miliony hlasů umístilo těsně třetí za konzervativci z PP a socialisty z PSOE – z nuly se tak rázem dostalo na 65 sněmovních a 12 senátních křesel. Ve volbách z r. 2019 ho sice předběhli nejprve konzervativně-liberální Ciudadanos, a poté – když se nepodařilo sestavit vládu a volby byly opakovány – pro změnu krajně-pravicový Vox, Podemos se nicméně podařilo dostat se společně s komunisty do vládní koalice a jeho vůdce Pablo Iglesias se stal druhým vicepremiérem ve vládě socialisty Pedra Sáncheze.

Tento Iglesias je původním povoláním akademik v oboru politologie, stejně jako hlavní stratég Podemos, Íñigo Errejón, který sám sebe považuje za žáka Laclaua a Mouffové. Hnutí tak nevolá pouze po „suverenitě lidu“, ale přímo po „latinoamerikanizaci“ Španělska ve smyslu podobné populistické revoluce, jaká smetla demokratické vlády ve Venezuele a Bolívii a nastolila režimy Huga Cháveze a Eva Moralese (Baert a Booth 2018, 9 a 13; Errejón a Mouffová 2016, 115; Iglesias 2015a, 14)

Podemos se také neostýchá odvolávat se přímo na Schmitta, jehož „politické myšlení začalo hrát velkou roli ve způsobu, jakým vůdcové strany uvažují o politice“. (Baert a Booth 2018, 2–3) Za svého *nepřítele* považují tzv. *kastu (la casta)*, kterou tvoří nejen politici z konzervativní PP, ale také socialisté z PSOE, a dokonce i členové nové liberální strany Ciudadanos, která je údajně jen nástrojem k recyklaci starých elit. Záměrem všech těchto lidí prý bylo a stále je zabránit přeměně Frankova režimu na „skutečnou“ demokracii: aktuální liberální demokracie je jen fraškou a vládu nad ní ve skutečnosti stále drží pevně v rukou bývalí frankisté. Proti *kastě* pak stojí *lid (la gente)*, který údajně disponuje „národně-lidovou kolektivní vůlí“, jejímž reprezentantem je – jak jinak – Podemos. (Baert a Booth 2018; Iglesias 2015b, 63 a 69) Jak shrnují Baert a Booth (2018, 3), „patriotismus Podemos, který hraničí s nacionalismem, jeho válečné metafory a uctívání silného vůdcovství, to všechno nese stopy [frankisticko-schmittovské] politiky, kterou se Španělsko tak pracně pokoušelo vymýtit.“

Posledním aktuálním trendem, jemuž bychom rozhodně měli věnovat pozornost, je Schmittův vliv v rámci ruského neo- Eurasianismu. „Nejvyšším guru“⁵² tohoto hnutí je již výše zmíněný Aleksandr Dugin, donedávna profesor sociologie na Moskevské univerzitě, který má, zdá se, přetrvávající vliv v nejvyšších patrech ruské politiky. (Mondryová a Pavlov 2021) Ve svých četných traktátech, učebnicích geopolitiky a online

⁵² Mondryová a Pavlov 2021, 216.

esejích kombinuje Schmittův údajný politický realismus s jeho mysticismem, domácí nacionální bolševismus s Nouvelle Droite Alaina de Benoist, křesťanství s ruským novopohanstvím a teorie o žido-zednářských spiknutích s filosofií Martina Heideggera. (*ibid.*, 217; Ingram 2001, 1030)

Duginovým úhlavním nepřítelem je „současný liberalismus [, který je] totalitární a globální (тоталитарен, глобален)“. Jeho vlastní, tzv. „čtvrtá politická teorie“, pak „nabízí příležitost postoupit za politickou modernitu, za liberalismus, komunismus a fašismus a spojit budoucnost – postmodernitu, postmoderno – s tradicí, [nabízí] návrat k tradici interpretované jako věčnost, nikoli jako minulost. [...] Nositelem této věčnosti se stane národ (Народ становится носителем той вечности) ...“.⁵³

Jak Dugin vysvětlil již v r. 2013 ve sbírce esejí nazvané *V hledání temného Logu* (В поисках тёмного Логоса), autentické *Dasein* se musí politicky angažovat, jinak bude připraveno o autentickou budoucnost spočívající v návratu k „Pravdě Bytí“, jímž je to společenské uspořádání, které existovalo v Rusku před osvícenskými reformami Petra I. Ideálním archetypem vládce je pak v tomto ohledu Ivan Hrozný, „postava cara-filosofa, eschatologická analogie prvního křesťanského císaře Konstantina, který ustanovil církev a politický řád ve svém království coby uskutečnění Boží vůle.“ (cit. podle Mondryová a Pavlov 2021, 219) V novějších textech pak Dugin neopomíjí dodat, že moderní vtělení takového cara, příp. Rusko jako celek plní roli biblického *katechon*. Jak to vyjádřil v r. 2018 na svém videoblogu: „...pravoslavný Car je tím, kdo stojí, coby poslední pevnost, před Antikristem. Až padne, otevře se díra v Bytí, a Antikrist přijde“ (cit. podle *ibid.*)

Dugin věří, že je „čas navrátit se k mýtům“, neboť jedině tak může být ustanoven posvátný status ruské geopolitické identity. (cit. podle Ingram 2001, 1047) Kombinuje za tím účelem ruské pravoslaví, novopohanskou víru v přirozený řád živlů, romantický příběh o *Nordlicht*, který přebírá z raného Schmitta, a Schmittovu teorii protikladů moře a země – resp. „mořských“ a „zemských“ národů. (*ibid.*, blíže k *Nordlicht* viz Slováček 2016)

Zvláště poslední z těchto prvků je také základem Duginova neo-eurasianismu. Protiklad země a moře je v jeho rámci rozvinut do následující série protikladů (některých vlastních, některých přejatých ze Schmitta):

⁵³ Rozhovor pro krajně pravicový *Завтра*, cit. podle Mondryová a Pavlov 2021, 2018.

země		voda
pevnina		moře
kontinent		ostrov
<i>tellurokracie</i>		<i>thalassokracie</i>
Řím		Kartágo
Rusko, SSSR		Anglie, USA
eurasianismus	vs.	atlanticismus
prostor		čas
východ, sever		západ, jih
hrdina		obchodník
ideokracie		demokracie
válečník, socialista		kapitalista
tradice		modernita
tradiční náboženství		antikrist ⁵⁴

Zvláštní pozornost mezi těmito pojmy si zaslouhuje *ideokracie*. Ta je Duginem definována coby jakákoli forma vlády, která je založena ne-materialisticky a ne-utilitaristicky. Může a nemusí být autokratická; vzhledem k tomu, že je postavena do polární opozice k *demokracii*, je však poměrně jasné, co Dugin v tomto ohledu preferuje. (Ingram 2001, 1047)

Celkově jsou každopádně *tellurokracie* (zeměvlády) chápány jako kolektivistické a tradicionalistické, zatímco *thalassokracie* (mořevlády) jako individualistické a liberální. (Mondryová a Pavlov 2021, 217)

V současnosti podle Dugina skutečně hrozí Fukuyamův „konec historie“ neboli konečné vítězství *thalassokracie* (a tedy – můžeme doplnit podle tabulky – i antikrista). Znovu-vzchopení se *tellurokracie* je pak jediným způsobem, jak znovunastolit alespoň bipolární (jaksi manicheistický) svět (a s ním i pokračování historie). *Tellurokracie* je aktuálně v defenzívě, její výhodou je však její „kulturní typ“ – hrdina. Ten se totiž, na rozdíl od *thalassokratického* kupce, nebojí konfliktu a násilí – naopak: vítá je. (*Hrdina* je v Duginově pojetí, nepřekvapivě, vždy pouze muž. Role ženy se omezuje na rození a výchovu dětí, přičemž antikoncepce a potraty mají být samozřejmě zakázány.) (Ingram 2001, 1035 a 1047)

⁵⁴ Přehled převzat z Ingram 2001, 1035.

Zařazení Sovětského svazu (vedle Ruska) mezi archetypální *tellurokratické* mocnosti v tabulce opozic není omyl. Ačkoli byl ateistický, stále se jednalo o zemsky-založenou mocnost bojující proti liberální *thalassokracii* (USA). To umožňuje Duginovi mluvit o Stalinovi jako o „rudém caru“, a dokonce jako o zvláštním typu *katechon*. (Mondryová a Pavlov 2021, 220) Zároveň ovšem říká, že po Stalinově smrti ztratil Sovětský svaz své autentické *Dasein*, a především, že byl odsouzen k zániku, neboť nedokázal rozšířit svou jižní hranici až k moři (a stát se tak skutečným eurasijským impériem). (*ibid.*, 221; Ingram 2001, 1035–6)

Ocenění Stalina i kritika nedostatečné expanze SSSR jasně ukazují, že poslední slovo má v Duginově teorii nikoli náboženství, nýbrž *prostor*. Jeho *geopolitika* je přiznaně redukcionistická: podobně jako marxismus redukuje veškerou historii na výrobní vztahy, Duginova *geopolitika* ji (vědomě a hrdě) redukuje na konflikt *prostorů*. (Ingram 2001, 1034n.) V tomto duchu Dugin sám sebe označuje za „posledního filosofa impéria“ – v aluzi na Schmitta coby „posledního vědomého představitele *ius publicum Europeum* [...] v existenciálním smyslu“. (*ibid.*, 1036; ke Schmittovi viz výše)

Termín *fašista* je v Rusku většinou používán spíše k označení historických nepřátel v podobě hitlerovského Německa než k označení jistého typu politiky. To vysvětluje, proč Dugin nálepku *fašista* odmítá, ačkoli zároveň otevřeně projevuje sympatie jak k fašistickému hnutí v Itálii, tak k ranému národnímu socialismu v Německu, zabývá se symbolickými výklady svastiky a jeho nakladatelství (jménem Arktogaia) běžně vydává překlady neofašistických publikací.⁵⁵

Je pravda, že Dugin kritizuje historické nacisty za nadřazování rasy nad *prostor* a že jeho vysněné Eurasijské Impérium má v sobě obsahovat nejen slovanské, ale také ugrofinské a turko-mongolské národy. (*ibid.*, 1034 a 1046) Např. Židé v něm již ale místo jisté nemají, neboť (mj.) jsou údajně přímými strůjci „falešného“ (protože časově namísto prostorově založeného) univerzalizmu liberálních *thalassokracií*: „Abel zplodil Ockhama, Ockham zplodil Descarta, Descartes zplodil Kanta, Kant zplodil Comta, Comte zplodil Poppera, Popper zplodil Fukuyamu.“⁵⁶

⁵⁵ Ingram 2001, 1031–3 a 1038. Vysvětluje (rozhodně však nikoli ospravedlňuje) to mj. také, proč se po odstranění sochy maršála Koněva na Praze 6 objevil na plotě české ambasády v Moskvě právě nápis „stop fašismu“, ačkoli politicky má samozřejmě k fašismu daleko blíže (než dnešní ČR) jak SSSR, tak dnešní Rusko.

⁵⁶ Dugin, *Основы геополитики (геополитическое будущее России)*, 1999, s. 599, cit. podle Ingram 2001, 1047.

Dokonce i v Rusku tyto a podobné názory vždy stavěly Dugina na samu hranici přijatelnosti, a nakonec ho (alespoň částečně) postavily i za ni. Svou intelektuální kariéru začal coby člen antisemitské a expanzivistické skupiny Paměť (Память), která vznikla v osmdesátých letech pravděpodobně s požehnáním tehdejších sovětských struktur. V době Jelcinovy vlády založil společně s Eduardem Limonovem opoziční Národně-bolševickou stranu Ruska a v roce 1992 zorganizoval setkání představitelů západní Nouvelle Droite – Alaina de Benoist a Roberta Steukerse – s ruskými armádními špičkami. Poté, co se k moci dostal Vladimir Putin, Duginova prestiž postupně rostla a eurasianismus – třebaže většinou ve verzích méně radikálních teoretiků, než byl sám Dugin – se stal víceméně oficiální doktrínou. (Mondryová a Pavlov 2021, 217; Ingram 2001, 1031–2) Kniha z r. 2015 *Ukrajina: má válka* (Украина: моя война), jež evidentně odkazovala na Hitlerův *Main Kampf*, a to nejen svým názvem, a projev „Zabíjet, zabíjet a zabíjet [Ukrajince]!“ (Убивать, убивать, и убивать!, 2014) byly však příliš i na ruské standardy. Dugin byl propuštěn z Moskevské univerzity a přestal být zván do mainstreamových médií. I nadále nicméně zůstává osobním přítelem a častým konzultantem lidí jako je vůdce strany LDPR Vladimir Žirinovskij či bývalý předseda Dumy a současný šéf rozvědky Sergej Naryškin. Ztrátu přístupu do hlavních médií pak poměrně úspěšně kompenzuje jednak svými videoblogy, jednak články a rozhovory pro krajně pravicové noviny *Zitřek* (Завтра), jež údajně vycházejí ve stotisícových nákladech. (Mondryová a Pavlov 2021, 202, 216–7 a 221)

Jak bylo řečeno, Kreml nikdy oficiálně nevyznával Duginovu extrémní verzi geopolitiky – jeho vizi „Indo-Evropské Svaté Říše Konce – pravé budoucnosti [Rusů]“ (Индоевропейская Священная Империя Конца – вот наше истинное будущее), jak to vyjádřil v *Ukrajina: má válka*. (cit. podle *ibid.*, 221–2) Právě od počátku ukrajinského konfliktu (2014) nicméně oficiální propaganda stále častěji používá slovník „ruského světa“ „stavícího se opět na nohy“, aby „napravil do očí bijící nespravedlnosti“ a ponížení, jehož se mu dostalo ze strany Západu; aby obnovil svou „právoplatnou“ vládu nad post-sovětským prostorem a znovuzavedl své „jedinečné“ normy a hodnoty, jež jsou údajně protikladné těm západním. (*ibid.*, 201; Chabanová et al. 2021, 10–11)

Putin osobně měl po anexi Krymu projev tematicky výrazně připomínající Duginovu mytologii: budoucnost poloostrova je předurčena původní jednotou tří východoslovanských národů, křtem prince Vladimíra v krymském Chersonésu a slávou carského a sovětského impéria. (Mondryová a Pavlov 2021, 202)

Není též bez zajímavosti porovnat Putinovu zahraniční politiku s geopolitickými vizemi, které Dugin publikoval ještě před jeho nástupem k moci (třebaže podobnost může být náhodná a můžeme tak Duginův vliv přecenit). Rusko má podle těchto vizí budovat dobré vztahy s potenciálními spojenci proti atlantským mocnostem (USA a Británii) – především s Německem, Japonskem a s Íránem (přičemž u Íránců hraje kromě jednoznačného anti-amerikanství roli i jejich „árijskost“). Hlavní strategií má být nicméně postupná izolace Británie za pomoci podporování separatisticky-nacionalistických tendencí. Na Kavkaze pak musí být kromě Íránu podporována také Arménie coby hráz proti Turecku (v té době – a do velké míry dosud – spojenci USA) a Čečensko odděleno od Dagestánu. Na východě Evropy je třeba podporovat Srbsko a Bulharsko, zatímco Moldavsko má být přímo pod kontrolou Moskvy a Ukrajina – coby klín vražený do jádra ruského impéria – musí být „dekomponována“: západ země má připadnout Evropě, Krym a Kyjev se mají stát „malým Ruskem“ a východ má být k Rusku přímo připojen. (Ingram 2001, 1037, 1040–3) (Netřeba snad ani dodávat, že podepsání tzv. Minského protokolu o příměří na východní Ukrajině – stejně jako své vyhození z univerzity – připsal Dugin spiknutí „páté kolony“ ruských liberálů se „šestou kolonou“ chamtivých oligarchů. – Mondryová a Pavlov 2021, 222)

V celé této úvodní a čistě přehledové kapitole jsem pouze parafrázoval práce jiných (především prof. Müllera). Jejím závěrem bych nicméně za sebe chtěl říci toto: Jsem si vědom, že – řečeno právnicky – *abusus non tollit usum*. Kde je ale tolik *abusus*, možná bychom se měli přinejmenším zamyslet nad užitečností *usus*.

2. Republika provázané odpovědnosti a její nepřátelé

Vůle čtvrtého stavu, dělnictva, vstoupila jako významný činitel do dějin. [...] V některých zemích bylo měšťanstvo bouřlivě poraženo, poněvadž neřešilo politickou a sociální otázku. V jiných pokojně ztratilo vliv, poněvadž ji řešilo: taková je logika přílivu a odlivu v historii. Měšťanstvo samo vytvořilo nástroj, kterým bylo později omezeno: demokracii. Nebylo možno zavést všeobecné hlasovací právo a neočekávat od toho následky. [...] A mapa Asie a Afriky se stala mnohem více vzrušující, než když se na ni dívali dědové a otcové dnes žijících bílých lidí. Odtamtud přichází další „nutnost nutnosti“. Asijské a africké národy, po staletí tiché, se znovu ujímají historické role. Neuspokojí se ničím než rovnoprávností a zvýšenou životní úrovní. [...] Společenská a mezinárodní rovnováha opět nastane, až všechen nově se vrhnuvší historický materiál bude zformován na základě společných zásad. Velký zápas je veden o to, jaké to mají být zásady.

– Ferdinand Peroutka, *Demokratický manifest*
(1957, newyorský exil)

Na světě dnes existuje pouhých šest států, které se neprohlašují za demokracie: Saúdská Arábie, Omán, Spojené arabské emiráty, Katar, Brunej a Vatikán.⁵⁷ Každému je nicméně jasné, že mezi režimy zemí jako Švédsko, Rusko a Severní Korea existují zásadní rozdíly. V této kapitole představím tři pojetí demokracie (resp. demokracie a „demokracie“): *personalistické*, *utopicky populistické* a *populistické* ‚brut‘. Za pomoci teorií Karla Poppera, Philipa Pettita, Jan-Wenera Müllera, Iana Shapira a dalších budu hájit *personalistické* pojetí, a to zejména proti pojetí *populistickému* ‚brut‘, jehož čelním představitelem je Carl Schmitt.

2.1. Demokracie jako *sine qua non* svobody, a naopak⁵⁸

Rozdělení mezi *populistickým* a *personalistickým* pojetím demokracie (resp. *populistickým* a *personalistickým* „modelem“ demokracie) pochází z článku, v němž Philip Pettit (2019) kritizuje referendum o brexitu. Jedná se o aktualizaci jeho staršího rozdělení mezi *populistickým* a *republikánským* pojetím. (Pettit 1997, 201) K problematice tohoto dělení se ještě vrátíme na začátku druhé části kapitoly; prozatím

⁵⁷ Uvidíme, zda budou Barma či Afghánistán sedmým, resp. sedmým a osmým. Vzhledem k tomu, jaké jiné státy se za demokracie prohlašují a také z důvodů, které ukáží v této kapitole, to není příliš pravděpodobné. (Užívám *Barma* namísto *Myanmar*, neboť *Myanmar* je „jméno prosazované [tamní] armádou“ – Sen 2021, 14.).

⁵⁸ Tato podkapitola z velké části vychází z mého článku „Was Karl Popper a Civic Republican?“, toho času v recenzním řízení.

postačí říct, že zatímco *populistické* pojetí považuje za hlavní cíl demokracie vyjadřování vůle většiny (a *ad hoc* referenda typu brexitu jsou pro něj tedy legitimní, ne-li přímo žádoucí), v rámci *personalistického* pojetí jsou všeobecné volby pouhým prostředkem (třebaže zcela zásadním) k zajištění práv a svobod jednotlivců (a referenda jsou tedy legitimní pouze, pokud nesníží ochranu nejzranitelnějších a je nabídnuta přijatelná alternativa či kompenzace těm, kteří ve svých životních plánech počítali se *statem quo* – a např. brexit tedy podle *personalistického* pojetí legitimní nebyl). (Pettit 2019)

Jak je již asi čtenáři zřejmé, hlásím se k *personalistickému* pojetí. V této podkapitole tak odhalím svou výchozí intelektuální pozici – což, domnívám se, může mj. usnadnit porozumění mé kritice Schmitta. Vedle Philipa Pettita, u kterého jsem studoval, zde budu vycházet především z Karla Poppera, o kterém jsem psal magisterskou diplomovou práci a jehož politická teorie se v mnoha klíčových ohledech podobá té Pettitově (konkrétně především v pojetí demokracie a svobody). Čas od času se obrátím na Iana Shapira, jehož „realpolitičtější“ přístup k tzv. *nondominanci* může sloužit jako pragmatický korektiv Pettita a Poppera, a rozhodl jsem zařadit také občasné odkazy na Ferdinanda Peroutku. Posledního jmenovaného nelze sice považovat za systematického politického myslitele, coby Schmittův současník (přímější než Popper) a člověk zakořeněný (více než Popper) ve středoevropském prostoru,⁵⁹ může nicméně sloužit za důkaz, že náhledy podobné těm Popperovým a Pettitovým se vyskytovaly i ve Schmittově současnosti a kulturním okruhu a že Schmitt je tedy pravděpodobně vědomě ignoroval (neboť se fatálním způsobem rozcházely s jeho parodickým líčením demokracie a parlamentarismu). Snad by bylo vhodnější zvolit si za tímto účelem např. Arnolda Brechta, právníka s vysokým postavením ve státní správě Výmarské republiky, jehož (mému stanovisku taktéž podobnou⁶⁰) teorii Schmitt *musel* znát. Nakonec jsem se ale rozhodl raději pro Peroutku, neboť tato práce je koneckonců určena českým čtenářům: ti z nich, kteří by inklinovali k adopci schmittovských postojů, necht' si srovnají, jak se to slučuje s Peroutkovým odkazem.

⁵⁹ Po otci Čech, po matce Němec, s židovskou manželkou a (tedy i) dcerou – co víc si přát pro naše téma. (Na rozdíl od Peroutky, který nepřijal americký pas a zemřel jako člověk bez občanství, Popper po emigraci na své domovské Rakousko silně zanevřel. Ještě v dopise z 24. října 1969 prosí Friedricha Hayeka, aby ho netlačil k přijetí profesury na Salzburské univerzitě ani se nesnažil ovlivnit tamní akademiky v jeho prospěch. Jako důvod uvádí, že „antisemitismus v Rakousku je stále silný“. Píše, že ačkoli o svou osobní bezpečnost obavy nemá, bojí se, že by jeho přítomnost vyostřila rakouský antisemitismus jako takový. – nyní in Popper 2012, 35–7).

⁶⁰ Srov. zvl. Brecht 2015.

Základem *personalistického pojetí* demokracie je chápání svobody coby *nondominance*. Isaiah Berlin (1999, 213–279) ve svém klasickém eseji o dvou pojmech názorně předvedl, že liberální ortodoxie chápe svobodu jako prostor nevměšování – jako *non-interferenci*. Podle Pettita takové pojetí nedostačuje. Je třeba vrátit se k pojetí svobody coby *non-dominance*, jež se vyskytovalo v textech klasicky-republikánské tradice od 5. stol. př. n. l. do začátku 19. stol. n. l.⁶¹ Zatímco liberalismus říká „jsem svobodný, nakolik mi nikdo *nebrání* konat, jak chci“, Pettitův tzv. *občanský (civic) republikanismus* říká „jsem svobodný, nakolik jsem *chráněný proti svévolnému vměšování* se ze strany ostatních“. Oproti liberální *noninterferenci* je tedy *nondominance* „robustnější“: nestačí, že dveře jsou pro mě otevřeny, nesmí být přítomen ani dveřník, který by mi je mohl *čistě ze své vůle* kdykoli přibouchnout. Zároveň ale (na rozdíl od liberálního pojetí) nejsem nesvobodný, pokud jsem omezován např. demokratickými zákony, neboť ty nejsou projevem *svévole* despoty – tedy alespoň nakolik na nich mám coby volič zaručen rovný podíl a nakolik nejsem zástupce tzv. *sticky minority* s dlouhodobě specifickými ale systematicky ignorovanými potřebami či názory.⁶²

Ve srovnání s Berlinovými „dvěma pojmy svobody“ se tak *nondominance* podobá *pozitivnímu pojmu* v tom ohledu, že se zaměřuje na ovládání – nejen na prosté vměšování –, ale *negativnímu pojmu* v tom, že požaduje *nepřítomnost* ovládání druhými – nikoli přítomnost sebeovládání či *pozitivního* projevu v rámci „kolektivní vůle“ apod. Lze tedy říci, že v zásadě zůstává pojmem *negativním*; oproti Berlinově (a ještě více oproti Hobbesově) konceptu je však robustnější ve výše uvedeném smyslu požadavku absence „dveřníka“. (Martí a Pettit 2010, 48 a zvl. Pettit 2011)

Aby ilustroval koncept *nondominance*, uvádí Pettit příklad Ibsenova *Domečku pro panenky*: Torvald zbožňuje svou mladou manželku Noru. Nora může dělat, co chce, utrácet, za co chce, stýkat se, s kým chce. (Jediné, co nesmí, je jíst karamelky, což ale stejně dělá, když se Torvald nedívá.) Pokud chápeme svobodu v liberálním smyslu *noninterference*, jsme nuceni říci, že Nora je dokonale svobodná. Jelikož se ale nacházíme v 19. stol. (v Ibsenově současnosti), Nořina možnost jednat, jak chce, je závislá na Torvaldově dobré vůli: Torvald se může kdykoli rozhodnout Noře veškerou

⁶¹ Jak vysvitne z dalšího výkladu, republikanismus v Pettitově pojetí *není* a) republikanismem americké Republikánské strany, b) odmítáním monarchie, pokud se jedná o monarchii konstituční, c) komunitaristickým republikanismem rousseauovského typu. Se všemi těmito směry má více sporů než shod. Viz např. Martí a Pettit 2010, 31–2.

⁶² Např. Pettit 2014, xv, 39–46, 124–9. K problému *sticky minority* srov. též výklad Davida Millera (2003, 50–1) o *intense minority* a *persistent minority* a jeho návrhy možných řešení těchto problémů.

její volnost vzít a Nora ani nikdo jiný s tím nemohou nic dělat. Nora tedy nemá svobodu ve smyslu *nondominance*. (např. Pettit 2014, xiii–xiv, ale zvl. Pettit 2016)

Jiný příklad uvádí historik idejí a další představitel *občanského republikanismu* Quentin Skinner. Ve starořímských komediích – zvl. v Plautovi – se vyskytovaly postavy otroků chlubicích se, že jelikož je jejich pán hodný nebo hloupý, mohou si dělat, co chtějí, a mají tak vlastně více svobody než občané. Římané to považovali za skvělý vtíp, protože dobře věděli, že pán (*dominus*) může svého otroka spoutat, zbít nebo zavřít, kdykoli bude chtít. Na rozdíl od občanů nebyli otroci *sui iuris* („ve svém právu“ či „svými vlastními pány“), ale *in aliena postate* („v moci jiného“).⁶³

Tím se dostáváme k důležitosti práva, resp. toho, čemu se říká *vláda práva* (*rule of law*), v republikánské teorii. Svoboda coby *nondominance* vyžaduje všeobecnou znalost *statusu ochrany zákonem*. Římský občan věděl, že všichni vědí, že každý, kdo by se k němu choval jako k otroku, bude přísně potrestán. Aby byla manželka chráněna před dominancí ze strany manžela, musí

- a) on vědět, že ona je chráněna zákonem,

⁶³ Skinner 1998, 40–1. Historicky vzato byla v Evropě a jejích koloniích *nondominance* běžným chápáním svobody až do počátku 19. stol., kdy došlo k její marginalizaci dvěma jinými koncepty. Jeden z nich se objevil v díle Jean-Jacquesa Rousseaua a následně posloužil při artikulaci myšlenek Francouzské revoluce (na rozdíl od revoluce Americké, jejímž jazykem byla dosud *nondominance*). Jednalo se o zvláštní spojení romantismu a učení o suverenitě raně novověkého myslitele Jeana Bodina. Podle tohoto pojetí se svoboda rovná *aktivní participaci na seburčení společnosti*. Druhý z nových konceptů svobody má svůj předobraz v myšlení Thomase Hobbesa, širšího přijetí se mu však dostalo až po vydání bestselleru *Principy morální a politické filosofie* z pera Williama Paleyho r. 1785. Jak se později ukázalo, Paleyho k myšlence nového pojetí svobody inspiroval jeho přítel Jeremy Bentham. Podle Paleyho a Benthama je svoboda „tak, jak se o ní běžně mluví“ – tj. dobově svoboda jako *nondominance* – příliš radikální na to, aby ji bylo možné rozšířit z privilegovaných vrstev na celou společnost. Zavádějí tedy naši známou liberální svobodu jako *noninterferenci*, které, jak sami uvádějí, může být přinejmenším teoreticky snáze dosaženo „edikty despotického prince“ než „výnosy lidových shromáždění“. Tento způsob uvažování o svobodě se postupně stal v západním světě zcela dominantním, zvl. poté, co Benjamin Constant ve své přednášce o „antické“ a „moderní“ svobodě z r. 1819 ztotožnil tradiční republikánské pojetí s pojetím rousseauovsko-kolektivistickým. *Nondominance* (v jejíchž kategoriích uvažuje ještě např. Burke ve svých *Úvahách o revoluci ve Francii*) tak byla vytlačena do okrajových slovníků feministického a dělnického hnutí (např. termín *mzdového otroctví* – *wage slavery* – označující vydanost na milost a nemilost zaměstnavateli, který může propouštět bez udání důvodu, či obdobný termín *bílého otroctví* užívaný feministkami 19. stol.). S rozšířením těchto hnutí v první pol. 20. stol. se pojetí svobody blízké *nondominanci* opět na krátkou dobu vrací do mainstreamovějšího diskurzu, a to jednak v rámci stredo-evropské sociální demokracie, jednak v rámci republikanismu ve Španělsku. Ani jedno z těchto intelektuálních center si však, zdá se, nebylo výrazněji vědomo, že jejich pojetí svobody navazuje na starou republikánskou tradici, ani se nepokusilo konfrontovat ho s liberální *noninterferencí* (liberalismus ostatně ani pro jedny nebyl hlavním nepřítelem – tím byly konzervatismus a fašismus). Během druhé světové války se koncept *nondominance* opět vytrácí a je znovuobjeven až Pettitem a Skinnerem v 90. letech. Pettit a Skinner souhlasí s Paleym a Benthamem, že koncem 18. stol. bylo rozšíření *nondominance* na celou společnost (včetně žen a ne-bílých lidí) nerealizovatelnou utopií. Domnívají se však, že situace se od té doby změnila, a dnes žijeme ve světě, v němž se radikální omezení arbitrární moci jedněch lidí nad jinými stalo cílem docela dobře realizovatelným. – např. Martí a Pettit 2010, 40–8 a 24–6.

- b) ona vědět, že je chráněna zákonem,
 - c) ona vědět, že on ví, že ona je chráněna zákonem,
 - d) oba vědět, že drtivá většina ostatních ví, že ona je chráněna zákonem.
- (např. Pettit 2014, 57, 199)

Vláda zákona byla oblíbenou maximou autorů republikánské tradice. James Harrington (1992, 8–9) píše o „království zákonů, nikoli lidí“ (kteří by mohli rozhodovat svévolně), Cicero, že „abychom byli svobodní, všichni jsme služebníky zákonů.“⁶⁴ John Locke pak v očividném útoku na Hobbese (prvního teoretika *noninterference*) říká: „Tak, ať se tomu jakkoli špatně může rozumět, účelem zákona není svobodu zrušit nebo omezovat, nýbrž zachovat a rozšířit. [...] Svoboda totiž znamená býti svoboden od útlaku a násilí druhých, což nemůže býti, kde není zákona ...“⁶⁵

Co se týče mnou zvolených autorů 1. pol. 20. stol., u Peroutky (2000, 28) čteme: „Demokracie vyrostla z poznání, že moci je zneužíváno a absolutní moci že je divoce zneužíváno.“ Pro Poppera je pak jednou z nejšokantnějších pasáží v Platónovi *Politikos*, 293c–e, kde se píše, že dobří státníci jsou dobrými státníky, „ať už vládou podle zákonů nebo bez zákonů, a se souhlasem svých poddaných nebo proti jejich vůli“. „Boj proti tyranii“ se Popperovi totiž rovná snaze chránit humanistické a rovnostářské principy „spíše institucionálními legislativními prostředky než benevolencí osob, jež jsou u moci“.⁶⁶ Takovýto cíl nás „nutí místo *Kdo by měl vládnout?* se tázat: *Jak můžeme uspořádat politické instituce, aby špatní či neschopní vladaři nemohli způsobit příliš mnoho škody?*“, což v podstatě znamená chránit se „před osobami a před jejich libovůlí“. (Popper 2011, 128; Popper 2015, 128) Tak např. „zákon stanovující, že osoba, která zneužívá svého majetku, bude potrestána jeho propadnutím, bude nesrovnatelně méně nebezpečný než zákon, který dává vládcům či státním úředníkům moc zabavit majetek občana podle vlastního uvážení.“ Hlavním argumentem pro preferování první metody přitom je, že nad ní může existovat „demokratická kontrola“. Kromě toho také platí, že jestliže je „právní rámec [...] změněn, lze pro přechodné období učinit opatření s ohledem na ty, kdo se ve svých plánech spoléhali na jeho neměnnost.“⁶⁷ „Užití diskrečních mocí“ má naopak

⁶⁴ Cicero, M. T., *Pro Cluentio*, 53:146, zkrácená parafráze „Legum ministri magistratus, legum interpretes iudices, legum denique idcirco omnes servi sumus ut liberi esse possimus.“

⁶⁵ Locke 1992, 61 („Druhé pojednání“, § 57), překlad Josef Král.

⁶⁶ Popper 2011, 171 a 243. Všechny překlady z *Otevřené společnosti a jejích nepřátel* jsou Miloše Caldy a Josefa Mourala.

⁶⁷ Srov. výše Pettitovu argumentaci proti brexitu.

sklon rychle se šířit, jakmile se tato metoda jednou přijme, neboť korekce jsou nezbytné a korekce krátkodobých diskrečních rozhodnutí lze stěží provádět institucionálními prostředky. Tato tendence musí nesmírně zvýšit iracionalitu systému a u mnoha lidí vést k dojmu, že v zákulisí působí skryté síly, což je činí náchylné ke konspirační teorii společnosti se všemi jejími důsledky – s hony na čarodějnice a národní, sociální a třídní nenávisť. (Popper 2015, 129–30)

Popper si uvědomuje, že hájení *vlády práva* může v některých situacích působit jako hájení ekonomicko-mocenského *statu quo*.⁶⁸ To však rozhodně není jeho cílem. Co říká, je, že „*status quo* by neměl být měněn násilnými prostředky, nýbrž pouze v souladu se zákonem, kompromisem či smířčím řízením, vyjma případů, kdy neexistuje žádný právní postup pro jeho revizi.“ (Popper 2011, 117) Pokud je *vláda práva* demokratická, není ostatně ani dost dobře možné, aby petrifikovala ekonomicko-mocenské vztahy, neboť jak píše Peroutka (2000, 91), demokracie znamená v podstatě udělení „práva na nespokojenost a vzdorovitost nesouhlasících“ a „jestliže někdo žádá osvobození také od kapitalismu, i pro to demokracie ukula politické prostředky“.⁶⁹ Na jiném místě svého *Demokratického manifestu* argumentuje v tomto ohledu dnes již téměř zapomenutým, ale velice zajímavým faktem, že ve Velké Británii 50. let dosahovalo zdanění velkých zisků 91 až 92,5 %. (*ibid.* 55–6; srov. Henderson 2014) Po Peroutkově a Popperově vzoru bude snad vhodné také připomenout, že dnešní evropská společnost disponující sociálním a zdravotním pojištěním se velmi liší od toho, co pod pojmem *kapitalismus* kritizovali Marx a Engels v 19. stol.

Tím se dostáváme k sociálním požadavkům svobody chápané jako *nondominance*. Popper ve své přednášce „Veřejné a soukromé hodnoty“ z roku 1946 ve velmi republikánském duchu říká: „Jakmile je uznáno [...], že ekonomicky silnější může šikanovat a vydírat ekonomicky slabšího, stejně jako kdyby užíval fyzického násilí, i liberál je nucen uznat, že prevence takových věcí je legitimní funkcí státu.“ (in Popper 2012, 126) V praxi to znamená zdravotní a starobní pojištění, pojištění pro případ nezaměstnanosti, *ex offico* obhajobu pro ty, kdo si ji nemohou dovolit, úřad ombudsmana, dostupné (ideálně bezplatné) vzdělávání, které je přinejmenším na základní úrovni povinné (protože „mají-li být mladí lidé chráněni před zanedbáním, pro které by nebyli s to svoji svobodu bránit, [...] stát by měl dbát na to, aby všechny vzdělávací instituce

⁶⁸ Zdůrazňoval to ostatně nejen Marx, ale i Tocqueville (1992, část 2., kap. 8.) a Popper je měl načtené oba – srov. např. Popper 2011, 164.

⁶⁹ Srov. nicméně Shapiro 2016, 50–4 – bude ještě podrobněji rozebráno.

byly pro každého přístupné.“ – Popper 2011, 118) a tak dále, a tak podobně – výčet bude vždy záležet na konkrétních podmínkách v té které společnosti.⁷⁰

Nondominance nevyžaduje *hmotnou rovnost (substantive equality)* – tj., že by všichni lidé měli stejně materiálních statků. Co vyžaduje, je *rovnost v interakcích (equality in the interactions)*. (Pettit 2014, 98–101; viz též podobnou úvahu v Shapiro 2016, 101) Podmínky *rovnosti v interakcích*, a tedy i podmínky *nondominance*, se budou lišit v závislosti na místních socio-kulturních specifikách. Úspěch v dosažení *nondominance* lze však podle Pettita ve většině případů posoudit tzv. *eyeball test*:⁷¹

... lidé jsou adekvátně chráněni a vybaveni k realizaci svých základních svobod, nakolik platí následující: za předpokladu absence extrémní plachosti apod. mohou podle nejnáročnějších místních standardů pohlédnout jeden druhému do očí, aniž by měli důvod ke strachu či ponížené úctě (*deference*). (Pettit 2014, 99)

Občanský republikanismus není ideologií utopickou ani statickou. Nedomnívá se, že by kdy bylo možné dominanci *zcela* vymýtit, tím méně, že by ji bylo možné jednou provždy vymýtit nějakou jednorázovou grandiózní přeměnou celé společnosti. Spíše souhlasí s Popperem (2015, 334), že „každá eliminace zla dá – jakožto svému nezamýšlenému dopadu – vzniknout řadě nových zel, i když možná daleko menších a na jiných úrovních naléhavosti“. Pettit i Shapiro kritizují dokonce i rawlsovský levicový liberalismus či tzv. *utilitarismus štěstí* za to, že pozitivní ideály rovnosti a užitečnosti těchto směrů na jednu stranu vyžadují těžko realizovatelné zásahy do „základní struktury“ společnosti, na druhou ani reálně neodpovídají tomu, co lidé od politiky očekávají („většina lidí neprojevuje tendenci požadovat od ostatních, natož od státu, aby zvyšoval míru jejich štěstí“).⁷² Jak zcela v duchu Popperova „negativního utilitarismu“ říká Shapiro,

⁷⁰ Tak např. ve Španělsku byl dlouhou dobu palčivým zdrojem dominance fakt, že téměř třetinu všech pracovních smluv tvořily smlouvy krátkodobé (což pro mnoho lidí znamenalo nejen celkovou nejistotu, ale také např. nemožnost sehnat hypotéku). Vládě Josého Zapatera, jež si za svou oficiální ideologii zvolila Pettitův republikanismus, se r. 2006 podařilo dojednat s odbory a zaměstnavateli, že každý člověk zaměstnaný během období 30 měsíců stejným zaměstnavatelem na celkovou dobu přesahující 24 měsíců, získává nárok na smlouvu na dobu neurčitou. Za každou takovou smlouvu měli zaměstnavatelé po dobu 2 až 3 let nárok na dotaci od státu a korporátní daň byla snížena z 35 na 30 %. – Martí a Pettit 2010, 80. Pro textovou evidenci k obecnějším pojistkám proti sociální dominanci (sociální pojištění, ombudsman atd.) viz např. *ibid.*, 54–5; Pettit 2014, xv–xvi, xviii, 17–8 87, 105; Popper 2011, 118; Popper 2015, 121–3, 350–1; Shapiro 2016, 65–6.

⁷¹ „Bulvový test“ – nechávám raději v originále.

⁷² Shapiro 2016, 11; Pettit 1997, 124, 146–7; Martí a Pettit 2010, 151, 155–7; Pettit 2012, 126, 203; Pettit 2014, 107–8. Pro drtivou kritiku marxistického utopismu pak viz Shapiro 2016, 9: „Mere mention of dialysis machines and artificial hearts, or the possibility of research on AIDS, cancer, or other fatal diseases, makes it obvious that the resources to save lives are inherently scarce. Deploying them in one way rather

Lidé často spíše vědí, co jim nevyhovuje, než co by jim vyhovovalo. Obyvatelé zemí sovětského bloku či oběti apartheidu v Jižní Africe dokázali poměrně přesně popsat, co je utlačuje. Jejich představy o tom, jak by jejich svět vypadal bez komunismu či apartheidu, ale už zdaleka tak přesné nebyly. [...] Neschopnost představit si podrobnosti možných alternativ přitom nelze označit za selhání. Byla projevem typicky reaktivní povahy lidského života.⁷³

Negativnost (či *reaktivnost*) *nondominance* ji tedy činí na jednu stranu neutopickou, na druhou bytostně demokratickou (není plánem vypracovaným ve slonovinové věži). *Eyeball test* pak slouží k identifikaci případů dominance, jež se mohou lišit v závislosti na socio-kulturních, materiálních i historických podmínkách. V ideálním případě by jím v dané společnosti (s ohledem na její specifika) měly projít všechny typy vztahů – v rodině, na pracovišti, při styku občanů s politiky či během jednání politiků mezi sebou navzájem. V rámci této studie nás budou zajímat především poslední dvě kategorie.

Jedním z důležitých ohledů, v nichž se Popper a Pettit liší od liberálů, je, že nevěří, že by *lidská práva* existovala „přirozeně“. Jsou produktem společnosti: jejich institucí, v první řadě demokracie.

Jestliže je demokracie zničena, jsou zničena všechna práva. Dokonce i kdyby přetrvávaly určité ekonomické výhody, jimž by se ovládaní těšili, byly by jenom trpěny.

píše Popper v *Otevřené společnosti*; a v rozhovoru pro *The Economist* z r. 1988 doplňuje:

... diktátor, i pokud by to byl dobrotivý diktátor, by všechny ostatní obral o jejich odpovědnost, a tedy i o jejich lidská práva a povinnosti. To je samo o sobě

than another will always involve opportunity costs. This means, in turn, that adjudicating competing claims is inescapable, and so, therefore, is what Marx would have described as a regime of rights. No matter what the level of abundance, managing scarcity is endemic to collective human life. To assume the contrary is to embrace a static and unchanging—not to say notably un-Marxist—view of the human condition that would have to include a need to die after some allotted time. Three score years and ten? Whatever it was, we would also need an account of how people would be brought to accept it. Anyone who doubts that trying to manufacture that result would produce a dystopia should read Anthony Trollope's *The Fixed Period*, which depicts the political breakdown of an imaginary society in which a law has been enacted to euthanize people at the of age sixty-eight. We will never be able to abolish scarcity or distributive conflict, and any guide to political action that assumes that we can is unlikely to lead us in a profitable direction. This is not to deny that it is possible, perhaps even likely, that technological advances will produce opportunities for increased abundance and greater longevity than we can scarcely imagine today. These will, in turn, generate novel conflicts and dilemmas, and perhaps possibilities for dealing with them. But they will never go away.“

⁷³ Shapiro 2016, 4. K Popperovu „negativnímu utilitarismu“, který lze často vyjádřit jazykem svobody (ve smyslu podobném *nondominanci*) viz např. Popper 2012, 118–31; Popper 2002, 452–466; Shearmur 2016, 360; Weinstein a Zakai 2006, 203. Pro bytostné propojení „negativního utilitarismu“ s demokracií v Popperově myšlení viz např. Stokes 2006, 227.

dostatečným důvodem rozhodnout se pro demokracii – tj. pro vládu zákona umožňující nám zbavit se vládců.⁷⁴

Zda v „přirozenou“ či na-lidech-samotných-nezávislou existenci práv věřil Peroutka, je těžké posoudit. Jeho *Demokratický manifest* nicméně obsahuje pasáž, na níž lze dobře ilustrovat, že na podobných metafyzických spekulacích v konečném důsledku pramálo záleží:

Komunista Lenin napsal: ‚Když se kácí les, lítají třísky.‘ Nacistický ministr Goebbels napsal: ‚Když se hobluje, padají piliny.‘ Třísky nebo piliny – koncepce odpadků byla postavena proti koncepci lidských a občanských práv. (Peroutka 2000, 16)

Peroutka strávil většinu druhé světové války v koncentračním táboře Buchenwald a v r. 1948 si nemohl dovolit využít z emigrace váhu své osobnosti proti novému režimu, neboť komunisté drželi jako rukojmí jeho přítelkyni, kterou za tím účelem zatklí na hranicích poté, co jeho nechali projít. Dobře tedy věděl, že v situaci reálného neuznávání práv není představa jejich „přirozené“ existence velkou útěchou.⁷⁵ Ostatně výmluvný je v tomto ohledu jeho popis Sovětského svazu, kde „důstojnost, lidská hodnota, podíl na životě jsou propůjčovány vládnoucí politickou stranou.“ (Peroutka 2000, 45)

Jak, opět ve velmi republikánském duchu, říká Popper (2011, 118): „...svoboda neexistuje, není-li zabezpečena státem; a naopak, pouze stát, který je kontrolován svobodnými občany, jim vůbec může nabídnout nějakou rozumnou míru bezpečnosti.“ A opět Peroutka: „svoboda je cíl, avšak demokracie je [...] způsob, jak svoboda přichází na svět“ a:

Když [demokratický stát] krotí vůli k moci a sobeckému prospěchu v jedincích a skupinách, činí svobodu prakticky možnou a potud je jejím nástrojem. Dává svobodu na základě uznaných pravidel: jestliže společnost změní tato pravidla, také chování státu se změní.⁷⁶

To nás ovšem vrací k naší úvodní otázce, totiž *jaký typ demokracie?* Je jasné, že demokracie ve smyslu prosté vlády vůle většiny coby pojistka proti dominanci postačovat

⁷⁴ Popper 2015, 156; Popper 2012, 365; srov. např. Pettit 1997, 101.

⁷⁵ V dnešní době, kdy různé komise OSN chrlí nejrůznější deklarace práv na jídlo, lékařskou pomoc a vůbec blahobyt, se nabízí také vzpomenout slov Edmunda Burka (1997, 71): „K čemu je rozebírání abstraktních práv člověka na jídlo nebo léky? Problémem je to, jak je obstarat a poskytovat. K jeho řešení každopádně doporučuji přivolat na pomoc sedláka a lékaře spíše než profesora metafyziky.“ (překlad Jana a Jirí Ogróčtí) Pro návrh realistického, nesentimentálního, a hlavně k obětem léčitelných nemocí a hladomorů neurážlivého přístupu viz O’Neillová 2009.

⁷⁶ Peroutka 2000, 106 a 64.

nebude. Jak to lapidárně vyjádřil Popper (2015, 155): „Většina, která se skládá z osob menších než šest stop, může rozhodnout, že menšina složená z osob vyšších než šest stop bude platit všechny daně.“ „Intervence státu není dominující“, říká Pettit, (2014, 111–2) „pouze pokud je předmětem efektivní a rovnoměrně sdílené kontroly ze strany občanů“, což ovšem „vyžaduje víc než řízení rozhodnutí státu prostou většinou, neboť takový systém může marginalizovat některé jednotlivce a *de facto* jim podíl na kontrole státu odebrat.“

Pettit se v tomto ohledu odvolává na starou republikánskou tradici, mezi jejíž nejslavnější představitele patří James Madison. Ten napsal:

Soustředění veškeré zákonodárné, výkonné a soudní moci do týchž rukou, ať jedněch, několika či mnoha, ať dědičných, samozvaných nebo volených, můžeme oprávněně označit za skutečnou definici tyranie. [...] [Proto] je pro zachování svobody nutné, aby byly tři hlavní složky moci navzájem oddělené a samostatné.⁷⁷

Samo rozdělení základních mocí nicméně nestačí. *Nondominance* bude vyžadovat např. i nezávislý statistický úřad a veřejnoprávní média robustně chráněná před vlivem politiků, aby si občané mohli ověřovat, že jim politici nelžou. Dále neziskové organizace hlídající politiky a upozorňující na korupci (neboť „individuální občané na výkon občanské bdělosti v komplexní moderní společnosti nestačí: nároky na informovanost jsou příliš vysoké“ – Martí a Pettit 2010, 92), již zmiňovaný úřad ombudsmana ad. (viz např. Pettit 2014, xxv, 98, 111–4, 124–7, 147)

Jak to vyjádřil Popper (2015, 127): „... nejzákladnější problém veškeré politiky: kontrola kontrolora, kontrola nebezpečné akumulace moci reprezentované státem.“ – což je (doslovná) varianta starého republikánského *Quis custodiet ipsos custodes?* (*Kdo bude hlídat sami hlídače?*). Na tomto základě spočívá i Popperova hlavní kritika marxistů v *Otevřené společnosti* (oproti *Bídě historicismu*, kde je kritizuje za věsteckou filosofii dějin): „Nikdy nepoznali plný význam demokracie coby jediného známého prostředku, jak této kontroly dosáhnout. [...] Neuvědomili si, že *veškerá* moc, politická přinejmenším stejně jako ekonomická, je nebezpečná. Podrželi tedy i formulí o diktatuře proletariátu.“⁷⁸ Marxisté se dál ptali, *kdo by měl vládnout?* (místo aby se ptali, *jak můžeme uspořádat politické instituce tak, aby špatní a neschopní vladaři nemohli způsobit příliš mnoho*

⁷⁷ *Fed.* 47, překlad Svatava Raková. In Hamilton, Jay a Madison 1994, 265.

⁷⁸ *Ibid.*; srov. Peroutka 2000, 13: „Ne sociální ideje, nýbrž politický systém odlišuje komunismus od ostatního socialismu.“

škody?). Zůstali tak v zajetí tzv. *teorie (nekontrolované) suverenity*, která předpokládá „že ten, kdo má moc, si více méně může dělat, co chce, a zvláště že svou moc může posílit, a tím se ještě přiblížit neomezené či nekontrolované moci.“ (Popper 2011, 128) Tato teorie, píše Popper, je však zároveň nežádoucí i pomýlená.

Je pomýlená, protože ve skutečnosti žádná moc nikdy zcela neomezená není: Dokud jeden člověk ve svých rukou nedokáže nahromadit dost fyzické moci, aby ovládl všechny ostatní, do té doby musí spoléhat na své pomocníky. Dokonce i nejmocnější tyran závisí na své tajné policii, svých lokajích a svých katech. Tato závislost má za následek, že jeho moc, jakkoli je veliká, není neomezená, a že musí činit ústupky při rozehrávání jedné skupiny proti druhé. (*ibid.* 129)

Znamená to, že demokracie se ve skutečnosti neliší od autokracie? Že jelikož se tyran musí spoléhat na jisté (většinou značné) množství lidí, není o nic více omezen než vláda demokratického státu? Samozřejmě, že neznamená:

I když je totiž tyran donucen podplatit určitou část populace, dát jí ekonomické nebo jiné výhody, neznamená to, že ho k tomu donutila *tato část populace*, nebo že by tato část populace měla moc požadovat ony výhody a vynucovat si je jako své právo. Jestliže neexistují žádné *instituce*, které by umožnily té části populace prosadit svůj vliv, tyran jí může kdykoli odebrat všechny výhody, kterým se těší, a hledat podporu u části jiné. (Popper 2015, 344)

To je důvod, proč je *teorie (neomezené) suverenity* nežádoucí.

Z hlediska *nondominance* není na demokracii důležitá ani tak volitelnost, jako právě kontrola. Např. konstituční monarcha není volený, přesto však „může být podroben systému brzd a rovnováh, který ho drží pod demokratickou kontrolou, a v tom smyslu může být chápán jako autorizovaný představitel lidu.“

A naopak fakt, že úřad je volený, coby garance demokratické kontroly nepostačuje. Stačí, že někomu nebude záležet na tom, zda bude, či nebude znovuzvolen [...] V tomto duchu varoval James Madison [...] před ‚voleným despotismem (*elective despotism*)‘. (Martí a Pettit 2010, 60)

V rámci *personalistického pojetí* demokracie nemusejí běžní lidé svůj vliv na vládu prosazovat neustále. Důležité je, že ho *mohou prosadit*, pokud se politici nechovají, jak by měli. V těžko přeložitelné hře se slovy tak Pettit navrhuje nahradit *rule of the people* (vládu lidu) *rule on the people's terms* (vládou podle lidu či na základě podmínek lidu). (Pettit 2012) I v češtině snadno srozumitelná je nicméně jeho metafora otěži: Běžní občané v demokracii se podobají jezdcí, který se vydal na dlouhou cestu prérií. Takový

jezdec svého koně většinu času neřídí. Uzdu mu přitáhne pouze tehdy, kdy se kůň začne příliš odchylovat od kurzu (do té doby se může věnovat jiným věcem: ubalit si cigaretu, hrát na banjo, vzpomínat na svou milou, počítat bizony, nebo třeba zakreslovat něco, za co pak dostane zapláceno). Podobně ani v *personalistickém pojetí* demokracie není třeba, aby občané neustále o všem rozhodovali v referendech; postačí, že je možné politiky odvolat a) ve volbách, b) pokud poruší zákony, ústavu apod. – plus samozřejmě fakt, že politici *vědí*, že mohou být odvoláni, či dokonce zažalováni atd. (Pettit 2014, 221, 222; srov. též Pettit 2010a) *Demos* nevykonává *kratos* ve smyslu, že by o všem rozhodoval, nýbrž ve smyslu „zajištění, že myriády možných politik politiky vůbec nenapadne zvažovat.“ (Pettit 2014, 139)

V tomto duchu interpretuje Pettit starou republikánskou formuli *civitas sibi princeps* nikoli coby obec postrádající nevolené představitele (např. konstituční monarchy nebo ústavní soudce), nýbrž jako obec, kde podobné autority „jednají pod obecným dozorem a podle obecných podmínek. Žádná autorita není nezávislá, žádná nestojí nad zákonem. Veřejné fórum je nejposlednějším odvolacím soudem.“ (Martí a Pettit 2010, 72) *Občanští republikáni* tak vracejí „lid“ do systému vzájemné kontroly a odpovědnosti mocí, z něhož v rámci liberalismu jaksi vypadl – ačkoli např. Madison v *Listech federalistů* ještě píše „Prvotním způsobem, jak dohlížet na vládu, je nepochybně její závislost na občanech; zkušenost však lidstvo poučila, že jsou zapotřebí ještě další pojistky.“⁷⁹

Podobný přístup nacházíme i u Poppera. Ten říká, že kontroly vládců je možné dosáhnout systémem „*checks and balances* (tj. [...] vzájemného dohledu a protivah)“, který „antidemokratické experimenty učiní příliš nákladné pro ty, kdo se o ně pokoušejí; mnohem nákladnější než demokratický kompromis“. (Popper 2011, 129; Popper 2015, 158, 156) Navzdory užitému termínu se nicméně nedomnívám, že Popper měl na mysli americký systém tzv. *silného oddělení mocí* (který si asi většina politických teoretiků pod pojmem *checks and balances* představí). Jsem naopak toho názoru, že by souhlasil nejen s kritikou, jíž tento systém podrobil Bruce Ackerman (2000), nýbrž i s jeho míněním, že Američané považující svůj systém za nejlepší z existujících se dopouštějí *hybris*.⁸⁰ Popper

⁷⁹ *Fed.* 51, překlad Svatava Raková. In Hamilton, Jay a Madison 1994, 283.

⁸⁰ *Hybris*, jež stále dominuje americkému politickému myšlení, čehož vskutku podivuhodným dokladem je např. současný populárně-naučný bestseller *How Democracies Die*: Celá kapitola 7 sestává z (pochopitelné) lamentace nad začarovaným kruhem tvrdosti politické hry (*constitutional hardballs*) a úpadkem slušnosti a zdrženlivosti. Autory však ani nenapadne, že mnohé z uvedených příkladů těchto nešvarů by se v parlamentním systému (na rozdíl od prezidentského) nikdy nemohly objevit. – Levitsky

rozhodně není vinen tím, co Ackerman (*ibid.*) nazval *madisonovskou nadějí* (že politici se vyvarují systém zablokovat – *causing deadlocks*).⁸¹ Dokladem mohou být jeho slova, že „[p]olitika utváření institucí na ochranu demokracie musí vždy vycházet z předpokladu, že mohou existovat latentní antidemokratické tendence, a to jak mezi vládci, tak mezi ovládanými.“ (Popper 2015, 156) Např. podle Lise a Donohua (2018, 82) byl Popper dokonce toho názoru, že pokud je systém náchylný ke „stagnacím nebo k vyostřeným konfliktům (*strife*)“, jedná se o „chybu“ (*an error*) vyžadující „nápravu“. A stručně, z Popperova článku z r. 1988 se zdá, že termínem „*checks and balances*“ míní spíše něco na způsob Británie po r. 1688, kde „jak královská legitimita, tak vláda lidu přestaly být vnímány jako spolehlivé principy“, občané „se stali obecně nedůvěřivými k abstraktním principům; a nikoho nenapadlo s vážnou tváří položit platónskou otázku ‚Kdo by měl vládnout?‘.“⁸²

Pro Poppera nicméně (na rozdíl od liberálů) zůstávají běžní občané důležitou složkou tohoto „systému *checks and balances*“. Jak řekl např. ve své přednášce z r. 1963 „Otevřená společnost a demokratický stát“ pro Indický institut veřejných záležitostí:

... občan svobodného státu má zajisté povinnost loajality k tomuto státu, neboť existence takového státu je nutná k zachování svobodné společnosti, a bude mu sloužit, vyvstane-li nutnost. Zároveň je však jeho povinností kombinovat tuto loajalitu s jistou mírou bdělosti (*vigilance*), ba dokonce s jistou mírou nedůvěry ke státu a jeho představitelům: jeho povinností je dohlížet na to, aby stát nepřekročil hranice svých legitimních funkcí. Neboť instituce státu jsou mocné, a kde je moc, tam je také nebezpečí jejího zneužití – nebezpečí pro svobodu. [...] Co potřebujeme, je jakýsi druh politické přetahované. A systém politických institucí, který ji zajistí, je velmi správně popisovaný jako *system of checks and balances*, neboli ‚demokracie‘. (in Popper 2012, 241)

Popperovo pojetí role lidu se tak velmi podobá pojetí klasika republikánského myšlení Machiavelliho, jak ho vyjádřil v *Rozpravách o prvních deseti knihách Tita Livie* – srov. zvl. a I. kniha, kap. 4 „O tom, jak konflikty lidu a senátu přinesly republice svobodu a moc“, kde se mj. píše: „Všimáme si totiž spíš křiku a lomozu kolem těchto

a Zibblatt 2018, 145–175. Nejpozoruhodnější je přitom fakt, že Levitsky a Zibblatt zároveň citují nejen Ackermana (2010), ale také Juana Linze (1990) – Levitsky a Zibblatt 2018, např. 108–9, 128, 257.

⁸¹ Naděje, jež se v dnešních Spojených státech bohužel často nenaplnuje, nemluvě o dalších prezidentských systémech, např. v Latinské Americe. Viz výše citované práce Ackermana a Linze.

⁸² In Popper 2012, 362–3. Srov. Martí a Pettit 2010, 40: – „...the ‚commonwealth‘ tradition, which was forged in the experience of the English Civil War, established and institutionalized the view that king and people each lived under the discipline of the same law.“.

nepokojů, ale pomíjíme jejich pozitivní účinky. Zájmy mocných a zájmy lidu jsou vždycky protichůdné a z jejich konfliktu se rodí v životě společnosti stále nové zákony a vyšší stupeň svobody.“⁸³

Pettit (2014, 8) stopuje právě k Machiavellimu myšlenku, že „odporu-schopné občanstvo (*contestatory citizenry*) je nezbytné pro udržení smíšené ústavy.“ V dnešní době máme samozřejmě namísto (třídně založené) *smíšené ústavy* koncept *rozdělení moci*. Pettit nicméně, podobně jako Ackerman, kritizuje liberální pojetí tohoto konceptu právě za opomíjení klíčové role *contestatory citizenry*. Jak říká Ackerman (2000), moc lidu v demokracii je jednoduše fakt a teorie rozdělení moci by na něj neměla zapomínat.

Odbočme nyní na chvíli do oblasti srovnávací politologie a ptejme se, jakou konkrétní podobu by podle zastánců *nondominance* mělo rozdělení moci mít. Jak jsme viděli, Popper pravděpodobně příliš nesympatizoval s americkým *silným rozdělením*, ve kterém je exekutivní moc tvořena na Kongresu nezávislým prezidentem a které způsobuje časté záseky (*deadlocks*) celého systému (jež pak mohou vést – zvl. u demokracií méně etablovaných, než jsou Spojené státy, – k „řešení“ situace armádním pučem apod. – srov. zvl. Linz 1990). Nejen Shapiro (2016, 62–102), ale i Pettit jsou stejného názoru. Podle druhého jmenovaného spočívá hlavní výhoda parlamentních systémů proti prezidentským *právě v tom*, že jelikož je vláda volena parlamentem, musejí její podporovatelé v rámci legislativy hlasovat pro její návrhy – jinak riskují její pád. To má dva důležité důsledky: *Za prvé* to znamená, že vláda „může vytvořit koherentní legislativní program a víceméně bez problémů ho prosadit v parlamentu“. *Za druhé* to znamená, že „poslanci vládních stran mají během hlasování víceméně svázané ruce: hlasují, jak od nich jejich strana či koalice vyžaduje.“ Výhoda prvního důsledku je zřejmá („vláda může být vnímavá (*responsive*) k úhrnnému (*aggregate*) názoru společnosti“). Výhodou druhého je, že „poslanci nejsou [tolik] vystaveni tlakům místních zájmů a lobbingu obecně“.

Americký systém má přesně opačné efekty. Fakt, že vláda je volena nezávisle, znamená, že neexistuje silnější požadavek, aby členové legislativy hlasovali pro vládní návrhy [...] V důsledku toho, za prvé, vláda dost dobře nemůže naplánovat, natož slíbit žádný koherentní legislativní program: pro každý nový zákon musí být sestavována nová většina, což se často děje cestou nabízení zvláštních výhod pro

⁸³ Machiavelli 2001, 165; překlad Josef Hajný. Má interpretace Machiavelliho se výrazně liší od schmittiánské interpretace Johna P. McCormicka (2011), kterou považuji za snadno vyvratitelnou zvl. 36 kap. I. knihy *Rozprav* (in Machiavelli 2001, 209–11; např. v Machiavelli 2003 je ale řazeno jako kap. 37).

volební okrsek, odkud ten který poslanec pochází. Za druhé to znamená, že členové kongresu jsou vystaveni plnému tlaku lobbingu. Tento tlak je ještě silnější vzhledem k faktu, že kampaně politiků jsou [ve Spojených státech] závislé právě na příspěvcích od lobbistů.⁸⁴

Stručně řečeno, je daleko obtížnější koupit si celou stranu (která navíc např. v ČR získává na kampaně příspěvek od státu) než jednotlivé poslance.

Vedle zavrnutí tzv. *washingtonského systému* (prezidentalismu a *silného rozdělení moci*) naši autoři ovšem zavrhnou i *proporční reprezentaci* (PR) v rámci systému parlamentního. Pro Poppera je PR především „prostředkem rozkladu (*decay*) odpovědnosti“:

Proporční reprezentace – a velké množství stran, které je jejím důsledkem – může mít neblahý vliv na klíčový prvek zbavení se vlády jejím ne-znovuzvolením. Voliči očekávají, že žádná ze stran pravděpodobně nezíská absolutní většinu. S takovým očekáváním mohou stěží volit proti některé ze stran. Žádná ze stran tak v den voleb není propuštěna ze služby (*dismissed*), žádná není usvědčena (*convicted*). (Popper 2012, 367)

Také podle Pettita (2010b, 430–1) „učinit z voleného tělesa, jehož účelem má být vnímavost k potřebám společnosti, zároveň těleso, které by indikativně odráželo populaci, již reprezentuje, se zdá být beznadějným úkolem.“ Čím je těleso proporčnější, tím je atomizovanější. Jeho rozhodnutí tak s největší pravděpodobností budou „čistě výsledkem dohod lobbujících skupin“ a „nemusejí odpovídat hodnotám komunity [kterou má těleso reprezentovat]“.

Dle mého názoru drtivá argumentace proti PR se pak objevuje u Shapira (2016, 63–4):

Nevyhnutelnost vládních koalic v rámci PR poskytuje disproporční výhody malým koaličním stranám, jak se často stává např. v případě izraelských nábožensky-ortodoxních stran. V tomto ohledu je PR méně reprezentativní než systémy SMP [*single-member district with plurality rule*]. Existence vládních koalic často také vylučuje výhody snadno rozlišitelné „loajální“ opozice v rámci legislativy – stínové vlády, jež voličům nabízí jasné alternativy k politice vlády.⁸⁵

⁸⁴ In Martí a Pettit 2010, 103. Shapiro (2016, 31) přisuzuje Pettitovi obhajobu washingtonského systému, což je očividně obrovské nedorozumění.

⁸⁵ Viz též Shapiro 2016, 79 pro popperovský argument, že koaliční vládnutí rozkládá (*diffuse*) odpovědnost, *idid.*, 63 pro pettitovský argument, že PR nahrává lobbingu, a dále také obecně zvl. Shapiro 2017. V rámci

Shrnuto a podtrženo, politický systém nejpřátelštější *personalistickému pojetí* demokracie bude mít základ v něčem na způsob čistého *westminsterského systému*, jak je praktikovaný v Británii:⁸⁶ ten totiž (z existujících) nejlépe odpovídá cíli zajištění práv a svobod – zejména svobody coby *nondominance*.

Zajímavé je, že se zdá lépe odpovídat i *populistickému pojetí*, jehož hlavním cílem je vyjádření vůle většiny, (resp. jeho méně perverzním variantám, jak uvidíme v druhé a třetí části této kapitoly). Nabízí se tak otázka, čemu vlastně odpovídají PR a *washingtonský systém silného oddělení moci*. V případě PR to bude nejspíše nějaká verze habermasovského pojetí demokracie. V případě *washingtonského systému* by to byla pravděpodobně jakási liberálně-konzervativní snaha petrifikovat *status quo*.

Jak již bylo naznačeno, taková petrifikace je autorům *nondominance* něčím zcela cizím:

Fixní řád odolný vůči jakýmkoli změnám se může zdát příslibem klidu a míru; klid a mír, který poskytuje, je však velmi špatný pro demokracii. Může vést k nahrazení jasných požadavků a otevřené diskuze kulturou obcházení zákona a zákulisních machinací. Taková kultura prospívá elitám na úkor veřejnosti. (Martí a Pettit 2010, 100)

„Důsledná demokratická ústava by“ tak „měla vyloučit pouze jeden druh změny právního systému, a to ten, který by ohrozil jeho demokratický charakter.“ (Popper 2015, 156) Zatímco v logice je totiž „snad možné dosáhnout bodu, kdy žádné další zlepšení není možné“, věřit, že jsme takového bodu dosáhli v politice se rovná „předčasné skleróze politické imaginace“. (Martí a Pettit 2010, 151) A „pokud předpokládáme nejistotu ohledně našich budoucích preferencí, neexistuje důvod, proč zařizovat věci ve prospěch statu quo.“ (Shapiro, 40)⁸⁷

Jak jsme již viděli, sama *nondominance* není cílem utopickým ani statickým: v každé nové situaci se mohou vyskytnout nové případy a typy dominance a není reálné představovat si, že se nám kdy podaří vymýtit ji úplně (ačkoli můžeme doufat, že nové

kritiky PR si také neodpustím poukázat na zajímavý argument Hannah Arendtové, že právě PR myšlenka reprezentace zájmů různých skupin obyvatelstva vede k fanatickým ideologiím – Arendtová 1996, 363–4.
⁸⁶ Příp. jak byl praktikovaný v Británii mezi léty 1911 a 1999, kdy Sněmovna lordů neměla právo vetovat rozpočtové zákony a jiné zákony mohla pouze pozdržet o maximálně dva roky – Shapiro 2016, 73–78, 214. Srov. též Ackerman 2000, 671–688.

⁸⁷ Srov. též např. Koudelka 2010, kde se mj. píše (s. 261): „To, že čelní zastanci [*sic*] materiálního jádra ústavy mají odstup od demokracie dokládá jejich členství v totalitních stranách, kdy Carl Schmitt byl členem Hitlerovy Nacionálně socialistické německé dělnické strany 1933–45, byť roku 1936 přišel o stranické funkce, a Pavel Holländer Komunistické strany Slovenska 1976–89.“

formy budou alespoň méně drastické než starší: snášet drobnou šikanu od šéfa v práci je jistě lepší než být otrokem se šancí pouhých jednotek procent, že vůbec přežijí transport z Afriky do Ameriky). *Nondominance* má však ještě jednu „kouzelnou“ vlastnost: ačkoli mnozí si ji mohou přát pro ni samu, je také nedocenitelným prostředkem při dosahování jiných cílů. Tj. patří mezi to, čemu Pettit (2014, viii, xix) říká *gateway goods*, Shapiro (2016, 22) *instrumental goods* a Amartya Sen (1993) and Martha Nussbaumová (2000) *capabilities*.⁸⁸ Jak lapidárně shrnuje Shapiro (2016, 172): „Lidé mají i jiné zájmy, ale vyhnutí se dominanci nabízí nejlepší základ a naději na jejich dosažení.“⁸⁹

Vysoká „instrumentálnost“ *nondominance* (a s ní spojené formy demokracie) by sama o sobě mohla stačit, abychom ji přijali za cosi všeobecně velmi žádoucího. Jak se ale zdá, *nondominance* je i čímsi na způsob pudu či potřeby, který je většině lidí vrozený a který provázel lidskou společnost již od jejich prvopočátků.

Zajímavou argumentaci předkládá v tomto ohledu Peroutka: „... komunistická diktatura prokázala službu lidstvu: podrobila pud svobody téměř laboratornímu zkoumání v dezinfikovaném prostředí.“ Navzdory historicky bezprecedentní indoktrinaci a cenzuře, píše Peroutka, se mladí lidé v Sovětském svazu stále bouří a žádají více svobody a demokracie. (Peroutka 2000, 96–7) A dále: „... průběh historie ukazuje, že svoboda je silou a potřebou. Kdyby nebyla, pak nejen historie posledních století, ale už starověká historie by byla nesrozumitelná.“ (*ibid.*, 18)

S tím souhlasí i Shapiro, pro kterého je *nondominance* klíčovým hnacím pudem politiky „od primitivních společností lovců a sběračů po doktrínu obrany zadržováním (*containment*) George Kennana.“ (Shapiro 2016, 5–6) Opíraje se výzkumy antropologa Christophera Boehma a dalších, Shapiro tvrdí, že zatímco ostatní primáti tvoří relativně stabilní hierarchie s alfasamcem samovládcem, hierarchie prvních lidí byly silně nestabilní. Důvodem byla údajně jednak schopnost vytváření pokročilých nástrojů schopných vyrovnat rozdíly ve vrozené fyzické síle, jednak vyšší kognitivní a komunikační schopnosti, jež umožnily představit si kontrafaktuální uspořádání tlupy a domluvit se na jejich realizaci (ať už s alfou, nebo za jeho zády). Společnosti lovců a sběračů prý projevovaly silný odpor k dominanci: vyvinuly systémy oddělení funkcí

⁸⁸ Srov. též Peroutka 2000, 84: „Proto je svoboda, aby každý hledal svou vlastní sumu svým vlastním způsobem. Svoboda se zakládá na hluboké nedůvěře k vládnímu úředníkovi, který si činí nárok na moudrost, schopnou určit jednou provždy každému, co je jeho štěstí. Pod diktaturou není v životě, co není v hlavě vlády. Běda, jestliže v ní není laskavost a veselost.“

⁸⁹ Viz zvl. též Shapiro 1999.

válečníků a politických vůdců a varianty trestání příliš ambiciózních jedinců sahající od *public shamingu* po ostrakizaci, a někdy i popravy. (Boehm 1999, 43–63; Shapiro 2016, 26–7)⁹⁰ Pozadí těchto institucí tvořila podle Shapira jednoduchá pragmatická úvaha – stejná, jako v případě Kennanovy strategie vůči Sovětskému svazu: jsou-li mé šance stát se či delší dobu zůstat dominantní nízké, druhým nejlepším scénářem je pro mne stav, kdy dominantní nemůže být nikdo. (Shapiro 2016, 5–6)

Stejná logika jako pro vztahy mezi velmocemi a pro vztahy v tlupě platí nicméně i v rámci státu: prohlásit se doživotním diktátorem může snadno znamenat, že to moc dlouhý život nebude. Na tomto náhledu stojí tzv. „minimalistické pojetí demokracie“, mezi jehož nejvýznamnější proponenty patří Adam Przeworski z newyorské Columbia University. Podle Przeworského (1999) jsou volby v podstatě „poměřováním svalů“, odhadováním sil pro případ občanské války. Demokracie je pak jediným zaručeným způsobem, jak předejít tomu, aby se ztráta moci rovnala ztrátě života. Przeworski se v tomto ohledu explicitně odvolává na Popperovo pojetí demokracie coby jediného zaručeného prostředku, jak se zbavit „špatných a neschopných“ vládců bez prolévání krve. (*ibid.*, 23; srov. Popper 2002, 463–4, 472; Popper 2012, 243, 334–6; Popper 2011, 131, Popper 2015, 155) Podobnou myšlenku nalézáme i u Peroutky: „demokracie je způsob, jak provádět společenské změny bez utrpení“ a:

Zatímco se vedou spory o tom, co demokracie může vykonat, nemůže být sporu o tom, před čím může uchránit. Už byl omezen počet smrtí, jež mají původ v tuberkulóze, a jsou podnikány výzkumy, aby byl omezen počet smrtí, jež mají původ v rakovině. Ale v polovině dvacátého století byl nesmírně rozmnožen počet smrtí, jež mají původ v politice. Tu, jako lékařství na svém poli, tak demokracie na svém potírá smrt. [...] Zatímco není jasné, co později bude uznáno za pravdu a co za pouhou dočasnou domněnku, nepřestává být jisté po celou dobu, co je tíha života, co utrpení, nelidskost a násilná smrt, co mříž ve vězeňském okně a co ostnatý drát kolem koncentračního tábora. Toto jsou fakta dostupná svědectví smyslů a nervů. (Peroutka 2000, 98, 88)

⁹⁰ S nástupem usedlého zemědělství nastala změna. „Částečně za ni mohly ustálenější dělba práce a akumulace bohatství, které lidé chtěli předat svému potomstvu. Tyto faktory učinily ‚obrácené hierarchie‘ (*upside-down hierarchies*) [typické pro společnosti lovců a sběračů] zranitelné vůči strategiím typu ‚rozděl a panuj‘ a vůči podřízeným hierarchiím (*subordinate hierarchies*), v nichž autokrat odměňoval ty, kteří mu pomáhali udržet se u moci.“ Dalším, neméně významným, faktorem bylo mnohonásobné navýšení populace. S velikostí skupiny se prudce snižuje potenciál kolektivní akce: „Velké skupiny často nejsou schopné implementovat strategie nutné k odstranění autokratů, a to i pokud jsou tyto autokraté vysoce nepopulární.“ (Shapiro 2016, 27) Tyto faktory jsou spíše argumentem pro než proti existenci obecně lidské touhy po *nondominanci*.

Pokud nic jiného (a viděli jsme, že o *něco jiného* jde také), demokracie je nejlepším dosud vynalezeným prostředkem, jak předcházet smrti, jež má „původ v politice.“ Platí to nejen o vnitrostátní politice, kde ztráta vlády znamená přechod do opozice namísto popravky, ale také o politice mezinárodní, kde zkušenost odhalila zvláštní fakt tzv. *demokratického míru* (*democratic peace*): demokracie mají silnou tendenci mezi sebou neválčit.⁹¹ Je jasné, že přinejmenším v prvním z těchto ohledů bude *personalistické pojetí* lepší zárukou než jeho alternativy.

2.2. Schmittovo pojetí demokracie

Schmittovo pojetí demokracie se od toho *personalistického* liší snad ve všech myslitelných ohledech.

Pokud Schmitt vůbec hodnotil pozitivně nějaké omezení moci, vždy se jednalo o omezení toho typu, jímž armáda a církev usměřňovaly fašistické hnutí ve frankistickém Španělsku. (viz výše a Müller 136–7) V tomto ohledu Schmitt dokonce projevuje jisté sympatie k „edukační diktatuře jakobínů“ a marxistů, která se identifikuje s lidem, jaký by mohl být, a z této identifikace čerpá „demokratickou“ legitimitu. (Schmitt 1988a, 29–30) Jak uvidíme v poslední kapitole, Schmitt s „jakobíny, marxisty a zednáři“ sice nesdílí optimistickou víru ve „zlepšování“ lidí výchovou, na rozdíl od liberálů si jich ale váží coby protivníků, a to mj. právě proto, že nemají strach z diktatury.

On sám pak předpokládá nejen iracionalitu, ale také neodstranitelnou špatnost lidských bytostí. A náboženství a stát jsou pro něj mj. prostředky, jak „zlou lidskou přirozenost“ držet pod kontrolou. Takové pojetí kontroly sahá přinejmenším k Hegelovi (ne-li k Platónovi):

O souhrnu soukromých osob se často mluví jako o *lidu*. Takový souhrn je však jen vulgus, nikoli populus; a v tomto ohledu je jediným cílem státu, aby lid jako takovýto souhrn *nedošel* existence, nejednal a nevládl. Takovýto stav lidu je stavem nepoctivosti, nemravnosti a nerozumu vůbec; v něm by byl lid beztvarem, divokou, slepou silou podobně jako rozbouřený mořský živel, který ale nezničí sám sebe, jak by lid jakožto duchovní element určitě učinil. (Hegel, *Encyclopädie*, Berlín 1870, 446; překlad podle Popper 2015, 60)

Schmitt si hegelíánský původ tohoto pojetí kontroly uvědomoval; stejně jako si (na rozdíl od Poppera) uvědomoval jeho neslučitelnost s nacistickou ideologií. Ve *Stát*,

⁹¹ K této problematice se ještě vrátíme v 1. oddílu 4. kapitoly.

Hnutí, Lid z r. 1933 proto „hegelovské pojetí státu“ explicitně prohlašuje za mrtvé a nahrazuje ho ztělesněním vůle lidu v postavě vůdce. (Müller 2003, 38; viz též Kervégan 2015, 178)

Není tomu nicméně tak, že by Schmitt po svém příklonu k nacismu vyměnil jeden názor za jiný. *Obě* pojetí – to hegelíánské předepisující kontrolu shora, i to, jež předpokládá nekontrolovaný projev vůle lidu skrze vůdce – se vykytují jak v textech napsaných za války (podle toho, zda pro nacistické, či fašisticko-konzervativní publikum), tak v textech z období Výmarské republiky.

Již ve *Volksentscheid und Volksbegehren* z r. 1926 tak Schmitt např. hájí „plebiscitární“ vývoj moderního státu, který má prý svůj odraz i ve zvláštních pravomocích prezidenta, jehož direktivy může lid zpětně potvrzovat v referendech a stávat se tak „aktivním zákonodárcem“. (viz Kervégan 2015, 138; Kennedyová 1988, xxxiii–xxxiv) V *Ústavní nauce* z r. 1928 pak, jak jsme již viděli, identifikuje dva údajně navzájem se vylučující principy ve Výmarské ústavě – liberální *Rechtsstaat* a demokratickou suverenitu lidu (příčemž druhý jmenovaný prý může být reprezentován podobným způsobem, jakým katolická církev reprezentuje transcendentální skutečnosti) – a v *Legalitě a legitimě* hájí v tomto duchu chápanou demokratickou „legimititu“ proti liberální „legalitě“.⁹²

Nás bude nicméně zajímat především *Krise parlamentní demokracie*; pocházející dokonce již z r. 1923. Také zde Schmitt zdánlivě především zkoumá, „zda je [výmarská] ústava konsistentním dokumentem“ – jak to naivně vyjádřil Schmittův americký překladatel Schwab (1970, 61). Také zde, jako ve všech svých textech, sleduje pod rouškou „objektivní“ analýzy vlastní politické cíle. A také zde si pomáhá údajným sporem liberálních a demokratických principů:

Rozdělení mocí, svobodu projevu a další individuální práva, a dokonce *vládu zákona* chápe jako součást „metafyzického systému“ zvaného *liberalismus*, jehož „základním principem“ je přesvědčení, „že pravdy lze dosáhnout svobodným střetem názorů a že soutěž vyprodukuje harmonii.“ (Schmitt 1988a, 35) Parlamentarismus je údajně v krizi, neboť již nevěříme, že pravdy lze dosáhnout diskuzí: „[Protože opustil]

⁹² Schmitt 2004; Kervégan 2015, 137–9; Müller 2003, 29–31. Uvedená návaznost *Legality a legitimacy* na starší texty (přínejméně až do r. 1923) ukazuje slabost Schmittovy pozdější obhajoby (kterou převzali i mnozí jeho příznivci), že tento text byl zoufalým pokusem ubránit demokracii před komunismem a nacismem – viz výše.

své intelektuální základy [...] celý systém svobody projevu, sdružování, tisku [...] ztratil zdůvodnění.“ (*ibid.*, 49)

V „duchovních dějinách“ měl parlamentarismus své „místo“, dokud reprezentoval „lid (vnímaný jako celek)“ proti monarchovi. Jakmile však byla monarchie poražena, objevily se prý zásadní rozpory mezi principy liberalismu a demokracie: parlament již nemůže být reprezentantem celku lidu, protože závisí na voličích, kteří nejsou jednotným celkem; dělba moci pak rozděluje lid ještě více, a je tedy „antitezí demokracie“. (*ibid.*, 36)

Z řečeného je patrné, že pro Schmittovo chápání demokracie je esenciální jednak koncept *jednoty čili identity*, jednak koncept *rovnosti*. Jak specifikuje v předmluvě ke *Krizi* z r. 1926, v případě rovnosti se *nejedná* o rovnost v ekonomickém smyslu, ani o rovnost ve smyslu „liberalismu“, který chápe každého člověka jako „eo ipso politicky rovnoprávného s ostatními“. Jedná se o *substanciální rovnost*, která prý byla v historii čas od času založena na ctnosti či náboženském vyznání, ale „od 19. stol. existuje především coby příslušnost k určitému národu; je to národnostní homogenita“. (in Schmitt 1988a, 9–13, 90; srov. též Schmittovu pozn. z *Pojmu politična*, že „Hegel překládá slovo *polis* obvykle jako *Volk*“ – Schmitt 2013b, 113)

Aby se *substanciální rovnost* uchovala, musí vědět, „jak zkrotit, co je cizí či nerovné“, a, je-li to „nutné“, být schopna „eliminace či vyhlazení heterogenity“.⁹³

V tomto smyslu je třeba rozumět i slavné úvodní větu z *Pojmu politična*: „Pojem státu předpokládá pojem politična.“ (Schmitt 2013b, 19) Neboť jak Schmitt říká tamtéž: „Stát je ve svém doslovném smyslu a ve svém historickém projevu specificky utvářeným stavem nějakého národa, a to stavem v rozhodující míře určujícím ...“. (*ibid.*) A jak píše v *Krizi*: „[r]ovnost je politicky zajímavá a cenná, pouze pokud má substanci, a tedy i přinejmenším možnost a riziko nerovnosti“ – čili heterogenity a *nepřátelství*. (in Schmitt 1988a, 9)⁹⁴

Jedině *substanciální rovnost* je také údajně schopna vytvořit rousseauovskou *obecnou vůli* a tím docílit „demokratické jednoty ovládaných a vládnoucích“, která „sama sobě rozumí zcela ze sebe samé“ a „*sans discussion*“.⁹⁵

⁹³ In Schmitt 1988a, 9 – stále se bavíme o předmluvě z r. 1926!

⁹⁴ Pro vývoj Schmittova konceptu *homogenity* neboli *stejnorodosti* v dalších textech až po *Stát, Hnutí, Lid*, kde se mluví o rovnosti rasově rovných a *nepříteli* jako o náležejícím k jiné rase viz Kervégan 2015, 29.

⁹⁵ *Ibid.*, 13–5 (viz též Schmitt 1928, 235); „pro Rousseaua“ prý „mělo slovo *otrok* význam bezesbýtku odvozený z konstrukce demokratického státu; označovalo ty, kteří nebyli součástí lidu, nerovné, cizince

Z této „demokratické jednoty ovládaných a vládnoucích“ pak Schmittovi vyplývá závěr, který byl zřejmě celou dobu jeho hlavním cílem: demokracie není v rozporu s diktaturou.

V porovnání s přímou demokracií [...] ve vitálním smyslu, zdá se parlament být pouhou umělou mašinerií, vyprodukovanou liberálním uvažováním, zatímco diktátorské a císařistické metody nejenže mohou pracovat s lidovými aklamacemi, ale mohou být i přímým vyjádřením demokratické podstaty a síly. (in Schmitt 1988a, 16–17; viz též hlavní text *Krise*, *ibid.*, 26–8, 32, 34, 51)

Z tohoto hlediska se popperovsko-pettitovská kontrola vládců, ať už ovládanými, nebo jakkoli jinak, samozřejmě jeví jednak jako zbytečná (neboť vůle diktátora je *identická* s vůlí lidu), jednak jako virulentní (neboť brání „vyjádření demokratické podstaty a síly“). Schmitt jde dokonce tak daleko, že napíše:

V demokracii existuje pouze rovnost rovných a vůle těch, kteří náležejí k těmto rovným. Všechny ostatní instituce se stávají nepodstatnými sociálně-technickými prostředky, které nejsou v pozici oponovat vůli lidu, ať už je tato vyjádřena jakkoli [...] Naopak bolševismus a fašismus, jako všechny diktatury, jsou sice jistě protiliberální, nikoli však nutně proti-demokratické. V historii demokracie se vyskytuje mnoho diktatur: císařismus, a ještě daleko pozoruhodnější formy snažící se stvořit homogenitu a tvarovat vůli lidu metodami pro liberální tradici posledního století neobvyklými. (in Schmitt 1988a, 16)

Právě citovaná pasáž je důležitá i v tom ohledu, že nám v ní Schmitt dává nahlédnout do jakési své verze „lsti rozumu“.⁹⁶ Diktátor není jen výrazem či reprezentantem homogenní *vůle lidu*; sám tuto vůli „tvaruje“, a dokonce „vytváří“ potřebnou homogenitu. Možná, že tato podivná dialektika je odpovědí na očividný rozpor mezi výše zmíněnými ideály a) kontroly shora a b) vůdce coby nekontrolovaného projevu lidové vůle.⁹⁷ Pokud by tomu tak ale bylo, platí i v tomto ohledu námitka, kterou proti

a ne-občany [...], heteronomní, kteří nebyli součástí celkové homogenity, a byli z ní tedy po právu vyloučeni.“ – in Schmitt 1988a, 13–4.

⁹⁶ Jejímž strůjcem je ovšem spíše než *Weltgeist* Schmitt sám (a je samozřejmě otázka, bylo-li tomu u Hegela jinak).

⁹⁷ Pojem *dialektika* v tomto kontextu používá sám Schmitt (1988a, 27): „Vůle lidu je samozřejmě vždy identická s vůlí lidu, ať už rozhodnutí pochází z plebiscitního rozhodnutí milionů, od jednotlivce, který má vůli lidu i bez hlasování, nebo skrze nějakou formu lidové aklamace. Vše záleží na tom, jak je vůle lidu utvořena. Dávná dialektika teorie lidové vůle stále nebyla vyřešena: menšina může vyjadřovat skutečnou vůli většiny; lidé mohou být klamáni a již dlouho jsou známy techniky propagandy a manipulace názoru veřejnosti. Tato dialektika je stará jako demokracie sama a rozhodně nezačíná teprve s Rouseauem a jakobíny.“ Z citátu (ke kterému se ještě vrátíme v kapitole o decisionismu) je také patrné, jak nízké mínění

Schmittovi vznesli již jeho současníci; totiž, že jeho „teorie se točí v kruhu: rozhodnutí o nepříteli [čili o homogenitě] zároveň ustanovuje i předpokládá politickou jednotu.“ (Müller 2003, 33) Není přitom rozhodně bez zajímavosti, že na podobný problém upozorňuje i sám Schmitt, a to aniž nabízí řešení:

Zdá se tedy zvláště pozoruhodné, že se zde vyskytuje jeden jediný praktický problém, a sice problém identifikace, a především ovládnutí prostředků, jimiž je vůle lidu konstruována: armády a politické síly, propagandy, utváření názoru veřejnosti skrze tisk, stranických organizací a shromáždění, vzdělávání a škol. Problém, že jedině sama politická moc, která má vycházet z vůle lidu, může vůli lidu vytvořit. (Schmitt 1988a, 28–9)

Fakt, že Schmitt nenabízí žádné řešení, by mohl znamenat, že ve skutečnosti nebyl demokratem ani ve smyslu upřímně míněného ztělesnění vůle lidu ve vůdci – natož pak ve smyslu „radikální demokracie“ apod., který mu, jak jsme viděli, přisuzují jeho dnešní následovníci.⁹⁸ Zdá se, že se jednoduše pouze snažil nalézt způsob, jak i v moderní době zachovat co nejvíce z autokracie minulosti, a v tom ohledu se zdálo nejlepší strategií vynalézt pro tuto autokracii demokratickou legitimitu (neboť, jak neustále opakuje v nejrůznějších dílech, v dnešní době již jiná než demokratická legitimita nemá šanci být přijata).⁹⁹ Jak ostatně sám píše (Schmitt 1988a, 31), již jakobíni v podstatě jen nahradili víru, „že všechna moc pochází od Boha“, vírou, „že všechna moc pochází od lidu“.¹⁰⁰ (Což by mohlo být dalším vysvětlením obdivu, který k nim Schmitt očividně cítil, třebaže radikálně nesouhlasil s jejich vírou v racionální a vylepšitelnou lidskou přirozenost.)

Ať již však jako Schmittovu motivaci vidíme cokoli, jisté je, že jeho pojetí demokracie vylučuje vedle kontroly vládců i další koncepty naprosto zásadní pro pojetí *personalistické*.

Co se týče problému tyranie většiny, hlásí se Schmitt jednoznačně (a explicitně) k Rousseauovu řešení, které, jak jsme viděli, změnilo klasický republikanismus v jeho vlastní protiklad¹⁰¹ – což však Schmitt buď nevidí, nebo nechce vidět:

o demokracii Schmitt ve skutečnosti měl. Srov. též Hegel, 1992, § 279: „Lid, vzatý bez jeho monarchy [...] je bezforemná masa ...“ (překlad V. Špalek).

⁹⁸ Srov. též předchozí pozn. pod čarou.

⁹⁹ K podobnému závěru dochází i Andrew Arato (2016). Srov. též McCormick 2005, zvl. 298.

¹⁰⁰ Srov. též Schmitt 2012, 12: „Ať už je suverénní pouze Bůh, to znamená ten, kdo v pozemské skutečnosti jedná bez odporu jako jeho zástupce, nebo císař či zeměpán anebo lid, to znamená ten, kdo se může bez odporu s lidem identifikovat, otázka vždy směřuje k subjektu suverenity, to znamená k aplikaci pojmu na konkrétní skutečnost.“

¹⁰¹ Viz výše zvl. pozn. 61 a 63.

Že přehlasovaná menšina musí být ignorována [...] způsobuje pouze teoretické a povrchní potíže. Ve skutečnosti dokonce i toto je otázka identity, jež se neustále znovuobjevuje v demokratické logice a v bytostně demokratickém argumentu [...], že vůle přehlasované menšiny je ve skutečnosti identická s vůlí většiny. Rousseauovy často citované argumenty z *Contrat social* jsou pro demokratické myšlení fundamentální a koneckonců odpovídají dávné demokratické tradici. Téměř v doslovné podobě je lze nalézt v Lockovi: občan v demokracii souhlasí dokonce i se zákonem, který je proti jeho vůli, neboť zákon je Obecnou vůlí, a tedy i vůlí svobodného občana. Občan tedy nikdy nedává souhlas se specifickým obsahem, ale spíše *in abstracto* s výsledkem, který vyvstane z obecné vůle, a hlasuje pouze proto, aby byla z výsledku hlasování vypočítána obecná vůle. Pokud se výsledek neshoduje s tím, jak sám hlasoval, ví, že se spletl ohledně obsahu obecné vůle: ‚To pouze dokazuje, že jsem se dopustil chyby a že jsem věřil, že Obecná vůle je něčím, čím ve skutečnosti nebyla‘. A jelikož, pokračuje Rousseau, obecná vůle odpovídá právě svobodě, přehlasovaní nebyli svobodní. S touto jakobínskou logikou lze, jak známo, ospravedlnit vládu menšiny nad většinou, a zároveň se odvolávat na demokracii. Ale esence demokratického principu je zachována: je zachována identita zákona s vůlí lidu. Z hlediska abstraktní logiky je skutečně lhostejné, zda identifikujeme vůli lidu s vůlí většiny, či s vůlí menšiny, pokud to nikdy nemůže být absolutně jednohlasná vůle všech občanů (včetně těch, kteří nemají právo volit). (Schmitt 1988a, 25–6)

Na této dlouhé pasáži je pozoruhodných hned několik věcí:

Schmitt (*za první*) věnuje zvláštní pozornost tomu, co Pettit, Popper ad. vidí jako hlavní problém *populistického pojetí* demokracie, totiž, že přání menšiny jsou bez kompenzace ignorována, a to i pokud to znamená, že tato menšina bude vystavena větší míře dominance, nebo dokonce přijde o některá či všechna svá práva. Vzpomeňme Pettitův příklad brexitu či Popperův příklad rozhodnutí, „že menšina složená z osob vyšších než šest stop bude platit všechny daně“. Teoreticky by ale samozřejmě bylo možné zajít mnohem dále: rousseauovský populismus nabízí v tomto ohledu legitimizaci zbavování občanství, internací apod.

Schmittovi to ale nestačí, a tvrdí (*za druhé*), že z Rousseaua vyplývá něco, co z něj ve skutečnosti nevyplývá. Jakkoli se na něj jakobíni mohli odvolávat, z nauky o *obecné vůli*, jak o ní píše Rousseau (a jak ji Schmitt sám parafrázuje) *nevyplývá*, že by menšina mohla vládnout nad většinou. To vyplývá právě až z jakobínského překroucení této nauky, které ztotožňuje *obecnou vůli* s tím, *jací by lidé mohli být*, kdyby již nyní byli tak

moudří, civilizovaní a vůbec vyspělí, jako sami jakobíni.¹⁰² Stručně řečeno, Rousseauova verze koncepce, že „přehlasování nebyli svobodní“ a svobodnými se naopak stali, když přijali *obecnou vůli*, je skvělým základem pro tyranii většiny, nikoli však pro tyranii menšiny.

S tím (*za třetí*) souvisí Schmittova naprostá dezinterpretace Locka. Rousseauova koncepce svobody jako *aktivní participace na seburčení společnosti* je totiž neslučitelná s koncepcí svobody jako *nondominance*, kterou coby typický zástupce klasického republikanismu samozřejmě zastával Locke.¹⁰³ Již z tohoto faktu musí být zřejmé, že „Rousseauovy často citované argumenty“ se v Lockovi nacházet nebudou, natož aby se v něm nacházely „téměř v doslovné podobě“. Co se vlády většiny týče, Locke prostě jen konstatuje, že

jako se jedno těleso musí pohybovat jedním směrem, je nutné, aby se [politické] těleso pohybovalo tím směrem, kudy je žene větší síla, totiž souhlas většiny. Jinak je nemožné, aby jednalo nebo trvalo jako jedno těleso, jako jedno společenství [...] A *takto* se každý člověk tím, že souhlasí s jinými, aby utvořili jedno politické těleso pod jednou vládou, zavazuje každému z oné společnosti, že se podrobuje rozhodnutí většiny a že je jím zavázán.¹⁰⁴

a dále explicitně upozorňuje, že pokud

souhlas většiny nebude odůvodněně přijat jako usnesení celku a nebude zavazovat každého jednotlivce, nic nemůže učinit něco usnesením celku leč souhlas každého jednotlivce. Ale takového souhlasu je téměř nemožné kdy dosíci vzhledem k nemoce a k záležitostem povolání, jež i v počtu lidí mnohem menším, než je ve státě, budou nutně mnohé zdržovat od veřejného shromáždění. A přidáme-li k tomu rozmanitost mínění a rozpor zájmů, jež se nevyhnutelně vyskytují ve všech sborech lidí, vstup do společnosti za takových podmínek by byl pouze Catonovým vstupem do divadla, jenž tam přicházel jenom proto, aby vyšel. [...] Neboť kde většina nemůže zavazovat ostatní, tam nemohou jednat jako jedno těleso, a tudíž se ihned zase rozpadnou.¹⁰⁵

Jak vidno, Lockův názor na vůli většiny nemá mnoho společného s Rousseauovu glorifikací *obecné vůle*, natož pak s jeho myšlenkou, že pouze souhlas s touto vůlí

¹⁰² Rousseau je naopak znám svou maximou brát „lidi takové, jací jsou, a zákony takové, jaké mohou být.“ – Rousseau 1989, 216, překlad Vojtěch Zamarovský.

¹⁰³ Opět viz výše pozn. 63.

¹⁰⁴ Locke, *Druhé pojednání*, § 96–7 (Locke 1992, 86), překlad Josef Král, kurzíva je má.

¹⁰⁵ *Ibid.*, § 98 (Locke 1992, 87), překlad Josef Král.

znamená svobodu.¹⁰⁶ Je pouhým konstatováním, že nemá-li se společnost rozpadnout, musí se něčím řídit; a je-li očekávání permanentní jednomyslné shody všech nerealistické (v tom se Schmitt a republikáni shodnou), co jiného může být spravedlivějšího než řídit se vůlí většiny. Neříká se zde ovšem nic o tom, že by tato vůle měla být absolutní a schopná zbavovat lidi jejich práv. Naopak, chápeme-li Locka tradičně coby představitele přirozenoprávní teorie, musí pro něj platit, že přinejmenším některá individuální práva jsou nezczizitelná: předcházejí stát, nikoli naopak (na rozdíl od pojetí nejen Schmitta, ale i Pettita a Poppera, kteří na „přirozenost“ práv nevěří).¹⁰⁷ Tím, u koho je možné Lockovo pojetí nalézt „téměř v doslovné podobě“, není Rousseau, nýbrž Lincoln:

Jednomyslnost je nemožná. Vláda menšiny je jakožto permanentní uspořádání naprosto nepřijatelná. Jelikož zavrhneme formy anarchie a despotismu, zbývá nám vláda většiny.¹⁰⁸

Tedy, žádná glorifikace *obecné vůle*; pouhé churchillovské konstatování, že princip většiny „je nejhorším systémem vlády s výjimkou ostatních, které byly čas od času vyzkoušeny“.¹⁰⁹

Zároveň ale také žádné „hledání pravdy“ v rámci „metafyzického systému“ zvaného *liberalismus*, nýbrž vyjádření bytostně reaktivní touhy po *nondominanci*. Touhy, jež stojí v pozadí prodemokratické teorie již od dob starořímské republiky, která podle Machiavelliho (!) nesvěřila „péči o svobodu“ šlechtě, nýbrž lidu, neboť „první po moci touží a mají ji na dosah, zatímco druzí se jen brání utlačování, chtějí žít svobodně a na uchopení moci mají mnohem menší naději.“¹¹⁰

V naší době nachází tato touha artikulaci jednak (ambiciózněji) v popperovsko-pettitovském *personalismu*, jednak v popperovsko-przeworskiovském (méně ambiciózním, o to šířeji snad ale přijatelném) *minimalistickém* chápání demokracie jako

¹⁰⁶ Pokud se tím tedy nemyslí, že jelikož společnost a zákony jsou konstitutivní pro *nondominanci*, *nondominance* vyžaduje ochotu setrvat ve společnosti a podřídit se jejím zákonům. Jak jsme ale viděli, pro Rousseaua znamená svoboda něco zcela jiného než *nondominanci*.

¹⁰⁷ Viz ovšem Shapiro 2003, 310, který tvrdí, že Lockovu teorii individuálních práv nelze interpretovat jako „proto-liberální“ a že ve skutečnosti je založena na (*nested in*) principu většiny. Podle této interpretace by byl Locke republikánem ve smyslu první věty předchozí pozn. pod čarou. Přirozenoprávní teorie ovšem nemusí být „proto-liberální“; může být také post-scholastická a některé Lockovy myšlenky se podobají úvahám Francisca Suáreze (a tzv. druhé scholastice obecně) způsobem, který těžko může být dílem náhody – srov. Skinner 1978b, zvl. 155–63, 176–8.

¹⁰⁸ Lincoln, „First Inaugural Address,“ podle Shapiro 2016, 40.

¹⁰⁹ Churchill v House of Commons 11. listopadu, 1947.

¹¹⁰ Machiavelli 2001, 166; překlad Josef Hajný.

jediného zaručeného prostředku, jak se zbavit „špatných a neschopných“ vládců bez prolévání krve.¹¹¹

Schmittovo pojetí demokracie naopak cíle *nondominance* a prevence krveprolití nahrazuje jejich opaky: diktaturou a „přímým vyjádřením demokratické podstaty a síly“, které přinejmenším potenciálně zahrnuje „vyhlazení heterogenity“. Kromě toho neodpovídá ani „dávné demokratické tradici“ (jak Schmitt tvrdí), nýbrž začíná teprve s Rousseauem, resp. s překroucením Rousseauových myšlenek jakobíny.

2.3. Utopický populismus a populismus *brut*

S ohledem na toto jakobínsko-schmittovské překroucení bude třeba poněkud doplnit výše zmíněné Pettitovo dělení pojetí demokracie.

Čtenář si jistě vzpomene, že zatímco cílem *populistického pojetí* je podle Pettita vyjadřování vůle většiny, cílem *personalistického pojetí* je zajištění práv a svobod jednotlivců. V důsledku toho, píše Pettit (2019), funguje demokracie v *personalistickém pojetí* skrze tři kanály (*channels*): *volební kanál*, nutný k tomu, aby se moc nestala „dynastickou“, *kanál vzájemného dohledu mocí*, který nutí zvolené politiky operovat „v rámci sítě nevolených autorit jednajících podle ústavních omezení“ (soudců, konstitučních monarchů apod.), a *contestatory channel* (*kanál občanského odporu*), jenž umožňuje běžným občanům a občanským organizacím hlídat správnou činnost držitelů úřadů – volených i nevolených. V *populistickém pojetí* pak demokracie funguje pouze skrze kanál jediný, a sice skrze kanál vyjadřování vůle občanů ve volbách a v referendech (zatímco na nevolené úřady je pohlíženo jako na cosi bytostně nedemokratického a argument chybějícího demokratického mandátu je často vznášen i proti neziskovým organizacím, médiím atd.). (*ibid.*)

Zatímco Rousseau snad stále ještě spadá do extrémní oblasti takto pojímaného *populismu*, Schmitta či jakobína do této kategorie již očividně vměstnat nelze. Bude tedy nutné zavést kategorii novou. Proklamovaným cílem těch, kteří do ní budou spadat, zůstává sice vyjádření vůle většiny (případně vůle „skutečného lidu“), tato vůle je však „vyjadřována“ „prostřednictvím“ autokrata, který má údajně s většinou (či se „skutečným lidem“) jakési mystické spojení, jež se obejde bez prostředkujících institucí. Tuto kategorii budu nazývat *populismus „brut“*. Pettitem definovanému populismu rousseauovského typu budu pak od tohoto bodu říkat *populismus utopický*.

¹¹¹ *Personalistické a minimalistické pojetí* se samozřejmě vzájemně nevylučují.

Důvodem těchto označení (*brut* a *utopický*) je fakt, na který upozornil Jan-Werner Müller (2016) ve své knize *Co je populismus? (What is Populism?)*: ti politici, které nejspíše v reálném světě označíme za populisty (Donald Trump, Hugo Chávez, Viktor Orbán, Recep Erdoğan, Vladimir Putin...), patří do první skupiny (*brut*).

Müllerovu práci na toto téma považují za velmi kvalitní, a to zejména z toho důvodu, že se pokouší v dnešní době tak nadužívaný termín *populista* vymanit z roviny pouhých urážek a dát mu obsah, který není závislý na faktu, že člověk takto označovaný spadá do opačné části ideového spektra než člověk označující.

Pro politickou teorii užitečná definice populismu, tak např. podle Müllera nemůže znít, že populista je ten, kdo kritizuje elity a/nebo říká, že jedná ve jménu většiny. Téměř všichni politici se totiž snaží oslovit většinu voličů a mnozí z nich (vč. např. tradičních sociálních demokratů) kritizují elity. To, co odlišuje populisty (tj. v naší terminologii *populisty brut*) je (1) *nerespektování* vůle voličů tak, jak je vyjádřena ve volbách, a (2) fakt, že nejsou jen „proti elitám“, nýbrž i proti pluralismu. (*ibid.*)

Populista (*brut*) bude tvrdit, že *on a jedině on* mluví za „skutečný lid“, případně za „tichou většinu“, která nepřišla k volbám, nebo za „skutečné“ příslušníky daného národa, kteří by vyhráli volby, kdyby nehlasovali všichni ti „cizáci“, „přivandrovalci“ a „odrozenci, kteří zradili vlastní národ“. Pokud populista prohraje volby, prohlásí výsledek za nelegitimní. Řekne, že „skutečná většina“ či „skuteční příslušníci národa“ chtěli, aby vyhrál on. Bude naznačovat, že vláda, která z voleb vzešla, nemá nárok na poslušnost obyvatel, a bude vymýšlet či podporovat konspirační teorie o spiknutí elit a médií proti „lidem“.¹¹²

Donald Trump tak např. již během voleb r. 2016 tvrdil, že v nich hlasovaly „milióny nelegálních migrantů“, obviňoval Demokratickou stranu z volebního podvodu, a řekl, že nepřijme výsledek, bude-li mít „pocit“, že volby byly zmanipulovány (a jak jsme nedávno byli svědky, čtyřletý pobyt v Bílém domě ho z těchto sklonů rozhodně nevyléčil). Jarosław Kaczyński se pro změnu o svých kritikách opakovaně vyjádřil jako o „nejhorším druhu Poláků“, kteří mají „zradu ve svých genech“. Levicový mexický populista Andrés Manuel López Obrador po prohraných prezidentských volbách r. 2006 řekl, že „vítězství

¹¹² *Ibid.*, zvl. 20–38, 102. Konspirační teorie jsou „logikou populismu“ také podle Davida Runcimana, který si všimá, že zatímco běžní voliči a politici k nim zpravidla tendují, jen když je jejich strana v opozici, populisté se jich drží, i když jsou u moci. Typickým příkladem je diskurs tzv. *deep state*, který razí Donald Trump v USA a Naréndra Módi v Indii, velmi podobné jsou také např. Erdoğanovy řeči o „lobby úrokové sazby“, jež je označením pro Židy“ či Kaczyńského řeči o cizinci-ovládaném „systému“. – Runciman 2019, 65.

pravice není morálně možné“, a on, Obrador, že je tedy „legitimním prezidentem Mexika“. A holandský nacionalista Geert Wilders s oblibou mluví o „falešném parlamentu“ plném „falešných politiků“. (*ibid.*, zvl. 32, 45; Levitsky a Ziblatt 2018, 61)

Lze říci, že demokratičtí politici chápou volební program jako *empiricky testovatelnou hypotézu*: pokouší se přijít s takovým, který osloví většinu voličů (nebo alespoň – v PR systémech – jejich dostatečně velký počet). Volby jsou pro ně testem, nakolik se jim to povedlo, a když je prohrají, chápou to jako poučení pro příště (že budou muset přijít s něčím, co voliče osloví lépe). (Müller 2016, 38–9; viz též Saward 2006 a Runciman 2019, 16) Populisté (*brut*) jsou naopak dogmatiky (resp. přinejmenším se jako dogmatici tváří): nepřipustí, že by se volebním programem nestrefili do toho, co lidé chtějí, a za prohranými volbami vidí spiknutí. (Müller 2016, 39–40) Nemají ostatně ani jinou možnost, neboť jejich „representativní nárok“ (*representative claim*; Saward 2006) je *symbolického* charakteru.¹¹³ „Tichá většina“, „skutečný lid“ (v opozici vůči elitám) či „skutečný národ“ (v opozici vůči „cizorodosti“), to všechno jsou mytologické bytosti, jejichž existenci, natožpak vůli, empiricky testovat jednoduše nelze. (Podobně jako nelze empiricky testovat existenci či vůli Boha.)

Strategie populisty u moci¹¹⁴ bude přitom stejná jako strategie populisty v opozici. Turecký prezident Recep Erdoğan na adresu svých kritiků např. prohlásil: „My jsme lid. A vy jste kdo?“ (Müller 2016, 3) Erdoğan samozřejmě věděl, komentuje Müller (*ibid.*), že jeho kritikové jsou také Turci. Jeho tvrzení bylo *morální*, nikoli *empirické*. Nesnažil

¹¹³ Müller 2016, 39–40. Müller zde pravděpodobně naráží na dělení konceptů reprezentace od Hanny Pitkinové. Ta ve své dnes již klasické knize popisuje čtyři pojetí reprezentace a upozorňuje na nevýhody každého z nich: 1) *Formalistické*, v podstatě hobbesovské, pojetí chápe reprezentaci jako produkt transakce, jež se udála před reprezentací samou, a jeho nevýhodou je přílišné zjednodušení, které se nezdá zahrnovat vše, co politická reprezentace ve skutečnosti obnáší. 2) *Reflektivní* pojetí chápe politickou reprezentaci jako – v ideálním případě – zrcadlový odraz společnosti a jeho problém vyvstane, položíme-li si otázku, zda skutečně chceme, aby naše reprezentativní orgány zrcadlově odrážely i šílence, narkomany, násilníky atd., kteří také tvoří součást společnosti. 3) *Symbolické* pojetí je založeno na pocitech či postojích: nikoli aktivitě, nýbrž na identitě; a jeho problémem je, že může vést k fašismu apod. 4) *Reprezentace jako „jednání za“* (*as „acting for“*) chápe reprezentaci v duchu tzv. *imperativního mandátu*, kdy reprezentanti mohou dělat a říkat pouze to, čím je voliči přímo pověřili, a jeho problémem je, že, stejně jako formalistické pojetí, nezahrnuje vše, co politická reprezentace v reálném světě obnáší. – Pitkinová 1967. Ačkoli Schmitt čas od času sklouzává do *formalistického* pojetí, *symbolické* u něj jednoznačně převažuje. Zbylá dvě pak často a rád zsměšňuje. Popperovsko-pettitovské pojetí republikanismu, jak ho chápu a zastávám, by se snažilo prosazovat směs *formalistického* pojetí a *reprezentace jako „jednání za“*. (Pettit čas od času projevuje jistou inklinaci k *reflektivnímu* pojetí, které dnes, zdá se, zastávají především proponenti tzv. deliberativní demokracie. Popper a Shapiro nicméně *reflektivní* pojetí jednoznačně odmítají. – srov. Shapiro 2016, 73–81, Pettit 2010b, 430–1, kde se Pettit zdá přisuzovat jistou hodnotu „indikativnosti“ reprezentace, a výše zmíněné Popperovy argumenty proti PR.)

¹¹⁴ Populisty *brut*, neboť *utopičtí* populisté se k moci zpravidla nedostávají – pokud se tedy mocí nemyslí přednášení po kavárnách a ve slonovinových věžích akademie.

se objektivně popisovat skutečnost, ale předepisovat ji; předepisovat, kdo má právo nazývat se skutečným Turkem, a kdo nemá (a skutečným Turkem se má samozřejmě právo nazývat pouze ten, kdo souhlasí s Erdoğanem...).¹¹⁵

Od vylučování ze „skutečného lidu“ je ovšem již jen krůček k prohlašování za „nepřítele lidu“. Když Hugo Chávez čelil r. 2002 generální stávce, prohlásil: „Toto není o chavesistech proti anti-chavesistům [...] ale [...] o patriotech proti nepřátelům vlasti.“ Hitler osobně byl pak samozřejmě populistou *brut par excellence*. Svou legitimitu od počátku zakládal na mýtu skutečného „německého lidu“, který údajně ve skutečnosti neprohrál první světovou válku, nýbrž byl „zrazen spiknutím“ Židů, bankéřů a socialistů, kteří ho po válce ovládli v rámci „frašky zvané parlamentní demokracie“. On, Hitler, „německý lid“ z této frašky „osvobodí“, neboť jako jediný zná „skutečnou vůli německého lidu“, a proto může jednat jeho jménem a nepotřebuje k tomu žádné zprostředkující instituce. (Müller 2016, 42–3, 93–5)

Nacisté tvrdili, že jejich režim je demokratičtější než liberální parlamentarismus, neboť vůdce „přímo vyjadřuje vůli německého lidu“ a není rukojmím lobbistických skupin. Podobně dnes např. Victor Orbán tvrdí, že jeho režim je „neliberální demokracií“: demokracií „křesťanskou a národní“ odmítající „liberální nesmysly“ jako otevřené hranice či svatby homosexuálů. Západní politici a novináři nicméně podle Müllera (*ibid.*, 55–7) dělají velkou chybu, když Orbánovu Maďarsku status „neliberální demokracie“ přiznávají (a to mnohdy dokonce z vlastní iniciativy):

Neliberální demokracie, v nichž je např. jen velmi omezené právo na potrat, imigraci či netradiční manželství, mohou existovat. Demokracii nedefinují práva tohoto typu, nýbrž právo na snahu přesvědčit většinu o svém názoru a právo na změnu zákonů cestou takového přesvědčení. *Demokracii definuje pluralismus a instituce, které jej zaručují.*

„Neliberální demokracií“ tak bylo např. Polsko za vlády Donalda Tuska, kde většinu tvořili poměrně striktní katolíci, kde však zároveň bylo uznáváno právo nekatolíků na odlišný názor a na férový souboj ve volbách a kde existovaly funkční demokratické instituce, které relativní férovost volebního souboje zajišťovaly. Dnešní Polsko naopak *funkční* demokracií být přestává. A Orbánovo Maďarsko takovou

¹¹⁵ Jde o pěkný příklad toho, čemu Popper (1998, 32n.) říkal *imunizační strategie*: Jen „skutečný Turek“ má právo kritizovat Erdoğana. Ale: „skutečný Turek“ je pouze ten, který souhlasí s Erdoğanem. Tedy: Erdoğana nemá právo kritizovat nikdo.

demokracií není přinejmenším od doby, co r. 2011 přijalo novou ústavu, jež nejenže vládní straně Fidesz zajistila zachování dvoutřetinové parlamentní většiny navzdory snižujícím se volebním ziskům, ale také změnila kompetence a strukturu ústavního soudu a umožnila Orbánovi zbavit se těch soudců, kteří s ním nechtěli spolupracovat.

Symptomatické přitom je, že „autentická maďarskost“ této nové ústavy byla „zaručena“ netransparentním procesem dotazníků, místo aby byla předložena ke schválení v referendu (jak by bylo lze očekávat od někoho, kdo se zaklíná „lidem“ proti „elitám“). (*ibid.* 53–60) V podstatě se jednalo o verzi Schmitterem tak často navrhované zpětné „aklamace“ již učiněného „césaristického“ rozhodnutí.

Coby verze takové „aklamace“ lze chápat i různé televizní a rádiové show využívané zejména latinskoamerickými populisty. Nadia Urbinatiová (2015; viz též Urbinatiová 2014, 136–41, 160) si již před Müllerem (2016, zvl. 35–50) povšimla, že tzv. klasická média jsou populistům trnem v oku, a to právě proto, že „mediují“ neboli zprostředkovávají mezi politiky a občany. Mediace představuje pro populisty problém, neboť populisté se prezentují coby *přímí* reprezentanti lidu mající s tímto lidem exkluzivní (kvazi-mystické) spojení. Populisté v opozici mají proto často tendenci spoléhat na sociální sítě a vlastní blogy (Beppe Grillo v Itálii), zatímco populisté u moci jednak ruší nezávislost médií, jednak přicházejí s vlastními pořady, jejichž cílem je navodit pocit bezprostředního kontaktu s občany. Hugo Chávez tak např. míval show s názvem *Aló Presidente*, v níž mu běžní Venezuelci telefonovali do studia a svěřovali se mu se svými problémy. Chávez pak čas od času v přímém přenosu vydal zdánlivě spontánní rozkazy (většinou se týkaly sociálních dávek či humanitární pomoci, jednou ale také např. poručil ministru obrany přesunout 10 tankových praporů na hranice s Kolumbií). (*ibid.*, 43) Obdobné show měli či mají nejen Rafael Correa či Evo Morales, ale také třeba Viktor Orbán, který se každý pátek nechává zpovídat v rádiu. (*ibid.*)

Podobným problémem jako média jsou pak pro populisty také neziskové organizace. Jelikož většinou vznikají coby občanské iniciativy a často pracují na bázi dobrovolníků, představují již samotnou svou existencí zpochybnění populistického nároku na exkluzivní reprezentaci „skutečného lidu“. Coby řešení tohoto problému se

zvláště mezi populisty ve východní Evropě (Putin, Orbán, Kaczyński) ujal označování neziskových organizací za agenty cizích mocností.¹¹⁶

Netvrdím samozřejmě, že všichni výše zmínění populisté ze Schmitta vycházejí či vycházejí (nebo že ho vůbec četli). Tvrdím pouze, že jejich slova a činy jsou v téměř dokonalé souhře se Schmittovým pojetím demokracie. Na podobnost ostatně upozorňují i Müller a Urbiniotová.

Urbiniotová (2014, 136–7) se zaměřuje na Schmittovo zdůrazňování právě popsané „bezprostřednosti“ vztahu mezi politickým reprezentantem a „lidem“ a na fakt, že zatímco parlament je podle Schmitta naplněn lokaji ekonomických a partikulárních zájmů, přímo volený prezident je reprezentantem celého německého lidu. Podle Schmitta, shrnuje Urbiniotová, jsou tedy pouze v případě takového přímo voleného prezidenta

volby prostředkem k jednotě a podřízení (namísto rozdělení) a představují skutečnou vizuální reprodukci celého národa na symbolické a institucionální úrovni. Prezident je ztělesněním Schmittova katolického pohledu na reprezentaci jako na zviditelňování neviditelného božstva, kterým se nyní stal Lid. Pro jeho chápání byla volená [parlamentní] reprezentace popřením této jednoty a sloužila k ustanovení pluralismu, který byl z hlediska Schmittovy politické teologie hříchem – ekvivalentem náboženského schismatu.¹¹⁷

Také populismus podle Urbiniotové „využívá podobným způsobem reprezentace k vytvoření politického řádu nad společností a k vymýcení pluralismu.“ (*ibid.*, 137) Urbiniotová si dále všímá i podobnosti mezi Schmittovou kritikou parlamentarismu a populistickým „popřením autonomie politických institucí, zvláště těch legislativních [v opozici k exekutivním].“ (*ibid.*, 160)

Müller (2003, 75, 140) pro změnu již ve své knize o Schmittově poválečném vlivu např. upozorňuje, že tzv. schmittovské škole (viz výše) byl „trnem v oku jakýkoli druh

¹¹⁶ *Ibid.*, 48–9. Tuto strategii si osvojil také Erdoğanův režim, jenž nedávno označil protivládní protesty v parku Gezi za placené Lufthansou, která tímto způsobem údajně bojuje proti konkurenci dané otevřením nového istanbulského letiště. – Müller 2021, 15–6.

¹¹⁷ *Ibid.* Srov. Müllerovo shrnutí pojetí reprezentace ve Schmittově *Římském katolicismu*: „Základem katolické církve byla též scholastická myšlenka reprezentace, konkrétně reprezentace ideje, jež září skrze reprezentujícího, stejně jako se Kristus objevuje skrze papeže. Reprezentace podle Schmitta musí být osobní a musí se týkat re-representování podstatných (*substantive*) přesvědčení, věr, idejí, či dokonce mýtů. Musí být také reprezentováním před lidem, spíše než pro lid. [Toto pojetí reprezentace chápal Schmitt] v opozici k pojetí reprezentace coby mechanické reprodukce soukromých zájmů, které asocioval s buržoazií a liberální institucí parlamentu.“ – Müller 2003, 22. Viz též Kahnová 2003, 72–3.

pluralismu“ či že Schmittův krajně-pravicový následovník Armin Mohler se již v šedesátých letech pokoušel „rozehrávat *pays réel* proti intelektuálům“ a novinářům.

V knize o populismu pak Müller (2016, 27–8) říká, že Schmitt byl vlivným teoretikem populistického „pojetí ‚lidu““ a že „[j]eho práce, společně s prací fašistického filosofa Giovanniho Gentileho, sloužila jako konceptuální most mezi demokracií a nedemokracií“. Dále upozorňuje na podobnost mezi Schmittovým a populistickým zdůrazňováním rozdílu mezi demokracií a liberalismem, a také na shodu v tvrzení, že „pravá lidová vůle může být lépe vyjádřena vůdcem typu Mussoliniho“, přičemž „typickým znakem“ takového pojetí demokracie jsou „aklamace homogenním lidem, které Schmitt definoval jako ‚identitu vládnoucích a ovládaných‘.“ (*ibid.*, 51–2) V neposlední řadě to podle Müllera byl také Schmitt, kdo „provedl (*performed*) osudové konceptuální rozlišení ‚substance‘ lidu na jedné straně, a empirického výsledku voleb či názorových průzkumů na straně druhé – to konceptuální rozlišení, které populisté tak často využívají.“ (*ibid.*, viz též *ibid.*, 57)

Müller také upozorňuje, že již (Schmittem tolik obdivovaný jakobín) Robespierre prohlásil „Lid jsem já!“. Ve fascinující pasáži (*ibid.*, 28–29) pak popisuje pro naše téma velmi výmluvnou historii toho, jak se francouzští revolucionáři pokoušeli „lid“ uctívat: Znamý umělec Jacques-Louis David chtěl např. postavit gigantickou sochu „lidu“. Byly vybudovány základy na místě stržených soch předrevolučních králů a roztaveny zbraně „nepřátel lidu“, z nichž měla být socha odlita. Vyskytl se nicméně poměrně zásadní problém, a sice, *jak by měl takový lid vlastně vypadat?* Někteří navrhovali frygickou čapku, jiní korunované nemluvně, další Hérakla... Nedokázali se mezi sebou dohodnout a socha nakonec postavena nebyla. Začalo se říkat, že „lid“ je „Jahvem Francouzů“: pouze jeho jméno mohlo být zobrazováno.

Něco podobného se samozřejmě o století a půl později odehrálo i u nás. A mezi prvními, kdo si uvědomili nebezpečí, byl Ferdinand Peroutka, který již v lednu 1925 napsal v *Přítomnosti*:

Pan prof. Nejedlý, jak se zdá, získal o lidu jednou provždy představu ze Smetanových oper. Tam ovšem lid ve vzácné jednotě postaví se do polokruhu a zpívá. Ale politický lid podobá se velmi málo lidu opernímu. V politice lid nezpívá v jednom sboru. Zpívá-li vůbec, tedy zpívá asi v desíti sborech, které se překřikují a někdy si hrozí i pěstmi. (Peroutka 1925)

Tím se můžeme vrátit k naší původní problematice *personalistického* a dvou populistických pojetí demokracie. Müller (2016, 29) popisuje, jak se na festivalech

jakobínů tančilo kolem praporů s citáty z Rousseauovy *Společenské smlouvy*. Zároveň ovšem upozorňuje, že Robespierrovo „Lid jsem já!“ má blíže k hegelovskému *Volksgeist*, než k Rousseauově *volonté générale*. Rousseauova *obecná vůle* totiž vyžaduje aktivní participaci občanů, ne samozvaného mluvčího. (*ibid.*) Je tedy buď utopií, nebo poměrně základním demokratickým konceptem lidu, který se chopí otěží, jestliže se politici příliš odchýlí od obecně uznávaných pravidel.

Bez ohledu na to, zda je účelem ochrana práv a svobod, nebo vyjádření vůle většiny, demokracie bez pluralismu jednoduše nemůže dlouhodobě fungovat. I pokud je totiž účelem vyjádření vůle většiny, stále je třeba institucí, jež zaručí, *a)* že bude vždy možné tuto vůli nalézt, *b)* že bude respektována. Musí tedy být zajištěno, *a)* aby se každý občan mohl ve volbách svobodně vyjádřit, *b)* aby bylo postupováno podle toho, jak se vyjádří většina hlasujících (ne mýtický „skutečný lid“).

Bude tedy třeba nejen rozdělení moci na zákonodárnou, výkonnou a soudní (aby na dodržování zákonů dohlíželi jiní lidé, než kteří je vytvářejí, a aby nikdo nemohl unilaterálně změnit systém), ale budou třeba také veřejnoprávní média robustně chráněná před vlivem politiků a nezávislý statistický úřad (aby si občané mohli ověřovat, že jim politici nelžou), neziskové organizace hlídající politiky a upozorňující na korupci ad. Především však budou třeba instituce chránící politická práva menšin, neboť bez nich nelze zaručit, že skupina, jež se jednou dostane k moci na základě podpory většiny, se u moci neudrží i poté, co podporu většiny ztratí. Jestliže totiž strana A zakáže po svém zvolení tisk a meetingy strany B, dopustí, aby členové strany B byli beztrestně fyzicky napadáni či aby jim bylo vyhrožováno, nebo dokonce zakáže stranu B jako takovou, ztratí většina možnost přiklonit se v příštích volbách na stranu strany B.

Stručně řečeno, *realistické a zároveň upřímně míněné pojetí demokracie coby vyjádření vůle většiny se nebude z institucionálního hlediska zásadním způsobem lišit od pojetí demokracie coby především ochrany práv a svobod jednotlivců* (tedy alespoň nakolik se *vyjadřováním vůle většiny* míní vyjadřování dlouhodobé a nakolik se *právy* míní práva v demokratickém, popperovsko-pettitovském smyslu, a ne ve smyslu práv „věčných“ a „přirozených“). Samozřejmě, rozpory mezi oběma pojetími se projeví např. v Pettitem řešené otázce legitimacy *ad hoc* referendum typu brexitu. Takové rozpory se ovšem nebudou týkat institucí jako je rozdělení moci nebo politická práva, nýbrž ochrany nejzranitelnějších a kompenzace těch, kteří počítali se *statem quo*; dokonce i v těchto

ohledech by ale měla např. od jisté úrovně zranitelnosti panovat shoda, neboť také přílišná zranitelnost může bránit ve svobodném vyjadřování politického názoru.¹¹⁸

Stručně řečeno, *dlouhodobě funkční demokracie*, ať již chápeme jako její cíl vyjadřování vůle většiny, nebo ochranu práv a svobod, *vyžaduje pluralismus a instituce, které ho zaručují*. Demokracie, tak jak ji chápou *populisté*, *brut* – a na čelním místě mezi nimi Carl Schmitt – dlouhodobě funkční demokracií není. Je pouhou hrou na demokracii; zlým dvojčetem z gotického románu o dvojníkovi, který se tváří, že je vy, a provádí pod vašim jménem podvody a ukrutnosti.

Z tohoto hlediska se musíme tázat, co vlastně chtějí všichni ti ze Schmitta vycházející tzv. „radikální demokraté“. Předpokládám-li, že jejich cílem není autokracie pod pláštíkem „lidové vůle“, musím, společně s Müllerem (2003), konstatovat, že nevím. Autoři jako Mouffová a Žižek totiž „nikdy neobjasnili, jak mají být v rámci jejich modelů radikálně pluralistické demokracie řešeny konflikty.“ Většina jejich textů sestává z pouhého „karikování vůdčích liberálních teoretiků“, namísto toho, aby se pokoušela navrhnout konkrétní řešení „konfliktů mezi liberalismem a demokracií“ (jež, na rozdíl od konfliktů mezi demokracií a republikanismem, mohou existovat: např. když se práva chápou coby přirozená či když se společenské změny implementují shora a proti vůli většiny občanů). „Náhled, který si berou ze Schmitta, totiž, že sama ústava se může stát politickým bojištěm, je v extrémních situacích faktálně správný – zůstává však nejasné, co z něj plyne normativně.“ Ani v případě těch levicově nejradičálnějších schmittiánů „[s]trategie vědomé politizace vlastně nic nepřidává k marxistickému manuálu třídního boje – a schmittovská nauka, že lid si vždy ponechává právo změnit ústavu, může být využita stejně dobře pro jako proti sociálnímu progresu.“ Především však „fakt, že politiku nikdy nebude možné omezit na jednání Nejvyššího soudu – jak by si údajně přál Dworkin – nebo na debaty typu politologických seminářů – jak snad doufal Habermas – nijak nedokazuje, že bude navracena běžným lidem z ulice.“¹¹⁹

Nebezpečí zneužití *utopicky populistických* sloganů o návratu moci lidu ze strany *populistů*, *brut* je naopak očividné a značné. Jak upozorňuje Shapiro (2016, 176), i dobře míněné snahy o přímější demokracii měly často jiný než zamýšlený efekt: referenda nebo např. tzv. primárky v USA „[m]ohly být vysněny bezmocnými, jakmile však byly

¹¹⁸ Mám na mysli takové příp., kdy např. v referendu rozhodované odtržení vyvolává důvodné obavy, že některá nově vzniklá menšina bude v nově vzniklém státě perzekvována, politicky pronásledována, nebo se dokonce stane obětí genocidy.

¹¹⁹ Citace v tomto odstavci z Müller 2003, 233, 239–40; komentář v závorce je můj.

zavedeny, staly se hřištěm i pro mocné a bohaté.“ V poznámce se pak Shapiro vymezuje přímo proti návrhu známého levicového schmittiána Johna P. McCormicka znovuzavést cosi na způsob tribunů lidu: skupinu náhodně vybraných občanů s mocí každoročně vetovat jeden zákon, svolat jedno referendum a odvolat po jednom z představitelů exekutivy, legislativy a judikatury. Shapiro píše: „Chce to pořádný skok víry, abychom uvěřili, že takovéto těleso nebude manipulováno mediálními kampaněmi demonizujícími imigranty či některé náboženské a etnické skupiny nebo že nebude chránit zkorumpované populistické vůdce. Je možné, že by takovíto tribuni lidu byli bývali šli po Silviovi Berlusconi, stejně tak dobře by ale byli bývali mohli jít po těch, kteří se snažili pohnat Berlusconiho k odpovědnosti za zneužívání pravomocí.“ (*ibid.*; srov. McCormick 2011, 178–88)

Většina *utopických populistů* si zřejmě dost dobře neuvědomuje, že *populismus* ‚brut‘ je, jak to vyjádřil Müller, „permanentním stínem zastupitelské demokracie“, „neustálým nebezpečím“, které se ani nezrodilo, ani nezmizelo s Hitlerem. (Müller 2016, 11, 20, 101) Co se však týče samotného otce *utopického populismu*, Rousseaua, je příznačné pro jeho génia, že vedle horečnatého snění o *obecné vůli* totožné se svobodou měl i světlejší chvílky, v nichž jako by věštil, co z jeho teorie jednou udělají jiní:

Ale tyto podrobnosti samy by stačily na rozsáhlé dílo [...], v němž by se odhalily všechny různé podoby, v nichž se nerovnost až dosud projevovala a bude se projevovat jistě i v příštích stoletích, jak to vyžaduje podstata těchto vlád a revolucí, které se časem nezbytně dostaví. Viděli bychom národ vnitřně utlačovaný řadou opatření, jež sám učinil proti těm, kteří ho ohrožovali zvenčí, viděli bychom, jak útlak postupně vzrůstá, aniž utlačení mohou kdy vědět, jak skončí nebo jaké zákonné prostředky jim zbývají k jeho zastavení, viděli bychom, jak občanská práva a národní svoboda pomalu zanikají a jak stížnosti slabých jsou považovány za reptání buřičů, [...] viděli bychom, jak se rodí neblahá a podivná pravidla cti, viděli bychom, jak obránci země se dříve nebo později stávají jejími nepřáteli a stále drží dýku napřaženou na své spoluobčany. A přišel by čas, kdy bychom slyšeli národ říkat utlačovateli své země:

Pectore si fratris gladium juguloque parentis

Condere me jubeas, gravidaeque in viscera partu

Conjugis, invita peragam tamen omnia dextra.

[Kdybys mi poručil, abych probodl mečem hrud' bratrovu

a hrdlo otcovo i břicho těhotné manželky, ač nerad,

přece bych tak učinil. – Lucanus, *Pharsalia*, I, 376–8]¹²⁰

Rousseau tato slova napsal r. 1754. Revoluční teror jakobínů, bolševiků a maoistů, japonští fašisté hrající si na samuraje a esesmani hrající si na hašašiny Starce z hory, stejně jako mnohé další zkušenosti, které se nechci pokoušet všechny vyjmenovávat, abych neukřivdil obětem těch, které nejmenuji; to vše nám ukázalo, jak snadno se dokonce i mrazivé závěrečné verše jeho vize mohou stát ještě mrazivější realitou. Hrozí stát se realitou vždy, když zapomeneme na starý republikánský imperativ nedůvěry vůči každé formě moci. Když uvěříme populistům Schmittova typu.

2.4. Problém homogenity aneb ne, Schmittovo pojetí demokracie opravdu není ani trochu užitečné

Že cosi jako sdílená identita je nutností pro fungování státu, a zvl. demokratického státu, je v politické teorii víceméně *locus communis*.¹²¹ V oxfordském „*Velmi krátkém*“ úvodu do politické filosofie se např. píše, že přítomnost takovéto identity může hrát klíčovou roli při předávání moci po volbách – tj. v momentě, který bývá chápán jako prubířský kámen každé nové demokracie. Sdílená identita totiž vytváří jistou míru důvěry, bez níž se ti, kteří mají moc předat, mohou obávat, že je nová vláda bude pronásledovat nebo že se sama moci nevzdá, až přijde její čas.¹²²

Je také pravda, že sdílená identita má kořeny ve vymezení se proti druhým. „[B]ýt Britem se kdysi v podstatě rovnalo nebýt Francouzem, stejně jako být Skotem dnes znamená nebýt Angličanem a být Kanadánem znamená nebýt Američanem“ píše se v citovaném „*Velmi krátkém*“ úvodu. (Miller 2003, 114) Zde se ovšem dostáváme k důležité nepřesnosti Schmittova pojetí (resp. k jednomu z mnoha bodů jeho myšlení, v němž je buď poněkud pomýlený, nebo přechází od deskripce k preskripci a doufá, že si toho nikdo nevšimne). *Zfaktu, že sdílená identita má kořeny ve vymezení se proti druhým, totiž nijak neplyne, že by občané jednoho státu museli neustále počítat s bojem*

¹²⁰ Rousseau 1989, 141–2; překlad Vojtěch Zamarovský. Překlad Lucanových veršů jsem mírně upravil, aby, s ohledem na současný český úzus, lépe odpovídal originálu a zároveň pokud možno zachovával jeho rytmus. Jedná se mimochodem o stejné dílo, podle kterého Schmitt označil holokaust za *scelus infandum* – viz výše. Jak vidno, *Pharsalia* – obecně známá svými naturalistickými popisy občanské války – obsahují obrazy daleko hrůznější, než je Schmittem zvolená poprava Pompeia.

¹²¹ Existují výjimky. Pro paradigmatické vyjádření jejich názoru viz Kukathas 2005.

¹²² Miller 2003, 116. K chápání prvního předání moci jako testu demokratičnosti viz zvl. Przeworski 2014. Je pravda, že David Miller (autor citovaného oxfordského úvodu) klade na sdílenou identitu o něco větší důraz, než je obvyklé. Jeho (neschmittiánské) argumenty, proč tak činí, nicméně považuji za poměrně přesvědčivé – viz dále tento text, příp. Miller 2005.

na život a na smrt s občany státu jiného. Naopak, sdílené identity se vyskytují např. typicky i uvnitř států s federativním uspořádáním jako jsou Belgie, Kanada či Švýcarsko (občané těchto států tak „o sobě uvažují jako zároveň o Vlámecích i Belgičanech, zároveň Quebecanech i Kanadanech atd.“) (*ibid.*) Je jistě absurdní tvrdit, že Belgie není státem, protože v ní vedle sebe žijí Vlámové, Valoni a Němci. A také je jistě absurdní tvrdit, že kdyby se např. dnešní česká vláda zničehožnic rozhodla anektovat část Rakouska, Češi by museli být ochotni jít za tím účelem s Rakušany válčit, jinak by Česká republika jaksí nebyla skutečným státem a Češi skutečným národem.

Kromě toho, *sdílená identita není úplně to samé jako homogenita*. Může být, ba dokonce primárně bývá založena na společném jazyce, společné historii a/nebo společné kultuře, a v tomto ohledu může zahrnovat skupiny, které se navzájem velmi různí etnicky i např. nábožensky (*ibid.*) – a naopak rozdělovat etnicky a nábožensky značně „homogenní“ populace, jako je tomu třeba v případě Německa a Rakouska (Cívik 2017, 103–4). Jak říká také Popper (v rámci své kritiky Hegela): i pokud by bylo možné jednoznačně určovat etnickou příslušnost člověka, není vůbec jasné „proč by měla národnost [ve smyslu etnické příslušnosti] být považována za základní politickou kategorií [*sic*], důležitější než např. náboženství, místo narození, loajalita k dynastii nebo politické vyznání jako třeba demokracie (která je, dalo by se říci, jednotícím faktorem vícejazykového Švýcarska).“ (Popper 2015, 55)

V tomto ohledu může být Popperovi odpovědí koncept, který vznikl v poválečném Německu poučením z zkušeností s nacistickým pojetím „národnosti“. Jedná se o tzv. *Verfassungspatriotismus* neboli patriotismus spočívající ve sdílení „a časem možná i špetce pýchy“, jak to vyjádřil Albert Hirschman (1994, 204), na ústavní uspořádání a práva, jež toto uspořádání poskytuje.

Zmíněný Hirschman by *Verfassungspatriotismus* rád uhájil proti komunitaristickým myšlenkám importovaným po r. 1989 z Ameriky (které mu z pochopitelných důvodů připomínají *Gemeinschaftsschwärmerei* – koncept „společného směřování a tepla pospolitosti, zkrátka: komunitního ducha“ z doby Výmarské republiky, jenž se podle jeho názoru později vyvinul v nacistický koncept *Volks-gemeinschaft* – *pospolitosti lidu* v rasovém smyslu). Zároveň však souhlasí se sociologem Helmutem Dubielem ohledně „potřeby stupně sociální integrace, který půjde za *Verfassungspatriotismus*“. (*ibid.*, 204–6) Oba se za tím účelem odvolávají na komentář k Tocquevillovi od francouzského demokratického teoretika Marcela Gaucheta, podle něhož je tímto „vyšším stupněm sociální integrace“ nikoli „komunitní duch“, nýbrž

paradoxně naopak konstruktivní pojmání konfliktů a jejich specifická řešení, jež se v dané společnosti postupně vyvinou. (*ibid.*, 206–7)

Hirschman (*ibid.*) pak neopomíjí připomenout, že podobný pozitivní pohled na vnitrosociální konflikty nacházíme již v Machiavelliho *Rozpravách*, konkrétně v kap. „O tom, jak konflikty lidu a senátu přinesly republice svobodu a moc“ (kterou jsme si zmiňovali v souvislosti s popperovsko-republikánským přístupem k demokracii). Kromě toho podává Hirschman (*ibid.*, 208–9) také úctyhodný seznam moderních sociálních vědců, kteří se společensky pozitivními aspekty konfliktů zabývali. Pro nás je z nich nejzajímavější Dankwart Rustow (1970), který metodami komparativní politologie dokazoval, že samy demokracie nevznikají většinou na základě konsensu, nýbrž na základě poznání, že žádná ze zúčastněných skupin není dlouhodobě schopna zdominovat ostatní, a proto je třeba přijít s formou co možná nejméně drastického řešení konfliktů. Tedy v podstatě to samé jako ve výše popsané Boehm-Shapirově analýze konfliktů od lovců a sběračů po George Kennana a v Popper-Przeworského chápání demokracie coby prostředku, jak řešit politické konfrontace bez prolévání krve.¹²³ Co přidávají Hirschman, Dubiel a Gauchet, je, že takovéto pojetí demokracie může sloužit i jako zdroj sociální koheze: jako patriotismus ve smyslu „jsem pyšný na svou společnost, která dokáže nechat vyvstat názorové rozdíly, a zároveň je řešit nenásilným způsobem“. Odhaduji, že každý z nás něco na způsob takového patriotismu pocítuje, srovná-li svou společnost na jedné straně se společností např. čínskou, která rozdíly vyvstávat nenechává, na druhé se společností americkou, která je v poslední době přestává být schopna řešit nenásilně.

Tím se dostáváme k důležitému problému dalších institucionálních předpokladů demokratické nenásilnosti. *Klasický republikán* a „otec zakladatel“ Spojených států Madison si dobře uvědomoval, že jelikož rozdíly názorů a zájmů jsou nevyhnutelné, je (opět zdánlivě paradoxně) nejlepší mít jich ve společnosti co nejvíce:

Jestliže většinu spojí společný zájem, budou práva menšiny nejistá. Existují pouze dvě metody, jak tomuto zlu zabránit: jedna možnost je vytvořit ve společenství vůli nezávislou na většině, to jest na společnosti samé; druhá možnost je, aby společnost obsahovala tolik různých skupin občanů, že by se možnost vzniku nespravedlivé většiny stala velmi nepravděpodobnou, ne-li vůbec neuskutečnitelnou. První metoda převládá ve všech systémech vlád, které jsou dědičné nebo samozvané. Je to jistota

¹²³ Ohledně pozitivní role konfliktů jak u Poppera, tak v klasickém republikanismu viz též Lis a Donohue 2018.

přínejmenším pochybná, protože moc nezávislá na společnosti může stejně tak dobře prosazovat nespravedlivé názory většiny jako zákonné zájmy menšiny a může se také obrátit proti oběma stranám. Druhou metodu objasníme na příkladu federální republiky Spojených států. Zatímco veškerá moc bude odvozena ze společnosti a bude na ní závislá, společnost sama se rozpadne na takové množství stran, zájmů a skupin, že práva jednotlivce či menšiny budou jen minimálně ohrožena sobeckým spiknutím většiny. [...] Můžeme říci, že ve společenském systému umožňujícím, aby se silnější skupina bez potíží spojila a utlačovala slabší, bude vládnout stejná anarchie jako v prvotním zřízení, kde si slabší jedinec nebyl jist před násilím silnějšího. A tak jako v druhém případě donutí nejisté poměry i silnější jedince, aby se podřídili vládě, jež bude ochraňovat slabé stejně jako je samé, dospějí v prvním případě silnější strany a frakce ze stejných důvodů postupně k tomu, že budou chtít vládu, která bude chránit všechny strany: slabší stejně jako silnější.¹²⁴

V dnešní politické teorii se tomu říká *crosscutting cleavages* (vzájemně se protínající štěpící linie), princip však zůstává stejný: Pokud je štěpících linií větší množství a vzájemně se protínají, každý nový politický problém vytváří nové koalice sociálních skupin nejrůznějšího druhu (dlužníci se v jedné otázce spojí s městskými liberály a s věřícími, zatímco v jiné s venkovskými komunisty, lidé hlásící se k té a té etnicitě či sexualitě se v jedné otázce většinově přikloní na stranu ekonomické pravice, zatímco v jiné na stranu levice atd.). Z toho plyne, že téměř každý má šanci, že se alespoň čas od času ocitne v koalici, která zvítězí. A to je pro demokracii nesmírně zdravé. Znamená to totiž, že nevznikají (resp. nevznikají v takové míře) tzv. *sticky minorities* (viz výše), jež by se cítily odcizeny systému dlouhodobě neodpovídajícímu na žádná jejich přání a potřeby. Znamená to, že ti, kteří jednou prohrají, nebudou motivováni sáhnout po zbraních. (např. Shapiro 2016, 47–51)

Podle nedávného sociologického výzkumu existuje v současné České republice osmnáct štěpících linií a poměrně utěšeně se protínají.¹²⁵ Co bohužel dnes už, zdá se, neplatí, je Madisonovo konstatování z r. 1788, že v „rozsáhlé republice Spojených států, kde lze nalézt pestrou směsici zájmů, stran a vyznání, by jen stěží mohla vzniknout celospolečenská většinová koalice na jiných zásadách, než je spravedlnost a veřejné

¹²⁴ Fed. 51, překlad Svatava Raková. In Hamilton, Jay a Madison 1994, 284–5.

¹²⁵ Prokop et al. 2019, 26. Viz též online rozhovor s jedním z autorů výzkumu obsahující přehled jednotlivých linií: https://www.irozhlaz.cz/zpravy-domov/spolecnost-nazory-postoje-tridy_1909240600_pek.

blaho.“¹²⁶ Z právě popsaného hlediska je důvodem fakt, že štěpící linie se přestaly prolínat (*cleavages* přestaly být *crosscutting*) – slily se v linii jedinou, která kopíruje hranici mezi Demokratickou a Republikánskou stranou.¹²⁷

Mohlo by se zdát, že tato situace je *důsledkem* právě té skutečnosti, že USA mají systém *de facto* dvou stran. Tato úvaha nicméně neobstojí, neboť systém *de facto* dvou stran mají např. i v Británii, kde *crosscutting cleavages* fungují poměrně dobře (nejrůzněji definované skupiny – etnické, náboženské, město a venkov... – mezi stranami relativně volně migrují podle toho, jaká agenda je zrovna aktuální, jakým způsobem se jich týká, a jak se představitelům stran podaří je oslovit).

Pro vysvětlení současné americké situace se tak budeme muset znovu obrátit k Hirschmanovi, konkrétně k jeho dělení konfliktů na *dělitelné* a *nedělitelné*, neboli na konflikty typu *více-méně* (*dělitelné*) a konflikty typu *bud'-anebo* (*nedělitelné*). První kategorii tvoří takové konflikty, jejichž řešením může přinejmenším teoreticky být „rozdělit rozdíl“ či „potkat se napůl cesty“ ve smyslu „půl bochníku chleba je lepší než žádný“. Druhou kategorii pak tvoří ty, v jejichž případě takovýto postup možný není: typicky sem spadají konflikty založené na „náboženství, jazyce, rase nebo genderu“. (Hirschman 1994, 213–6) Hirschman si s ohledem na tyto kategorie všimá hned několika pro nás velmi důležitých věcí:

Za prvé, konflikty kategorie *bud'-anebo* lze obvykle řešit jen jedním ze dvou způsobů: buď „přímou eliminací“ jedné ze stran sporu, nebo toleranční dohodou typu „žít a nechat žít“. Obě tato řešení přitom často vyvolávají dojem, že jsou řešeními jednou provždy („konečnými řešeními“, nabízí se říct), že nastolí či navrátí „spravedlivou“, „dobrou“, či „řádnou“ společnost“. Většinou se však jedná o iluzi. (*ibid.*, 214)

Za druhé, na rozdíl od konfliktů založených na „náboženství, jazyce, rase nebo genderu“ by konflikty založené na ekonomických rozdílech měly logicky vzato spadat do kategorie *více-méně* (co jiného dělit, když ne peníze?). Dnes se proto zdá s podivem, píše Hirschman, „jak mohli marxisté tak dlouho prezentovat [...] ‚třídní boj‘ jako hlavní, základní a nejnesmiřitelnější typ konfliktu v moderní společnosti“. Vysvětlení, které Hirschman nabízí, je velmi zajímavé: (*ibid.*, 214–5)

¹²⁶ *Fed.* 51, překlad Svatava Raková. In Hamilton, Jay a Madison 1994, 285.

¹²⁷ Vážnost situace velmi dobře ilustruje následující statistika: zatímco v r. 1980 pouhých 5 % republikánů uvedlo, že by byli proti, aby se jejich dítě oženilo s / vdalo za demokrata, v r. 2010 to již bylo 49 %.

„Třídní boj“ a „sociální otázka“ nabyly v devatenáctém století tak hrůzných rozměrů částečně snad i proto, že mohly být residuem dříve zmíněných etnických rozdělení [„mezi Sasy a normanskými dobyvateli v Anglii, Galy a Franky ve Francii, Slované a Teutony ve velké části Německa“], zvláště však proto, že byly vnímány jako obdoba náboženských válek [...]. Tato historicky podmíněná chybná diagnóza pravděpodobně přispěla k přesvědčení, že konflikt mezi kapitalisty a proletáři vyžaduje radikální řešení: buď socialismus-komunismus, který eliminuje jednu ze stran konfliktu, nebo korporatismus-fašismus, který strany konfliktu společně ujařmí (*yoke together*). Teprve po druhé světové válce dosáhlo obecného přijetí poznání, že sociálně-ekonomické konflikty typické pro industrializované země jsou přístupné postupnému zmírňování a stále novým a novým kompromisům. (*ibid.* 213, 215)

Právě takovéto „postupné zmírňování a nové a nové kompromisy“ mohou být, *za třetí*, základem výše zmíněného patriotismu ve smyslu pýchy na schopnost nenásilného řešení konfliktů, kterou si daná společnost osvojila. Takto pojímaný patriotismus by pak také měl sám o sobě zaručit, že daná společnost nikdy nepodlehne iluzi o možnosti „konečného řešení“, nýbrž bude naopak vítat fakt, že kompromisy jsou pouze dočasné, vázané na konkrétní okolnosti a kdykoli otevřené novému vyjednávání. (*ibid.*, 214)

Fakt, že záležitosti týkající se „náboženství, jazyka, rasy nebo genderu“ mají tendenci vytvářet konflikty *bud'-anebo* kategorie, *neznamená*, že je *nikdy* nelze řešit kompromisem. (*ibid.* 216) Jak ale vedle Hirschmana zdůrazňuje např. i Shapiro (2016, 47–8, 174), výše popsaný princip *crosscutting cleavages* funguje mnohem lépe, když se politici soustředí (tak jako v Británii) na problémy z kategorie *více-méně*. Soustředit se na otázky související primárně s „náboženstvím, rasou či etnickou příslušností“ (jak se dnes často děje v USA) může být velmi nebezpečnou hrou, neboť konflikty tohoto typu posouvají politiku do pozic „vítěz bere vše – a tedy, z definice, i poražený prohrává vše“:

Měli jsme si vzít ponaučení z historie Evropy sedmnáctého století, a totiž ponaučení, že kdekoli existuje více náboženství nebo i jen denominací, zavedení náboženství oficiálního vyvolává konflikt typu *všechno-nic*. To neznamená, že bychom měli otázky týkající se náboženství kompletně vyřadit z politických debat, podtrhuje to ale nemoudrost (*unwisdom*) vytváření podnětů k politizování nedělitelných dober (*indivisible goods*). (*ibid.*)

Pro mnohé politiky bude samozřejmě těžké se právě tomuto pokušení vyhnout, neboť, jak pokračuje Shapiro, „[k]aždé děcko, co šikanuje spolužáky, ví, že demonizovat lidi jako potenciálně nebezpečné podivíny přináší podporu jiných lidí, kteří se bojí, aby

sami nebyli takto ostrakizováni; a ví také, že demonizace může spojovat smyslem sdíleného cíle – jakkoli zlovolného (*malevolent*).“ (*ibid.*, 50)

Jinými slovy, Schmittův „hluboký“ vhled do podstaty *politická* má ve skutečnosti „každé děcko“, které někdy zažilo šikanu nebo samo šikanovalo.¹²⁸

Přesto se pravděpodobně najdou tací, kteří budou tvrdit, že Schmitt nám poskytuje užitečné nástroje právě např. k analýze současné situace v USA. Je však myslím na místě otázka, zda by se v takovém případě jeho teorie nestala sebenaplňujícím proroctvím – otázka velmi závažná, vzhledem k faktu, že, aplikována na současnou americkou realitu, vedla by Schmittova teorie pravděpodobně k názoru, že jelikož se společnost rozdělila *de facto* na dva „lidy“, musí nyní proběhnout občanská válka, a že dokud neproběhne, nejsou USA v pravém smyslu státem.

Pokud by snad někdo tvrdil, že nebezpečí takového sebenaplňujícího proroctví nehrozí, odkázal bych ho na situaci v Západním Německu konce sedmdesátých let, kde, jak jsme viděli, přítomnost schmittiánů jak ve Frakci Rudé armády, tak v kruzích blízkých vládě málem občanskou válku vyvolala, a to navzdory faktu, že situaci bylo možné řešit čistě policejními prostředky (jimiž také nakonec řešena – a vyřešena – byla). Situace v dnešních USA je jistě výbušná, právě proto je však naprosto klíčové, aby ani jeden z obou táborů nepřestal odsuzovat násilnosti páchané členy vlastního extrémního křídla – tj. aby neopustil patriotismus chápaný jako sdílený způsob nenásilného řešení konfliktů demokratickými prostředky a nezačal pojímat situaci jako občanskou válku.

Americkou společnost čeká extrémně náročný úkol: musí se pokusit pro typické *bud'anebo* konflikty nalézt kompromisní řešení (tj. řešení *více-méně*). Jak jsme si řekli, teoreticky to není nemožné. Zda je to možné v současných Spojených státech, nevím. Příběh tamního rasismu je dlouhý a hořký. Na rozdíl od středoevropského, založeného původně na xenofobii,¹²⁹ s sebou nese mj. fakt, že dnešní černí Američané žijí na stejném

¹²⁸ McCormick (2005, 300) ve své obsáhlé studii o Schmittovi upozorňuje, že Adorno v *Minima Moralia* (Verso 1978, 131–2) dokonce označil důraz na *přítele–nepřítele* za „regresivně-infantilní [...] ve freudovském smyslu“. Osobně Adorna nepovažuji za intelektuálního extremistu dostatečně podnětného ani dostatečně nebezpečného (tak nebezpečného, jako je Schmitt), abych s ním ztrácel čas. Zdá se však, že v tomto konkrétním ohledu se s ním shodnu – jakkoli si (na rozdíl od něj, hádám) nepředstavuji, že označení nějakého chování za „regresivně-infantilní“ toto chování odstraní ze světa; trvám pouze na tom, že Schmittův slavný „objev“ tohoto chování ve skutečnosti žádným slavným objevem není.

¹²⁹ V doslovném smyslu *strachu z cizího*. Platí to pro rasismus vůči Židům, jejichž původně nucená izolace od většinové společnosti vyvolala fantazie o rituálních vraždách apod.; pro rasismus vůči Romům, jejichž původně kočovný styl života se očividně zásadně lišil od života ne-romské populace; i pro aktuální rasismus vůči imigrantům z muslimských zemí, o kterých si část většinové populace zřejmě myslí, že zde dříve či později zavedou něco na způsob Islámského státu.

místě, kde bývali jejich předci otroky (přičemž někteří jejich bílí spoluobčané na to „vzpomínají“ se zjevnou nostalgií). Z tohoto důvodu zde také nelze považovat za uspokojivé řešení aplikaci principu „žít a nechat žít“, který ukončil *bud’-anebo* konflikt náboženských válek v Evropě, – rasová diskriminace by přetrvávala. Bude tedy třeba ústupků protistrany. A ústupků nebude lehké dosáhnout ve chvíli, kdy se běžný republikánský volič cítí existenciálně ohrožen téměř jakýmkoli návrhem demokratů. Za takové situace lze jen těžko vyjednávat kompromisy. Přesto je možné, že se časem objeví např. nové štěpící linie, které současné rozdělení na dva tábory naruší a umožní nové koalice, nové kompromisy, a tedy i demokratický vývoj jako takový. Jak ostatně v mnoha různých ohledech říká Popper: „budoucnost je otevřená“. Ať již ale přinese cokoli, nezdá se mi, že by Američanům četba Schmitta mohla nějak pomoci: normativně, nebo analyticky (neboť jeho vhledy do podstaty „politická“ nejenže pocházejí z úplně jiné doby a situace, ale jsou také, jak jsme viděli, na úrovni dítěte ze základní školy).¹³⁰

V tomto kontextu se nabízí citovat Niklase Luhmanna, který řekl: „Teorie Carla Schmitta mě vskutku nepřesvědčila. Myslím, že dobrá politika je taková, která kombinuje maximální kapacitu své realizace s vytvořením minima nepřátel.“ (cit. podle Müller 2003, 198) „Ačkoli je Luhmann německým myslitelem nejvíce se zajímajícím o [politická] rozlišení a rozdělení od dob Webera,“ podle Müllera „ve svém rozsáhlém díle Schmitta téměř nezmiňuje.“ Důvodem prý je, že Luhmann

byl alespoň částečně autonomní, neboť nebyl vždy součástí německého univerzitního systému, s jeho kvazi-feudálními vztahy a rigidní demarkací mezi jednotlivými směry. [...] Začínal jako zaměstnanec státní správy Dolního Saska, práce ho začala nudit, vyhrál stipendium ke studiu na Harvardu, kam chodil společně s Talcottem Parsonsem. Akademikem se stal až relativně k stáru, přičemž doktorát a habilitaci napsal v rekordním čase a vyprodukoval ohromné dílo čítající tisíce stran. (*ibid.*)

I takoví lidé existují: lidé s rozhledem a praktickou zkušeností mající odvahu se na jejich základě odmítnout zaobírat autory, kteří se z pochybných důvodů¹³¹ stali „klasiky“.

Luhmannovo myšlení však pro nás není zajímavé jen tím, že Schmitta ignoruje. Poskytuje také velice zajímavý náhled na problémy, které zde řešíme. Podle Luhmanna je moderní společnost charakteristická množstvím „systémů“, z nichž se každý pokouší

¹³⁰ K související Schmittově kritice liberálního parlamentarismu coby nekonečné diskuze viz níže kap. 4., oddíl 3. a 5.

¹³¹ Jak jsme viděli výše.

redukovat komplexnost reality skrze specifické „médiu“ a podle specifického „kódu“. Tak např. „kódem“ „systému“ ekonomiky je „mít vs. nemít“ a jeho „médiu“ jsou peníze. „Kódem“ „systému“ vědy je „pravdivé vs. nepravdivé“. A konečně, „kódem“ „systému“ politiky je „vládnutí vs. opozice“ a médium je „moc“. (shrnutí podle Müller 2003, 199–201)

K demokracii tak nelze přistupovat prizmatem osmnáctého století jako k „vládě lidu“. Žádná „vláda lidu“ ani jednotný „lid“ dávno neexistují – pokud vůbec někdy existovaly. „Občané, říká Luhmann, nevládnou skrze lidi, ale skrze kódy – a nejlepší možná situace je taková, kdy tyto kódy zůstávají navzájem odděleny, navzájem se hlídají, a předchází se tak pohlcení jednoho systému systémem jiným.“¹³² Jak shrnuje Müller,

Luhmann dovedl ke konci dlouhou cestu od politična – myšlení založeného na substancích a esencích – k sociální teorii založené čistě na funkcích. Kromě toho také dosáhl skutečného od-moralizování politiky, jež si vytkli za cíl mnozí Schmittovy žáci, neboť potvrdil nezávislost politiky na těch, kteří „jsou opilí morálkou“. A konečně, svým návrhem systémů, jež se vzájemně hlídají a tvoří tak kontingentní, ale přesto stabilní řád, který zároveň v žádném smyslu nespočívá na „správných“ základech legitimacy, dokončil i dlouhé hledání stability. [...] otázka předpokladů liberální demokracie – která dlouhá desetiletí trápila poválečné politické myšlení – se tak ukazuje jako irelevantní. Sociální systém nepotřebuje žádnou minulost, žádný základ politiky v podobě náboženství nebo patriotismu, ani žádné rádoby zdroje sociální koheze – potřebuje pouze nepřerušovanou kontingentní komunikaci. (*ibid.*, 201)

Jsem si samozřejmě vědom, že Luhmannova teorie, přinejmenším ve svých normativních důsledcích, není plně kompatibilní ani s mnou zastávaným *občanským republikanismem* (ačkoli je s ním mnohem kompatibilnější než se schmittiánstvím, s nímž se zásadně rozchází i na rovině deskriptivní). Uvádím ji především jako další poukázání na irelevanci Schmitta pro současnou politickou teorii i praxi – což je koneckonců to, co se tato práce snaží ukázat především.

¹³² *Ibid.* U nás v bývalém sovětském bloku máme ostatně živou zkušenost s tím, jak to vypadá, když politika beze zbytku pohltí ekonomiku a vědu ...a (z devadesátých let) vlastně i s tím, jak to vypadá, když ekonomika beze zbytku pohltí vědu a politiku. (Luhmann samozřejmě počítal s větším množstvím „systémů“. Tyto tři slouží jen jako příklady.).

Přesuňme se nyní k levicovým schmittiánům. Ti mají tendenci chápat homogenitu jako ekonomickou rovnost (a v tomto duchu hledat „vnitřní nepřátele“ v „jednom procentu“, příp. v „*la casta*“ proti „*la gente*“ apod.).¹³³ Jak ale přesvědčivě dokazuje Shapiro, ekonomická rovnost schopná vytvořit politickou homogenitu není udržitelná dokonce ani v případě zrušení tržního hospodářství. Důvodem je tzv. *divide-a-dollar* princip z teorie her:

Pokud Anna a Beth souhlasí, že si dolar rozdělí napůl a Cleo nedají nic, Cleo může později reagovat tím, že nabídne buď Anně, nebo Beth rozdělení 40:60. Anna, nebo Beth si pak může opět najít mezi zbývajícími dvěma spojenkyni, které nabídne dohodu výhodnější, než jakou měla dosud. A tak dále *ad infinitum*. Dokonce i pokud se všechny tři shodnou, že si dolar rozdělí rovným dílem, později se dvě z nich mohou opět dohodnout, že se spojí a rozdělí si dolar mezi sebou na úkor třetí. Tato [...] logika přitom nespočívá na žádných předpokladech ohledně motivací. Lidé mohou chtít měnit *status quo*, aby prospěli čistě sobě, ale také např. proto, aby mohli lépe prosadit své pojetí spravedlnosti nebo férovosti [vč. toho, že podíl získaný na úkor ostatních věnují např. na výzkum léků proti rakovině nebo na rozvojovou pomoc v Africe].¹³⁴

Snad proto se dnešní levicoví schmittiáni (typu Laclaua, Mouffové a Žižeka) snaží, jak se zdá,¹³⁵ navrátit bytostně *dělitelný* ekonomicko-sociální konflikt do kategorie *bud'anebo*, v níž se vlivem marxismu nacházel až do druhé světové války.

K uvědomění si rizik takového počínání stačí odcitovat si známou definici tzv. „rudého teroru“ (dobrovolně tak nazývaného těmi, kdo ho páchali) z pera Martina Ivanoviče Lacise, zástupce šéfa raně sovětské tajné policie Čeka:

Nevedeme válku proti jednotlivcům. Vyhlašujeme buržoazii jako třídu. Nehledáme důkazy [...] že někdo jednal nebo mluvil proti autoritě sovětů. První otázka, na kterou se ptáme: do které patří třídy, jaký je jeho původ, vzdělání, profese. Tyto otázky rozhodnou o jeho osudu. To je podstatou rudého teroru.¹³⁶

¹³³ Levicoví schmittiáni tvrdí podobné věci navzdory Schmittovu explicitnímu upozornění (viz výše), že rovnost, o které mluví, není ekonomická, nýbrž „substanciální“ identitární-v-dnešní-době-národní-až-rasová. V případě Podemos (*la gente a la casta*) je situace složitější, neboť jeho zdánlivě levicově orientovaná ideologie nese i zjevné prvky nacionalismu (srov. Baert a Booth 2018). Přinejmenším částečný posun od rovnostářského apelu k nacionalismu je ostatně typický (a z definice nutný) průvodní jev proměny *utopického populismu v populismus brut*: srov. výše uvedené Chavezovi výroky o „nepřátelích vlasti“ či fakt, že Obradorovo Mexiko je pravděpodobně dokonce ještě nacionalističtější než za vlády PRI.

¹³⁴ Shapiro 2016, 51. Viz též Shapiro 2005, 104–45.

¹³⁵ Nakolik je vůbec možné soudit, co vlastně chtějí – viz výše.

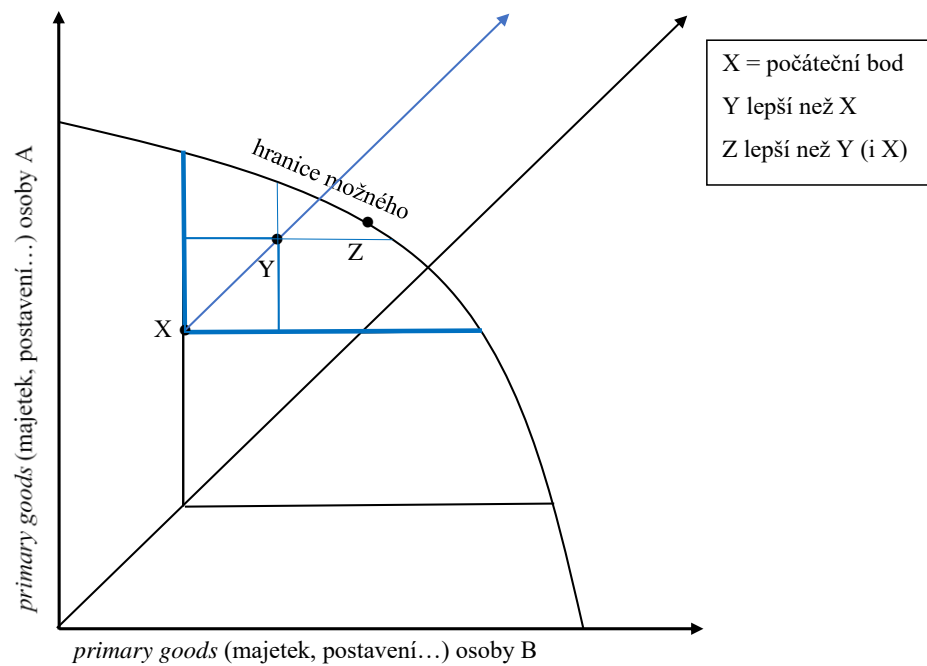
¹³⁶ Cit. podle Ostrow 2013, 21.

Mohlo by se zdát, že se z mé strany jedná o argumentaci šikmým svahem; to by ovšem nesměly právě *bud'-anebo* konflikty způsobovat podobné hrůzy v historii tak často. (Lze snad dokonce říct, že jsou to výhradně *bud'-anebo* konflikty, které hrůzy tohoto typu způsobují.) To si ostatně dobře uvědomovali už Schmittovi němečtí současníci. Jak upozorňuje Kennedyová, hlavní z „otců“ výmarské ústavy Hugo Preuß po svržení císařství napsal: „Chceme kopírovat bolševismus, odvrácenou stranu starého carismu? [...] Buď demokracie [...], anebo brutální fanatismus jako v Rusku. Musíme si vybrat.“ Nemarkistický socialista Hermann Heller pak sice uznával, že „jistá míra sociální homogenity je nutná pro vytvoření demokratické jednoty“, zároveň ale varoval, že snahy o vymýcení konfliktů pod záštitou nějakého jednoho morálního principu musí nutně vést k represím a nespravedlnosti.¹³⁷

Znovu se tak dotýkáme problému naznačeného již v poslední větě Shapirova výkladu o *divide-a-dollar game*, a totiž, že dokonce i pojetí socio-ekonomické spravedlnosti se mohou poměrně zásadním způsobem různit. Zmiňme si alespoň tři, v současné politické teorii pravděpodobně nejběžnější:

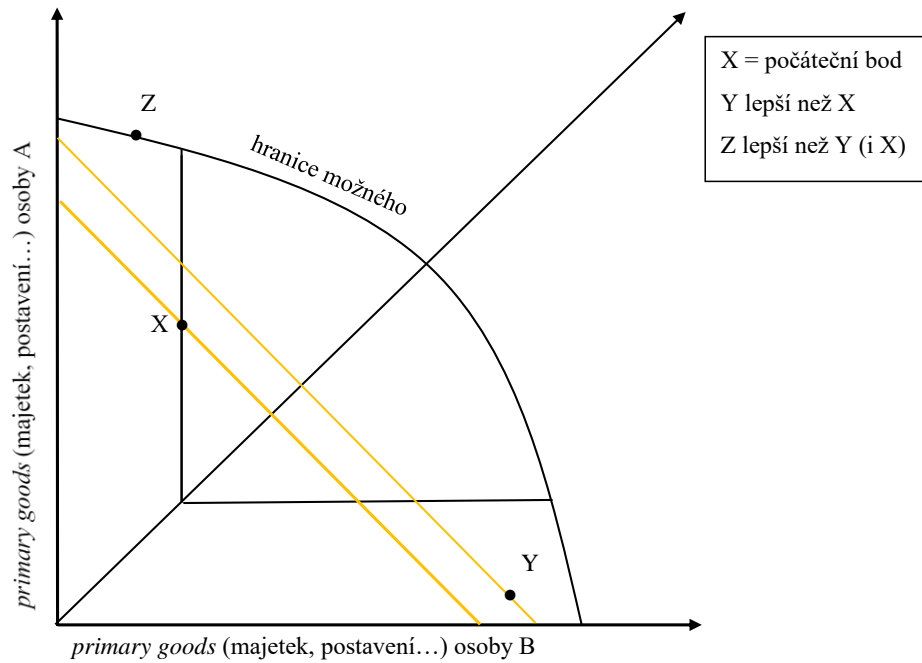
¹³⁷ Preuß, *Staat, Recht und Freiheit* (Tübingen: Mohr, 1926), 365–7 a Heller, „Politische Demokratie und soziale Homogenität“ (1928) podle Kennedyová 1988, xxi, xxxvii–xxxviii.

Paretové pojetí považuje za spravedlivé to, s čím dobrovolně souhlasily obě (resp. všechny) dotčené strany. To mj. znamená, že nepřipouští interpersonální srovnání (*není* např. možné říci, že bezdomovec má ze 100 korun větší užitek než milionář), a nemůže tedy být zdůvodněním redistribuce ze strany státu. Graficky jej lze zachytit takto:



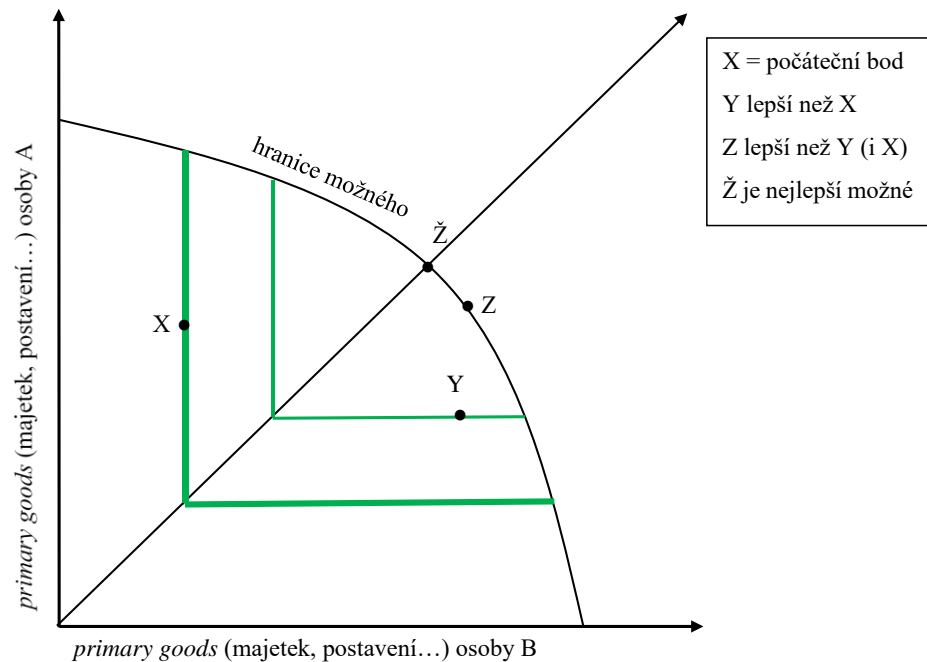
obr. 1 – Graf paretového pojetí spravedlnosti

V pojetí *klasického utilitarismu* je spravedlivé to, co přispěje k největšímu štěstí největšího počtu lidí. Tento přístup tedy připouští interpersonální srovnání (je možné říci, že bezdomovec má ze 100 Kč větší užitek než milionář), může tedy být zdůvodněním redistribuce ze strany státu, a graficky ho lze vyjádřit takto:



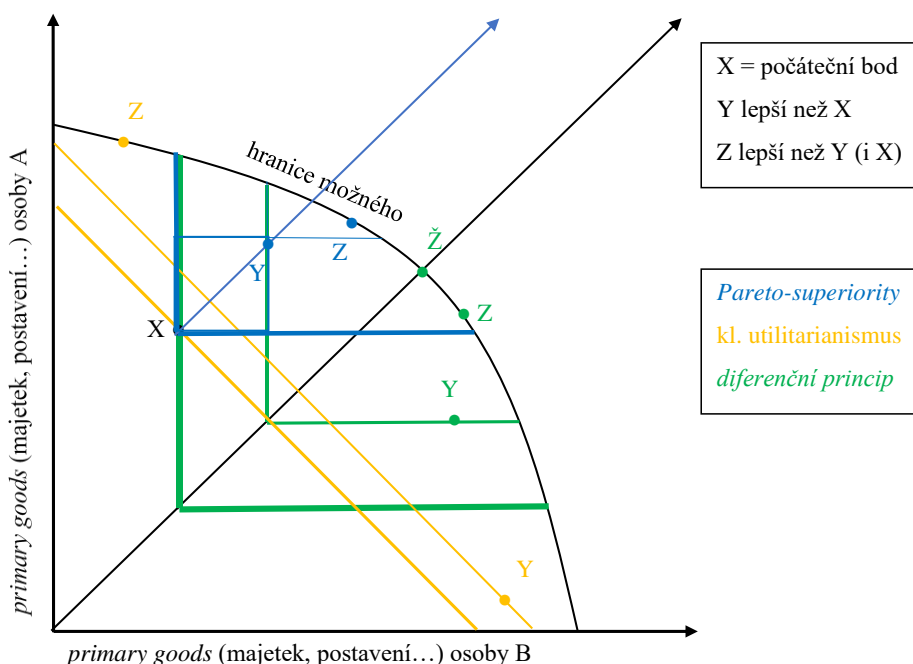
obr. 2 – Graf utilitaristického pojetí spravedlnosti

Konečně Rawlsův (1999, 53) tzv. *diferenční princip* říká: „Sociální a ekonomická nerovnost má být zařízena tak, aby byla [...] k největšímu prospěchu těch, kdo z ní budou mít nejméně výhod“ (za předpokladu, že nevylučuje právo na maximální svobodu každého slučitelnou s podobnou svobodou ostatních). Redistribuce ze strany státu je tedy možná, nikoli však nutná: jediné, na čem záleží, je, aby změny pomohly tomu, kdo na tom (poté, co proběhne) bude nejhůře – jedná se o empirickou otázku, kterou nelze vyřešit čistě teoreticky: nakolik se *v praxi* ukáže, že redistribuce zlepší postavení nejhůře situovaných více než volný trh, je vhodná; nakolik se ukáže, že ho více zlepší volný trh, není vhodná. Graficky:



obr. 3 – Graf rawlsovského pojetí spravedlnosti

Grafické porovnání těchto tří pojetí spravedlnosti pak vypadá takto:¹³⁸



obr. 4 – Graf srovnání paretovského, utilitaristického a rawlsovského pojetí spravedlnosti

Důvody, proč tato pojetí spravedlnosti vyvolávají spory, jsou zjevné: levicově orientovaní lidé budou *paretovské pojetí* považovat za petrifikaci *statu quo*, který je již sám o sobě nespravedlivý, zatímco pravicově orientovaným lidem se *utilitaristické* a *rawlsovské* pojetí budou zdát totalitní, neboť obětují podmínku všestranného konsensu a nárokují si (nebo alespoň předpokládají) schopnost porovnat, kdo má z čeho větší užitek.

Teorie *občanského republikanismu* odpovídá na tento problém *primátem politické spravedlnosti* neboli *primátem demokracie*. Kritizuje jak utilitarismus, tak liberalismus (včetně liberalismu rawlsovského), že chápou „lidi pouze jako konzumenty a zapomínají, že jsou také občany“. (Pettit 2014, 109–10) Jak jsme viděli, *občanští republikáni* neuznávají „přirozenost“ lidských práv, a to včetně „přirozeného práva“ na majetek. Nebudou proto vidět žádnou zvláštní hodnotu v udržování ekonomického *statu quo*. Jak

¹³⁸ Grafy jsou mírně doplněnou verzí grafů z přednášky Iana Shapira (2010).

říká Popper, bez „aktivní státní intervence“ by člověk „o své bohatství rychle přišel“,¹³⁹ a neexistuje tedy důvod, proč *principiálně* odmítat třeba i zestátnování – ačkoli mohou existovat důvody ho odmítnout spočívající např. ve faktu, že by v daném případě spíše zvýšilo, než snížilo pravděpodobnost zneužití ekonomické moci, tedy míru *dominance*. (např. Popper 2012, 103–5) Ani sama *nondominance* ale není „přirozeným právem“, nýbrž stavem, o němž se předpokládá, že po něm drtivá většina lidí touží, přičemž jeho podmínky se liší s ohledem na socio-kulturní specifika. Vždy však obnáší život *sui iuris* ve smyslu občanova spoluvytváření pravidel systému, pod nějž spadá. *Status quo* – včetně ekonomického *statu quo* – je tedy možné měnit, *avšak pouze demokratickým způsobem* (samozřejmě vyjma případů, kdy takový způsob není možný, neboť člověk nežije v demokracii). Lze říci, že je-li zajištěna *politická spravedlnost* v robustním smyslu výše popsané *personalistické demokracie*, společenská spravedlnost bude dříve či později následovat – a to v takové podobě, jaká nejlépe vyhovuje dané společnosti.¹⁴⁰

Je velmi zajímavé, že dokonce i Schmittem ovlivněný Jean-François Kervégan v podobném ohledu uznává, že se lze jen těžko obejít bez Schmittem tolik kritizovaného kelsenovského pojetí ústavního soudu: „existence ústavního soudu je jediným prostředkem, jak se vyhnout tomu, že bychom jedné z ústavně daných mocí – tedy parlamentu nebo exekutivě, jež se mohou ocitnout v rivalitě – svěřili starost o jednostranné posouzení ústavnosti úkonů druhé větve i svých vlastních.“¹⁴¹

Např. Petr Slováček, zdá se, nicméně naopak souhlasí se Schmittem, že „největší rozpor“ „individualistického“ přístupu k moci spočívá v tom, že je-li „například ve shodě s Kantem svoboda individua možná pouze za předpokladu existence zákonů, jimiž je jeho svévole ve vztahu k druhému omezena, zcela zaniká v prostoru, v němž zájem (zájmy) jednotlivce určují vlastní charakter politického prostoru.“ (Slováček 2016, 73) To snad

¹³⁹ Popper 2015, 125. Popper se zde odvolává jednak na Waltera Lippmanna, jednak na spis *Power*, který napsal r. 1938 Bertrand Russell (2004) a který považují za velmi zajímavý a dodnes podnětný. Viz Runciman 2019, 132 pro dnešní verzi stejného argumentu.

¹⁴⁰ *Politická spravedlnost* v tomto ohledu bude obnášet i schopnost občanů prosadit si např. omezení vlivu nadnárodních korporací apod. Republikánské pojetí má jisté průniky s Habermasovou koncepcí *procedurální demokracie* (např. Habermas 1994, 3–10), liší se od něj ale zejména úrovní důvěry k metodě *deliberace* (která je u Habermase značná, zatímco u *občanských republikánů* velmi malá).

¹⁴¹ Kervégan 2015, 145; všechny překlady z Kervégan 2015 jsou Martina Pokorného. Na Schmittovu obranu je nutné podotknout, že instituce ústavního soudu ve Výmarské republice (na celostátní úrovni) neexistovala a že obecně byla v té době vlastně novinkou. (Bílková 2017, 83) K tomu je však zároveň nutné dodat dvojí: 1) Československo – vůbec první stát, jehož ústava s existencí ústavního soudu počítala – coby demokracie fungovalo daleko lépe než Výmarská republika (*ibid.*, 82), 2) (což souvisí) Schmittovo odmítání této „novinky“ může být v kontextu citovaných Kervéganových slov chápáno i jako další argument proti aktuálnosti jeho myšlení.

může za určitých okolností platit pro svobodu ve smyslu liberální *noninterference*, nikoli však pro svobodu ve smyslu *nondominance* (v jejímž rámci Kant stále ještě z velké části uvažoval – srov. např. Pettit 2014, 23–4, 48–9).

V souvislosti s „individualismem“ je vhodné připomenout také jeden velmi trefný postřeh Popperův, a totiž, že „[k]olektivismus není protikladem k egoismu, ani není totožný s altruismem či nesobečností“ (jak se kritici „individualismu“ často tváří). „Kolektivní či skupinový egoismus, například třídní,“ je totiž „zcela běžný“ a „[s]tátní instinkt a kmenový egoismus [...] by neměly být směřovány s nesobečtí.“ (Popper 2011, 108, 272) A naopak „anti-kolektivista, tj. individualista, může být zároveň altruistou; může být ochoten činit oběti, aby pomohl jiným jednotlivcům“, třeba i úplně cizím a třeba i velkému množství.¹⁴² Popper tak r. 1942 kritizoval za nacionalistický základ dokonce i „Masarykovo Československo“, které bylo jinak podle jeho tehdejšího názoru „jedním z nejlepších a nejdemokratičtějších států, jaké kdy existovaly“. (Popper 2015, 307)

Se stejným problémem se ostatně potýkal i Peroutka, který měl na něj elegantní odpověď v podobě rozlišení mezi *nacionalismem* a *šovinismem*. Více jak desetiletí předtím, než byla slova *národ* a *nacionalismus* v Evropě kontaminována hitlerismem, užívá je Peroutka ve smyslu výše uvedených úvah o sdílené identitě (který si dodnes podržely v Severní Americe¹⁴³): „národ [...] totiž společenství kultury, života i osudu“, přičemž „každý“ je „volky nevolky [...] nucen sdílet osud a polohu svého národa“ a např. „Amerika produkuje v duších přistěhovalců, kteří se rekrutují z nejrůznějších ras, už po krátké době nacionalistický pocit.“ (in Peroutka 1991, 85–6) Obsah slova *nacionalismus* se pro Peroutku rovná v podstatě *státnictví* (bez něž by zbyly „pouze stavovské zájmy stran“) a v tomto ohledu podle něj nejenže nevyklučuje, nýbrž spíše vyžaduje např. „práci pro dohodu [Čechů] s [českými] Němci.“ (*ibid.*) „Národní šovinismus“ staví pak Peroutka k takto chápanému nacionalismu přímo do opozice, a to právě proto, že „pevnosti a stabilitě tohoto státu, jehož součástí jsou Němci a budou, neprospívá.“ (*ibid.*)

Peroutkova úvaha se v jistém ohledu podobá republikánskému pojetí *státnosti*. Jak říká Pettit, žijeme ve světě nevyhnutelnosti států (*a state-bound world*). Kdysi dávno bylo

¹⁴² Popper 2011, 108. Popper uvádí (*ibid.*) jako příklad takového individualistického altruisty Dickense: „Těžko bychom řekli, co je silnější, zda jeho vášnivá nenávisť k sobectví nebo jeho vášnivý zájem o jednotlivce se všemi jeho lidskými slabostmi“.

¹⁴³ Viz např. Kymlicka 2001.

snad teoreticky možné odejít žít na místo, jež nebylo ovládané žádným státem, dnes však taková místa neexistují a kdyby se nějaký stát rozhodl sám sebe rozpustit, vzniklo by vakuum, které by ihned zaplnily státy jiné.¹⁴⁴ Zkombinována s imperativem *nondominance*, vytváří tato situace povinnost států vůči lidem, jež je v jistém ohledu analogická povinností rodičů vůči dětem: Rodič má např. vyživovací povinnost jen vůči svým vlastním dětem, a to mj. proto, že je to tak nejefektivnější a pro většinu dětí nejlepší (tj. lepší, než kdyby všechny vyrůstaly v kolektivní ústavní péči). Tím se však rozhodně nepopírá právo ostatních dětí na výživu a zaopatření (a rodič může přispívat i na výživu cizích dětí – včetně dětí v dětských domovech, jež by v naší analogii byli lidmi v uprchlických táborech).¹⁴⁵

Jak jsme viděli, mnohé ze Schmittových postřehů ohledně demokracie jsou buď do vznosných slov zabalenými banalitami (vztah *nepřítele* a sdílené identity zvaný „politicko“), nebo pseudoproblémy (údajný rozpor mezi právním státem a vyjadřováním vůle většiny). Téma státnosti a nacionalismu nás nicméně přivádí k jednomu ze *skutečných* problémů, kterých se Schmitt dotýká. Jedná se o známý paradox, že *státní politická reprezentace je reprezentací určitého „lidu“ či „národa“ (a people), rozsah tohoto a people ale nemůže být definován, dokud právě nevytvoří politickou reprezentaci.*

Vezměme příklad Islandu, kde od 10. stol. n. l. každoročně probíhal sněm (*Alþingi*) – „nejstarší parlament na světě“. Předpokládejme, že na prvním takovém sněmu bylo stanoveno, že všech sněmů následujících se mohou účastnit všichni svobodní muži.¹⁴⁶ Proč ne ale také ženy a ti, kteří měli status otroků? A proč se naopak mohli účastnit svobodní muži, jejichž rodiny se na Island přistěhovali až po prvním sněmu? Např. ve středověkých Benátkách, když uvážíme jiný historický příklad, byli občany v pravém slova smyslu pouze členové těch rodin, které ve městě žili od jeho založení.

Již klasické Athény vášnivě řešily otázky typu: mají mít politická práva všichni svobodní muži, nebo jen některé třídy?, může se občanem stát člověk, jehož jeden z rodičů je neathénského původu?, mohou usedlí cizinci (tzv. *μέτοικοι*) podávat žaloby na občany?, mají mít *μέτοικοι* povinnost sloužit v armádě?, jak vysoké mají platit daně?¹⁴⁷

¹⁴⁴ Pettit 2012, 161. Viz též Shapirovu (2016, 36) ironickou poznámku, že Nozickovo vyhlášení otázky, *zda by měl vůbec existovat stát*, za fundamentální otázku politické filosofie je asi tak užitečné jako vyhlášení otázky, *zda by lidé vůbec měli mít zuby*, za fundamentální otázku stomatologie.

¹⁴⁵ Osobní konverzace s prof. Pettitem. Analogie má samozřejmě poměrně jasné limity, spočívající především ve faktu, že *nondominance* občanů vyžaduje, aby svůj stát kontrolovali.

¹⁴⁶ Pomiňme pro zjednodušení, že zákony sestavovala pouze rada (*Lögretta*) složená z třiceti devíti náčelníků (*godar*) a způsoby výběru těchto náčelníků.

¹⁴⁷ Aristotelés 2004; Carugatiová, Hadfieldová a Weingast 2015.

Problémy tohoto typu řešíme dodnes: je občanství automaticky přidělováno na základě místa narození v daném státě, nebo podle občanství rodičů?, po jak dlouhé době a za jakých podmínek získávají novodobí *μέτοικοι* právo na občanství?, mají mít právní status *osoby* i delfini a vyšší primáti jako v Indii?, O žádné z těchto otázek nemají právo rozhodovat ti, jichž se primárně týkají.

Jakkoli je to kruté k uprchlíkům a lidem bez vlasti obecně, v současném světě „nevyhnutelnosti států“ se bohužel nezdá, že by tomu mohlo být jinak. (Miller 2005) A podobně bude nutné přijmout i smutný fakt, že tyto otázky nikdy nejsou politicky neutrální. (White a Ypiová 2017, 455)

Schmitt jde nicméně dál a tvrdí, že „demokracie – neboť nerovnost vždy patřila k rovnosti – může vyloučit část ovládaných, aniž přestane být demokracií“ (in Schmitt 1988a, 9–10) a že „[v]e všech státech [...] v nějaké formě existuje [...] *prohlášení za vnitřního nepřítele*.“ (Schmitt 2013b, 46) V *Pojmu politična* jmenuje historické příklady (různé „druhy vyobcování, klatby, proskripce, psanectví, postavení *hors-la-loi*“ – *ibid.*), jež by mu bylo lze uznat. V předmluvě ke *Krizi parlamentní demokracie* se nicméně v tomto ohledu dovolává faktu, že také „z více jak čtyř set milionů obyvatel britského impéria více jak tři sta milionů není britskými občany.“ (in Schmitt 1988a, 9–10) Jakkoli je tato skutečnost pohoršujícím příkladem dominance, není mi známo, že by se v rámci Britského impéria dvacátých letech 20. stol. v nějakém větším měřítku občanství *odebírало*. Z tohoto hlediska je daleko trefnějším příkladem vyhnání Řeků z Turecka (které Schmitt také zmiňuje) či Turků z Řecka (které již nezmiňuje), a především to, co se začalo dít ve Schmittově Německu a se Schmittovou podporou devět let po vydání probírané předmluvy (a samozřejmě i další genocidy, o kterých Schmitt musel vědět, ale nezmiňuje je, jako byla ta arménská v desátých letech v Osmanské říši či ta třídni v SSSR). V tomto ohledu si můžeme připomenout hrůzné důsledky jednak Schmittem preferovaných konfliktů kategorie *bud'anebo*, jednak (což úzce souvisí) důsledky *populismu ,brut'*, který ze Schmitta vychází. Nově pak musíme zdůraznit, že existuje *naprosto zásadní* rozdíl mezi *rozšiřováním občanství* a *odebíráním občanství*. (viz též Müller 2021, xiv–xv)

Co se týče levicových schmittiánů a paradoxu určení rozsahu *a people*, je poměrně výmluvné, že právě v případě tohoto důležitého vhladu svého mistra ignorují, a následují ho pouze v nebezpečném důrazu na *výlučnost ,a people'*.

Jak upozorňují dokonce i Jonathan White a Lea Ypiová, existuje cosi jako „riziko ‚přepolitizování‘ otázky rozsahu *a people*“, a pokud Mouffová tvrdí, že „*a people* je do jisté míry ‚vždy vylučující‘, musíme se ptát, jaké jsou legitimní a méně legitimní formy vyloučení. Oslavovat divoké zpochybňování [obsahu *a people*] *per se* je intelektuální slepou uličkou: zpochybňování bez pravidel je [v tomto případě] stejně problematické jako pravidla bez zpochybňování.“ (White a Ypiová 2017, 447) Obecně pak platí, že „existující teorie“ Mouffové a spol. jsou „agnostické ohledně organizační formy, kterou by na sebe konflikty měly vzít“, což je koneckonců jen projev „širšího agnosticismu ohledně otázky, jak by vlastně radikální demokracie měla být institucionalizovaná“. (*ibid.*, 448; viz též výše stejnou kritiku „radikálních demokratů“ ze strany Müllera)

Problém institucionalizace je přitom hlavním argumentem proti „radikální demokracii“. S referendy je mj. ten problém, že čím více jich je, tím méně lidí se jich účastní. Co mělo být vyjádřením vůle většiny se tak stává vyjádřením vůle menšiny, a to ještě navíc menšiny extremistické, neboť extremisté bývají obecně politicky angažovanější než zbytek populace. (srov. Shapiro 2017) Vedle tohoto praktického problému, který by snad bylo lze řešit např. volební povinností (otázka samozřejmě je, kolik by toho pak obyvatelstvo takové na-referendech-založené demokracie napracovalo, pokud by se muselo neustále seznamovat s podrobnostmi nově předkládané legislativy); tedy, vedle tohoto praktického problému existuje ještě tzv. *diskurzivní dilema* (*discursive dilemma*), které objevil Pettit, a které dokazuje, že jednoúrovňová demokracie jednoduše *nemůže* produkovat použitelná konzistentní rozhodnutí, s nimiž by její vlastní účastníci mohli být spokojeni. Ukazuje se to dokonce již na legislativním shromáždění o pouhých třech členech, z nichž každý individuálně je ve svých postojích dokonale konzistentní:

Předpokládejme, že takovíto tři zákonodárci (A, B a C) hlasují o dvou návrzích: zvýšit výdaje na obranu (p), zvýšit výdaje na zdravotnictví (q). Zákonodárce A a zákonodárce B chtějí zvýšit výdaje na obranu (p), zatímco zákonodárce C je proti. B a C chtějí zvýšit výdaje na zdravotnictví (q), zatímco A je proti. Návrh p i návrh q tedy mají většinu. Problém je, že pouze B si přeje, aby prošly *oba*. Zákonodárce A nechtěl zvyšovat výdaje na zdravotnictví a C nechtěl zvyšovat výdaje na obranu (mohli se např. obávat, že by vydání peněz na *oba* účely příliš zatížilo rozpočet). A a C tedy společně tvoří většinu, která odmítá $p \wedge q$. Paradox vysvítá ještě názorněji z následující tabulky:

	p (zvýšit výdaje na obranu)?	q (zvýšit výdaje na zdravotnictví)?	$p \wedge q$ (zvýšit výdaje jak na obranu, tak na zdravotnictví)?
zákonodárce A	ANO	NE	NE
zákonodárce B	ANO	ANO	ANO
zákonodárce C	NE	ANO	NE
rozhodnutí	ANO	ANO	NE

Obr. 5 – Ilustrace diskurzivního dilematu (s mírnými úpravami podle Pettit 2012, 191–2)

Skupina tvořená naprosto konsistentními jedinci může dojít k naprosto nekonzistentním závěrům: p ANO, q ANO, $p \wedge q$ Ne. Z toho vyplývá, že konzistentní skupinové rozhodování vždy vyžaduje nějakou formu kontroly konzistentnosti. Legislativní těleso „musí být schopno provádět [...] post-feedbackové [neboli] reflexivní rozhodování“. (*ibid.*, 193–4) To ovšem vytváří naprosto zásadní problém pro jakoukoli formu přímé demokracie. „Od žádného plenárního shromáždění velkého množství osob nelze očekávat, že bude takovéto reflexivní rozhodování provádět.“ I pokud by totiž disponovalo něčím na způsob „feedbackové komise“ pověřené vyhledávat nekonzistence, „zdá se extrémně nepravděpodobné“, že by velké shromáždění bylo schopno nějakým způsobem porovnat pro a proti možných řešení nekonzistencí. Tento problém je „velmi silným argumentem proti samotné realizovatelnosti plenárních shromáždění a obecně proti výraznějšímu spoléhání na referenda“. (*ibid.*)

Argument samozřejmě zasahuje pouze levicové schmittiány (a všechny ostatní *utopické populisty*). Schmitt sám, a *populisté* ‚brut‘ obecně, jsou vůči němu imunní, neboť v jejich případě rozhoduje *de facto* autokrat, a ten problém s konzistencí nemá – pokud tedy není hlupák nebo šílenec (což samozřejmě nelze zaručit).

Podle Schmitta není takovýto autokrat o nic méně demokratický než parlamentní politici mj. proto, že volby – nakolik je jejich produktem reprezentant bez podrobně specifikovaného imperativního mandátu – jsou ve skutečnosti aristokratický, a ne demokratický fenomén. (Schmitt 1928, 257) To je nicméně pravda jen částečně.

Je pravda, že (přínejmenším někteří) antičtí autoři považovali (jak říká Schmitt, *ibid.*) volby za „aristokratické“ v protikladu k „demokratické“ metodě losování. A je také pravda, že oproti losování volby skutečně v jistém ohledu aristokratické jsou, neboť zatímco v případě losování má na získání úřadu každý stejnou šanci, v případě voleb budou mít daleko větší šanci ti, kteří disponují vlastnostmi, jež oceňuje daný elektorát (ať

už to je chytrost, charisma, bohatství, nebo naopak co největší průměrnost – v kterémžto případě budou v nevýhodě lidé neprůměrní). Jak říká ve své dnes již klasické studii na toto téma Bernard Manin (1997, 136): „Jsou-li volby svobodné, nic nemůže voličům zabránit, aby mezi kandidáty nediskriminovali na základě jejich individuálních charakteristik.“

Avšak: „Schmitt nevidí [nebo se tváří, že nevidí], že volby *ve skutečnosti* mají jak aristokratický, tak demokratický prvek“ (ibid., 152)¹⁴⁸ Jsou to totiž jednotliví voliči, kteří určují, *na základě kterého* kritéria budou politici vybíráni, a v tomto ohledu jsou si mezi sebou ve volbách všichni rovni. A co je (jak uznává i Manin) ještě důležitější, jsou si rovni také v rozhodování, kterého politika z funkce odstraní tím, že už pro něj nebudou znovu hlasovat. (ibid., 132–60 zvl. 149, 152, 157–8)

Voliči volí, *podle čeho* budou volit. Ať už je politik jakkoli chytrý či charismatický, nepomůže mu to, pokud se voliči rozhodnou dané vlastnosti ignorovat (a budou chtít např. naopak někoho maximálně průměrného – a průměrnému samozřejmě průměrnost nepomůže, budou-li voliči toužit po výjimečném, vč. např. výjimečně schopného). Jediný faktor, který politikovi pomůže nezávisle na vůli voličů, je bohatství. Nikoli však proto, že by voliči vždy oceňovali bohatství *per se*, nýbrž proto, že „výhoda bohatých kandidátů (či bohatých tříd, na něž se kandidáti mohou primárně obracet vzhledem k potřebě dotování kampaní) je odvislá od ceny šíření informací“. V tomto ohledu „je bohatství mocí *samo o sobě*, ne proto, že si ho voliči vybrali za kritérium volby“. Podobně jako Pettit (2014, 149) a Popper (2015, 126) proto Manin s cílem udržení demokratické složky systému navrhuje „zastopování výdajů na kampaně, striktní vymáhání tohoto zastopování a financování kampaní z veřejných peněz“. (Manin 1997, 159)

Samozřejmě, v „konkrétním kulturním kontextu nemůže každý člověk doufat, že zrovna jeho zvláštní kvality budou posuzovány příznivě“ a stanou se tak kritériem volby politiků. Zároveň však platí, že žádná „kultura ani jednoznačně nestanovuje jednu jedinou kvalitu, kterou budou lidé vnímat pozitivně. Různé druhy elit mohou tedy doufat, že bude oceňován zrovna jejich zvláštní rys“. A naopak „ti, kteří v daném kontextu [...] nedisponují žádným příznivě vnímaným rysem, si nemohou nebýt vědomi [...], že disponují rovným hlasem při výběru a zbavování se vládců.“ (ibid., 154)

¹⁴⁸ Nehledě na to, že „si neuvědomil, že s ohledem na jeho vlastní definici demokracie – jako politického systému založeného na identitě vládců a ovládaný – musí každé volby [tj. i volba autokrata] nutně obsahovat nedemokratický prvek, který způsobuje, že nemohou vytvářet zrcadlení [Schmittovou terminologií: *identitu*] mezi vládci a ovládanými. – *ibid.*

Moderní volební demokracii lze podle Manina v tomto ohledu chápat jako svého druhu *argumentační ekvilibrium*. Pokud by totiž ti, kteří nepatří k žádnému druhu elity, požadovali jinou, egalitářšší metodu obsazování úřadů, mohli by jim zastánci voleb odpovědět, že pokud v situaci všeobecného pasivního i aktivního volebního práva stále volí především elity, mohou si za to sami. A naopak, pokud by některý druh elity požadoval metodu, díky níž by měl více úřadů, než kolik mu jich poskytují volby, bylo by možné mu odpovědět, že „mít arbitra stojícího vně různých druhů elit je nejrozumnější možné uspořádání, neboť bez něj by žádná z elit nemohla sama sobě udělit větší množství úřadů, aniž by tím vyprovokovala odpor elit ostatních.“ (*ibid.*, 154–5)

V rámci druhého z těchto argumentů se Manin odvolává na Francesca Guicciardiniho, klasického republikána a osobního přítele Machiavelliho, jako na „pravděpodobně jednoho z prvních“, kteří ukázali, že „nechat ty, kteří sami nemají přístup k úřadům, rozhodovat mezi soupeřícími elitami je přijatelným řešením i z pohledu samotných elit, neboť se tak mohou vyhnout otevřenému konfliktu“. (*ibid.*)

Moderní volební demokracie jako taková by pak podle Manina mohla být odpovědí na prastarý Aristotelův požadavek ústavy, která je dobře namixována (*μεμειχθαι καλῶς*), neboť je v ní přítomna jak demokracie, tak aristokracie, aniž se zdá, že přítomny jsou (*ἀμφοτέρα δοκεῖν εἶναι καὶ μηδέτερον*). (*ibid.*, 156; Aristotelés 1998, 1294b) „Volby“, říká Manin, jsou totiž institucí „v níž se namixování zdá tak dokonalé, že jak elity, tak obyčejní lidé mohou dostat, po čem touží“, a fakt, že obsahují jak demokratický, tak aristokratický prvek „může být klíčem k nevídané stabilitě“ našeho moderního systému. (Manin 1997, 156)

Souhrnně vzato, zdá se celkem rozumné předpokládat, že nikdo – a rozhodně ne Schmitt – dosud nevynalezl efektivnější formu demokracie, než je parlament tvořený disciplinovanými a vzájemně se hlídajícími politickými stranami, které nejenže vnášejí do politiky „konzistenci, koherenci, paměť a pocit smyslu“, ale byly také zavedeny *práve proto*, aby politika byla *méně elitářská* (než tomu bylo např. v původní ústavě Spojených států). (Muirhead a Rosenblumová 2012, 102; Rosenblumová 2008; Runciman 2019, 146–51) K tématu parlamentu se ještě vrátíme ve čtvrté kapitole. Nejprve si ale musíme udělat menší odbočku do světa metaetiky.

3. De decisionismo

ἦν χρόνος ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος
καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπηρετής,
ὅτ' οὐδὲν ἄθλον οὔτε τοῖς ἐσθλοῖσιν ἦν
οὔτ' αὖ κόλασμα τοῖς κακοῖς ἐγίγνετο.
κᾶπειτά μοι δοκοῦσιν ἄνθρωποι νόμους
θέσθαι κολαστάς, ἵνα δίκη τύραννος ἦ
<ὁμῶς ἀπάντων> τήν θ' ὕβριν δούλην ἔχη·
ἐζημιούτο δ' εἴ τις ἐξαμαρτάνοι.
ἔπειτ' ἐπειδὴ τὰμφανῆ μὲν οἱ νόμοι
ἀπειργον αὐτοὺς ἔργα μὴ πράσσειν βία,
λάθρα δ' ἔπρασσον, τῆνικαῦτά μοι δοκεῖ
<πρῶτον> πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνήρ
<θεῶν> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως
εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι, κἂν λάθρα
πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσί <τι>.¹⁴⁹

– tzv. *Sisyfovský zlomek* připisovaný dříve Kritiovi, dnes většinou Euripidovi, 5. stol. př. n. l.

Contra gustum, non est disputandum.

I know that it is a hopeless undertaking to debate about fundamental value judgments. For instance if someone approves, as a goal, the extirpation of the human race from the earth, one cannot refute such a viewpoint on rational grounds.

– Albert Einstein¹⁵⁰

¹⁴⁹ Byl čas, kdy život lidí nespořádan byl
i zvířecký a jenom síle poddaný,
kdy ani řádným lidem žádné odměny
se nedostávalo ni trestu lidem zlým.
A zdá se mi, že potom lidé zákony
si dali za mstitele, aby právo jim
všem stejně vládlo, zpupnost sobě [podrobíc].
Teď trestán byl, kdo něčeho se dopustil.
Pak zákony jim sice zabraňovaly,
by zjevně nepáchali činy násilné,
než páchají je potají; tu, zdá se mi,
že vynalezl lidem bázeň před bohy
kterýs muž chytrý, moudrý, aby měli zlí
strach také tehdy, kdyby něco v tajnosti
buď činili, neb mluvili, neb myslili. – překl. K. Svoboda.

¹⁵⁰ Viz Einstein 2019.

V minulé kapitole jsem hájil *robustně negativní republikánské pojetí svobody* a také, bylo by možno říci, *robustně negativní pojetí demokracie*. Totiž pojetí demokracie coby unikátně účinného prostředku *proti* projevům arbitrární moci neboli dominance (v opozici k *pozitivním pojetím demokracie*, která se soustředí primárně na *vyjádření* různě pojímané „lidové vůle“). V této kapitole naváži *negativně pojímaným decisionismem*. Ten definuji jako konstatování, že normy nelze vyvozovat z faktů. Budu ho hájit na jedné straně *proti objektivismu*, na druhé *proti decisionismu chápanému pozitivně* jako glorifikace rozhodování. Mj. tak uzavřu exposé své vlastní politicko-filosofické pozice, již by bylo možné zjednodušeně vyjádřit následující tabulkou:

<i>robustně negativní svoboda neboli nondominance</i>		<i>prosté negativní svobodě neboli noninterferenci</i>		<i>pozitivně pojímané svobodě</i>
<i>negativní pojetí demokracie coby prevence dominance</i>	proti na jedné straně	primátu vyjádření lidové vůle (vč. <i>utopického populismu</i>)	a na druhé proti	nedemokracii (vč. <i>utopismu ,brut‘</i>)
<i>negativní neboli konstatující decisionismus</i>		glorifikaci rozhodnutí (<i>pozitivnímu decisionismu</i>)		objektivismu

Obr. 6 – Má politicko-filosofická pozice

Co se Schmittovy pozice týče, je pro ni typické:

1) Nekonzistentní přecházení mezi druhým a třetím sloupcem (s výjimkou problému demokracie, v jehož případě se nachází víceméně cele ve sloupci třetím a příp. nekonzistence se vyskytují až v jeho rámci: haprování mezi *populismem ,brut‘* a otevřeně přiznanou autokracií).

2) Dokonalá ignorace existence pozic obsažených v prvním sloupci: Schmitt se neobtěžuje proti nim argumentovat; jednoduše se tváří, že vůbec neexistují.

3.1. Negativní neboli konstatující decisionismus

Verze decisionismu, již zastávám, vychází především z raného Poppera. Jak argumentuji v Buráň 2020, Popper tuto metaetickou pozici zastával přinejmenším do druhé poloviny padesátých let, později se ale přiklonil k objektivismu (pravděpodobně v touze vymezit

se proti relativismu existencionalistů a sociálnímu konstruktivismu frankfurtské školy).¹⁵¹ Např. *Otevřená společnost a její nepřátelé* je tedy ještě jednoznačně decisionistická, zatímco dodatek „Fakty, normy a pravda“, který Popper připojil k druhému dílu v r. 1961, je již jasně objektivistický.

V následujících několika odstavcích nejprve stručně shrnu Popperovo metaetické stanovisko z původního textu *Otevřené společnosti* – dle mého názoru jednoznačně decisionistického – a poté pro představu stručně nastíním, jakým způsobem ho někteří autoři interpretují objektivisticky.

Klíčovou podmínkou *otevřené společnosti* je podle Poppera tzv. *kritický dualismus faktů a norem*. Ten umožňuje rozlišovat na jedné straně *přírodní zákony* (např. zákony fyziky), které jsou dané, a lze je tedy pouze objevovat a popisovat, a na straně druhé *normativní zákony*, které mohou být tvořeny a měněny člověkem, a „...je to tedy člověk, kdo za ně mravně odpovídá: ne snad za normy, které nachází ve společnosti, když je vůbec začíná reflektovat, ale za normy, které je ochoten tolerovat, přestože si je vědom, že může pracovat na jejich změně.“ (Popper 2011, 71)

Kritický dualista tak odmítá logiku slavného Rousseauova výroku, že člověk se rodí svobodný, ale všude je v okovech. Uvědomuje si totiž, že

rozhodnutí postavit se proti otroctví nezávisí na faktu, že se všichni lidé rodí svobodní a rovni a že se nikdo nerodí v okovech. Neboť i kdyby se všichni rodili svobodní, někteří by se mohli pokusit spoutat druhé okovy, a možná by dokonce byli přesvědčeni, že je správné je spoutat. A naopak, i kdyby se lidé rodili v okovech, mnozí by mohli požadovat jejich odstranění. [...] rozhodnutí nelze z těchto fakt ani z jejich popisu vyvodit. (Popper 2011, 71–2)

Podle Popperova názoru „všechna (měnitelná) fakta sociálního života mohou dát podnět k mnoha různým rozhodnutím.“ (*ibid.*) Nejenže tedy „etické problémy nelze vyřešit racionálními metodami vědy“, ale i samo rozhodnutí přistupovat ke světu „racionálně“ je vlastně rozhodnutím „iracionálním“ – jedná se o „iracionální víru v rozum“. (*ibid.*, 311 a Popper 2015, 221–2)

Smysl těchto vyjádření osvětluje přednáška „Věda a náboženství“ („Science and Religion“), kterou Popper proslavil na Novém Zélandu v době, kdy tam, v emigraci, psal *Otevřenou společnost*. V této přednášce tvrdí, že mezi vědou a náboženstvím neexistuje „žádný skutečný střet [*clash*]“, „náboženstvím“ nicméně rozumí vše, co poskytuje

¹⁵¹ Velká část tohoto oddílu je pouze s drobnými úpravami a doplněními přejatá z Burán 2020.

odpovědi na otázku „jak bychom měli jednat, o co bychom měli v životě usilovat – pro sebe sama i pro lidstvo jako celek“. Do takto chápané kategorie mu tak kromě náboženství v běžném slova smyslu spadají nejen nejruznější sekulární etické nauky, ale také „vědecká oddanost pravdě“, a dokonce i „různé formy totalitarismu a rasismu“. A v opozici k tomu: „... všechny vědecké otázky mohou být vyjádřeny ve formě *jak se ta a ta věc chová za různých okolností?* Všechny vědecké odpovědi mají formu deskriptivních tvrzení.“ (nyní in Popper 2012, 41–8)

V tomto smyslu je tedy třeba chápat i Popperovo vyjádření v *Otevřené společnosti*, že „[t]otalitarismus není jednoduše amorální. Je to moralita uzavřené společnosti – skupiny, kmene“, (Popper 2011, 115) a vyjádření:

Někteří lidé nevidí rádi upalování na hranici, jiní ano. Tento bod [...] je důležitý, neboť ukazuje, že racionální analýza následků rozhodnutí neučiní toto rozhodnutí racionálním: následky nedeterminují naše rozhodnutí, pokaždé jsme to my, kdo se rozhoduje. (Popper 2015, 223)

Decisionistická interpretace Poppera akcentuje tento opakovaný explicitní důraz na „primát iracionálního rozhodování“. ¹⁵² *Kritický dualismus* chápe coby v zásadě totožný s tzv. *Humovou gilotinou* (z *is* nelze vyvozovat *ought*), což je v dobré shodě mj. s následujícím Popperovým vyznáním:

Věřím v dualismus faktů na jedné straně a rozhodnutí či požadavků na druhé (neboli dualismus ‚je‘ a ‚má být‘ [*is and ought*]); jinými slovy jsem přesvědčen, že není možné redukovat rozhodnutí či požadavky na fakta, i když s nimi samozřejmě lze nakládat jako s fakty. (Popper 2011, 215, srov. Popper 2013, 522)

Decisionistická interpretace *kritického dualismu* má pak dva důležité důsledky, které ji zásadním způsobem odlišují od interpretace objektivistické:

1) *Volba cílů (které nejsou pouze prostředky k jiným cílům) je iracionální.* Chuť na jablko (resp. potřeba udržet se přísunem cukrů a vitamínů naživu) je iracionální. Racionalita nastupuje teprve ve chvíli, kdy zvažují *způsob, jak* jablko získat. Neboť, jak říká Hume (2007, 2.3.3), „rozum sám o sobě nikdy nemůže dát vzniknout ani činu ani chtění, [...] je [v tomto ohledu] otrokem vášní“ a „vášeň, aby mohla být zvána nerozumnou, musí být provázena úsudkem, i tehdy je to však úsudek, nikoli vášeň, co je nerozumné.“

¹⁵² *Ibid.*, 357, srov. např. Boyle 1974, O’Hear 1980, Mettenheim 1999, Miller 1999, Keuth 2005, Hayes 2009 či Stelzer 2009.

2) *Je možná racionální diskuze o prostředcích, nikoli však o cílech.* Mohu se pokusit někomu dokázat, že Sókratés je (*is*), nebo že není (*is not*) neznaboh či kazič mládeže. Mohu se také pokusit tomu, kdo by Sókrata rád viděl mrtvého, dokázat, že pokud ho zabije, stihne ho za to trest či odsudek budoucích generací. Pokud však někdo bude přesvědčen, že má (*ought to*) Sókrata zabít prostě proto, že je to Sókratés, a bude zároveň ochoten nést jakékoli následky svého činu, mohu se maximálně pokusit zapůsobit na jeho emoce (např. vzbudit v něm k Sókratovi soucit), racionálně diskutovat s ním o tom ale nemohu.

Objektivistická interpretace, jak ji představil významný popperovský badatel Jeremy Shearmur (1996, zvl. 89–99; 2009, 342–8), vidí v Popperovi ne-naturalistického etického realistu, jehož teorie by, za předpokladu, že by ji plně rozvinul, připomínala *Moral Visions* Davida McNaughtona.¹⁵³ Co se v Popperových textech zdá být relativismem či subjektivismem, chápe tato interpretace jako pouhé poněkud neobratné vyjádření „obhajoby autonomie etiky“. Klíčovým tvrzením objektivistické interpretace je, že v Popperově vesmíru existují „absolutní morální standardy“, k nimž je, přinejmenším teoreticky, možné dospět, a to za použití podobných metod, jakými se věda přibližuje k pravdě. Jelikož i zde platí Popperův falibilismus, nemůžeme si být nikdy skutečně jisti, že jsme objektivního standardu dosáhli. To však nemění nic na tom, že v etice, stejně jako ve vědě, prý existují objevy a také pokrok, který zde má pouze namísto pravdy coby svou limitu „správnost“.

Jak jsem psal, domnívám se, že objektivistická interpretace je víceméně správná co se týče Poppera od konce padesátých let dále, z důvodů, jež jsem uvedl v Buráň 2020, ji však rozhodně nelze aplikovat na starší texty – včetně *Otevřené společnosti*. V nich je Popper jednoznačným *konstatujícím decisionistou*.

V druhé části tohoto oddílu stručně zmíním některé významné Popperovy decisionistické předchůdce a ukáži, že decisionismus se *nerovná* relativismus a že je lépe než jiné alternativy slučitelný s demokracií i s Popperovým ideálem *otevřené společnosti*. Nejprve však musím představit Popperův přehled mezifází mezi *kritickým dualismem* a *naivním monismem*, jenž nám bude užitečný v pozdějším rozboru Schmittovy pozice.

¹⁵³ Zajímavá je též verze Alexandera Naranieckého (2009), který nachází etický objektivismus v předpokládaném Popperově zkombinování Tarského teorie pravdy s Bühlerovou teorií jazykových funkcí. Srov. však Miller 1999, 68–9, a zvl. Stelzer 2009, 277.

Opakem *otevřené společnosti* je společnost *uzavřená*. Jejím „charakteristickým rysem“ je „život v začarovaném kruhu neměnných tabu, zákonů a zvyků, které jsou pocíťovány jako nevyhnutelné neméně než východ slunce, střídání ročních období a podobné jevy přírodních rytmů.“ (Popper 2011, 67) I v takové společnosti „[n]epříjemné zkušenosti učí člověka přizpůsobovat se prostředí“, její členové však nerozlišují „mezi sankcemi uvalenými jinými lidmi, je-li porušeno normativní tabu, a nepříjemnostmi v přírodním prostředí.“ (*ibid.*, 69). *Uzavřená společnost* je charakteristická *naivním monismem*: nerozlišováním mezi *přírodními* a *normativními zákony*. Ačkoli plnění mnohých tabu může vyžadovat hrdinství a vytrvalost, tabu samo je přijímáno bez debat: „Správná cesta, i když při jejím sledování je nutno překonávat obtíže, je vždy již určena [...] magickými kmenovými institucemi, které se nikdy nemohou stát tématem kritické úvahy.“ (*ibid.*, 176)

Naopak skutečně *otevřená společnost* by rozlišení *přírodních zákonů* a *norem* (neboli *kritický dualismus*) přijímala plně a bez výhrad. Taková společnost nicméně dosud nikdy neexistovala, a možná ani nikdy existovat nebude. Ačkoli se vyskytlo již mnoho *kritických dualistů*, a také dnes se vyskytují, velká část lidí zůstává zdá se v některém ze stádií mezi *naivním monismem* a *kritickým dualismem*. (*ibid.*, 69)

Popper rozlišuje tři „nejdůležitější“ z těchto mezi-stádií:

a) *Biologický naturalismus*, „přesněji biologická forma etického naturalismu“, sice uznává, že normy jsou libovolné, zároveň se však domnívá, že existují věčné a neměnné přírodní zákony, z nichž můžeme normy odvodit.

b) *Etický pozitivismus* se namísto redukce norem na fakta biologická pokouší redukovat je na fakta sociologická. V podstatě tvrdí, „že neexistují žádné jiné normy než zákony, které byly skutečně stanoveny a které tedy pozitivně existují“ a že takto pozitivně existující zákony jsou jediným možným měřítkem „dobrého“ a „špatného“.

c) *Psychologický či duchovní naturalismus* „je svým způsobem kombinací obou předchozích názorů“. Normy jsou podle něj sice konvenční, zároveň jsou však „výrazem psychologické či duchovní přirozenosti člověka a povahy lidské společnosti.“ Do této kategorie spadají teorie o „vyšších“ potřebách člověka, jež tvoří jeho „pravé“ cíle, a tím i „přirozené“ normy. (*ibid.*, 78–82)

Popperova kritika těchto mezistupňů je podle mého názoru zdrcující: všechny tři lze využít k obhajobě v podstatě jakýchkoli norem.

V případě obou *naturalismů* lze totiž argumentovat, „že by tyto normy nebyly v platnosti, kdyby nevyjadřovaly nějaké rysy lidské přirozenosti. [...] Neexistuje nic, co

by se kdy člověku přihodilo [*occurred to*] a co by nemohlo být prohlášeno za ‚přirozené‘, neboť kdyby to nebylo obsaženo v jeho přirozenosti, jak by se mu to mohlo přihodit [*occurred to*]?“.

Nejedná se přitom jen o teoretickou možnost, nýbrž o historický fakt: *biologický naturalismus* byl již v antice využíván jak k obhajobě „práva silnějšího“ (Popper uvádí příklady z Pindara, Platóna a Aristotela), tak ke zdůvodnění obrany slabých (Euripidés, Antifón, Hippias, Alkidamas); *duchovní naturalismus* se pak objevuje jak v rámci egalitářských teorií (např. u Kanta či Paina, kteří věřili, že „pravé cíle člověka“ může nahlédnout každý), tak v rámci teorií paternalisticky totalitárních (podle Poppera např. u Platóna, kde schopnost nahlížet „pravé cíle“ mají jen někteří).¹⁵⁴

Etický pozitivismus se potom sice může na první pohled jevit jako nevyhnutelně konzervativní, podle Poppera lze však v jeho rámci vyjádřit i kulturní relativismus (jestliže jsou normy nahodilé, proč bychom neměli být tolerantní?), či dokonce anarchismus („jestliže neexistují žádná další měřítka, proč bychom nemohli dojít k závěru, že zákony nepotřebujeme?“). (Popper 2011, 78–82)

Kritický dualismus se od *naturalismů* liší v odmítání snahy zakládat normy na faktech a od *etického pozitivismu* v odmítání rezignace na morální soudy vůbec. Jak to poněkud psychologicky vyjádřil Popper:

... můžeme rozpoznat dvě tendence, které brání přijmout kritický dualismus. První je všeobecná tendence k monismu, tj. k redukci norem na fakta. Druhá je hlubší a možná tvoří pozadí té první. Spočívá v našem strachu přiznat si, že odpovědnost za naše etická rozhodnutí neseme výhradně my a že ji nelze přesunout na nikoho jiného – ani na Boha, ani na přirozenost, ani na společnost, ani na dějiny. Všechny zde uvedené etické teorie se pokoušejí najít někoho, či snad nějaký argument, jenž by z nás toto břímě sňal. Tuto odpovědnost však nemůžeme setřást. Ať přijmeme jakoukoli autoritu, jsme to my, kdo ji přijímá. (*ibid.*, 82–3)

¹⁵⁴ *Ibid.* a Popper 2013, 65–70. Srov. Manin 1997, 157: „Certain people have a particular title to govern others, says Aristotle, because they realize or come closer than others to the excellence and flourishing of human nature. The fundamental divergence separating Aristotle from Grotius, Hobbes, Pufendorf, or Locke concerns the question of what it is that confers such a title to govern and impose one’s will on others. Modern natural right theorists maintain that no particular quality gives a person the right to govern others. That right must of necessity be conferred externally, through the consent of those others.“.

Zmiňme nyní, jak bylo slíbeno, některé významné před-popperovské *kritické dualisty*.¹⁵⁵ Necháme-li stranou Popperem samotným vyzdvihoivaného Sókrata, Antisthena a další antické autory, jejichž řazení do této kategorie je sporné (viz Buráň 2018), můžeme, poměrně bezpečně, začít Williamem Ockhamem. Rocco Pezzimenti (2011, 163–86) mluví i o Marsiliovi z Padovy a Popper (2015, 357) sám zase o Johnu Duns Scotovi, mně osobně se zdá ale nejjistější začít právě Ockhamem, pro něhož rozum jednoznačně nemá místo ani v teologii, ani v etice. (Skinner 1978b, 23–4)

Na tomto místě je nicméně vhodné upozornit na fakt, jehož důležitost se ukáže v pozdějším výkladu, a sice, že decisionismus nevyklučuje fanatismus – pouze mu odpírá argument spočívající v odvolání se na objektivno. Za cenu možná až přílišného zjednodušení můžeme v tomto smyslu vést linii mezi Popperovým decisionismem a Ockhamovým *sola fide*¹⁵⁶ přes Kierkegaarda a jeho *skok víry*. Právě na Kierkegaarda se ostatně Popper (2015, 191–2, 262, 264, 354, 372–3) v *Otevřené společnosti* často odvolává a jeho vliv na Popperovo rané myšlení zdůrazňují i Shearmur (1996, 106; Shearmur 2009, 346; Shearmur 2016, 352) a Hacoheh (2000).

Popperovský decisionismus však vedle tohoto „fideistického“ proudu čerpá ještě z přinejmenším jednoho – jemuž lépe sluší přívlastek *konstatující*. Patří do něj, mj., zmíněný David Hume se svým dualismem *is 'a', ought to*, nebo např. Jeremy Bentham, pro něhož „odvolávání se na přirozený zákon nebylo ničím víc než ‚soukromým názorem v přestrojení‘ a ‚pouhým názorem lidí, kteří sebe sami ustanovili zákonodárci““. (Wacks 2006, 21)

Z moderních myslitelů pak do tohoto (skutečně) *konstatujícího* proudu spadají především dva, kteří jsou zároveň vedle Sókrata a Antisthena pravděpodobně jedinými lidmi, o nichž se Popper vždy vyjadřoval s nekritickým obdivem. Jedná se o Alberta Einsteina – jehož citát o beznadějnosti diskutování hodnotových soudů je použit jako jedno z mott této kapitoly – a o Bertranda Russella, který napsal:

Pokud jeden člověk věří, že země je kulatá, a druhý, že je plochá, mohou se společně vydat na cestu a rozumně svůj spor vyřešit. Pokud ale jeden věří v protestantismus

¹⁵⁵ Zdráhám se mluvit přímo o *tradici kritického dualismu*. Ačkoli bych o ní mluvil rád, domnívám se, že by bylo nejprve třeba podniknout podrobnější rozbor vzájemného ovlivnění (k němuž jsem se prozatím nedostal).

¹⁵⁶ „Vše, co lze o Bohu říci, nemá být aktem rozumu, nýbrž je pouze úkonem víry. V duchu této kritiky racionální teologie je Ockham nucen vyhlásit, že i jeho základní teze o Bohu jako abstraktní vůli je nedokazatelná a je činem *sola fide* (*dico quod non potest demonstrari, quod Deus sit omnipotens, sed sola fide tenetur* – ‚pravím, že nelze dokázat, že Bůh je všemohoucí, nýbrž že je to jen věcí víry‘).“ – Floss 2004, 324.

a druhý v katolicismus, neexistuje žádná známá metoda, jíž by mohli dosíci racionálního závěru. Z těchto důvodů jsem dospěl k souhlasu se Santayanou, že neexistuje nic jako etické vědění.¹⁵⁷

Jak jsme si řekli, decisionismus fideistického ražení nebývá relativistický (naopak, často může být až fanatický). Relativistický ale nemusí být ani (skutečně) *konstatující decisionismus*, a to hned v několika ohledech. Přinejmenším jeden – poměrně banální – uvádí sám Popper:

Je nepochybné, že naše rozhodnutí musí být v souladu s přírodními zákony (včetně zákonů lidské fyziologie a psychologie), mají-li vůbec být kdy uskutečněna: jsou-li s nimi v rozporu, nelze je prostě uskutečnit. (Popper 2011, 72)

Např. Christoph von Mettenheim (1999, 118–9) v návaznosti na Poppera nicméně dále také dokazuje, že decisionismus připouští i objektivní racionální kritiku, a to kritiku hned dvou druhů: můžeme *poukázat na vnitřní nekonzistentnost* nějakého morálního či právního systému a můžeme *poukázat na nechtěné nezamýšlené důsledky* nějakého návrhu.

Další aspekt, v němž je možné říci, že decisionismus nemusí být relativistický, formuloval Isaiah Berlin. Třebaže (z podstaty subjektivní) cíle není možné objektivně *předepisovat*, lze je zkoumat v *popisné* rovině. A z tohoto zkoumání vyplývá, že lidé sdílejí jisté základní potřeby (např. potřebu svobody, rovnosti, loajality...). Ostatně, kdyby je nesdíleli, nebyli by vůbec schopni si navzájem porozumět (navzájem se do sebe veítit). V čem se od sebe lidé liší, jsou především vzájemné poměry těchto základních potřeb.¹⁵⁸

Podobnou anti-relativistickou funkci pak plní i úvaha Herberta A. L. Harta o *primárních a sekundárních* pravidlech. Jakákoli společnost na světě, říká Hart, bude muset vynalézt pravidla omezující násilí, krádež a podvod, aby vůbec mohla jako společnost fungovat. S výjimkou společností velmi malých „svázaných příbuzností, společným citem a vírou a žijících ve stabilním prostředí“ bude pak každá společnost muset vynalézt i pravidla nějakým způsobem řešící problémy 1) *nejistoty* (ohledně toho, co je a co není v dané společnosti zákonem), 2) *statičnosti* (s ohledem na vývoj a měnící

¹⁵⁷ Russell 2010, 504. Viz též Boyle 1974, 844 a Gray 2004, xii: „Yet it is clear [Russell] did not believe reason could tell us which ends were good and which bad. He had been a moral sceptic ever since he gave up G.E. Moore’s belief in objective ethical qualities, and he reiterates his Humean conviction that the ends of life cannot be determined by reason at several points in [*Sceptical Essays*].“.

¹⁵⁸ Přehledné shrnutí se nachází v třetí části Berlinova dopisu Pezzimentimu z 30. listopadu 1992 (in Pezzimenti 2011, 272–6 a 282–4), viz ale také např. Berlin 2013a, 313–8.

se prostředí) a 3) *neefektivita* (spočívající v absenci instituce autorizované rozhodovat, zda daná norma byla, či nebyla porušena) – tj. jakákoli komplexnější společnost bude muset vynalézt *nějakou formu* 1) zákoníku a/nebo zákonodárců, 2) procesu přijímání nových a opouštění starých pravidel a 3) soudní autority. (Hart 1994, 91–7) Formy těchto *sekundárních pravidel* mohou být natolik různé, že nutnost jejich existence by většina lidí pravděpodobně neuznala za argument proti relativismu¹⁵⁹ (odpovědí na problémy *nejistoty, státnosti a neefektivita* může být stejně tak dobře parlamentní demokracie s rozdělením mocí jako despotická vláda jediného člověka). Ta z *primárních pravidel*, jež omezují násilí, krádež a podvod, již ale argumentem proti relativismu zajisté jsou, a to v podobném smyslu jako Berlinovy argumenty sdílení základních potřeb.

Pro jistotu ještě jednou zdůrazňuji, že *žádný* ze zmíněných argumentů proti relativismu (Popperův, Mettenheimův, Berlinův, Hartův) není normativní. Všechny jsou čistě deskriptivní.

Konstatující decisionismus odmítá existenci etických „objevů“. Týká se to i toho druhu „objevů“, který (pozdní) Popper hájí v dodatku k *Otevřené společnosti* z r. 1961, kde píše že „pokrok“ v oblasti „poznání“ norem je způsoben např. objevem, že jednání *x* způsobuje utrpení, a považuje takovýto objev za *normativní* v tom smyslu, že nás přiměje od jednání *x* upustit. (Popper 2015, 396) Podle mého názoru může něco takového platit pouze za předpokladu, že zastáváme maximu, ze které vyplývá, že při dosahování cíle *Y* je nepřijatelné působit utrpení (přičemž *Y* je cílem, k jehož dosažení jsme užívali jednání *x*). Objev, že jednání *x* způsobuje utrpení, tedy sám o sobě normativní není.¹⁶⁰ Normativní důsledky má pouze ve spojení s maximou působení utrpení za daných okolností zakazující. Pro názornost převedme do sylogismů:¹⁶¹

¹⁵⁹ Ačkoli v jistém, velmi minimálním, ohledu takovým argumentem je.

¹⁶⁰ Termín *normativní* používám ve významu vnitřně přijaté maximy „Čiň/Nečiň X!“. Tento význam odpovídá Popperově polemice s naturalistickým Rousseauovým protestem proti otroctví citované na začátku tohoto oddílu.

¹⁶¹ K používání sylogismů za účelem ilustrace *Humovy gilotiny* mne inspiroval Hare 1991. Pro decisionistickou interpretaci Hara viz např. Hayes 2009, 139 a 150–1; pro podobnosti jeho a Popperovy teorie viz *ibid.*, 71.

platný úsudek:

P₁: Jednání *x* způsobuje utrpení.

P₂: Nepůsobit utrpení ve snaze dosíci cíle *Y*!

Z: Nepoužívat jednání *x* ve snaze dosíci cíle *Y*!

neplatný úsudek:

P₁: Jednání *x* způsobuje utrpení.

Z: Nepoužívat jednání *x*!

Platný (nikoli nutně pádný) je samozřejmě také následující, pacifistický, úsudek:

P₁: Jednání *x* způsobuje utrpení.

P₂: Nepůsobit utrpení!

Z: Nepoužívat jednání *x*!

Popper pacifistou nebyl.¹⁶² I kdyby však byl, nic by to, jak vidno, neměnilo na faktu, že bez normativní premisy není možné získat normativní závěr.

Někdo by snad mohl označit za etický „objev“ také přehodnocení inklinací *systému₁* na základě zapojení *systému₂*.¹⁶³ Typickým příkladem takového „objevu“ by byla následující situace:

Pan Novák zahlédne na ulici dva líbající se muže. Jeho první reakce (*systém₁*) je zhnusení a touha takové jednání zakázat. Následně si vzpomene, že je liberálem a že za jednu z obecně nejdůležitějších maxim považuje *každý at' si dělá co chce, pokud tím nikomu neublíží*. Na základě tohoto rozpomenutí dojde k závěru („objeví“), že líbání dvou mužů zakazovat nechce.

Z logického hlediska je však situace stejná jako ve výše pojednaném případě „objevu“ utrpení. Co pan Novák „objevil“, je, že liberální etická teorie, kterou již zastával, mu zakazuje, aby zakazoval druhým dvěma pánům vzájemné líbání. Také jeho úvahu můžeme převést do sylogismu:

P₁: Nezakazovat, co nikomu (a zvláště nikomu mimo toho, kdo to dělá) neublíží!

P₂: Líbání s osobou stejného pohlaví nikomu neublíží.

Z: Nezakazovat líbání s osobou stejného pohlaví!

Tento úsudek uzná za platný i člověk, který ho nebude považovat za pádný – tj. který např. nebude sdílet páně Novákův liberalismus a nebude souhlasit s deskriptivní premisou P₂. Kdyby se takovým člověkem v budoucnu stal pan Novák sám (např. na základě konverze k některé ze striktnějších křesťanských nauk), učinil by (ze své perspektivy) „objev“ podobný výše pojednanému „objevu“ utrpení: zjistil by (resp.

¹⁶² *Otevřenou společnost* dokonce několikrát označil za svůj „příspěvek k válečnému úsilí“ – Popper 1995, 109–15; Popper 2012, 87, 133, 216; Popper 2015, 399.

¹⁶³ K zasvěcení do problematiky *systému₁* a *systému₂* viz Stanovich a West 2000; Evans a Stanovich 2013.

domníval by se, že zjistil), že co doposud považoval za nikomu neubližující, ve skutečnosti ubližuje.

Tato možnost v budoucnosti pana Nováka je důležitá, neboť ukazuje, že čistě na základě deskriptivní premisy a bez změny premisy normativní je možné dojít k opačným normativním závěrům. Jasně tak vidíme, že překlenutí propasti mezi *is* a *ought* (i kdyby se někdy někomu podařilo) nemusí být tak velkou pomocí v boji s relativismem, jak se zdá. Novák₁ a Novák₂ se co do maxim neliší (Novák₂ stále věří, že není důvod zakazovat, co nikomu neubližuje). V čem se liší, je deskriptivní teorie o povaze světa: Novák₂ se (na rozdíl od Novák₁) domnívá, že za homosexuální jednání přijde trest v posmrtném životě a že (v tomto bodě se již s Novákem₁ mohou shodovat) čím veřejnější takové jednání bude, tím více lidí mu „propadne“ (v důsledku čehož jim bude ublíženo).

Na základě kombinace výše uvedených náhledů Hirschmana a Berlina bychom snad dokonce mohli říci, že rozdílné deskriptivní teorie, zvláště co se týče posmrtného života a dalších typů metafyzických trestů (karma apod.), jsou příčinou horších konfliktů než rozdílné maximy související s nastavením základních potřeb, neboť co se na potřebách založených maxim týče, jedná se spíše o konflikty typu *více-méně* než o konflikty typu *bud'-anebo*.

To samozřejmě platí, jen pokud víru v posmrtný trest chápeme jako deskriptivní. Takové chápání může ovšem být problematické. Na jednu stranu se taková víra jako deskriptivní soud tváří, na druhou ovšem není možné ji empiricky ověřit. Zvláště chápeme-li víru v duchu uvedených názorů Ockhama a Kierkegaarda, jeví se její povaha být spíše normativní než deskriptivní. Nejsem věřící, domnívám se však, že právě tímto způsobem dnešní spirituálně založení lidé víru chápou (přinejmenším ti inteligentnější z nich): nikoli jako *popis* světa a jeho fungování, nýbrž spíše jako zvnitřněnou *etickou* nauku.

Pokud bychom takové chápání přijali (což nutně nemusíme), museli bychom zahrnout závěr, že rozdílné deskriptivní teorie bývají příčinou horších konfliktů než rozdílné nastavení maxim – museli bychom naopak říci, že nastavení maxim produkuje daleko horší konflikty než spory v deskriptivních teoriích. I nadále by však platilo jak Popperovo upozornění, „že odpovědnost za naše etická rozhodnutí neseme výhradně my a že ji nelze přesunout na nikoho jiného – ani na Boha, ani na přirozenost, ani na

společnost, ani na dějiny“,¹⁶⁴ tak uvedené Popperovy, Mettenheimovy, Berlinovy a Hartovy argumenty podporující mé tvrzení, že decisionismus nemusí vést k relativismu.

Dokonce i relativismus se však zdá být lépe slučitelný s demokracií než objektivismus. Protože jsem-li přesvědčen, že existuje jediné objektivně správné řešení, proč bych měl cítit jakýkoli respekt k názoru většiny? (srov. Berlin 2004; Mettenheim 1999, 123)

Podle Mettenheima se (pozdní) Popper domníval, že „relativismus vede k Nietzschemu a Hitlerovi“. (Mettenheim 1999, 119) Nakolik se zde mluví o relativizaci korespondenční teorie pravdy, vědecké metody atd. v deskriptivní rovině, zdá se to být oprávněnou obavou. Přesvědčení, že „pravd“ je více, že jedna je stejně dobrá jako kterákoli jiná atd. zajisté velice usnadňuje šíření konspiračních teorií a ignoraci rozumné kritiky. (viz mj. Russell 1941, 77nn.; Popper 2002; Popper 2011, 150 a 289) Fašismus a nacismus (a částečně také leninismus – nakolik vychází ze Sorela) navíc ideu pravdy ve vědeckém smyslu coby součást své ideologie *nepotřebují*. Věří totiž v „pravdu“ citu: „mýtu krve a půdy“ atd.¹⁶⁵

Právě proto je však situace odlišná, co se týče relativismu *etického*. Domnívat se, že přispěl ke zborcení viktoriánské morálky, oslabení moci církve atd., je samozřejmě zcela rozumné. Velice podobný efekt by však měla i pozdně-popperovská verze objektivismu, nauka Kantova či Patočkova – každá etika, která důsledně respektuje autonomii jednotlivce (ať je jinak jakkoli objektivistická).

*Nacismus, stejně jako jakákoli jiná utiskující ideologie, potřebuje ideu etické jistoty, neboť právě na ni se odvolává, když autonomii jednotlivců porušuje.*¹⁶⁶ Popper sám

¹⁶⁴ Viz výše. Předpokládám, že každý věřící se musel nějak vyrovnat s možností a) že co se tváří jako boží příkazy je ve skutečnosti klamem ďábla, b) že Bůh sám není dobrý. Právě v tomto smyslu se nelze zbavit etické odpovědnosti tím, že člověk prohlásí, že následuje Boha.

¹⁶⁵ To samé samozřejmě nemusí platit, co se týče *praktického* fungování. Zde musí vědu a vnější realitu do určité míry respektovat každý, kdo chce přežít. Russell (1967, 132) vypráví v tomto ohledu poučný příběh, jak se Kanaďané a Rusové pokoušeli vyšlechtit mrazuodolnou pšenici: první postupovali podle tehdy nejnovějších genetických teorií, druzí podle zásad dialektického materialismu (netřeba dodávat, kdo byl úspěšnější).

¹⁶⁶ Srov. Sobek 2013, 1207–10: „Nacisté chápali a ovládali ekonomii moci jako málokdo před nimi. Primárním účelem nebylo donutit člověka, aby byl ochoten něco udělat proti svému svědomí, ale indoktrinovat ho, aby věřil, že to, co dělá, je morálně správné. Takový člověk totiž pracuje pro režim z vlastní iniciativy, tedy i když zrovna není pod dohledem. [...] V době války se praxe morální očisty zosťovala, mnozí Němci požadovali drakonické tresty za chování, které vnímali jako nemorální, včetně pracovní nekázně, poraženectví a plýtvání potravinami, dokonce neměli problém s tím, aby se homosexuální trestala smrtí. [...] Nacisté přemýšleli v manicheistickém univerzu opozice dobra a zla. [Jejich] stát byl založený na principu lásky k těm vlastním a nenávisti k těm druhým, prvním příkázáním každého národního socialisty bylo: ‚Miluj Německo nade vše na světě a svého soukmenovce jako sebe sama!‘ [...] ‚Ospravedlnění uchopení moci národními socialisty a potažmo i porušování individuálních

v tomto ohledu zcela správně nachází (pra)kořeny nacismu v Kritiově *biologickém naturalismu* a Hegelově *etickém pozitivismu*, které (z odlišných pozic) docházejí ke stejnému závěru: k právu silnějšího (*might makes right*). Relativismus ze své podstaty nejenže nemůže poskytnout ideu jistoty, nýbrž nemůže poskytnout *vůbec žádnou* jednotící ideologii: jeho síla, má-li vůbec nějakou, je vždy pouze destruktivní.

Dokonce i Müller upozorňuje, že poválečná móda hledání kořenů nacismu v decisionismu a relativismu je pomýlená, neboť „nacistické právo – třebaže nikoli obsahem – mělo blíže k přirozenoprávnímu uvažování“. (Müller 2003, 70; viz též Schlink 1996, 435; Knapp 2002; Sobek 2011, 328–70; Sobek 2013, 1212n.) Je mi jasné, že pro mnohé věřící bude těžké tuto myšlenku přijmout. Snad pomůže, vyzvu-li je, aby si připomněli pronásledování křesťanů v době římského císařství a následně se zamysleli nad tím, že toto císařství bylo podepřeno mj. filosofií hlásající, že:

Pravdivý zákon je pravým rozumem v souladu s Přírodou; platí pro celý svět, je neměnný a věčný [...] Snažit se tento zákon změnit je hřích, rušit jeho části není dovoleno a zrušit ho jako celek ani není možné. [...] Bůh je autorem tohoto zákona, jeho zvěstovatelem a soudcem, který jej prosazuje. (Cicero, cit. podle Wacks 2006)

Bohužel pro křesťany a židy, nejednalo se o Boha jejich, nýbrž o Boha stoiků. A podobně tomu bylo i v případě nacistické verze „přirozeného zákona“ – bohužel pro některé křesťany a pro všechny evropské židy.

Na svou verzi „přirozeného zákona“ se odvolávala i (proticírkevní, pokud ne vysloveně proti-křesťanská) Francouzská revoluce, a snad právě díky tomu z ní mohl vzejít teror jakobínů. Podobně radikálové na *obou* stranách dnešního amerického konfliktu jsou přesvědčeni, že právě jejich hodnoty jsou jediné *objektivně* správné.

Občanský republikanismus je na rozdíl od všech těchto ideologií dobře slučitelný s *konstatujícím decisionismem*, neboť chápe lidi jako navzájem si „morálně rovné“.¹⁶⁷ Tato „morální“ či snad lépe řečeno *normativní rovnost* může být sama o sobě hodnotou,

práv, zvláště pak omezování svobod a útoky na tělesnou integritu, bylo zpravidla vedeno odkazy na nadpozitivní právo, které bylo jako pramen práva zavedeno výhradně pro tento účel.‘ [...] V soudním procesu po neúspěšném puči v roce 1923 se [Hitler] teatrálně přihlásil k odpovědnosti za porušení zákonů demokratického režimu, kterým tolik pohrdal. Nad tyto pouhé zákony stavěl mravní povinnost zastupovat svůj národ před Bohem. Stěžoval si, že v době Výmarské republiky už pojmy práva a morálky nejsou synonymní. Svůj obraz moralisty si zachoval i v čele státu jako říšský kancléř. [...] Mimochodem, podobný moralismus lze sledovat ve stalinistických čistkách uvnitř komunistické strany.“ (cit. v cit. je z Hilger, *Rechtsstaatsbegriffe im Dritten Reich*, Mohr Siebeck, 2003, s. 225).

¹⁶⁷ Shapiro 2003, 311–18. Viz též *ibid.*, 311 pro historickou spojitost mezi tímto postojem a ockhamovským voluntarismem.

již můžeme normativně zastávat. Může být ale i jakýmsi kvazi-logickým důsledkem *konstatujícího decisionismu* ve smyslu *pokud není možné posoudit, či hodnoty jsou „objektivně správnější“*, *proč by lidé neměli mít rovný hlas v určení, jakými hodnotami se bude jako celek řídit jejich společnost.*

Občanští republikáni nejsou naivní a vědí, že „[j]akýkoli soubor zákonů, včetně toho [minimalistického], jaký si přejí libertariáni, je uvalením kolektivní vůle na ty, kteří by preferovali alternativy“. (Shapiro 2016, 40) Jejich odpovědí na tento problém je právě *normativní rovnost*: nechť jsou tyto zákony takové, jaké si přeje většina dané společnosti.

Lidé tvořící většinu si nicméně schválený zákon vůbec nemusejí přát ze stejných důvodů. Jak si všímá Cass Sustein (1995), je poměrně běžné, že se lidé na něčem shodnou, třebaže si to přejí z odlišných důvodů (tzv. *incompletely theorized agreement*). *Občanský republikanismus* s tím nemá žádný problém. Naopak, vítá to, neboť to ukazuje, že daná společnost v sobě má zdravě se protínající *štěpící linie* a je schopná v jejich rámci formovat proměnlivé koalice.

V jistém ohledu lze říci, že základem každé utiskující ideologie je princip objektivní normativní *nutnosti* („musíš!“) a že naopak *otevřená společnost* založená na *normativní rovnosti* by své zákony měla formulovat čistě indikativně-podmiňujícím způsobem: např. „nechceš-li jít do vězení, musíš platit daně“, namísto normativního „musíš platit daně“. Jsem si nicméně vědom, že takový požadavek může být utopický a že ačkoli moderní demokracie indikativně-podmiňující způsob běžně užívají při formulaci svých zákonů, mohou být vedle zákonů závislé i na neformálních morálních naukách formulovaných jazykem objektivní nutnosti. (srov. Simpson 2006)

Ať tak nebo tak, *logickým výrazem požadavku normativní rovnosti je demokratické zřízení; a naopak logickým výrazem přesvědčení o povolanosti nutit vlastní hodnoty druhým je diktatura*. Jak to vyjádřil Peroutka:

Společnost může být přeměněna, ale rychlá přeměna může být prováděna jen násilím. Buď změna dozrála a odpovídá vnitřnímu stavu společnosti, anebo se změna představí jako teror. Ptali se Stalina, jak dlouho se ještě bude zabíjet. Odpověděl: „Tak dlouho, jak bude třeba.“ Nebylo vysvětleno, co znamená toto „třeba“, a jak dlouhá je to lhůta. Dlouho bude „třeba“, jestliže je cílem vyhladit některé stránky lidské povahy. Jako obecné pravidlo platí, že změna blízká současné přirozenosti násilí nevyžaduje, změna jí vzdálená ho vyžaduje. Skončená, úspěšná, poněvadž přirozená revoluce se vždy bez obav demokratizuje. [...] Lidé bývají ohroženi, jestliže mezi ně přijde někdo, kdo o sobě praví, že ztělesňuje všechnu ctnost nebo

všechnu pravdu. Už několikrát v dějinách takováto svrchovaná ctnost nebo takováto svrchovaná pravda byly provázeny nepřetržitou činností gilotiny. Rozpaky před užíváním násilí mizí, jestliže jedinec o sobě věří, že provádí neodvolatelný ortel historie. To dodává dobré svědomí. Zdá se, že všichni diktátoři jsou schopni osvojit si takové dobré svědomí. Adolf Hitler pravil: „Prozřetelnost zařídila, že já mám být největším osvoboditelem lidstva.“ [...] Za starých římských dob se ten, do jehož rukou sklouzl všechen mocenský aparát státu, pravidelně stával božským; později (za francouzské revoluce) svrchovaně ctnostným; ještě později tím, kdo má vždy pravdu. Nebo (za Hitlera) tím, do jehož tělesné schránky Prozřetelnost nacpala všechny své úmysly s lidstvem. (Peroutka 2000, 66–7)

Berlin (1999, 237–9) poznamenává, že je to právě vyhlášení autonomie jednotlivce, jímž se Kant na poslední chvíli zachrání před totalitárními důsledky své (objektivistické) morální nauky. To samé, domnívám se, platí i např. pro Patočku. Popperovi slouží i v jeho objektivistickém období ke cti, že ani v etice nezapomíná na svůj *falibilismus*: jelikož si nikdy nemůžeme být jisti, že jsme skutečně dosáhli „pravého dobra“ (etického ekvivalentu pravdy), nesmíme potírat svobodnou diskuzi o morálních otázkách. Takto podložena je jeho verze autonomie jednotlivce mocnější hrází proti implicitnímu totalitarismu než autonomie Kantova či Patočkova (jejichž podložení je možná podobného rázu, rozhodně ale méně explicitní). To však nic nemění na faktu, že v objektivistické etice všech tří filosofů zárodek totalitní ideologie je: hluboko ukrytý a spoutaný primátem autonomie, ale je. Spočívá v přesvědčení, že „někde tam venku“ (nebo uvnitř) existuje *jediné správné řešení* všech společenských problémů – jen ho najít.¹⁶⁸

Co když ale *jediné správné řešení* neexistuje? Co když je „formální kontradikcí, metafyzickou chimérou“ vedoucí pouze „k apriorním prokrustovským barbarstvím, k vivisekci reálných lidských společností“, jak tvrdí Berlin (1999, 274 a 277–8)? Za jednu z hlavních výhod *konstatujícího decisionismu* považují, že je s touto plausibilní možností slučitelný, a za hlavní nevýhodu *objektivismu*, že není (jak dokazuje mj. s Berlinem souhlasící von Mettenheim 1999, 123).

Jak jsem již naznačil, být *konstatujícím decisionistou* zároveň *neznamená* rezignovat na prosazování toho, co člověk osobně považuje za správné. Znamená to

¹⁶⁸ Pro související (nikoli však identickou) kritiku kantovské (např. Habermas) a kontraktualistické (Rawls) politické teorie za ahistoričnost a vytěsnění rétoriky (jež je důležitou součástí svobodné demokratické diskuze) viz Skinner 2002, 176–7.

pouze se na jednu stranu vzdát nároku na objektivní platnost vlastních hodnot (aniž se ovšem vzdáváme jejich prosazování např. poukazováním na jejich výhody apod.), na druhou ovšem také odpírání takového nároku ostatním (včetně totalitářů a potenciálních totalitářů).

Objektivistu Hayes (2009, 144) považuje za intelektuálně největšího představitele opačné, decisionistické pozice Arnolda Brechta. Právě Brecht byl jedním z mála představitelů výmarské státní správy, kteří se otevřeně postavili proti Hitlerově převzetí moci (byl za to vězněn, propuštěn na základě intervence ne-nacistických ministrů, emigroval do Spojených států a po válce se podílel na tvorbě ústavy SRN).

Tento Brecht (2015, 156–7) chápal pluralitní parlamentní demokracii jako „logický důsledek faktu, že věda nemá schopnost rozhodnout, který ze škály [politických] názorů je správný“, a proti objektivismu předložil následující, dle mého názoru ničující, argument: „Vědecká Metoda nemůže popírat, a nepopírá, že *by mohly* existovat absolutní normy spravedlnosti; trvá pouze na tom, že nemohou být vědecky ověřeny.“ (*ibid.*, 485) (Přinejmenším pro kognitivně poctivého člověka tedy – poněkud paradoxně vyjádřeno – není decisionismus volbou, nýbrž nutností.)

Další z představitelů *konstatujícího decisionismu* (a také další veterán praktické politiky), lord Boyle (1974, 851), se pro změnu hlásí k následující zásadě „jednoho svého přítele“: „*Unless one recognises there are some principles whose violation makes life not worth living, life isn't worth living.*“ Tato zásada není v rozporu ani s *konstatujícím decisionismem*, ani s *normativní rovností*, a to díky onomu slůvku *some*, jež lidem poskytuje volnost v rozhodování, *kteří* principy dají jejich životu smysl.

Boyle pak také upozorňuje (*ibid.*, 845 a 850), že důsledné rozlišování *is* a *ought* je skvělým podkladem „práva jednotlivců kritizovat své vládcy a institucionální rámec svých společností“ a že autoritáři se především bojí lidí, kteří nejenže jsou ochotní přijmout zodpovědnost za vlastní rozhodnutí (včetně rozhodnutí podřídit se autoritě), ale ještě tuto zodpovědnost požadují coby právo.¹⁶⁹

3.2. Schmittova pozice

Schmittova verze decisionismu nepochybně s mnou zastávaným *konstatujícím decisionismem* sdílí určité společné prvky. Především se jedná o slavnou větu z *Politické*

¹⁶⁹ Jak bylo upozorněno i na jeho začátku, velká část tohoto oddílu byla pouze s drobnými úpravami a doplněními přejata z Burán 2020.

teologie „Rozhodnutí se normativně nazíráno rodí z ničeho.“ (Schmitt 2012, 27, viz ale také již např. Schmitt 2014, 17) a o Schmittův odpor proti „tyranii hodnot“.

S větou z *Politické teologie* dále souvisí také Schmittova konstatování z *Krize parlamentní demokracie*, že věda sama o sobě nemůže dát základ žádné politické instituci ani autoritě a že „racionalismus vědeckého socialismu jde mnohem dále, než by přírodní vědy samy mohly kdy jít“. (Schmitt 1988a, 52–3; srov. též Slováček 2016, 21–2)

Úvahy o „tyranii hodnot“, či „imanentní agresivitě“ logiky hodnot,¹⁷⁰ jsou pak Schmittovým upozorněním na nebezpečí „fatálního zmorálního politiky“, kdy „ti, kteří nemají hodnoty, nebo zastávají hodnoty odlišné od správných hodnot [...] mohou být prohlášeni za absolutní nepřátele, jež je třeba anihilovat“. (Müller 2003, 71) Jak píše Kervégan (2015, 172), „Schmitt je [...] zaníceným odpůrcem ‚tyranie hodnot‘“ již proto, že „řeč o hodnotách ‚chce‘ tyto hodnoty ‚uložit‘ ostatním, ‚vnutit‘ je“.

V *Glossariu* (deníku, jenž však byl určen k posmrtné publikaci) se pak Schmitt – navzdory svému katolickému vyznání – odhodlává napadat dokonce i koncept přirozeného práva:

... přirozené právo, toť tucty naprosto protichůdných postulátů, kupa vágních formálních klauzulí, opřených o pojmy – v čele s pojmem přírody a pojmem práva –, které zůstávají neurčité ... (překlad podle Kervégan 2015, 98)

Tím však podobnost mezi Schmittem a demokraticky orientovaným *konstatujícím decisionismem* končí.

Na tomto místě je důležité upozornit na jednu zásadní chybu, jíž se dopustil raný Popper. Jak se zdá, domníval se, že *kritický dualismus* je jaksi nutně spjat s jevy jako humanismus, egalitářství a anti-kolektivismus. (Buráň 2019) Výmluvný je v tomto ohledu mj. fakt, že tzv. *Sisyfovský zlomek* – citovaný jako jedno z mott tohoto oddílu – přisuzuje Kritiovi a zavrhuje ho coby výraz etického nihilismu a „mravně zkažené [...] pokrytecké, ba cynické využívání náboženského cítění“ (Popper 2011, 188) Dnes je však zlomek většinou připisován Euripidovi, kterého Popper naopak považuje za jednoho z velkých humanistů a rovnostářů pátého století. (*ibid.*, 103, 294–5, 319)

Samozřejmě, Euripidés mohl báseň zamýšlet nikoli coby „glorifikaci propagandistické lži“, (*ibid.*, 148) nýbrž coby útok na náboženství a domnívat se, že takovým útokem přispěje ke svobodě lidstva. Popperův pravděpodobný omyl ohledně

¹⁷⁰ Schmitt, „Die Tyrannei der Werte“, cit. podle Müller 2003, 71.

autorství zlomku nicméně dobře ilustruje důležitý fakt, že *decisionismus* je hodnotově naprosto neutrální. Zlomek tvrdí, že náboženství je konvence. Z takového tvrzení samotného však nelze bez bližšího kontextu vyvodit, zda bylo zamýšleno jako návod na „cynické“ využívání „propagandistické lži“, zda bylo naopak snahou lidi od takové lži osvobodit, nebo zda mělo např. jen zrelativizovat konkrétní náboženská přesvědčení či praxe, jež z nějakého důvodu autorovi zlomku překážely.¹⁷¹

K analogickým účelům lze využít i *konstatující decisionismus*.¹⁷² Na jednu stranu je skvělým základem demokratické politiky (mnohem lepším základem než objektivismus – jak jsem se pokusil dokázat). Na druhou si však jistě lze přinejmenším představit vládnoucí kastu cynických decisionistů, kteří navenek propagují objektivistická učení s cílem ovládnutí mas. A konečně mohou existovat i lidé, kteří šíří decisionistické myšlenky s cílem podkopat konkrétní objektivistickou nauku, ačkoli sami mohou zastávat objektivistickou nauku jinou.

V případě Schmitta je podle mého názoru situace následující: Ani z jedné z těchto kategorií ho nelze jednoznačně vyloučit, v případě první (*decisionismus* jako základ demokratické politiky) by však zastával její specifickou variantu, jež se značně liší od výše popsané *normativní rovnosti*. Jednalo by se o *pozitivní decisionismus*, který glorifikuje rozhodnutí těch, kdo mají moc rozhodovat, a v tomto ohledu je asi tak skutečně demokratický jako Schmittovo pojetí demokracie samotné.

Ale popořádku.¹⁷³

V přinejmenším zdánlivém kontrastu ke svým pozdějším textům zastává Schmitt ve své habilitaci *Hodnota státu a význam jednotlivce* (1914) náhled, jenž „připomíná tomistickou teorii božského, přirozeného a pozitivního práva, jak byla například využita i v tzv. *Syllabu* papeže Lea XIII. z roku 1864.“ (Slováček 2016, 35) Tvrdí zde, že „stát uskutečňuje spojení [transcendentního *Recht*] se světem reálných empirických jevů a reprezentuje jediný subjekt právního étosu [*Rechtsethos*]“. (překlad podle *ibid.*, 37)

¹⁷¹ Jedná se o otázku podobnou známému problému, že kdyby byl Machiavelli machiavelistou, zásady pragmatické až cynické politiky by ve *Vladaři* nezveřejňoval. V případě *Sisyfovského zlomku* nicméně s jistotou nevíme, zda se jednalo o text veřejně dostupný, nebo zamýšlený např. jen pro úzkou skupinu vládců.

¹⁷² *Sisyfovský zlomek* můžeme (ale nemusíme) chápat jako jeho specifickou variantu.

¹⁷³ Metodologická poznámka: Rozhodl jsem se, že se nebudu podrobně věnovat Kelsenově nauce a všem Schmittovým útokům na ni. Jak jsem psal již v úvodu, tato práce není historická, nýbrž politicko-filosofická. Rozebírat do podrobností dnes už v mnohém překonaného Kelsena by jen zmátlo kontrast mezi Schmittem a zde hájenou pozicí (s níž má Kelsen na jednu stranu mnoho společného, na druhou se od ní ovšem i v zásadních ohledech odlišuje). Kelsena a další dobové právní pozitivisty tedy budu zmiňovat, jen nakolik to bude vyžadovat má vlastní proti-schmittovská argumentace. Účelem této práce není obhájit proti Schmittovi Kelsena, nýbrž dokázat, že Schmitt je virulentní a zbytečný pro *dnešní* svět.

Toto transcendentní *Recht* je (přínejmenším v naší době) pro individuální lidskou mysl neinteligibilní, a uplatňování moci státem je tedy výrazem práva ve smyslu podobném hegelovské manifestaci světového ducha. V tomto kontextu se ve Schmittově habilitaci objevuje dokonce srovnání státu a církve, v němž, jak shrnuje Slováček (*ibid.*, 39), „na jedné straně stojí církev jako reprezentující Slovo, a na straně druhé nedokonalé státy reprezentující ono *Recht*, jež je ale vždy poznáno jen nedokonale.“

Snad i tuto analogii měl na mysli Jacques Maritain, když napsal, že následujeme-li Schmitta, „dospějeme snadno a rychle k tvrzení, že politické reality leží samy o sobě na božské, sakrální rovině“ (což by z křesťanského pohledu mělo samozřejmě být naprosto nepřijatelné). (podle Kervégan 2015, 52) Slováček nicméně klade důraz na silně mysticky laděný závěr *Hodnoty státu*, kde se mj. píše:

Existují časy prostředků a časy bezprostřednosti. V těchto se lidem oddanost jedince ideji ukazuje jako něco samozřejmého; není potřeba přísně organizovaného státu k tomu, aby dopomáhal uznání práva. Stát se v těchto časech dokonce jeví, jak to vyslovuje Angelus Silesius, jako zeď stojící před světlem. Naproti tomu v časech prostřednosti se člověk stává prostředkem bytí, stát tím nejdůležitějším. A neznají jiné právo, než to, jež je zprostředkované státem. (překlad podle Slováček 2016, 69–70)

Tato teze se podobá Platónově konceptu tzv. *velkého roku*, který kritizuje Popper v *Otevřené společnosti*. Podle Popperova čtení,¹⁷⁴ zastával Platón myšlenku jakéhosi cyklu (dlouhého snad 36 tisíc běžných let), v němž „následuje po zlatém věku – věku Kronově, v němž sám Kronos vládne světu a v němž lidé vzházejí ze země – náš věk, věk Diův, v němž je svět opuštěn bohy a ponechán sám sobě, následkem čehož propadá čím dál horšímu rozkladu.“ Platón prý „mohl věřit, že tak jako se všeobecný zákon rozkladu projevuje v rozkladu mravním, který vede k rozkladu politickému, příchod kosmického zvratu se projeví v příchodu velkého zákonodárce, jehož rozumové schopnosti a mravní vůle dokáží toto období politického rozkladu ukončit“, a to „vytvořením státu, který se vyhne špatností všech ostatních států tím, že nedegeneruje, jelikož se nemění.“¹⁷⁵

¹⁷⁴ Zda je toto čtení správné nás aktuálně nezajímá: předmětem práce je kritika Schmitta, nikoli správnost Popperovy interpretace Platóna.

¹⁷⁵ Popper 2011, 32–4. Pro podobnou interpretaci Schmitta coby „podivného historicity“, jehož historicismus „vylučuje samy teoretiky coby intelektuální elitu a potenciální tvůrce historie z determinace jejich historickým momentem“ viz McCormick 2005, 300.

Stejně jako v případě Schmitta by tedy stát byl napravovatelem (či alespoň zadržovatelem) pokleslosti, jež nastává v obdobích, kdy lidé ztrácejí přímý kontakt s božským zákonem. Stejně jako v případě Schmitta vede toto prisma k pojetí státu, jež začíná jako konzervativní, a končí jako totalitární.

Jak v případě Platóna, tak v případě Schmitta můžeme pak pouze spekulovat, zda své nauce o božském právu sami věřili, nebo zda patřili do výše zmíněné kategorie cynických decisionistů pokoušejících se ovládat masy za pomoci objektivistických nauk.

Ať tak nebo tak, důsledky pro politickou praxi jsou stejné: jelikož božské právo není přístupné mysli individuálního občana (pouze „velkému zákonodárci“, filosofu-králi, který jej nahlíží, či snad dokonce pouze *státu* jako takovému), kontrola vládců ze strany ovládaných je něčím naprosto nemyslitelným; běžní občané se stávají „dobytkem“, o nějž se starají jeho benevolentní autokratičtí „pastýři“. (Popper 2011, 57–65)

Ve shodě se Slováčkem¹⁷⁶ se domnívám, že Schmitt své nauce o božském právu skutečně věřil.¹⁷⁷ Z tohoto hlediska by proklamovaný decisionismus jeho meziválečných textů byl výrazem výše zmíněné snahy podkopat objektivistické teorie odlišné od jeho vlastní. Schmitt viděl, jak silně a jak rychle se společnost během a po první světové válce liberalizovala, a muselo mu být jasné, že není realistické prosadit plošný návrat hodnot vilémovského císařství (natož pak středověku – jenž se zdá být Schmittovým ideálem). Na základě tohoto náhledu mohl přejít do defenzivy, tvářit se jako „politický realista“ a snažit se spíše o relativizaci hodnot druhých než o přímé prosazování vlastních (podobně jako to činí např. současné Rusko vůči Evropě). Ostatně, pokud zůstávala „nebezpečná“ a „zlá“ lidská přirozenost pod kontrolou autokracie, nebylo zas až tak důležité, zda ovládaní věří v přirozený zákon, nebo v mýtus, že autokrat vyjadřuje jejich „pravou vůli“ (ačkoli, jak se zdá z jeho lásky k frankistickému Španělsku, Schmitt stále preferoval první variantu, bylo-li to možné). Tomu by nakonec odpovídal i Kervéganův závěr, že Schmittova verze decisionismu nejenže nestaví na dualismu *is (Sein)* a *ought (Sollen)*, nýbrž chce dokonce tento dualismus zrušit a nahradit ho dualismem *řádu* a *chaosu*. (Kervégan 2015, 125–6)

¹⁷⁶ Viz celý Slováček 2016, stačí však přečíst si např. pozn. 141 na s. 71.

¹⁷⁷ Znovu však upozorňuji, že se – nutně – jedná o spekulaci a že v Hodnotě práva mohl Schmitt být i cynickým decisionistou.

K interpretaci Schmitta coby objektivisty, který si na decisionistu hraje z čistě diverzních důvodů, se ještě vrátíme v závěru čtvrté kapitoly. Prozatím přistupme na Schmittovu hru a berme jeho decisionismus vážně.

Již text *Diktatury* (1921) potvrzuje nejen právě citovaná Kervéganova slova o nahrazení dualismu *is a ought* dualismem *řádu* a *chaosu*, ale také jeho poznámku, že Schmittův „[d]ecisionismus šel ruku v ruce s (velmi ‚hegelovským‘, chcete-li) kultem státu a s přesvědčením, že jakýkoli stát je lepší než absence státu.“ (Kervégan 2015, 27)

Pokud je mi známo, je to právě v *Diktatuře*, kde se poprvé objevuje ústřední myšlenka *Politické teologie*, že „rozhodnutí se normativně nazíráno rodí z ničeho“. Zatímco v *Politické teologii* by nicméně bylo lze tuto větu vykládat ve smyslu našeho *konstatujícího decisionismu* (tedy dualismu *is a ought*), z textu *Diktatury* je zřejmé, že Schmittův primární záměr byl jiný:

Zákon je ve své podstatě příkazem a v jeho základě leží rozhodnutí o státním zájmu; státní zájem však existuje teprve díky tomu, že je vydán příkaz. Rozhodnutí ležící v zákoně se normativně vzato rodí z ničeho. (Schmitt 2014, 17; překlad podle Kervégan 2015, 119)

Vidíme, že to, o co Schmittovi jde, není ani tak *rozhodnutí*, jako spíše *příkaz*. Povaha normy ho nezajímá z hlediska metaetiky, nýbrž z hlediska práva. Tyto přístupy se vzájemně nevylučují; a až bude Schmitt po druhé světové válce kritizovat „tyranii hodnot“, bude používat argumenty přinejmenším blízké *is-ought* argumentům. Prozatím ho však primárně zajímá *příkaz* coby výraz *řádu* v opozici k *chaosu*:

... protiklad práva a bezpráví nachází své místo pouze ve státě a je realizován pouze v něm. Stát nemůže činit žádné bezpráví, neboť jakékoliv ustanovení se může stát právem pouze tak, že jej stát učiní obsahem státního rozkazu. Nikoliv tedy tak, že by ono ustanovení odpovídalo nějakému ideálu spravedlnosti. *Autoritas, non Veritas facit legem* (Leviathan, kap. 26). Zákon není normou spravedlnosti, ale příkazem (...). Někdo je nevinný teprve tehdy, je-li soudcem osvobozen. Suverén rozhoduje o tom, co je mé a co je tvé, co je slušné a co je zavrženíhodné, suverén rozhoduje o prospěchu a škodě, o právu a bezpráví, o dobru a zlu (...). Proto také ve státě není místa pro svědomí jednotlivce, jemuž by měl být člověk poslušen více než zákonům státu (...). (Schmitt 2014, 16–7; překlad podle Slováček 2016, 76)

Také zde lze vidět jasnou paralelu k Popperově portrétu Platóna:

... v kolektivistické teorii spravedlnosti, jakou nacházíme v *Ústavě*, je nespravedlnost činem namířeným proti státu, nikoli proti určitému člověku, takže

i když člověk může páchat nespravedlnost, trpět jí může jenom kolektiv. (Popper 2011, 112)

Jediným rozdílem se zdá být, že Schmittovi nejde o kolektiv, nýbrž o řád jako takový. Popper by nicméně podle mého názoru byl ochoten uznat, že primárně o řád šlo v konečném důsledku i Platónovi (a že kolektivismus byl spíše jen výrazem této jeho touhy po jistotě). (srov. zvl. Popper 2011, 31–2, 180–203)

Vraťme se však ke Schmittovi. V době, kdy psal *Politickou teologii* (1922) se podle Müllera „v podstatě (*essentially*) snažil založit autoritářský stát s nedělenou suverenitou na dále nezdůvodněném (*groundless*) rozhodnutí“ a „za pomoci re-injektování faktů sociologie a moci do Kelsenovy čisté teorie práva [potvrdit] ‚decisionismus‘, konkrétně tezi, že nezáleží ani tak na tom, jak a která rozhodnutí jsou učiněna, ale že jsou učiněna.“ (Müller 2003, 23)

V *Politické teologii* Schmitt také poprvé cituje svůj velký vzor, Juana Donosa Cortése, a prohlubuje svou inspiraci Josephem de Maistre. Müllerovo shrnutí těchto vlivů považují za natolik výstižné, že bych jej rád odcitoval v úplnosti:

Podle Schmittova čtení tito myslitelé ztratili veškerou naději, že by porevoluční režimy bylo možné založit na tradiční monarchistické legitimitě. Obhajovali tedy namísto toho jistou formu na rozhodnutích založené diktatury, přičemž de Maistre se dostal nejbliže k vyjádření čistého despotismu, když pravou suverenitu definoval jako „beztrestné činění zla“. Donoso je pak slavný svým výrokem, proneseným v reakci na revoluce roku 1848, že „otázkou je, zda se rozhodnout pro diktaturu zdola, nebo diktaturu shora ... V konečném důsledku se jedná o otázku, zda zvolit diktaturu dýky, nebo diktaturu šavle: Volím šavli, neboť je vznešenější.“ Pro filosofické konzervativce postrádající víru v tradici a posedlé apokalyptickými vizemi liberální či socialistické budoucnosti nebylo možné hledat legitimitu v ničem jiném než v reálném a efektivním držení moci. Touha zdržet nástup těchto apokalyptických budoucností pak vedla k paradoxnímu aktivistickému konzervatismu, neomezovanému minulostí.

Tito myslitelé zároveň volně míchali politiku a teologii – resp., ačkoli sami byli upřímnými katolíky, učinili z náboženství nástroj na podporu autoritářských režimů. Tento názor Schmitt otevřeně nesdílel – alespoň ne v této knize. Namísto toho tvrdil, [...] že všechny moderní pojmy jsou sekularizovanými pojmy teologickými. Absolutní monarcha je sekularizovanou verzí všemocného Boha, politický výjimečný stav sekularizovaným zázrakem a protiklad transcendence a imanence protikladem dynastického a demokratického principu legitimacy. (*ibid.*, 23–4)

Naši interpretaci Schmittova pojetí decisionismu coby především glorifikace rozhodnutí moci potvrzuje i další slavná věta z *Politické teologie*, pravděpodobně ta vůbec nejslavnější: „Suverén je ten, kdo rozhoduje o výjimečném stavu.“ (Schmitt 2012, 9) Resp. potvrzuje ji Schmittovo následné rozvinutí tohoto aforismu, v němž nás informuje, že: „Tato definice může pojmu suverenity učinit zadost jedině jako meznímu pojmu. [...] Rozhodnutí o výjimce je totiž rozhodnutí v eminentním smyslu.“ (*ibid.*)

Naši verzi decisionismu coby dualismu *is a ought* pro Schmitta v *Politické teologii* reprezentuje především Hans Kelsen. Některé jeho útoky tímto směrem jsou lepší, jiné horší (jak bylo zmíněno již v poznámce o několik stran výše, cílem této práce není Kelsena proti Schmittovi hájit). I v případě těch lepších je nicméně, domnívám se, obětí pouze Kelsen, nikoli *is-ought dualismus* jako takový či naše verze demokratického *konstatujícího decisionismu*.

Schmitt (2012, 19) se např. táže: „Jak je možné, že množství pozitivních určení může být zredukováno na jednotu s tímtež přičítacím bodem, není-li míněna jednotu přirozeněprávního systému či jednotu obecně teoretické právní vědy, nýbrž jednotu pozitivně platného řádu?“ Z hlediska demokratické verze decisionismu však normy nejsou odvozovány shora (z kelsenovské *Grundnorm*), nýbrž naopak zdola: poslanci, tj. zákonodárci, se pokoušejí odpovídat na ve společnosti převažující preference. Tento model navíc není (jen) nějakým ideálem, nýbrž jednoduše způsobem, jak demokratické politické systémy v praxi fungují. (Saward 2006, srov. Dischová 2015) Ústavu lze pak z tohoto hlediska vnímat jako cosi analogického tomu, co Popper (1995, 145) v rámci filosofie vědy nazýval *metafyzickými výzkumnými programy* (které jsou sice, na rozdíl od *vědeckých teorií*, nefalsifikovatelné, přesto však lze mezi nimi volit na základě porovnání jejich schopnosti užitečné *vědecké teorie* plodit). *Dobrá ústava je ta, jež umožňuje uspokojovat normativní preference většiny nejen v krátkodobém, ale i v dlouhodobém časovém horizontu* (tj. např. i pokud se původně menšinová preference časem stane většinovou atd. apod. – viz výše). Ústava je v tomto (našem) pojetí *funkčním rámcem*, v němž se odehrává demokratické rozhodování o konkrétnějších zákonech (viz výše Popperovu poznámku, že „[d]ůsledná demokratická ústava by měla vyloučit pouze jeden druh změny právního systému, a to ten, který by ohrozil jeho demokratický charakter.“). Není „přičítacím bodem“ ve smyslu Kelsenovy *Grundnorm* – tedy alespoň nakolik se tím nemíní pouze triviální požadavek, že zákony nesmí být s ústavou v rozporu.

Na jiném místě *Politické teologie* Schmitt píše:

V této snaze moderní státovědy lze v každém případě bezpečně rozpoznat jedno: forma má být převedena ze sféry subjektivního do sféry objektivního. V Laskově teorii kategorií je pojem formy ještě subjektivní, jak to patří ke každému noetickému postoji. Kelsen odporuje sám sobě, přijímá-li jednou jako východisko takovýto kriticky získaný subjektivistický pojem formy a pojmá-li jednotu právního řádu jako svobodný akt právního poznání, zatímco po svém přihlášení k určitému světovému názoru požaduje objektivitu, a dokonce i Hegelovu kolektivismu vytýká státní subjektivismus. Objektivita, na kterou si sám činí nárok, se vyčerpává tím, že se vyhýbá všemu personalistickému a právní řád redukuje na neosobní platnost neosobní normy. (Schmitt 2012, 25–6)

Tento argument je založený na laciném verbálním triku (a pravděpodobně se jedná i o *strawman*). Slovo „objektivita“ může totiž vedle objektivitu v epistemologickém či metaetickém smyslu znamenat také *nestrannost*. A Schmittova kritika je založena právě na ztotožnění těchto významů. Demokratický decisionista může nicméně odmítat objektivitu v metaetickém smyslu a zároveň požadovat nestrannost (aniž by se dopouštěl nekonzistentnosti): mj. např. požaduje, aby sám systém byl pokud možno nestranný ve smyslu nepreferování žádného normativního postoje, s čímž, jak jsme viděli, je odmítnutí metaetického objektivismu v lepší shodě než jeho přijetí. *Nestrannost* v tomto (systémovém) smyslu je v podstatě identická s *normativní rovností*.

Podobná je i situace co se týče Schmittovy kritiky Locka a Merkla. Schmitt píše: Nesmějí se rozvíjet spekulace o filosofickém významu právní účinnosti rozhodnutí nebo o nehybné, časem a prostorem nedotčené „věčnosti“ práva, o níž hovořil Merkl. Když Merkl říká: „Vývoj právní formy je vyloučen, neboť ruší identitu,“ prozrazuje tím, že v podstatě chová hrubě kvantitativní představu o formě. Tímto typem formy nelze ovšem vysvětlit, jak může do učení o státu a právu vstoupit personalistický moment. Odpovídá to prastaré státoprávní tradici, která vždy vycházela z toho, že směrodatné může být jen obecné právní ustanovení. „The law gives authority“, říká Locke a vědomě zde slovo zákon používá antiteticky ke *comissio*, to znamená k osobnímu příkazu monarchy. (*ibid.*, 28)

Jak jsme si řekli ve druhé kapitole, v tradici *občanského republikanismu* nevyjadřovala „vláda práva“ jeho transcendentní, „věčný“ charakter, o kterém zde mluví Schmitt, nýbrž prostý požadavek omezení arbitrární moci. Vedle toho může označovat také např. weberovskou předvídatelnost systému či požadavek, aby nikdo nebyl soudcem

ve svém vlastním sporu.¹⁷⁸ Podobně jako *neutrannost* můžeme požadovat „vládu práva“ v těchto smyslech a vůbec přitom nebýt objektivisty. (podrobněji viz níže, kap. 4, od. 4)

Politická teologie je také pokračováním Schmittovy kritiky údajné liberální tendence k „nekonečné debatě“ (*ewige Gespräche*). Podobně jako v *Politickém romantismu* (1919) se také zde naznačuje, že tato tendence je jen jakousi dočasnou historickou úchylkou, které navíc již dávno odzvonilo:

Zrušit v rozhodujícím bodě rozhodnutí tím, že popřeme, že tu je vůbec třeba něco rozhodnout, se jim [Maistrovi a Cortésovi] zřejmě jevilo jako podivný pantheistický chaos. Onen liberalismus s jeho nedůslednostmi a kompromisy žije pro Cortése jen v krátkém mezidobí, kdy je na otázku: Kristus, nebo Barabáš možno odpovědět návrhem na odročení nebo zřízením vyšetřovací komise. (Schmitt 2012, 49)

Jak otázce oprávněnosti kritiky „nekonečné debaty“, tak eschatologickým elementům této konkrétní pasáže se ještě budeme věnovat ve čtvrté kapitole. Prozatím postačí, zmíníme-li, že tato kritika měla politický cíl, jenž Schmitt nakonec explicitně vyjevuje v *Krizi parlamentarismu* (1923), v níž je parlament prezentován právě coby místo „nekonečné debaty“, která brání uskutečnění rozhodnutí (jichž by byla schopna diktatura, která, jak jsme viděli, se ve Schmittově pojetí nevylučuje s demokracií – pouze s liberalismem).

Paralelní úvahu pak nacházíme i v *Římském katolicismu a politické formě* (taktéž z r. 1923), kde Schmitt proti sobě staví parlamentarismus a katolickou církev: zatímco parlamentarismus údajně zcela podlehl ekonomickému a technicistnímu myšlení a „reprezentace“ v jeho rámci znamená pouhou reprodukci soukromých zájmů, katolická církev si prý uchovala schopnost uvažovat právně a politicky, a proto je schopna „osobní [...] re-reprezentace podstatných (*substantive*) přesvědčení, věr, idejí, či dokonce mýtů“.¹⁷⁹

Takovéto „heideggerovské“ škatulky jsou pro Schmitta typické. V jeho případě se však jedná (mj.?) o slovní magii, jejímž prostřednictvím se pokouší vyvolat dojem, který by nebyl s to vyvolat argumenty.¹⁸⁰ Tím, že označí parlamentní „reprezentaci soukromých zájmů“ za bytostně ekonomickou, podsouvá čtenáři představu lobbingu a obecně vlivu peněz na politiku. V reálně existujících parlamentech však nemají zastoupení *pouze* zájmy velkého businessu (třebaže jejich vliv bývá značný

¹⁷⁸ Oba tyto požadavky s požadavkem omezení arbitrární moci souvisí, mohou se však vyskytovat (a často se vyskytují) i bez něj.

¹⁷⁹ Schmitt 2013a, zvl. 39–42; citace je ze shrnutí in Müller 2003, 21–2.

¹⁸⁰ Zda se podobné magie dopouští i Heidegger nejsem kompetentní posoudit.

a neproporční). A naopak, zdá se, že v mnohých diktátorských režimech dvacátého století (a zvl. v těch, které se ke Schmittovi přímo hlásily a které Schmitt obdivoval) měli továrníci a bankéři daleko větší vliv než v tehdejších demokraciích. (Proč by je ostatně jinak podporovali?)

„Reprezentace soukromých zájmů“ dále evokuje také roztržštěnost, nejednotu; zatímco reprezentace ideje „lidu“ (*Krize*) či víry (*Katolicismus*) evokuje jednotu. Jak jsme ale viděli, i to je iluzí. Jednota na rovině reprezentace, schází-li na rovině reprezentovaných, je pouhou hrou na jednotu. A „reprezentace soukromých zájmů“ může naopak jednotu vytvořit v případě, že se soukromé zájmy shodují – což, když se nad tím zamyslíme, není zas až tak vzácné: „soukromé zájmy“ se typicky shodují na trestání násilí, krádeží a podvodů (hartovská *primární pravidla*)¹⁸¹ a mohou se také shodovat na ochraně před obecným ohrožením živelnou katastrofou, výbuchem jaderného zařízení nebo např. expanzivní cizí mocností (jak ostatně tak rád zdůrazňuje sám Schmitt, jenž je ovšem nad jiná než *nepřítelem* způsobená sjednocení povznesen).

V *Pojmu politična* (1927, rozšířená verze 1932) se objevují dvě pasáže, jež si zasluhují pozornost z hlediska našeho aktuálního tématu (decisionismu). Aby ilustroval, že „veškeré politické pojmy, představy a slova mají *polemický* smysl“, cituje Schmitt jistého Karla Rennera, socialistu Druhé internacionály, který označoval nájemné jako „tribut“. Následně komentuje: „Většina německých profesorů práva, soudců a právních zástupců by takové označení odmítla jako nepřipustnou ‚politizaci‘ soukromoprávních vztahů a porušení ‚čistě juristického‘, ‚čistě právního‘, ‚čistě vědeckého‘ výkladu, protože daná otázka je pro ně rozhodnuta na základě ‚pozitivního práva‘ a politické rozhodnutí státu, jež je s tím spojeno, je z jejich strany uznáváno.“ (Schmitt 2013b, 30–1)

Také v tomto případě se jedná o očividný útok na Kelsena. A také v tomto případě platí, že pokud vůbec zasahuje Kelsena samotného, rozhodně nezasahuje celý *is-ought dualismus*. Lze dokonce argumentovat, že právě (mj.) z Kelsena vycházející právní pozitivismus, je naopak velmi dobrým nástrojem pro kritiku nespravedlivého práva. Jednoznačně a nekonfúzně totiž rozlišuje právo a morálku, neboli *právo jaké je* a *právo jaké by mělo být*. (Wacks 2006, 19) Přirozenoprávní přístup naopak předpokládá, že právo vždy odráží spravedlnost. Na jakém základě pak ale kritizovat právo, jež považujeme za

¹⁸¹ Dokonce i profesionální podvodník potřebuje, aby společnost, v níž se pohybuje, krádeže a podvody odmítala – a to mj. i k výkonu svého „povolání“. (srov. Ortega y Gasset 2018, 8).

nespravedlivé? Zastánce přirozenoprávního přístupu je nucen tvrdit, že takové právo vlastně není právem. Což nás ovšem nutí ptát se, čím tedy je. Čím jsou např. čínské protiujgurské zákony? Právní pozitivismus tento problém řešit nemusí: čínské právo je právem, což nám ovšem nijak nebrání ho z morálních důvodů kritizovat, či dokonce požadovat jeho změnu. (Sobek 2011)

Podobně můžeme nahlížet i druhý decisionismu se týkající problém z *Pojmu politična*. V kapitole nazvané „Rozhodnutí o válce a nepříteli“ se Schmitt argumentačně točí kolem tvrzení, že dokonce ani Briand–Kelloggův pakt „válku nezakazuje“, nýbrž pouze „sankcionuje“. (Schmitt 2013b, 45–53) Jakkoli se toto tvrzení může zdát pochybné co se týče znění samotného paktu (v němž se jednoznačně mluví o „zřeknutí se války jakožto prostředku národní politiky“),¹⁸² z právně-pozitivistického hlediska lze říci, že ‚zákaz‘ se v podstatě rovná ‚sankce‘ (srov. též výše úvahu o žádoucnosti indikativně-podmiňující formulace zákonů z hlediska *otevřené společnosti a normativní rovnosti*). Z tohoto pohledu ovšem zároveň nedává smysl Schmittova argumentace, jež stojí právě na *rozdělení ‚zákazu‘ a ‚sankce‘*.

Schmittova vlastní pozice je vůbec poněkud nejednoznačná. První věta probírané kapitoly *Pojmu politična* zní: „Ke státu jako bytostně politické jednotě patří *jus belli*, tj. reálná možnost označit v případě potřeby z moci vlastního rozhodnutí nepřitele a bojovat proti němu.“ (*ibid.*, 45) Chce tím Schmitt (normativně) říci, že stát má mít *ius belli*? Anebo chce říci (deskriptivně, a poněkud esencialisticky), že stát musí mít *ius belli*, aby mohl být vůbec nazýván státem?

První možnost by byla Schmittovým čistě osobním názorem, s nímž jakožto s normativním tvrzením můžeme souhlasit, nebo nesouhlasit, nemůžeme s ním ale polemizovat (a proto nemá ani smysl o něm cokoli psát).

V případě druhého významu naopak polemizovat můžeme, a to poměrně silně. Panama nemá armádu a Japonsko má pouze jednotky *Dži-ei-tai*, jež jsou ústavně definovány jako striktně pouze obranné. Znamená to, že Panama a Japonsko nejsou státy? Že jsou např. jen jakýmsi koloniemi USA? V případě Japonska se takové pojetí přinejmenším od 70. let (kdy Japonsko odmítlo následovat americkou politiku vůči zemím Blízkého východu) zdá být značně problematické. Tak jako v mnoha jiných

¹⁸² https://cs.wikisource.org/wiki/Briand-Kellogg%C5%AFv_pakt.

případech, i zde se zdá, že Schmittovo pojetí je příliš zjednodušující, příliš esencialistické, scholastické a hegelíánské.

Stejně jako Popper (2015, 16–28, 227–94) považují definice za pouhé užitečné zkratky, které nemají schopnost rozšiřovat naše poznání reality. Pokud tedy někdo trvá na definici státu coby politického tělesa disponujícího *ius belli*, má odpověď je, že si ho tak pro mě za mě klidně definovat může, že o užitečnosti takové definice mám však jisté pochybnosti. K tomu dodávám, že pokud již mermomocí chceme hledat nějakou „esenciální vlastnost“ státu, je jí podle mého názoru weberovský monopol na užívání násilí v rámci vlastního území – spíše než *ius belli*.¹⁸³ Weberovská definice uzná za stát Japonsko a neuzná za něj tzv. *zhroucené státy* jako jsou dnešní Sýrie či Libye. To se mi jeví jak praktičtější, tak intuitivnější, než Schmittova definice, podle níž by naopak státem nebylo Japonsko, ale byla by jím Sýrie (neboť Asadově vládě, navzdory faktu, že není schopna kontrolovat značnou část území „vlastního“ státu, zůstává z mezinárodního hlediska *ius belli* – resp. zůstává jí ve stejné míře, v jaké dnes zůstává vládám jiných států).

V *Ústavní nauce* (1928) se znovu objevuje důraz na *příkaz* coby vyjádření *řádu* v opozici k *chaosu*, který jsme zaznamenali již v *Diktatuře* a v *Politické teologii*. Cílem této obsáhlé publikace (jež se tváří jako učebnice ústavního práva) se zdá být dokázat jednak, obecně, že právo nelze oddělit od politiky, jednak, konkrétněji, že ústavy vždy a nutně spočívají na „zakládajících politických rozhodnutích“; že:

Ve skutečnosti je ta či ona ústava platná, protože vychází z ústavodárné síly {*Gewalt*} (tedy z moci {*Macht*} nebo autority) a je kladena její vůlí. { ... } Norma se nikdy neklade sama. { ... } Neexistuje žádný uzavřený ústavní systém čistě normativní povahy a je pouhou svévolí brát sérii jednotlivých ustanovení, označených za ústavní zákony, za systematickou jednotu a řád, pokud jejich jednota nevychází z předchůdné jednotné *vůle*. (Schmitt 1928, 25, 9–10; překlad podle Kervégan 2015, 169)

Také v případě těchto slov platí, že mohou být oprávněnou kritikou Kelsena, že však a) nezasahují ani celý právní pozitivismus, b) vedle kritiky nastolují i vlastní agendu, jež je přinejmenším stejně sporná jako ta Kelsenova.

¹⁸³ Srov. Shapiro 2016, 33 a jeho britkou poznámku (*ibid.*, 62): „Anyone who doubts the importance of the state’s police powers would be well advised to spend some time wandering around Somalia, Afghanistan, or Iraq.“

Je pravda, že ústavy a zákony jsou produkty rozhodnutí. Není pravda, že musejí být uvaleny čistě shora. Jistě, i v nejdemokratičtějších společnostech existuje centrální zákonodárný sbor. Zároveň v nich však probíhá sawardovský proces zpětné vazby: zákonodárci se pokoušejí strefit do preferencí většiny a pokud se jim to nedaří, v nejbližších volbách jsou nahrazeni jinými zákonodárci, kteří zákony jimi vydané změní.

Co se samotných ústav týče, je situace samozřejmě poněkud komplikovanější. Např. poválečné Německo (nejméně od tzv. Lüthova procesu v padesátých letech) mělo a má tendenci klást v pojmání sebe sama coby *liberální demokracie* větší důraz na *liberální* než na *demokracie*. Německý ústavní soud má díky tomu značnou moc – což bylo v poválečné době trnem v oku Schmittovi a jeho žákům, pro něž byla právě tato moc projevem „tyranie [liberálních] hodnot.“ (Müller 2003, 63–75) Poměrně vyostřená diskuze ohledně legitimacy rozhodnutí Nejvyššího soudu nějakou dobu probíhá i na druhé straně Atlantiku.¹⁸⁴ Pro naše téma přitom rozhodně není bez zajímavosti, že zatímco v USA liberální progresivisti často zaujímají stanovisko *proti* tzv. *judicial review*, v Evropě pravomoci ústavních soudů naopak hájí. Příčinou této pozoruhodné odlišnosti může být samozřejmě mj. evropská zkušenost s ničím nespoutanou „demokracií“, jež dala povstat Mussolinimu a Hitlerovi.¹⁸⁵ V dnešní době však dle mého názoru hraje výraznější roli skutečnost, že zatímco v Evropě ústavní soudy rozhodují většinou poměrně liberálně, v USA byl Nejvyšší soud naposledy liberálně orientovaný za předsednictví Earla Warrena (1953–1963).

Jak bylo již několikrát opakováno, z hlediska *občanského republikanismu* a *normativní rovnosti* by „[d]ůsledná demokratická ústava [...] měla vyloučit pouze jeden druh změny právního systému, a to ten, který by ohrozil jeho demokratický charakter.“ V tomto smyslu jsem sice nucen souhlasit se schmittovskou kritikou ústavního soudu hájícího „liberální hodnoty“, ovšem pouze natolik, nakolik se tyto hodnoty nepřekrývají s principy nutnými k zajištění funkčnosti demokracie – mezi něž, jak jsme viděli, patří mj. svobody slova, tisku, shromažďování a obecně vysoká míra *nondominance*, bez níž nelze zajistit, že se lidé nebudou bát projevit svůj názor, a že tedy systém bude skutečně demokratický. (Bát se projevit svůj názor může nejen menšina, ale i většina – pokud si není zcela jista, že je většinou, nebo pokud má strach, že ji postihnou represe navzdory

¹⁸⁴ Viz např. Waldron 2006, kde zájemce nalezne i odkazy na další účastníky debaty. Pro seznam novějších zdrojů kritizujících *judicial review* viz pak pozn. 39 ke kap. 4 in Shapiro 2016, 213–4.

¹⁸⁵ Příp. s nespoutanou demokracií (bez uvozek), jež tím, že dala povstat Mussolinimu a Hitlerovi, spáchala „sebevraždu“ – záleží, jak chápeme *demokracii*.

tomu, že je většinou. Čtenář pocházející z postkomunistické země by si tohoto problému měl být obzvláště dobře vědom – srov. Havel 1990.) V tomto ohledu – v ohledu hájení předpokladů *funkčnosti* demokracie – jsou ústavní soudy naopak vysoce žádoucí, ne-li vysloveně nutné.¹⁸⁶

Důležité je také upozornit, že naše a Schmittova kritika „tyranie [liberálních] hodnot“ se, jak se zdá, radikálně rozcházejí ve svých výchozích bodech. Zatímco v našem případě je tímto bodem *normativní rovnost*, ve Schmittově je to naopak glorifikace rozhodnutí přicházejícího shora.¹⁸⁷ Mj. se tak vyjevuje skrytá paradoxnost Schmittovy pozice: na jednu stranu kritizuje „tyranii hodnot“, na druhou ji ale žádá, neboť kdyby ji nežádal, proč by se tak bál svěřit rozhodování o směřování státu do rukou občanů a prosazoval namísto něho – postupně – rozhodování monarchy, populistického diktátora ve formě prezidenta s diktátorskými pravomocemi, populistického diktátora ve formě *führera*, právnických „teologů“ strážících esoterické *ius publicum Europaeum* před univerzalistickými vlivy „techniky“ a „ekonomie“? (srov. McCormick 2005, 299)

To jsme ale poněkud předběhli. V r. 1932 píše Schmitt *Legalitu a legitimitu*. Podle Kervégana (2015, 129–30) zde „svou úvahu [...] předkládá hned od počátku s tím, že navazuje na Webera“. To bych úplně netvrdil, ačkoli je pravda, že Schmitt se na Webera „odvolává [co se týče] přeměny státu v podnik“. (*ibid.*, srov. Schmitt 2004, 7, 9, 12, 97) Naprosto ale souhlasím s Kervéganovým shrnutím, že Schmitt

převrací Weberovu tezi na hlavu: [...] chce [...] především podrobit kritice způsob, jak parlamentní demokracie redukuje legitimitu na legalitu, tj. zpochybnit relevanci legální moci jakožto typu, a načrtnout autoritářskou a plebiscitární (tedy charismatickou) přeměnu onoho parlamentního režimu, který v roce 1918 nastolili *Vernunftsrepublikaner* včetně Webera právě s ohledem na katastrofální konec autoritářství Vilémovy říše. Zatímco tedy pro Webera jsou triumf legálního modelu a „parlamentarizace“ [...] čímsi nevyhnutelným, Schmitt se snaží najít vůči parlamentarismu a modelu legislativního státu alternativy. Musí proto zpochybnit

¹⁸⁶ Připomeňme také, že z pohledu *občanského republikanismu* není důležitá volenost, nýbrž kontrolovatelnost.

¹⁸⁷ Srov. zvl. tento ukázkový příklad falešného dilematu in Schmitt 2013a, 41–2: „Imponující je duchovní důslednost antiduchovního, s níž mladí bolševici v náhlém přívalu socialismu učinili z boje za ekonomicko-technické myšlení boj proti ideji, proti každé ideji vůbec. Dokud totiž existuje zbytek ideje, vládne také představa, že před danou skutečností materiálního je něco preexistujícího, transcendentního, a to vždy znamená autoritu shora. Myšlení, které chce své normy odvozovat z imanence ekonomicko-technického, se to jeví jako zásah zvenčí, jako narušení stroje, jenž běží sám od sebe, a bystrý člověk s politickým instinktem, který bojuje proti politikům, spatřuje v odvolávání se na ideu okamžitě nárok na reprezentaci, a tím na autoritu, povýšenost, která nesetrvává v proletářské absenci formy a kompaktní mase tělesné reality, v níž lidé nepotřebují žádnou vládu a kde se také ‚věci řídí samy‘.“

paradigma legality a oživit (podle Webera již překonaný) protiklad legitimacy a legality ... (Kervégan 2015, 130)

Oproti důrazu na obnaženou moc¹⁸⁸ (na cortésovskou „diktaturu šavle“ proti „diktatuře dýky“) v *Diktatuře* a v *Politické teologii* zde shledáváme očividný posun k adopci mýtu – konkrétně mýtu demokratické legitimacy. Nemám nejmenší pochyby, že se jednalo o adopci naprosto pragmatickou: že Schmitt osobně v žádnou demokratickou legitimitu nevěřil a když ji stavěl proti „liberální“ legalitě, jednalo se čistě o další z mnoha jeho strategií podkopání ideového přesvědčení protivníka – o další z jeho slavných „min, jež explodují v tichosti“.¹⁸⁹

Již z tohoto důvodu bychom snad měli přinejmenším zvážit přijetí postoje, resp. závěru, ke kterému dospívá Kervégan, totiž „že pojem legitimacy, nakolik má označovat něco odlišného od ‚prosté legality‘, není možné využívat rigorózně.“ (Kervégan 2015, 150)

V jiném než deskriptivním weberovském pojetí¹⁹⁰ (a zde již mluvím za sebe, nikoli za Kervégana) totiž snaha užívat pojem legitimacy „rigorózně“ příliš zavání objektivismem. Jak jsme zdůraznili výše, každý člověk si samozřejmě může *pro sebe* určit, zda považuje, či nepovažuje za legitimní ten který zákon nebo politický systém (např. čínský systém a jeho proti-ujgurské zákony). A nejen to, může na základě takového přesvědčení i jednat. *Legimitita* v tomto subjektivním smyslu je však redundantní termín, neboť lze stejně tak dobře říci, že konkrétní člověk daný zákon či systém *uznává*, nebo že naopak *požaduje jeho změnu*.

Je pravda, že Philip Pettit (2012) termín *legimitita* užívá, a to ve smyslu *nondominance ve vztahu občana a státu* (oproti termínu *spravedlnosti*, jímž označuje *nondominanci mezi občany navzájem*). V tomto případě bych se však přikláněl k opisu „nondominance ve vztahu občana a státu“ – opět z důvodu objektivistických a ne vždy nutně demokratických konotací slova *legimitita*.

Co je pak z hlediska zde hájených pozic nutné spíše odmítnout, je Rawlsův „princip liberální legitimacy“ spočívající v uplatňování politické moci „v souladu s ústavou, jež má takové podstatné prvky (*essentials*), u nichž lze očekávat, že by je přijali všichni občané

¹⁸⁸ *Naked power* – termín B. Russella (2004).

¹⁸⁹ Ernst Jünger v dopise Schmittovi z října 1930, viz výše a Slováček 2016, 11 a Müller 2003, 33–5.

¹⁹⁰ Weber výrazem *legimitita*, či přesněji *víra v legitimitu* (*Legitimitätsglaube*), označoval sociologický fakt vůle přijímat nařízení těch, kteří v dané společnosti mají moc nařízení vydávat. – Peter 2017; Weber 2012, 124.

coby svobodné a rovné bytosti ve světle (*in the light of*) principů a ideálů přijatelných jejich společným lidským rozumem.“ (Rawls 1993, 137) Není snad ani třeba zmínky o světle, aby nám tato slova asociovala osvícenskou „edukační diktaturu“ pojednanou výše, proti níž předložil tak skvělé argumenty Berlin (taktéž viz výše). K takovéto diktatuře hrozí sklouznout jakákoli nauka, která podmiňuje účast na legislativě *normativní rozumností* (jež je navíc z našeho pohledu *contradictio in adjecto*).

Daleko menší problém budeme mít paradoxně s Habermasem, který se k osvícenství hlásí explicitně (a je navíc autorem knihy s pro nás zdánlivě děsivým titulem *Between Facts and Norms*).¹⁹¹ Důvod Habermasovy relativní neproblematičnosti je stejný jako v případě pozdního Poppera: falibilismus ohledně „pravdivosti“ norem. Jak komentuje i Kervégan (2015, 150), pokud takovýto falibilismus spolu s Habermasem následujeme,

dospějeme k myšlence, že legitimita legality tkví v neustálé možnosti zrevidovat výsledky jejího fungování. Pod to se lze podepsat. Musíme si ale uvědomit, že tato myšlenka má mnohem omezenější dosah než některá výše citovaná [Schmittova] prohlášení. Sám si z Habermasovy úvahy o legitimitě legality беру především myšlenku, že „neexistují žádné fixní body“.

Stejnou myšlenku si z ní může vzít i *konstatující decisionista*. A zastává-li tento *konstatující decisionista* (společně se mnou) *normativní rovnost*, může se i „podepsat“ pod požadavek „neustálé možnosti zrevidovat výsledky“ fungování legality. Bude se jen poněkud zdráhat – podobně jako v případě Pettitovy teorie – nazývat tento požadavek *legitimitou* (z obavy před objektivistickými konotacemi).

Adopce mýtu demokratické legitimacy Schmittovi velmi usnadnila příklon k nacionálnímu socialismu. Jeho dřívější „decisionismus“ coby arbitrání zakládající rozhodnutí suveréna byl totiž pro nacisty příliš radikální.¹⁹² chyběla mu substance – to, co nacistické pojetí práva přibližuje přirozenoprávnímu. (Schmittův „decisionismus“ byl pro nacisty příliš blízký decisionismu v našem smyslu.)

Z těchto důvodů také Schmitt počínaje r. 1933 odsuzuje vedle právního pozitivismu i svůj vlastní „decisionismus“. Prosazuje namísto něj „myšlení konkrétního řádu“ a „legitimitu konkrétního řádu“ – řádu, který prý předchází nejen normy a instituce, ale i individua, jež sám teprve vytváří. (Müller 2003, 38) Jak píše v úvodu k druhému vydání

¹⁹¹ K našemu tématu viz zvl. Habermas 1996, 300–4.

¹⁹² Srov. Kervégan 2015, 172.

Politické teologie z r. 1934: „decisionista je stále v nebezpečí, že pro funkcionalizaci okamžiku nepostřehne bytí tkvící v každém velkém politickém hnutí“. (in Schmitt 2012, 8)

Sypání si popele na hlavu za „decisionismus“ však zcela bledne ve srovnání se žlučovitými útoky na právní pozitivisty, jež se ze Schmitta nyní zcela bez zábran řinou:

Takzvaný pozitivismus a normativismus německé státovědy vilémovského a výmarského období je jen zdegenerovaným – protože místo na přirozeném či rozumovém právu založeným pouze k fakticky ‚platným‘ normám přidaným –, a tudíž vnitřně rozporným normativismem, smíšeným s pozitivismem, který byl jen právně slepým, zdegenerovaným decisionismem, jenž se upínal k ‚normativní síle faktického‘ místo ke skutečnému rozhodnutí. Takto beztvářá a zformování neschopná směsice nebyla s to vyřešit žádný vážný státní a ústavně právní problém. (*ibid.*)

Ve spisech z nacistického období se plně projevují Schmittovy chameleonské schopnosti: z romantického vzdychání po dobách dávno minulých se stává energický futurismus, a dokonce i sám styl textů se mění z uhlazené profesorské ironie na mnohdy velmi brutální machismus. Přesto se nelze ubránit dojmu, že Schmitt je po dlouhé době konečně spokojen. Jistě, dal by přednost poněkud jemnějším formám – třeba takovým, jaké panovaly ve frankistickém Španělsku – a děsí ho lidová revolučnost nacionálně socialistického hnutí. Nic z toho ale nepřeváží radost z vlády pevné ruky; z faktu, že skončila epocha liberálního měšťáctví neschopného skutečných existenciálních rozhodnutí ani skutečné zapálenosti pro víru. Nacisté věřit dokáží – a to, že jejich víra není tak úplně křesťanství, zas až tak nevádí.

Schmittovými argumenty z tohoto období nemá asi příliš smysl se podrobněji zabývat: předpokládám (resp. doufám!), že na ně nikdo navazovat nehodlá. Zmiňme pouze, že ve *Velkoprostorovém uspořádání mezinárodního práva* (1939) staví především na přirozeném právu silného a lidnatého národa expandovat a dobývat a že o „prázdňém právním a smluvním pozitivismu“ zde říká, že „nebyl ničím jiným než právním nástrojem legality a legitimacy *statu quo*“. (in Schmitt 2007, 76–124, zvl. 80–1)

Tento drobek (ze silně prohnitého koláče) považuji za vhodné uvést, neboť podle mého názoru dobře ukazuje, jak monstrózních podob mohou nabývat řeči o nahrazování smluv řádem „přirozenosti“. V případě smluv mezinárodních je to obzvláště nápadné, domnívám se však, že analogicky to do značné míry platí i v případě smluv mezi jednotlivci. Tím rozhodně nechci říci, že by smlouvy byly svaté; že by např. nemělo být

možné jednostranně vypovědět smluvní vztah, jehož uzavřením člověk nebo stát sám sebe neprozřetelně uvrhl do stavu podobného otroctví (zvl. v případě států jsou takovéto smlouvy silně problematické, neboť je uzavírají státníci reprezentující pouze soudobou generaci občanů, a někdy ani tu ne). Chci pouze říci, že smlouvy jsou daleko lepším vodítkem vztahů než „přirozenost“: pokud nic jiného, alespoň respektují aktuální vůli zúčastněných stran a nedopouštějí se *naturalistic fallacy*.

Jednoduchý ilustrativní příklad: V současné západní společnosti obecně platí, že k pohlavnímu styku je třeba souhlasu obou (resp. všech) zúčastněných, jinak se jedná o znásilnění. Takovýto souhlas je v podstatě smlouvou. V dřívějších dobách a v některých současných zemích si mohl/může manžel styk s manželkou vynutit a za znásilnění to považováno nebylo/není. Často se to zdůvodňovalo/zdůvodňuje nějakou verzí argumentu přirozenosti.¹⁹³

Smluvní přístup samozřejmě nelze vždy aplikovat takto jednoduše. Např. v případě různých pojetí spravedlnosti ilustrovaných v předchozí kapitole by se mohlo zdát, že smluvní přístup vyžaduje pojetí paretovske (přijatelný převod statků je pouze takový, s nímž souhlasily obě dotčené strany). Problém je, že jako svého druhu – celospolečenskou – smlouvu lze chápat i pravidla, jež v dané společnosti chrání individuální majetek a tuto ochranu podmiňují např. progresivní daní.¹⁹⁴ Různá pojetí smlouvy tu tedy stojí proti sobě.

Jak jsme viděli, *občanští republikáni* by měli tendenci preferovat druhé pojetí, neboť lépe umožňuje dosahovat *nondominance* (a v tom ohledu tedy i lépe odpovídá *normativní rovnosti*). To ale nic nemění na faktu, že paretovcí také argumentují smlouvou, a že samotný důraz na smluvní pojetí (v protikladu k přirozenostnímu) nám tedy otázku přerozdělování majetku nevyřeší.¹⁹⁵

¹⁹³ Případný protiargument, že žena „smlouvu“ uzavřela vstupem do manželství, neobstojí, protože a) v mnoha společnostech tolerujících znásilnění manželem vstup do manželství na vůli ženy nezávisel/nezávisí (pro což se opět předkládaly/jí argumenty z ranku „přirozenosti“), b) i tam, kde žena musí/musela dát k manželství prokazatelně nevynucený souhlas, mohlo/může být jedinou alternativou k manželství např. zůstat bezdětná (pokud ne vysloveně zemřít hlady), což mohlo/může být něco, co ženy nebyly/nejsou ochotny podstoupit, ačkoli kdyby měly skutečně svobodnou volbu, vybraly by si raději děti (resp. život) bez znásilňování, a mnohé možná dokonce bez manželství.

¹⁹⁴ Někdo by snad mohl tvrdit, že podobně by bylo lze argumentovat i pro manželské znásilnění: že např. ochrana individuální tělesné integrity může v nějaká společnosti být podmíněna podrobením se možnosti takového znásilnění. Mou odpovědí je *normativní rovnost*: Není pravděpodobné, že by se celospolečenská smlouva obsahující možnost manželského znásilnění udržela ve společnosti, v níž mají ženy volební právo a možnost beze strachu se projevit. Že plně demokratická společnost zavede nějakou formu progresivní daně je naopak pravděpodobné velmi.

¹⁹⁵ Vyloučení přirozenoprávní argumentace vezme paretovskou pozici možnost odvolávat se na „přirozené“ právo na majetek. Těm, kteří si přejí přerozdělovat, ale zase vezme možnost odvolat se na rousseauovsko-

I v tomto případě nicméně platí, že „přirozeností“ lze argumentovat pro daleko bizarnější společensko-majetková uspořádání, než pro jaká je možno argumentovat v rámci smluvních pojetí: od extrémních variant komunismu po neomezené právo silnějšího vzít si, cokoli chce. (V případě obou těchto extrémů je vysoce nepravděpodobné, že by s nimi většina společnosti kdy souhlasila.¹⁹⁶)

Rád bych pro jistotu poznamenal, že jsem si vědom mezer a nedořečeností v posledních čtyřech odstavcích. Nezabývám se aplikovanou etikou a mým cílem zde nebylo předložit etickou teorii hodnou toho označení. Chtěl jsem spíše jen letmo naznačit výhody, které pociťuji v preferování smluvního přístupu před přirozenostním (jak ve vnitrostátním, tak v mezinárodním právu).

„Smluvním pojetím“ přitom samozřejmě nemyslím tzv. *společenskou smlouvu* (v hobbesovské, lockovské, rousseauovské, ani v rawlsovské verzi). *Společenská smlouva* (tohoto typu) vždy buď přímo spočívá na přirozenoprávních základech, nebo alespoň tenduje vytvářet přirozenoprávní výklady.¹⁹⁷

Smluvní pojetí, jež mám na mysli, vychází z hartovského *primárního pravidla* nepodvádění – tj. mj. držení slova – jež je (nutně) vlastní všem společností, a to ne proto, že by bylo „přirozené“ v přirozenoprávním smyslu, nýbrž proto, že by bez něj společnosti vůbec nemohly existovat jako společnosti. Ze stejného důvodu je smlouva univerzálně inteligibilním konceptem a jako taková má potenciál být nejlepším základem přinejmenším mezinárodních vztahů – pokud ne také vztahů mezi-personálních. Znovu opakuji, že se z mé strany nejedná o žádné zbožšťování smluv; pouze o jejich preferování před přirozenoprávními a jinými diskurzí. Konkrétněji: Neříkám, že stát má raději nechat své občany vyhladovět, než by se zpozdil s placením smluvního úroku. Říkám pouze, že např. porušení jednou podepsané dohody o dodržování konkrétních individuálních práv je lepším zdůvodněním intervence než snaha přimět cizí společnost dodržovat takováto práva, neboť je považujeme za „přirozená“ a „univerzální“ – a to mj. proto, že porušení smlouvy je zdůvodnění členům cizí společnosti srozumitelné, zatímco koncept „univerzality“ lidských práv jim být srozumitelný nemusí. Zároveň to také neznamená,

marxistický „přirozený“ stav. Další ukázka, že „přirozeností“ bylo a je argumentováno pro diametrálně společenská uspořádání.

¹⁹⁶ *Extrémními variantami komunismu* se rozumí daleko extrémnější, než jaké byly kdy v nějakém státě reálně zavedeny; např. ta, již Platón v *Ústavě předepisuje* „strážcům“.

¹⁹⁷ V případě Hobbesa a Locka je přirozenoprávní základ *teorie smlouvy* ve skutečnosti poměrně sporný (viz např. Shapiro 2003), přinejmenším na obecnější úrovni vzdělávání bývá však jako přirozenoprávní vykládán.

že bez pozitivní dohody o dodržování práv není intervence možná. Znamená to pouze, že v takovém případě je jednáním *mimo právo*; což nemusí být nutně špatně, zvláště je-li cílem *mimoprávního* jednání, např. odstranění evidentního utrpení velkého množství lidí. Dokonce i v rámci výborně fungujícího demokratického státu mohou nastat situace, v nichž člověk může jednat protiprávně *a zároveň* tak, jak by si většina obyvatel daného státu přála, aby jednal. (Müller 2021, xv) Není ostatně možné ani žádoucí, aby právní řád vždy specifikoval *všechny* výjimky ze zákazů. Někdy lze v takové situaci doufat v pozdější omilostnění, někdy zbývá spokojit se se soudem vlastního svědomí. Jak bylo řečeno, fakt, že jediné právo je právo pozitivní, neznamena ani, že se mu člověk – nebo stát – musí za všech okolností podřídít, ani že neexistuje morálka a svědomí.

Je značně ironické, že k podobnému konceptu možnosti-až-žádoucnosti jednání v rozporu s pozitivním státním právem dospívá po druhé světové válce i Schmitt – samozřejmě ze zcela odlišných pozic než my. S mírnou (ale skutečně jen mírnou) nadsázkou lze říci, že se jednalo o poslední právně-filosofické stanovisko, které doposud nezaujal. Připomeňme si, že začínal coby teoretik přirozeného práva v křesťanském smyslu (okořeněném hegelianským etatismem). Po první světové válce opustil transcendentní prvky své nauky a přesunul se k brutální verzi toho, co Popper nazval *etickým pozitivismem* – který (na rozdíl od pozitivismu právního) tvrdí, že pozitivně existující zákony jsou jediným možným měřítkem „dobrého“ a „špatného“, a konkrétně ve Schmittově případě znamenal jednoduše *might is right*. Postupně však stále silněji akcentoval koncept demokratické legitimacy (jež, jak sám říká, chápal jako politický odraz konceptu imanence Boha), až mu přetekl v „myšlení konkrétního řádu“, jímž se kruhem vrátil k přirozenoprávnímu stanovisku – tentokrát v nacistické verzi, již by Popper pravděpodobně označil za formu *biologického naturalismu*, ačkoli zvl. ve Schmittově specifickém podání měla i rysy *naturalismu duchovního*.

Přes veškeré proměny a rozdíly měla všechna tato Schmittova stanoviska jednu věc společnou: vždy požadovala absolutní podřízení jednotlivce vůči státu. Jednoznačná liberálnost poválečných západoevropských režimů však donutila Schmitta opustit i tuto poslední konzistentnost jeho právně-politického myšlení. Jeho třetí korolárium k *Pojmu politična* tak např. nese název „Přehled možností a prvků mezinárodního práva, které nemají žádný vztah ke státu“ a Schmitt si v něm očividně vytváří půdu k odporu proti vládě:

Ze slova *stát* byl bohužel učiněn nediferencovaný obecný pojem; bylo to zneužití, jehož následkem je všeobecná konfuze. Šlo zejména o to, že prostorové představy

specificky státní epochy mezinárodního práva od 16. do 20. století byly přeneseny na podstatně jiné mezinárodněprávní řády. V této souvislosti je účelné připomenout, že mezi-státní mezinárodní právo je omezeno na časově vázané historické formy politické jednoty a prostorového uspořádání země a že v této mezi-státní epoše samé byly vedle čistě mezi-státních vztahů, pravidel a institucí rozhodující i ne-mezi-státní vztahy, pravidla a instituce. (in Schmitt 2013b, 109–12, 110–11)

píše Schmitt a vzápětí předkládá cosi jako přehled takovýchto „ne-mezi-státních institucí“:

Mezinárodní právo, *jus gentium* ve smyslu *jus inter gentes* je samozřejmě závislé na organizační formě těchto *gentes* a může znamenat:

1. právo *mezi pospolitostmi* (mezi rodinami, rody, klany, frátriemi, kmeny, národy);
2. právo *mezi městy* (mezi samostatnými *poleis* a *civitates*; intermunicipiální právo);
3. právo *mezi státy* (mezi centralizovanými územně vymezenými řády suverénních útvarů);
4. právo platné *mezi duchovními autoritami a světskými mocnostmi* (papež, kalif, Buddha, dalajlama ve vztazích k jiným mocenským útvarům, zejména jako nositelé svaté války);
5. právo *mezi říšemi, jus inter imperia* (právo mezi velmocemi s územní svrchovaností přesahující státní hranice); toto právo je třeba odlišit od práva mezi pospolitostmi, státy nebo od ostatního mezinárodního práva platného uvnitř říše nebo jiného velkého prostoru. (*ibid.*)

Tentýž člověk, který kdysi tvrdil, že stát je jediným subjektem transcendentního *Rechtsethos*, a kterého i jeho nacističtí kolegové kritizovali pro přílišný etatismus, nyní hlásá, že stát je pouze jedním ze zdrojů práva; že právo mohou tvořit také „duchovní autority“, ba dokonce rodiny, klany, bratrstva... – jinými slovy, potenciálně konzervativní instituce, jež mohou sloužit za zdroj odporu proti nyní příliš liberálnímu státu. Zcela konkrétní podobu pak tento odpor získá v *Teorii partyzána* (1963), jež – jak jsme viděli – sice úspěšně cílila i na představitele radikální levice (coby spojence v boji proti společnému nepříteli), jejíž hlubší vyznění je však silně konzervativní, a to právě ve smyslu odporu „autochtonních“ prvků proti „cizím“ „univerzalistickým“ mocnostem a ideologiím (jako bylo osvícenství a jako je liberalismus).

„Autochtonnost“ je svým způsobem verzí „konkrétního řádu“. Navzdory frapantní nekonzistentnosti v postoji k poslušnosti vůči státu lze tedy říci, že Schmitt i v poslední fázi svého myšlení v jistém ohledu navazuje na fázi předchozí.

Za jakousi kuklu, v níž dochází k této finální Schmittově metamorfóze, lze v tomto ohledu označit text „Situace evropské právní vědy“ („Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft“), který sice tiskem vyšel až v roce 1950, ve formě přednášek byl však prezentován již v letech 1943–4. (McCormick 2005, 293) Nepřítelem č. 1 je zde stále ještě pozitivismus, „který nezná původ a nemá domov“.¹⁹⁸ Schmitt, kterému tou dobou již pravděpodobně bylo jasné, jak válka skončí, nicméně opouští původní dobyvačné ladění teorie „konkrétního řádu“ a tvrdí nyní pouze, že „zákon nelze oddělit od historie“ a že

Pravý zákon není uvalován; povstává z nezamýšlených prvků. Zjevuje se v konkrétních formách právní vědy, skrze niž se stává vědomým svého vývoje. (Schmitt 1990, 56–7)

Jak shrnuje McCormick (2005, 294):

Schmitt stále hájí konkrétnost práva proti rozpínavé abstraktnosti, jíž asociuje s pozitivismem. Důležitost konkrétní však již není vyjádřena bleskem výjimky, jež rozčísne oblaka normálního stavu, [...] je ospravedlňována střízlivější silou historické kontinuity uchovávané právní vědou. Schmitt se stále nevzdává svého důrazu na elity, hybatelem substančně konkrétního však již není rozhodující suverén ani vykonavatel plebiscitární legitimacy, nýbrž všední osoba právního teoretika.

Tento právní teoretik, jímž samozřejmě primárně není nikdo jiný než Schmitt sám, se stává *katechonem* – tím, co *zadržuje* příchod antikrista. Taková je alespoň interpretace McCormicka, (*ibid.*, 295) I ti, kteří s ní nesouhlasí (srov. zvl. Slováček 2016), nebudou ale myslím nic namítat proti Kervéganově (2015, 102) komentáři, že Schmitt sám sebe pasoval do role „theologa právní vědy“, který „si – nakonec i na úkor existující legality – nárokuje onu vyšší legitimitu, kterou mu udílí *historie* nebo kterou si s odvoláním na historii přisuzuje sám.“¹⁹⁹

Za cenu mnohých zjednodušení by tak snad bylo možné říci, že Schmitt opsal podobný kruh jako Platón v Popperově interpretaci, který doufal, že se mu podaří dovést syrakúského tyrana Dionýsia Mladšího k realizaci ideálu *zadržené společnosti* odolné vůči změně, a když tento pokus skončil fiaskem, založil v Athénách svou esoterickou

¹⁹⁸ Mj. pěkný příklad obnovení typické schmittovské dvojznačnosti: formulace je příliš nekonkrétní na to, aby na jejím základě bylo možné autora obvinít z antisemitismu; a přece kdo chce, antisemitismus si v ní najde.

¹⁹⁹ Viz též Agambenův výklad o vztahu *Nomos* a *Gesetz* ve Schmittově poválečném myšlení: Agamben 2011, 40–4.

Akadémii v naději, že jeden z jeho žáků realizuje, co jemu se nepodařilo. (Popper 2011, zvl. kap. „Změna a klid“, „Princip vůdcovství“ a „Filosof-král“)

Co se podobných nadějí týče, považuji za velmi signifikantní větu, jež se s odvoláním na historika Michaela Stolleise objevuje v Müllerově knize o Schmittovi a jeho vlivu:

Hitler nesnášel intelektuály a rozhodně si nepřál, aby ho akademičtí právníci jakkoli omezovali; stejně jako si nepřál, aby jeho činy byly omezovány ústavou či stranickým programem. (Müller 2003, 38–9)

A Müller pokračuje:

Schmitt byl po jistou dobu užitečný, neboť jeho autorita mohla pomoci s *Gleichschaltung* {koordinací} německého právního systému a právních profesí. Jeho snaha „vést vůdce“ se však ukázala být intelektuální hybris. Nejenže ho nacisté nepotřebovali; aktivně se podílel na režimu, který z permanentní výjimky učinil pravidlo a který ještě umocnil problémy právní neurčitosti, jež Schmitta trápily ve dvacátých letech. Když nacisté převzali moc a Schmitt jásal, že „jsme se znovu naučili rozlišovat“, jednalo se o sebeklam. Jak si uvědomil teprve mnohem později, nacionální socialismus se nestal modelem politické akce k zadržení osudového vývoje modernity, nýbrž tento vývoj naopak urychlil. (*ibid.*, 39)

Podobný osud – třebaže v daleko mírnější podobě – potkal americké konzervativní intelektuály, kteří podpořili Donalda Trumpa. Přinejmenším ti politicky aktivní mezi nimi po útoku na Kapitol zjistili, že se proti němu nemohou obrátit, aniž si tím vyslouží výhrůžky smrti od svých vlastních voličů.²⁰⁰ A třebaže někteří odpůrci liberální Evropy mezi intelektuály v Rusku mohou snad být spokojeni s ideologickým směřováním putinovského režimu, málokterý asi bude spokojen s nejistotou ohledně osobní bezpečnosti, jež v tomto režimu pro veřejně se vyjadřující osoby panuje. (Nevím o intelektuálovi, který by si představoval, že bude Putina přímo ovládat. Pokud však nějaký takový byl, pravděpodobně už není.)

To vše by měli zvážit ti, kteří kvůli prosazení vlastního světonázoru flirtují s ukončením pluralitní demokracie. Takové prosazení se může zdařit, zákonitě však s sebou ponese nejistotu ohledně jejich vlastní bezpečnosti. Pluralitní demokracie

²⁰⁰ Edmondsonová a Walker 2022 (mj. informace, že počet – všech typů – výhrůžek kongresmanům – z obou stran – dosáhl v posledním roce čísla 9 600 – dvojnásobku čísla z předchozího roku a více než desetinásobku čísla z r. 2016, než se Donald Trump ujal prezidentského úřadu); srov. též např. Sonmezová 2021.

s rozdělením mocí atd. je jediným známým způsobem, jak zaručit, že ztráta postavení či obliby ze strany vládců se nerovná ztrátě života.

Je nicméně docela dobře možné, že to, co Schmitta na ne-demokratických režimech lákalo, byla mj. právě tato existenční dramatičnost. V jinak chronologickém přehledu jeho právně-filosofických proměn jsem si záměrně nechal na konec spis *Politický romantismus* z r. 1919 (tedy z období přechodu od křesťansko-hegeliánského transcendentalismu ke glorifikaci obnažené moci). Jak bylo řečeno v první kapitole, Schmitt v tomto textu útočí na romantický kult jáství, absenci morální vážnosti, „occasionalismus“ a neustálé hledání zajímavého bez schopnosti skutečně se *rozhodnout* nebo myslet skutečně *politicky*. (srov. Schmitt 1986) Jak si ale s odvoláním na Schmittova současníka Karla Löwitha (1995) všímá Victoria Kahnová (2003, 68), „Schmittův decisionismus, stejně jako představitelé romantismu, negoval ‚veškerou oddanost normám‘. Byl, namísto toho, ‚rozhodnutím pro rozhodnutí‘.“

A jak komentuje Müller (2003, 19):

Také Schmittův osobní život byl i [po odsouzení romantismu v *Politickém romantismu*] nadále poháněn očividně romantickými představami a vymezováním se proti establishmentu. Ihned po dokončení svých právnických studií se oženil s dámou, o níž se domníval, že je srbskou aristokratkou – jež však, jak se později ukázalo, byla původem rakouskou podvodnicí pochybné minulosti. Několik let pak publikoval pod jménem Carl Schmitt-Dorotić.

Značně ironickým faktem je, že pod tímto jménem publikoval právě i *Politický romantismus*. (*ibid.*, 253)

Výše zmíněná Kahnová upozorňuje také (tentokrát s odvoláním na Petera Bürgera), že existuje „očividná spojitost mezi Schmittovou ‚vitalistickou estetikou násilí‘ a ‚fašistickou estetikou násilí‘. jak ji ve třicátých letech analyzoval Walter Benjamin.“ (Kahnová 2003, 69) I tento rys můžeme označit za svého druhu romantismus. Karl Popper na něj nabízí jedinou možnou odpověď:

Hrdinství je a vždy bude obdivuhodné, ale náš obdiv by měl podle mého názoru záviset především na ocenění cíle, jemuž hrdina sloužil. Heroické rysy gangsterství myslím sotva zasluhují úctu. (Popper 2015, 76)

Tento názor není nijak v rozporu s *konstatujícím decisionismem*. Neprezentuje se totiž coby objektivní morální pravda, nýbrž právě coby osobní názor („obdiv by měl podle mého názoru“, „rysy gangsterství myslím sotva zasluhují“). A jak bylo řečeno výše,

konstatující decisionismus rozhodně nevyklučuje přijetí principů, „pro něž je člověk ochotný [třeba i] zemřít“.

S tím souvisí i zmíněná Schmittova (romantická) negace „veškeré oddanosti normám“. *Konstatující decisionista* oddanost normám neneguje (resp. rozhodně ji negovat nemusí), pouze tvrdí, že je (nutně) na každém, aby si normy určil sám.²⁰¹ Může tedy s naprosto klidným svědomím podepsat i následující Müllerovu kritiku:

Schmitt od politiky žádal příliš mnoho, co do poskytování smyslu, ale příliš málo, co do morality. Než by se smířil s napětím mezi autonomními požadavky moci na jedné straně a morálními zdůvodněními na straně druhé, raději toto napětí zrušil volbou politiky od morality očištěné. Politika však pro něj zároveň vytvářela jistý druh existenciálního smyslu spočívajícího v boji. Tento fakt je ignorován jak konzervativci, kteří vidí Schmitta jako „Hobbese dvacátého století“ snažícího se primárně o nastolení politického řádu, tak Schmittovými obdivovateli na levici, kteří věří, že důraz na konflikt povede k demokratičtější politice. (Müller 2003, 249)

Schmittův „decisionismus“ také nese výrazné rysy romanticko-hegelovského obdivu k „velkému muži“, který hýbe dějinami. Hegel (2004, 286) ve *Filosofii dějin* napsal, že pruská vláda „spočívá na světě úradů a v čele stojí osobní rozhodnutí monarchy, neboť je naprosto nutné, aby bylo rozhodnutím konečným“. A v *Základech filosofie práva*:

Vladařská moc sama v sobě obsahuje [...] moment konečného *rozhodnutí* jakožto *sebeurčení*, k němuž se všechno ostatní navrácí a odtud bere počátek skutečnosti. Toto absolutní sebeurčování tvoří rozlišovací princip vladařské moci jako takové [...] Tímto absolutně rozhodujícím momentem celku [...] je] *jedno* individuum, *monarcha*. [...] Ve veřejném mínění je všechno klamně i pravdivé, avšak najít v něm to, co je pravdivé, je věcí velkého muže. Kdo to, co jeho doba chce, vyjadřuje, této řekne a uskuteční, je velký muž doby. Koná to, co je nitrem a podstatou doby, uskutečňuje ji; a ten, kdo veřejným míněním, jak je tu a tam slyší, nedokáže pohrdat, ten nikdy nedosáhne něčeho velkého.²⁰²

Schmitt napsal:

²⁰¹ Myšleno z normativního hlediska. Z deskriptivního hlediska *konstatující decisionista* nepopírá (resp. nemusí popírat), že normy přejímáme od rodičů, společnosti apod. Z deskriptivního hlediska dokonce *konstatující decisionista* nemusí zastávat ani přesvědčení, že existuje svobodná vůle (např. já ho nezastávám). Veškerá tato deskriptivní tvrzení a přesvědčení jsou pro něj (nás) z hlediska normativity zcela irelevantní.

²⁰² Hegel 1992, § 275, § 279 a § 318. Všechny překlady ze *Základů filosofie práva* jsou Vladimíra Špalka.

Schopnost jednat a způsobilost k hrdinství, veškeré světově-historické jednání spočívá [...] v síle mýtu. Příklady takovýchto mýtů jsou řecké koncepty osudu a slavného jména, očekávání Posledního soudu ve starověkém křesťanství, víra ve ‚vertu‘ za Francouzské revoluce a nacionální entusiasmus německé války za osvobození roku 1813. Pouze v mýtu lze nalézt kritérium rozhodnutí, zda má konkrétní národ či společenská skupina historické poslání a zda dosáhla svého historického momentu. Je to z hlubin ryzího životního instinktu, nikoli z rozumu či z pragmatismu, odkud pramení velký entusiasmus, velké morální rozhodnutí a velký mýtus. (Schmitt 1988a, 68)

Člověk, který by znal myšlení Hegela a Schmitta, ale neznal konkrétně právě citované pasáže, by, domnívám se, jejich autory mohl snadno zaměnit.

Popper (2015, 74) dokonce tvrdí, že od Hegela pochází myšlenka postavit řecký koncept „osudu jako vyjádření esence osoby nebo národa“ proti „nominalistické židovské myšlence univerzálních zákonů, ať přírodních nebo morálních“. O Popperově interpretaci Hegela obecně snad můžeme mít oprávněné pochyby, těžko však lze zpochybnit, že Hegel kladl důraz na konkrétní vůdce a konkrétní národy coby hybatele dějin v protikladu k univerzalistickému konceptu věčných hodnot. Stejně jako lze jen těžko zpochybnit, že v podobně anti-univerzalistickém duchu kladl důraz na roli národů, a zvláště vůdců i Schmitt.

V protikladu k prostému *konstatujícímu decisionismu* je uctívání činu každopádně důležitým, ne-li hlavním, rysem „decisionismu“ Schmittova. Při jeho hodnocení nemohu jinak, než se znovu uchýlit k výmluvnosti Peroutkově:

Demokracie, tento přítomný ochránce svobody, při dodržování svých pravidel někdy vypadá jako pomalejší a váhavější činitel než diktátor. [...] Komunismus křepce vpadá do cizích zemí, deportuje, vyhlazuje celé vrstvy, zabíjí, dokud, jak Stalin pravil, „je třeba“. Jaká to rozpoutaná aktivita! Jaká to sbírka činů pro toho, kdo uctívá „čin“! Patrně s pohrdáním shlíží komunistický diktátor, jako fašistický shlížel, na demokraty, o kterých myslí, že si sami staví do cesty překážky a ostýchají se přestoupit jakousi jen pomyslnou čáru. Avšak vybudovat knihovnu a spálit knihovnu – obojí je čin. Když se člověk dopracoval k tomu, že začal – pomaleji, úzkostlivěji – soudit podle objektivního práva, byl to větší historický čin než nyní v některých zemích obnovit rychlé souzení podle libovůle. (Peroutka 2000, 107)

Schmitt si očividně neuvědomuje, že právě vzhledem k uctívání činu byli Cortés a de Maistre přinejmenším stejně silně dětmi romantické epochy, jako jimi byli „Novalis a Adam Müller“, kteří věřili ve „věčný rozhovor“. (Schmitt 2012, 43) Co víc,

neuvědomuje si ani, že také on sám je takovým romantickým dítětem (či spíše adolescentem), když se hlásí ke Cortésově „rozhodnutí“ mezi „extrémy“, které „už nepřipouští žádné zprostředkování“, k „velké[mu] buď–anebo, v jehož rigoróznosti zaznívá spíše diktatura než věčný rozhovor.“ (*ibid.*)

Kervégan má zajisté pravdu, že Schmittův decisionismus má být ukončením dialektiky. (Kervégan 2015, 25) Toto ukončení má však v sobě mnoho pompézního, něco hysterického a cosi pubertálního. A právě v těchto ohledech se jeví romantičtější než dialektika sama – rozhodně romantičtější než střízlivá demokratická dialektika, jak ji popsal Peroutka:

Demokracie je systém svou podstatou a svou filozofií přirozeně dialektický. Zakládá se na realistickém přijetí skutečnosti, že lidská společnost je nepotlačitelně rozmanitá, a na pochopení, že jen celé lidstvo dohromady je pravý člověk. Zde nikdo nemůže učinit svou omezenou povahu zákonem pro všechny, ani svůj zvláštní zájem. [...] Karel Marx napsal: „Co charakterizuje dialektický pohyb, je současná existence dvou protikladných aspektů, jejichž výsledkem je nová kategorie. Výlučný pokus vyloučit špatnou stránku rozbíjí dialektický pohyb na dva kusy.“ Avšak, nepřestávajíc se dovolávat dialektiky, komunistická diktatura zakazuje existenci „špatné stránky“. [...] „Člověk je příliš široký, já bych ho zúžil,“ vyslovila se jedna románová postava ruské literatury. Komunistická diktatura to přenesla z románu do života. (Peroutka 2000, 25–6)

Také Schmitt by chtěl člověka zúžit – jen se přitom neodvolává na futuristicky situovanou dialektiku, nýbrž (naopak) na dědičný hřích. K tomu se ještě vrátíme ve čtvrté kapitole.

Závěrem tohoto oddílu bych se rád podrobněji zaměřil na problém vlády elit, kterého jsem se již několikrát dotkl. Jak jsme si s odvoláním na Bernarda Manina ukázali v minulé kapitole, vláda *nějakého druhu* elit je v moderní politice nevyhnutelná. Co však odlišuje demokracii od jiných zřízení je moc běžných občanů a) určovat, o *který* druh elit se bude jednat, b) členy elity kontrolovat hrozbou jejich odstranění či změnou *druhu* elity, jež bude vládnout. V případě *personalistického pojetí demokracie* pak občané mají ještě c) *contestatory channel*, v jehož rámci mohou na práci politiků přímo dohlížet, podávat na ně žaloby atd.²⁰³

²⁰³ Pro explicitní kritiku absence *contestatory channel* v Hayekově pojetí ústavy viz Müller 2015, 274-8. Tato absence vrhá na hayekovský typ liberalismu zvláštní světlo. Na jednu stranu je očividné, že tento liberalismus si nepřejí *populistický model demokracie*. Na druhou jej ale – právě vzhledem k absenci

Systemy vlády elit bez těchto zmocnění běžných občanů by antičtí autoři nazvali buď, pochvalně, *aristokraciemi* nebo, hanlivě, *oligarchiemi*. Dnes jsou hanlivě nazývány *technokraciemi* a pochvalně *epistokraciemi*.^{204, 205}

Jak jsme si řekli na začátku minulé kapitoly, je především velmi nerealistické očekávat, že by dnes občané kteréhokoli státu na světě byli ochotni podrobit se režimu, který by o sobě alespoň netvrdil, že je demokracií. Ve stejné kapitole jsme si ale také názorně předvedli, jak silně nedemokratické režimy jsou dnes schopny se za demokracie vydávat. Jelikož masku demokracie jsou zajisté schopné nosit i technokracie, považují za vhodné uvést zde klasické proti-technokratické/proti-epistokratické argumenty. Jsou trojího druhu: 1) „masy“ nejsou ve skutečnosti tak hloupé, jak zastánci technokracie/epistokracie předpokládají, 2) elity nejsou ve skutečnosti tak schopné, jak tito zastánci předpokládají / jak o sobě elity tvrdí, 3) elity mají zájmy nutně odlišné od ne-elit, což z nich dělá špatné vládcy, dokonce i pokud jsou tak schopné, jak předpokládají / tvrdí o sobě.

Když se o „masách“ říká, že jsou hloupé, často se poukazuje na tristní úroveň toho typu znalostí, jež bychom mohli označit za encyklopedické. Problém je, že dokonce i lidé, kteří politiku v nějakém smyslu vyučují, zpravidla poměrně rychle projeví své limity,

contestatory channel – nelze tak úplně označit ani za zastávce *personalistického modelu* v občansky-republikánském smyslu (třeba že k němu samozřejmě má daleko blíže než k *modelu populistickému*). Výsledkem je trojí paradox: 1) navzdory Hayekově explicitnímu odmítání technokracie a epistokracie je v jeho ústavním modelu velice těžké, ne-li vysloveně nemožné, zvrátit jednou přijatá rozhodnutí elit, 2) navzdory Hayekově explicitnímu upozorňování na nejistotu ohledně vývoje není jeho model schopný pružně reagovat na nové společenské situace (související s vývojem technologií apod.), 3) navzdory Hayekově explicitnímu přijímání pluralismu má jeho model sklon konzervovat jednu vládnoucí hodnoty. (srov. *ibid.*) Zvláště poslední z těchto paradoxů je jakousi mírnější verzí výše pojednaného schmittovského paradoxu odmítání „tyranie hodnot“ na jedné straně a strachu svěřit rozhodování o směřování státu do rukou občanů na straně druhé. Naopak Popper, který, jak známo, na Hayeka v mnohém navazoval, se všech tří paradoxů vystříhal. V tomto ohledu tedy není pouze „levicovějším Hayekem“; především je „neparadoxním Hayekem“ (přinejmenším co se období *Otevřené společnosti* týče).

²⁰⁴ Termín *meritokracie* na tuto kategorii systémů jednoznačným způsobem uplatnit nelze, neboť bývá používán jak pro zastupitelské demokracie, tak pro čínský systém autoritářského výběru (údajně) nadaných a zasloužilých shora: viz zvl. Bell 2015. Jelikož se však argumentace Daniela Bella (děkana Školy politikologii a státní správy na Univerzitě Čching-chua a profesora na Šantungské univerzitě) silně podobá argumentaci zastánců epistokracie (srov. *ibid.*), zde uvedené protiepigistokratické argumenty mohou být chápány i jako argumenty proti Bellově „čínskému modelu“ (dle mého názoru silně idealizovanému). (Z osobních důvodů bych na tomto místě také rád upozornil na častou chybu záměny mezi Danielem Bellem a Duncanem Bellem – historikem idejí z Cambridge.)

²⁰⁵ David Runciman (2019, 180n.) mezi *epistokracií* a *technokracií* rozlišuje. Argumenty, které pro nutnost tohoto rozlišení předkládá, (*ibid.*) mne však nepřesvědčují.

zeptáte-li se jich např., kdo je ministrem zahraničí toho a toho asijského státu, s nímž zrovna jejich vlastní země vyjednává tu a tu dohodu.²⁰⁶

O „masách“ se dále říká, že jsou hloupé, neboť i relativně drobné tragické události typu útoku žraloka, k nimž dojde nedlouho před volbami, mohou změnit výsledek těchto voleb v neprospěch vládnoucí strany. Kdybychom se však zeptali voliče ovlivněného takovouto událostí, co *konkrétně* ho ovlivnilo, mohli bychom se např. dozvědět, že ačkoli uznává, že vláda za tragédii samotnou nemohla, nebyl spokojen se způsobem, jakým na ni reagovala: ať už se jednalo o neposkytnutí dostatečné pomoci obětem nebo o nedostatečné projevení sympatie k jejich utrpení či ke ztrátě pozůstalých. Důvody tohoto typu nejsou iracionální, neboť politici, kteří takto selhali jednou, mohou selhat znovu, a tentokrát se již nemusí jednat o útok žraloka, nýbrž o rozsáhlé zemětřesení nebo (abychom teoretické příklady poněkud zkonkrétnili) o pandemii.²⁰⁷

Konečně „masy“ bývají označovány za hloupé, protože lidé projevují tendenci chovat se „stádovitě“ a řídit se názorem vůdčích osobností ve svém okolí. Je ale skutečně tak iracionální, pokud se např. dělník řídí názorem svého odborového předáka, o němž ví, že politice věnuje daleko více času než on? Navíc, pokud bychom chtěli odsuzovat „stádovitost“ jako takovou, byli bychom nuceni odsoudit i např. fandění lokálním sportovním týmům apod. „Stádovitost“ je negativně citově zabarvené slovo a stejný sociální jev lze pojmenovat také např. „vyjadřování osobních, místních a kulturních vazeb“.

Je také – a tím se dostáváme k argumentům druhého druhu – přinejmenším sporné, zda lze v případě politiky mluvit o nějakém specifickém „vědění či moudrosti (*wisdom*), jež by vyžadovala poníženou úctu nás všech ostatních“. (Shapiro 2016, 33) Pokud něco takového vůbec existuje, není pravděpodobně možné naučit se to ve škole, nýbrž pouze politickou praxí – jak říká Michael Oakeshott (1991, zvl. 43–69), zdánlivě paradoxně jeden z čelních představitelů konzervatismu. (Píši *zdánlivě*, neboť jak ještě ukáži v poslední kapitole, Oakeshottův konzervatismus je ve skutečnosti zcela jiného druhu než Schmittův.) Pokud tedy existuje specificky politická schopnost, jedná se spíše o *techné* než o *epistémé*, o schopnost rychle se zorientovat v nové situaci politické reality, která je

²⁰⁶ Tento a argumenty v následujících dvou odstavcích (tj. argumenty ze skupiny „masy“ nejsou ve skutečnosti tak hloupé) mám od Jan-Wenera Müllera. Zapsal jsem si je na semináři *Problems in Political Theory: Democracy*, jehož jsem se účastnil na Princeton University v zimním semestru 2019.

²⁰⁷ Srov. Runciman 2019, 107: „That is always the basic question of representative democracy: what do we think about *these* people deciding for us? It doesn't matter so much what is at stake. It could be a question of nuclear apocalypse or it could be a question of the price of bread.“

natolik komplexní a nepředvídatelná, že se na jednotlivé její projevy jednoduše není možné připravit dopředu a z knih. (*ibid.*, např. 11–7)

Coby daleko důležitější než takováto *techné* jednotlivců se však ukazuje sebe-revitalizační schopnost systému jako celku. Historie dvacátého století je plná momentů, v nichž se zprvu zdálo, že autoritářské režimy obstojí lépe než bytostně chaotické demokracie. Nakonec však téměř vždy obstály lépe demokracie, a to právě díky své chaotičnosti. Ta jim totiž umožnila v krizi horlivě experimentovat, zatímco původně sebejisté autoritářské režimy naopak často zanikly proto, že jim chyběla schopnost pustit ke kormidlu nové lidi, a tedy i nové přístupy. (Runciman 2013)

Epistokracie by samozřejmě mohla být schopna pustit k moci větší počet lidí, než kolik jich byly schopny pustit autoritářské režimy dvacátého století, i tak by ale byl tento počet (z definice) menší než v případě demokracie. Princip tedy zůstává stejný: omezení adaptivního potenciálu. Také Peroutka (2000, 22) v tomto smyslu píše:

Často viděl filozof z faktů svého okolí méně, než vidí prostý člověk, a lidstvo nemusí vždy litovat, že se filozof nestává diktátorem. Politik se jím ale stát může a vnucuje pak své omezené názory společnosti, činí zákonem svůj vkus nebo svou hrubost; nedostatky jeho povahy jsou v gigantických rozměrech promítány do okolí.

A tím se zároveň dostáváme ke třetímu druhu protiepigistokratických argumentů. Jak říká Shapiro, bez ohledu na to, že „experti většinou vědí méně než tvrdí nebo věří, že vědí“, „technické vědění nikdy není neutrální ve své aplikaci“. Ať zvolíme jakoukoli politiku, někdo profituje a někdo trpí, nebo přinejmenším – v těch vzácných případech, kdy profitují všichni – někteří profitují více než jiní. „To dále také znamená“

že vždy budou existovat lidé se zájmem na tom, aby politiky, jež jim osobně vyhovují, byly přijaty za technicky nejlepší řešení. Pokud však ekonomičtí, zdravotní, vojenští a další experti nemusí svá rozhodnutí obhajovat před veřejností, pak dokonce i v případech, kdy se skutečně jedná o technicky nejlepší řešení, lze příliš snadno utajit cenu, kterou budou muset ostatní za jejich realizaci zaplatit. [...] cílem by mělo být využít rad odborníků, aniž bychom se stávali jejich rukojmími. (Shapiro 2016, 75–6)

V tomto ohledu považuji za geniální odpověď, kterou dal kdysi britský filosof Renford Bambrough na slavný Platónův epistokratický argument, že „není přirozené, aby kormidelník prosil plavce, aby se dávali od něho řídit“.²⁰⁸ Bambrough (1967, 159–66)

²⁰⁸ Platón 2014, 489b–c; překlad František Novotný. Srov. též Platón 2005, 292e.

napsal, že ačkoli kormidelník pravděpodobně zná své řemeslo lépe než pasažéři, jsou to pasažéři, kteří si kormidelníka najímají, aby je *někam* dovezl. To oni určují *směr* (resp. *cíl*) plavby. Kormidelník určuje pouze poměrně dílčí *prostředky*.

Platónovy obavy ze vzpoury pasažérů, kteří hodí kormidelníka přes palubu a následně se budou točit dokola na neovladatelné lodi, jsou značně přehnané – přinejmenším co se moderních zastupitelských demokracií týče. Navzdory mnoha chmurným předpovědím nezpůsobilo zavedení všeobecného volebního práva zaplnění parlamentů „průměrnými lidmi“. Přes osmdesát pět procent současných poslanců britské Dolní sněmovny má univerzitní vzdělání – což není podíl menší než před r. 1884, kdy měla volební právo méně než polovina dospělé mužské populace, tj. méně než čtvrtina dospělé populace celkové.²⁰⁹

Lidé mají často tendenci označovat za hloupé či neschopné ty politiky, s nimiž nesouhlasí. Marine Le Penová ale vystudovala práva, a dokonce i Donald Trump má titul z ekonomie. Osobně nesouhlasím téměř s ničím, co dělá prezident Zeman, jsem ale dalek toho, abych ho označil za hloupého či neschopného (a domnívám se, že např. lidé z ČSSD, kterou se Zeman rozhodl zničit, by ho naopak označili za schopného až příliš). Stejně jako miliardář Trump je i vystudovaný ekonom Zeman do jisté míry „hlasem“ svých voličů (a jejich frustrací), rozhodně ale není „jedním z nich“.

Proti demokracii lze tedy vznést argument, že čas od času vyprodukuje politiky, kteří ji samotnou mohou zničit.²¹⁰ Nikoli však argument, že produkuje politiky hloupé a neschopné – takové produkují absolutní monarchie a dědičné autokracie typu KLDK. Zda by epistokracie produkovala politiky chytřejší a schopnější než demokracie zůstává dosud empiricky netestovanou otázkou. Osobně ale nevidím důvod, proč by tomu tak mělo být. Měl bych naopak dokonce tendenci si představovat, že získat dostatečný počet hlasů relativně úzce vymezené skupiny, jíž by v epistokracii zůstalo pasivní volební právo,²¹¹ by vyžadovalo méně reálné politické schopnosti (pokud něco takového vůbec existuje) než získat dostatečný počet hlasů celé dospělé populace; a to již proto, že k zisku

²⁰⁹ Runciman 2018; Cracknell a Tunnicliffe 2022, 20. Demokracie nejenže si nevolí průměrné „kormidelníky“, jsou – zůstaneme-li ještě na chvíli u antických námořních analogií – dokonce schopny aplikovat i „řešení typu Odysseus a sirény“. (Shapiro 2016, 77) Britský parlament např. již od r. 1944 z vlastní vůle pověřuje expertní nestranické komise, aby aktualizovaly hranice volebních obvodů. (*ibid.*) Předchází tím tzv. gerrymanderingu, který představuje velký problém v USA.

²¹⁰ Argument, který nepřevažuje argumenty *pro* demokracii – a to v neposlední řadě proto, že je-li cílem uchovat demokracii, pak zavést namísto ní epistokracii se podobá jednání člověka, který ze strachu, že mu promokne svrchník, skočí do rybníka.

²¹¹ Nebo by její členové měli násobně více hlasů než ostatní.

dostatečného počtu hlasů celé dospělé populace je nutná schopnost vcítit se do situace, názorů a hodnot radikálně odlišných skupin, než je ta, do níž politik sám patří. Co je jisté (ba téměř tautologické), je, že epistokracie by produkovala politiky zastávající (přinejmenším veřejně) názory a hodnoty vzdělané části populace. To je ale něco úplně jiného než říci, že by produkovala politiky schopné. Navíc se tak oklikou vracíme k našemu hlavnímu aktuálnímu problému; totiž, že elity mají zájmy nutně odlišné od ne-elit.

Jedná se o učebnicový problém aristokracie, který se objevuje dokonce i v oxfordském *Velmi krátkém úvodu*. (Miller 2003, 38) V současnosti je však palčivější než kdy dříve. Jak totiž upozorňuje Jeffrey Winters ve své knize *Oligarchy*; co definuje „oligarchu“ našich dní, je možnost koupit si účast na tzv. „wealth defence industry“ (sestavajícím z čistě papírových firem, účtů v daňových rájích a týmů právníků specializujících se na tzv. obcházení daně), která ochrání jeho bohatství před otřesy domácí ekonomiky. Mj. v důsledku této možnosti mají současní oligarchové zájmy a obavy daleko odlišnější od svých relativně nízkopříjmových krajanů, než měli např. starořímscí patriciové od plebejců. A nejen to. Navzdory méně kastovní společnosti je dnes také daleko větší rozdíl v *indexu moci bohatství* (*Material Power Index*): příslušníkům dnešní „oligarchie“ dává jejich majetek větší moc oproti „spodním“ devadesáti procentům obyvatel, než jakou dával šlechtě v antickém Římě. (Winters 2011)

Moc samozřejmě nespočívá pouze v bohatství a nespornou výhodou demokracií je možnost zavést víceméně libovolné zákony na omezení moci „oligarchů“: včetně moci, jež jim v daném státě poskytuje jejich majetek.²¹²

Zastánce epistokracie by pravděpodobně řekl, že jím preferovaný systém by byl kontroly oligarchů schopen lépe než demokracie, neboť vzdělané voliče není tak snadné opít rohlíkem, resp. chlebem a hrami. Možná je není tak snadné opít, to ale ještě neznamená, že budou hlasovat pro vyšší zdanění bohatých. Oni sami koneckonců většinou patří mezi nadprůměrně bohaté a, jak známo, lidé mají tendenci srovnávat se spíše se svými sousedy než s miliardáři s účty na Kajmanech. (Graetz a Shapiro 2020, 261–3) V ideálním světě by se možná relativně bohatí spojili s chudými a společně

²¹² Např. vyšší zdanění velkých korporací však v dnešní době již zpravidla vyžaduje spolupráci většího množství států. Náklady na přesun výroby, a dokonce i tržnu jsou totiž natolik nízké, že korporace mohou státy těmito přesuny velice snadno vydírat. Spíše než ke zvyšování korporátní daně tak většinou dochází k tzv. *race to the bottom* mezi jednotlivými státy – viz např. Martí a Pettit 2010, 84, 130–1. Např. zavedení GDPR v rámci Evropské Unie či nedávná dohoda zemí G7 o zavedení minimální daně pro internetové giganty nicméně snad dokazují, že státy se spojit za účelem prosazení pravidel ohledně korporací dokáží.

prosadili vysoké zdanění extrémně bohatých. V reálném světě však relativně bohatí budou daleko spíše odmítat progresivní daň jako takovou a užívat si svůj společenský status a životní standard v porovnání s relativně chudšími lidmi ve svém bezprostředním okolí. (*ibid.*) Zatímco v demokracii mají relativně chudí prostředky, jak své zájmy bránit, v epistokracii by o ně přišli. Byli by odkázáni čistě na benevolenci relativně bohatých. Pro *občanského republikána* by již to samo o sobě bylo nepřijatelné, neboť by se jednalo o velmi silný případ dominance. I ne-republikány by však myslím měla znepokojit skutečnost, že epistokracie by s ohledem na právě uvedená sociologická fakta pravděpodobně vedla k výraznému rozevírání příslovečných nůžek.

Jak ale píše David Estlund (2007, 215),

Dokonce i pokud bychom předpokládali, že každý jedná s ohledem namísto bez ohledu na druhé, stále platí, že lidé nevyhnutelně trpí předsudky zakládajícími se na rase, pohlaví a společenské třídě. Dát některé z těchto skupin hlasy navíc by předsudky pouze posílilo ...

A opět: předpoklad, „že každý jedná s ohledem na druhé“, je z oblasti ideálních světů. Reálný svět je poznamenán takovými „epistokratickými“ pokusy, jako byly „testy gramotnosti“, s jejichž pomocí bílí na americkém Jihu více jak století omezovali volební potenciál černých. (*ibid.*; testy byly zakázány až Voting Rights Act z r. 1965)

Tento příklad se může zdát jako specificky americký, lze ho však zobecnit přinejmenším v té formě, že fakt, že je někdo vzdělanější, nijak nevyklučuje, že bude zároveň např. rasističtější. Jak píše Estlund, obecně není těžké představit si společenské podmínky, které způsobí, že „statisticky vzato budou lidé usilující o vzdělání rasističtější než ostatní, a to dokonce i poté, co budou vzděláni“. (*ibid.*) Jak jsme ostatně viděli výše, dokonce i v Evropě z historických důvodů etnický původ nezřídka silně koreloval se společenským postavením – a není to tak dávno, co i v českých zemích byli jak Němci, tak Židé průměrně daleko vzdělanější než etničtí Češi.

Můžeme obecně uzavřít, že fakt, že někdo třeba i ví, jaká politika by z hlediska většiny byla nejlepší, *vůbec neznamená*, že ji bude také prosazovat. (*ibid.*, 206) V tomto ohledu je idea epistokracie produktem sókratovsko-platónského přesvědčení, že kdo *poznal* „objektivní dobro“, musí „objektivní dobro“ *konat*. (srov. *ibid.*) V celé této kapitole jsem se pokoušel dokázat, a) že nic jako „objektivní dobro“ neexistuje a chceme-li zjistit, co je subjektivním dobrem většiny, musíme se jí na to zeptat (*ergo* demokracie), b) že i kdyby „objektivní dobro“ existovalo a někdo ho „poznal“, *neznamená* to, že ho bude i „konat“.

3.3. Decisionismus a (někteří) schmitttiáni

Ačkoli jsem předeslal, že se v této práci budu zabývat primárně argumenty přímo Schmittovými, téma decisionismu považuji za natolik zásadní, že bych se alespoň v rychlosti chtěl vyjádřit k několika málo nejzajímavějším ze Schmittových epigonů.

Hermann Lübbe je jedním z mnoha, kteří věřili, že dokáží dělat Schmitta proti Schmittovi. Kromě toho je ale také jedním z těch lidí, u nichž profesuře filosofie předcházela kariéra v praktické politice a státní správě (a jak si čtenář již jistě povšiml, myšlenky takových lidí považuji za hodné zvláštního zájmu). V roce 1962 vydal článek, v němž tvrdil, že technokratické myšlení spočívá na fatálním sebeklamu: čím více technokraté věří, že existují čistě technická a čistě ekonomická řešení, tím náchylnější jsou stát se oběťmi ideologií.²¹³ Lübbe vychází ze Schmittovy nauky o autonomii „politická“, na rozdíl od něj ale vidí jako jediné možné řešení paradoxu technokracie demokracii.²¹⁴

Lze také jistě souhlasit, že demokracie je jediným způsobem, jak činit politická rozhodnutí bez odvolávání se na transcendentní „hodnoty“ a etické „pravdy“. Dle mého – a také Müllerova – názoru však Lübbe zůstal přinejmenším ve dvou důležitých ohledech zbytečně uvězněn ve schmittovském romantickém extremismu:

Za prvé tvrdí, že politická rozhodnutí by měla být chápána především jako cosi nezbytného pro udržení řádu a stability, a že tedy není důležité, *jak* se rozhodlo, ale *že* se rozhodlo, a v politice by prý vůbec neměl být používán jazyk etiky a morálky. (Müller 2003, 127) Z hlediska (neschmittovského) *konstatujícího decisionismu* není samozřejmě nic takového nutné. Naopak, jelikož jsou demokratická politická rozhodnutí produktem postojů a hodnot obyvatel, jazyk etiky a morálky je nevyhnutelný – pouze platí, že postoje a hodnoty by měly být chápány jako osobní názory jednotlivých obyvatel, z nichž ten, který většinově převáží, by měl řídit rozhodnutí celku.

Za druhé Lübbe zbytečně podržuje hegelovský koncept silného „neutrálního státu“ stojícího „nad společností“, který chápe jako produkt schmittovského *zakládajícího politického rozhodnutí*.²¹⁵ Toto *zakládající politické rozhodnutí* údajně v liberálním kontextu znamená přijetí demokratického míru a liberální svobody za základní a jednou provždy dané politické hodnoty. Jak komentuje Müller, takto chápaný decisionismus

²¹³ Lübbe, „Zur politischen Theorie der Technokratie“ (in: *Der Staat*, vol. 1, 19–30); shrnutí podle Müller 2003, 85–6.

²¹⁴ *Ibid.* a *ibid.*

²¹⁵ Srov. níže 4. kap., 2. od.

„zůstává per se neliberální – ne proto, že jeho účelem má být vyřešit problém řádu, který nakonec musí řešit i liberálové, ale proto, že vůbec nepřipouští problém ospravedlnění systému před veřejností.“ (Müller 2003, 129) Důvodem podle Müllera je, že stejně jako Schmittův decisionismus diktátorský se i Lübbeho „liberální decisionismus zrodil z melancholie ztráty světa fixních hodnot a pravých opodstatnění. Než by připustil, že hodnoty jsou kontingentní – což neznamená, že nejsou hodnotami – a zůstal věrný principu veřejného ospravedlnění [...], zavádí raději nestabilní směs liberálních preferencí a neliberálních prostředků.“ (*ibid.*)

Ve druhé kapitole jsme viděli, že „zakládající politické rozhodnutí“ může v jistých ohledech – např. v otázce, *kdo* bude občanem – být vážným a závažným tématem politické teorie. Zároveň jsme si ale také již mnohokrát řekli, že „[d]ůsledná demokratická ústava by měla vyloučit pouze jeden druh změny právního systému, a to ten, který by ohrozil jeho demokratický charakter.“ V tomto světle se schmittiánský důraz na „zakládající politická rozhodnutí“ jeví nejen jako přehnaný a hysterický, ale také jako projev právě té technokracie, kterou chtěl Lübbe původně vyloučit: kontroly údajně nebezpečných mas elitami.

Další položku v našem seznamu zajímavých schmittiánů tvoří David Dyzenhaus, který tvrdí, že současná situace zvl. anglo-americké právní teorie se velmi podobá situaci ve Výmarské republice a že z tehdejších konfliktů mezi Schmittem, Kelsenem a Hermannem Hellerem se dnes můžeme poučit. (zvl. Dyzenhaus 1997)

Konkrétně Dyzenhaus především říká, že dnešní liberalismus, aby se mohl bránit ideologickým oponentům, vyhlásil a zákonitě musel vyhlásit své vlastní hodnoty za pravdivé a absolutní, čímž ovšem opustil svůj původní závazek hodnotové neutrality. (*ibid.*) Že tak liberalismus učinil, je bohužel do značné míry pravda. Že tak ale nutně učinit musel, pravda není. Jak říká Müller:

Kritika liberalismu ze strany Dyzenhause a dalších následovníků Schmitta byla v konečném důsledku kritikou kantovského liberalismu [...], který [...] rozdělil politický svět na čisté hodnoty a nečisté zájmy. Že by liberalismus tvořil nejlepší teoretický svazek právě s kantiánstvím, však zdaleka není očividné, stejně jako není očividné, že právě kantovský liberalismus je nejlepší odpovědí na nové praktické problémy liberálního řádu. Spíše než aby se obracela ke Schmittovi, mohla se vnitřní liberální kritika pokusit prozkoumat jiné liberální tradice. Rawls, a zvláště Dworkin byli snadnými terči schmittiánské kritiky – ale pouze proto, že se od původní

skeptičtější a pragmatičtější liberální tradice zatoulali daleko do morální filosofie.
(Müller 2003, 236)

Přeloženo do našeho jazyka: spíše než návratem ke Schmittovi mohla současná demokratická teorie řešit své problémy návratem k představitelům *klasického republikanismu* jako byli John Locke, američtí „otcové zakladatelé“ (nebo třeba Karl Popper). Bez ohledu na některé přirozenoprávní prvky jejich myšlení (jejichž přítomnost je např. u Locka sporná – viz výše) totiž právě u nich nacházíme nikoli ignoraci či snahu o potlačení hodnotových konfliktů, nýbrž realistická konstruktivní a demokratická řešení. (Též viz výše.)

Dyzenhaus dále píše, že „sebevědomí, s jakým současní pozitivisté předepisují, aby subjekty právního řádu sami neustále zkoumali morálnost práva“, je závislé na předpokladu, „že státy celkem vzato vyřešily problém řádu“, neboť „liberální demokracie Západu [...] triumfovaly“ a zůstaly bez alternativy. Tento předpoklad však dnes již podle Dyzenhause neplatí, jelikož „politicko a právní řády Západu“ čelí „nové krizi, jež zpochybňuje jejich legitimitu“. (Dyzenhaus 1997, 218)

Dyzenhaus přitom netvrdí, že by „řád Západu“ byl dnes ohrožen vnějšími „alternativami“ v podobě pseudo-meritokratické Číny či kvazi-carského Ruska. Je podle něj ohrožen zevnitř, a to jednak v rovině teorie, „[d]ebatami komunitariánů, feministů, demokratů a liberálů“, jednak „manifestací“ této „teoretické krize [...] v praxi [...] skupinami, jež se cítí být utlačované a neschopné uspokojit své potřeby v rámci existujícího řádu“. (*ibid.*)

Naše odpověď může být podobná té, kterou jsme dali Lübbemu: Dyzenhaus je příliš v zajetí schmittovského vidění, když se domnívá, že „západní řád“ musí buď zůstat v podobě, kterou nabyl po druhé světové válce, nebo zaniknout. Např. *občanský republikanismus* probíraný ve druhé kapitole (ale zdaleka ne pouze ten) nabízí řešení feministických a dalších nároků, které *nevyžaduje* revoluční zrušení stávajícího „řádu“.

Revoluční řešení není nutné, neboť stávající západní „řád“ je primárně demokratický, a teprve poté něco dalšího (např. liberální). Kdyby tomu tak nebylo (kdyby byl liberalismus takovým hegemonem, jak tvrdí Dyzenhaus a další), v Polsku by se nemohl dostat k moci Kaczyński a v USA Donald Trump. Tito pánové mohou být leccos, rozhodně však nejsou liberály. Ani jeden se přitom nedostal k moci revolucí; oběma to umožnil „stávající řád“. Fakt, že Kaczyński a Trump rozhodně nejsou feministé, možná např. feministické kritiky liberální hegemonie mate, mást by ale neměl: Trumpovo a Kaczyńského vítězství ukazuje, že nad liberalismem zvítězit lze, a že se to tedy může

pověst i progresivistům. Tvrdit něco jiného by se blížilo opakování pomýleného názoru předválečných komunistů, pro které byl fašismus pouze konečným stádiem liberálního kapitalismu. Politické pozice nelze zachytit na jediné ose; dokonce i dvě osy jsou stále ještě zjednodušením. I pokud člověk zastává zcela extrémní pozici, nemůže si představovat, že všechny ostatní se od něj nacházejí na stejné přímce: spíše by si sám sebe měl představit na ploše krychle (nikoli nutně na její hraně či na jejím vrcholu). (Pro skutečně věrné zachycení rozdílů politických pozic by však byl nutný daleko více než trojrozměrný model – pravděpodobně tolika-rozměrný, kolik by bylo politických pozic, minus jedna.²¹⁶)

Demokracie je systém, který umožňuje, aby v takovémto prostoru dlouhodobě existovalo něco na způsob skládání sil, jimiž se myslí zastoupení politických pozic v populaci. Dyzenhaus a další schmittiáni v něj nevěří. Podle mého názoru však ve většině současných západních států probíhá. (Sice ne vždy zcela hladce, co ale v reálném světě funguje stejně hladce jako ideální modely?) Svědčí pro to vítězství Donalda Trumpa či řecké Syrizey, které myslím před jejich zvolením skutečně nikdo nepovažoval za reprezentanty „stávajícího řádu“. Jakkoli např. mně osobně bylo jejich vítězství nepříjemné, nakolik se jim nepodařilo proces skládání sil narušit – tj. opevnit se proti odvolání – (což se jim, na rozdíl od Kaczyňského či Orbána, nepodařilo), považuji ho za důkaz funkčnosti demokracie.

Čímž se dostávám k Dyzenhausově srovnávání současné západní společnosti s německou přednacistickou. Dyzenhaus sám upozorňuje, že „výmarské krize byly jednak odlišné, jednak daleko dramatictější než cokoli, čemu čelí dnešní Evropa a Severní Amerika.“ (Dyzenhaus 1997, 218) Je to nepochybně pravda. Nejen ale, že jsou odlišné krize, odlišná je i sama společnost – a to velmi. Jak upozorňuje David Runciman (2019, 49), Spojené státy třicátých let měly věkové složení a průměrnou životní úroveň srovnatelnou s dnešním Egyptem, a co se týče vzdělanosti populace, byly na tom dokonce podstatně hůře. Nejdůležitější z těchto faktorů, říká Runciman, je věkové složení: zatímco ve třicátých letech byl v Evropě a ve Spojených státech mediánový věk okolo dvaceti pěti let (tj. polovina populace byla mladší dvaceti pěti let), dnes je to přes čtyřicet (v Německu dokonce téměř čtyřicet osm). Již z tohoto důvodu je velice nepravděpodobné, že by

²¹⁶ Jedna pozice – bod. Dvě pozice – přímka. Tři pozice – plocha. Čtyři pozice – trojrozměrný prostor. Pět pozic – čtyřrozměrný prostor. Atd. Samozřejmě, teoreticky by se mohlo stát, že i deset pozic bude tvořit pouze přímku: tj., že se od sebe budou lišit pouze v jednom jediném ohledu. V praxi se však něco takového myslím příliš často nestává.

v dnešních západních zemích došlo k násilné revoluci a/nebo se moci ujal „nový Hitler“ či „nový Lenin“. Násilná masová hnutí fašistického typu totiž nutně potřebují rozzlobené mladé muže. Lidé ve středním a vyšším věku mohou taková hnutí zajisté podporovat, těžko si je však lze představit, jak pochodují s pochodněmi (a nevypadají přitom poněkud směšně). Trump nebyl „novým Mussolinim“ – pokud něčím, byl „novým Berlusconiem“. Dnešní demokracie nekončí²¹⁷ spektakulárním převzetím moci přiznaně nedemokratickými vůdci; končí plíživou konsolidací moci v rukou buď technokratů, nebo populistických politiků Orbánova typu – nebo nějakým jiným, dosud nepopsaným způsobem, který ale každopádně bude velmi odlišný od násilných režimových změn minulosti. (Runciman 2019; viz též Müller 2021, 5)

Tím se konečně dostáváme ke klíčovému Dyzenhausově tvrzení, že pozitivistický „předpis“ hodnocení morálnosti práva jeho vlastními subjekty vyžaduje „stabilní řád“. Právě jsme si ukázali, že narušení „stability řádu“ je to poslední, co by dnešnímu západnímu světu hrozilo: ke změnám režimu dnes dochází tak pozvolně, že to většina lidí vůbec nezaregistruje. (Runciman 2019) Jak jsem ale argumentoval výše, alternativy k hodnocení morálky práva jeho vlastními subjekty – tj. přirozenoprávní přístup a Schmittův diktátorský decisionismus – jsou horší téměř v jakýchkoli podmínkách. Vždy totiž znamenají buď paternalismus nebo čirý despotismus. Teoreticky si snad lze představit situace, kdy se paternalismus, či dokonce despotismus může zdát namístě: navyknutí amazonského kmene na moderní způsob života, protože jinak hrozí jeho členům smrt v důsledku alkoholismu a udření moderními otrokáři apod.. I takové situace bývají nicméně sporné. A rozhodně si nemyslím, že by se do nich výhledově dostala kterákoli společnost Evropy či Severní Ameriky, ať už by se na její politické scéně dělo cokoli. (Snad je na tomto místě vhodné také znovu připomenout paradox, že poválečná právní a politická teorie se uchýlila k přirozenému právu, aby předešla opakování nacistických hrůz, samy nacistické hrůzy však byly spíše než čímkoli jiným zaštitěny právě přirozenoprávními argumenty.)

Jako na další se podíváme na Chantal Mouffovou.²¹⁸ Také v jejím případě můžeme začít opatrným souhlasem, a sice souhlasem s tvrzením, že rawlsovský liberalismus eliminoval ze společnosti politiku, neboť potenciálně konfliktní ideály dobrého života

²¹⁷ Titul Runcimanovy knihy je *How Democracy Ends*.

²¹⁸ Co její teorii ve srovnání s Lübbeho a Dyzenhausovou snad chybí na zajímavosti, to dohání svým vlivem – viz výše, konec první kapitoly.

omezil na soukromou sféru, zatímco u veřejných záležitostí předpokládá racionální řešení formou diskuze řízené sdíleným ideálem spravedlnosti. (Mouffová 2009, 7 a zvl. Mouffová 2000) Nedokáží zodpovědně posoudit, nakolik Mouffová nekřivdí samotnému Rawlsovi. Přinejmenším co se některých dnešních liberálů týče, je však její diagnóza myslím relativně přesná:

Pokud se objeví nerozumný či iracionální člověk, který nesouhlasí s daným stavem věcí a pokusí se narušit konsensus, musí být donucen podřít se principům spravedlnosti. Rawls přitom poměrně pokrytecky tvrdí, že jelikož jsou takovíto lidé „nerozumní“, tento typ donucení neobnáší útlak. To mu následně dovoluje učinit závěr, že liberálové mohou donucovat lidi, kteří s nimi nesouhlasí, a zůstat přitom, jeho slovy, „bezúhonní“ (*beyond reproach*)! [...] „[P]olitický liberalismus“ [...] nám nabízí obraz dobře zařízené společnosti, z níž zmizel antagonismus, násilí, moc a útlak. Takový obraz však může nabízet jen díky tomu, že tyto fenomény učinil neviditelné pomocí chytrého úskoku rozlišení mezi „prostým“ a „rozumným“ pluralismem. [...] V tomto smyslu je racionalita klíčem k [Rawlsově] řešení „paradoxu liberalismu“: jak eliminovat protivníky a zůstat přitom neutrální. (Mouffová 2009, 7–8)

Má-li Mouffová ve své diagnóze pravdu (a já myslím, že alespoň částečně má), pak v sobě rawlsovský liberalismus nese zárodky přesně té racionalistické totality, kterou kritizoval Isaiah Berlin a další. (viz výše)

S Mouffovou lze dále rozhodně souhlasit, když píše, že „[s]pecifikum [skutečně] pluralistické demokracie nespočívá v absenci dominance či násilí, ale v existenci takových institucí, skrze niž se lze dominanci a násilí stavět na odpor a omezovat je.“ (Mouffová 2009, 9)

Posud však Mouffová neříká v podstatě nic jiného, než co říkají Berlin, raný Popper, Ian Shapiro a další. (viz výše) Svůj specifický „přínos“ projevuje až v návrhu řešení problémů současného liberalismu, kterým je podle ní obnova Schmittova konceptu *nepřítele*; ovšem v jakési krotší variantě: *protivníka* (*adversary*) namísto plnokrevného *nepřítele* (*enemy*).²¹⁹

²¹⁹ Např. Mouffová 2009, 9: „Oproti ‚nepřítelům‘, kteří spolu nesdílejí žádné principy a jejichž konfrontace je antagonistické povahy, mají ‚protivníci‘ pouze odlišnou interpretaci principů, které sdílí, a bojují pouze o to, či interpretace bude hegemónní. Tento zápas mezi protivníky, který jsem nazvala ‚agonistický‘, je tím, o čem demokratická politika ve skutečnosti je, a člověk by se nikdy neměl pokoušet agonistické konfrontace jednou provždy ukončit.“

A právě zde je podle mého názoru třeba s Mouffovou zásadně nesouhlasit. Její „agonismus“ a Schmittův „antagonismus“ nejsou jedinými alternativami ke kantovsko-rowlsovskému eticko-politickému racionalismu. Odmítnutí eticko-politického racionalismu (jež v našem případě nutně vyplývá z přijetí *konstatujícího decisionismu*) nevyžaduje odmítnutí např. výše popsaného principu *crosscutting cleavages*. Prosazovat vlastní vědomě iracionální postoje a hodnoty a respektovat odlišné postoje a hodnoty druhých (tj. přijímat *normativní rovnost*) neznamena, že s těmito druhými nemohu vytvářet koalice či domlouvat kompromisy. Mouffová se mýlí: zápas s protivníkem, proti němuž primárně identifikujeme svou vlastní pozici, není „tím o čem demokratická politika ve skutečnosti je“; takovýto zápas je demokratickou politikou na prahu občanské války – politikou, která demokratickou být přestává.

Podobně jako v případě Schmitta samotného, se však i v případě přinejmenším některých z jeho (a Mouffové) levicových následovníků zdá, že jim nejde ani tak o boj pro politiku, jako spíše o politiku pro boj. Jak komentují Baert a Booth (2018, 6):

Pro intelektuály z Podemos je život skrze schmittiánskou politickou teorii příslibem konce nudy a frustrace z akademického prostředí a liberální politiky. Scénář Schmittovy teorie je [pro ně] scénářem dramatického života, který kdysi vedli jejich předkové v boji s Frankem, později byl opuštěn, a nyní se vrací s nimi jakožto protagonisty.

Podemos zároveň (nepříliš překvapivě) prokázalo, že mu není cizí ani schmittovský koncept silného vůdcovství. (*ibid.*, např. 3) Ten, kdo zvažuje příklon ke straně hlásící se ke Schmittově vizi politiky, by tak možná měl zvážit, zda se nestává jen částí hry na vojáčky nějakého znuděného akademika.

Posledním myslitelem, na kterého bych v této kapitole rád zareagoval, je Jean-François Kervégan. Reagoval jsem na něj již v předcházejících oddílech, takže nyní se omezím pouze na jednu přímou odpověď a jeden doplňující komentář. (Myslím, že dohromady tvoří pěkné shrnutí hlavních poselství této kapitoly.)

V prologu ke své knize o Schmittovi Kervégan nastoluje pro něj očividně zásadní otázku, „jak mohl nacionální socialismus přes veškerou svou brutalitu a průměrnost přilákat duchy Heideggerova či Schmittova formátu“. (Kervégan 2015, 13) Odpověď je podle mého názoru velmi jednoduchá: „morálnost“ s intelektuálními schopnostmi souvisí maximálně v tom smyslu, že vzdělaná třída té či oné společnosti vštěpuje svým dětem jiné postoje než třída nevzdělaná (a ty pak považuje za morálnější, zatímco ona méně vzdělaná třída může naopak považovat za morálnější postoje své). Jelikož objektivní

etická „správnost“ neexistuje, Kervéganova otázka vlastně ani nedává smysl. Schmitta, Heideggera a další nacisty samozřejmě můžeme, naprosto objektivně, označit za kolektivní (konkrétně rasové) sobce. Pokud nám ale budou tvrdit, že rasové sobectví je morálně správné, můžeme s nimi nesouhlasit, můžeme se *rozhodnout* eliminovat je coby hrozbu pro zbytek lidstva,²²⁰ racionálně diskutovat s nimi ale nemůžeme. Zní to drsně, já si to ale nevymyslel. Taková je prostě povaha světa. Jak napsal Albert Einstein:²²¹ ani pokud si někdo vytkne „jakožto cíl [...] smetení lidstva z povrchu zemského, čistě racionálně nelze takovýto postoj vyvrátit“. (viz motto k této kapitole)

V epilogu ke své knize o Schmittovy pak Kervégan píše:

Máme-li obecné poslání práva chápat jinak než (s Benjaminem) jako ‚uchovávací násilí‘, máme-li se vyhnout tomu, že proti ‚uchovávacímu násilí‘ budeme schopni postavit jedině ‚tvůrčí násilí‘, jehož probuzení je vždy rizikem, pak nejspíše bude potřeba obrátit se k myslitelům obecného práva, jako jsou Kelsen a Hart, nikoli Schmitt – každopádně nikoli decisionistický Schmitt před rokem 1933. (Kervégan 2015, 217–8)

Pevně věřím, že Kervégan tím nechce říci, že bychom se teoreticky mohli obracet ke Schmittovi-nacistovi. Za sebe bych každopádně rád uzavřel, že Schmittovo pojetí práva se vylučuje s jakoukoli snahou o alespoň minimálně humánní společnost. Jak ve verzi přednacistické, tak ve verzi nacistické, je totiž projevem přesvědčení, že *might makes right*.²²² Čistě *konstatující decisionismus* naproti tomu morální základ politiky a práva nepopírá; pouze říká, že každý musí jejich morálnost soudit sám za sebe. A právě takovýto decisionismus je, v kombinaci s *normativní rovností*, nejlepším základem demokracie.

²²⁰ Bude to v takovém případě *bud' oni, nebo my*, přičemž to ovšem budou *oni*, a ne *my*, kdo nastolil tato pravidla hry.

²²¹ A – trochu jinými slovy – mnoho dalších lidí daleko chytřejších než já.

²²² Srov. Popper 2015, 197: „Pokud jde o teoretickou strukturu, není žádný rozdíl mezi morálním konzervatismem, morálním modernismem a morálním futurismem. Nedá se z nich moc vybírat, ani pokud jde o morální city. Jestliže morální futurista kritizuje zbabělost morálního konzervativce, jenž straní dané moci, pak morální konzervativce může vznést podobné obvinění: může říci, že morální futurista je zbabělec, neboť straní moci, která přijde se zítřejšími vládci.“

4. Tak pravil Velký Inkvizitor

Ach drahý příteli, pro toho, kdo je sám, bez Boha a bez pána, je život strašná tíha. Bylo by zapotřebí zvolit si pána, když Bůh už vyšel z módy. [...] Nejdůležitější je, aby všechno bylo prosté jak dětská násobilka, aby ke každému činu byl po ruce rozkaz, aby dobré i zlé bylo označeno libovolně, a tudíž nepochybně. [...] Jenže na pařížských mostech jsem také poznal, že se bojím svobody. A tedy sláva pánovi, ať je to kdokoli, jen když nahradí nebeský zákon. „Otče náš, kterýž jsi pro tu dobu zde... Velitelé naši, šéfové naši tak líbezně přísní, ó dozorcí krutí a milovaní...“ Tak tedy vidíte, to hlavní je přestat být svobodný a kajícně poslouchat, a třeba sebevětšího padoucha. [...] Zemřít musí každý sám, kdežto poroba je společná. Ostatní si při ní taky přijdou na své, a zároveň s námi, to přece je důležité. Konečně všichni zajedno, ale na kolenou a s hlavou skloněnou. Není snad stejně dobré žít podle vzoru této společnosti? A není-li pak kvůli tomu nutné, aby se mi společnost podobala? Hrozba, potupa, policie, to jsou svátosti této podobnosti. Teprve když jsem opovržený, štvaný, utlačovaný, mohu plně osvědčit, co ve mně je, mohu mít radost z toho, že jsem, mohu být přirozený. Proto tedy, drahý příteli, jsem svobodu nejprve jásavě pozdravil, a pak se potají rozhodl, že ji musím bezodkladně komukoli odevzdat. A jak jen k tomu mám příležitost, konám kázání ve svém chrámu Mexico-City, vyzývám dobrý lid, aby se porobil a pokorně ucházel o vymoženosti poroby, byť bych ji i musel líčit jako jedinou skutečnou svobodu.

– Jean-Batiste Clamence, „kající soudce“ v Camusově *Pádu*²²³

Schmittovo myšlení se od Pettitova, Popperova atd. neliší jen obsahem, nýbrž i metodou. Zvl. uvažování posledně jmenovaného²²⁴ je totiž do velké míry založeno na odmítnutí toho, čemu Popper říká *metodologický esencialismus*; tj. přesvědčení, že cílem definic je vyjádření čehosi na způsob „podstaty“ definienda. *Metodologický esencialismus* se snaží o výčet „bytočných“ vlastností – a mimochodem vede k nekonečnému regresi, neboť každý pojem užitý v definiens vyžaduje svou vlastní definici, v níž opět každý užitý pojem vyžaduje svou definici atd.

Opačný přístup, Popperem vyznávaný *metodologický nominalismus*, chápe definice jako pouhé užitečné zkratky („čte“ je zprava doleva, namísto zleva doprava): abychom nemuseli říkat *mládě psa*, zavedli jsme „zkratku“ *štěně*, abychom nemuseli říkat *předmět, na němž se sedí, který má opěradlo, ale je méně robustní než křeslo a... a také...*, zavedli

²²³ Překlad Miloslav Žilina.

²²⁴ Přinejmenším implicitně ale i uvažování Pettitovo, Shapirovo, Müllerovo... – viz níže.

jsme „zkratku“ *židle* atd. apod. Na tomto základě pak *metodologický nominalista* také nevěří, že by existovaly objektivně správné či objektivně špatné definice; existují pouze definice praktické a nepraktické (je např. značně nepraktické říkat *letadlo* tomu, čemu všichni ostatní říkají *židle*). (zvl. Popper 2015, 16–28 a 277–94)

Popper se domníval (pravděpodobně správně), že většina jeho humanitně zaměřených současníků zůstává v zajetí *metodologického esencialismu*, a „[p]roto tak velká část našich ‚sociálních věd‘ patří dosud do středověku.“ (*ibid.*, 17) Nakolik mohu soudit, řekl bych, že přinejmenším v anglo-americkém světě to dnes již neplatí; že většina (alespoň významnějších) *political theorists* i *social scientists* jsou *metodologičtí nominalisté*.²²⁵

Carl Schmitt byl nicméně v tomto ohledu zcela dítětem své doby, a již z toho důvodu je dle mého názoru poněkud sporné, že by nám měl co užitečného nabídnout.

V koroláriu k *Pojmu politična* z r. 1938 (Schmitt 2013b, 101–2) např. věnuje celý jeden oddíl spekulacím o etymologii slov *přítel* a *nepřítel* a snaží se na jejich základě dokázat, že „přítel“ [je] původně jen druh ze stejné čeledi [...] pokrevní přítel, pokrevní příbuzný“, že „*Fehde* a *Feindschaft*, nepřátelství, patří od počátku k sobě“ a že „[r]ytířský boj vede k pevným formám, a tedy i k agonálnímu pojetí protivníka v boji“. V dalších textech z nacistického období pak interpretuje pojem *nomos* na základě německého *nehmen* (*vzít si*) a v poválečném *Nomu Země* vyvozuje závěry týkající se reálného světa z lingvistické podobnosti termínů *Ortung* (geografická poloha) a *Ordnung* (řád). (Müller 2003, 46; Schmitt 2006)

Již samotný fakt nepřeložitelnosti většiny takovýchto úvah do jiného jazyka by nás měl upozornit na jejich nesmyslnost. Mnozí ze současných schmittiánů však nejenže jím ve svém obdivu ke Schmittovi zůstali neotřesení, nýbrž dokonce projevují sklon dopouštět se podobných lingvisticko-reálních fallaci jako on. Tak dokonce i (jinak rozumný a podnětný) Agamben píše:

Původní vztah zákona k životu není aplikace zákona, ale opuštění (*abbandono*) zákonem. Nepřekonatelná moc *nomos*, jeho původní „síla zákona“, spočívá v tom, že k sobě váže život specifickou vazbou (*bando*) a současně jej opouští a vydává na milost a nemilost (*abbandono*). Právě taková je totiž struktura této vazby (*bando*),

²²⁵ Což samozřejmě nelze tvrdit o většině studentů těchto oborů, či dokonce populace. Zdá se, že *metodologický esencialismus* je jakýmsi vrozeným či v rané fázi kulturní integrace získaným biasem.

o jejíž pochopení nám zde jde, a to proto, abychom ji mohli eventuálně uvést v pochybnost. (Agamben 2011, 37)

Při četbě jedné takovéto pasáže by se snad mohlo zdát, že Agamben si zde pouze hraje se slovy (což by bylo samozřejmě zcela legitimní, a dokonce i – pro Italy... – zábavné). Na základě kontextu citovaných slov se však domnívám (třebaže ne s takovou jistotou jako v případě Schmitta či Heideggera), že jde o více než o pouhou hru; že Agamben (stejně jako Schmitt či Heidegger) ve vztazích mezi pojmy skutečně hledá přinejmenším vodítko k pochopení vztahů mezi věcmi (resp., v tomto případě, mezi sociálními jevy).

Příbuzné takovýmto lingvisticko-realistickým fallaciím je scholastické zesubstančňování pojmů (např. změna *existence/bytí* ve smyslu *vlastnosti existujícího/jsoucího tělesa* na *cosi, co samo o sobě reálně existuje nezávisle na jiných existujících věcech*). (Viz výše citované Popperovo „Proto tak velká část našich ‚sociálních věd‘ patří dosud do středověku.“) Nepříliš překvapivě, Schmitt se často dopouští i tohoto prohřešku (třebaže nikoli v tak do očí bijící formě, jakou je uvedený příklad *bytí*).

Jako první se zde samozřejmě nabízí jeho teorie bytostného protikladu „mořských“ a „zemských“ civilizací.²²⁶ Jelikož je vyjádřená příznaně „pohádkovým“ jazykem,²²⁷ někdo by se snad mohl domnívat, že se jedná jen o jakési podobenství (třebaže se také můžeme ptát, zda by ne-esencialista měl vůbec potřebu podobných klasifikací – bez ohledu na jejich jazyk). Srovnáme-li ji však se spisy, v nichž Schmitt užívá jazyk naprosto věcný až vědecký, ukazuje se, že je daleko spíše výrazem skutečné víry v existenci „mořských“ a „zemských“ národních „přirozeností“.

V *Římském katolicismu a politické formě* staví část argumentace na předpokladu údajně unikátního vztahu k půdě (*terrisme*) u „římskokatolických národů“²²⁸ – předpokladu, jehož nesmyslnost se rychle ukazuje, vezmeme-li v potaz námořnicko-obchodně zaměřené a zároveň silně konzervativní a katolické Portugalsko raného

²²⁶ Z níž, jak jsme viděli v první kapitole, dnes tak úspěšně těží pro-putinovský fašista Aleksandr Dugin.

²²⁷ Viz výše pozn. 21 a text.

²²⁸ Viz zvl. Schmitt 2013a, 17–8: „U římskokatolických národů se zdá, že půdu a mateřskou zemi milují jinak; všechny mají svůj ‚terrisme‘ [vztah k půdě]. Příroda pro ně neznamená protiklad umění a lidského díla, ani protiklad rozumu a citu či srdce, nýbrž lidská práce a organický růst, příroda a ratio jsou jedním. Nejkrásnějším symbolem tohoto sjednocení je vinařství, ale také města vystavěná z ducha tohoto rázu se jeví jako přirozeně vyrostlé produkty půdy, které se včleňují do krajiny a zůstávají věrné své zemi. V pojmu ‚urbánního‘, pro ně stěžejním, mají tato města humanitu, jaká zůstává preciznímu mechanismu moderního průmyslového města navždy nepřístupná.“

novověku (počet obětí Portugalské inkvizice mezi léty 1540 a 1765 se pohybuje okolo čtyřiceti tisíc²²⁹), příp. srovnáme-li např. anglický venkov (poslouživší Tolkienovi za vzor pro hobity) s francouzským osvícenstvím, či dokonce s brazilským pozitivismem.

V *Krizi parlamentní demokracie* pak Schmitt opakovaně explicitně mluví o „esenci demokracie“ a „esenci“ či „[esenciálním] principu“ parlamentarismu. (Schmitt 1988a, např. 2–3, 8–9, 25–6, 34–5, 41) A nejen že o nich mluví; staví na nich v podstatě celou svou argumentaci: v *esenci* parlamentarismu – otevřenost a diskuzi vedoucí k morální pravdě – dnes již nikdo nevěří, a parlamentarismus je proto odsouzen k zániku, diktatura naopak není v rozporu s *esencí* demokracie, již je homogenita a jednotná lidová vůle. Pragmatické či funkční pojetí demokracie a/nebo parlamentarismu je Schmittovi zcela cizí (v předmluvě jej dokonce explicitně odmítá coby nedostatečně „hluboké“²³⁰). Vše je pro něj výrazem a otázkou esenci: parlamentarismus bez svého esenciálního principu je prázdnou schránou odsouzenou dříve či později zaniknout, stejně jako zanikla absolutní monarchie, když se vytratil její esenciální princip – čest. Myšlenka, že principem monarchie je čest, pochází – jak Schmitt přiznává – od Montesquieua. (Schmitt 1988a, 3; srov. Montesquieu 2010, 40–1 a 44) A to je také společnost, do níž Schmittův esencialismus patří – do osmnáctého, nikoli do dvacátého, natož pak jednadvacátého století.²³¹

Jak již bylo vícekrát naznačeno, problémem z hlediska užitečnosti Schmittových textů je i sám jejich styl, který, jak to vyjádřil Müller, „se zdá oscilovat mezi objektivním, chladným módem, v jehož rámci [Schmitt] odhaluje nepříjemné pravdy o politice, a téměř horečnatým expresionismem zacíleným na identifikaci nepřítele a vzbuzování nenávisti. [...] Dokonce i ve svých akademických pracích volně mixuje zdánlivě krystalicky čisté definice a rozlišení s evokativními obrazy, metaforami a mýty.“ (Müller 2003, 9)

²²⁹ Saraiva 2001, ix–x.

²³⁰ In Schmitt 1988a, 8.

²³¹ Srov. Bílková 2017, 90: „Kelsen se na danou oblast díval odlišně. Oproti Schmittovi nebyl esencialista, nemyslel si tedy, že stát má pevně danou a v čase a prostoru neměnnou podstatu. Stát pro něj představoval právní kategorii – v právu zakotvenou a právem vymezenou. Konkrétní obsah státnosti tak vždy vyplývá z momentálně platných norem mezinárodního práva.“

Také Hegel (1992, § 273) vyzdvihuje „principy“ jednotlivých vlád coby výjimečně „hluboký vhled“ v Montesquieuovi. Z mého pohledu to naznačuje a), že dokonce již Hegelovo myšlení bylo ve své době překonané (méně esencialistickými současníky jako byli Bentham, Mill, Constant, Tocqueville či B. Franklin, ale třeba i Arthur Schopenhauer), b) že mezi jeho a Schmittovým myšlením je značná a dosud málo prozkoumaná souvislost.

Již v přednacistické *Politické teologii* se tak např. objevuje zdánlivě vědecké (ve skutečnosti však těžko obhajitelné) konstatování amerického původu liberálních svobod doplněné kryptickým odkazem na Marxův židovský původ a/nebo vliv židů v Americe a zakončené esencialistickým tvrzením o „metafyzickém jádře“ liberalismu:

Již dávno se vědělo, že idea liberálních práv na svobodu pochází ze severoamerických států. Jestliže Georg Jellinek prokazuje v novější době severoamerický původ těchto svobod, je to teze, která by katolického filosofa státu sotva překvapila (a stejně málo ostatně i Karla Marxe, autora pojednání o židovské otázce). I ekonomické postuláty, svoboda obchodu a podnikání jsou pro vyhraněné ideově dějinné bádání pouhými deriváty určitého metafyzického jádra. (Schmitt 2012, 49)

V poválečných (!) *Dialozích o moci a prostoru* pak pro změnu můžeme číst tato slova zaměřená proti „mořským“ národům – Británii a USA:

Podle Bible přídělil Bůh lidem za místo k obývání pevnou zem a moře odsunul za jeho hranice. Tam číhá coby neustálé nebezpečí a hrozba. Boží dobrota drží moře, aby nás nepohltilo jako během potopy světa. Moře je lidem cizí a nepřátelské. Není pro ně životním prostorem (*Lebensraum*). Životním prostorem (*Lebensraum*) pro lidi je podle Bible pouze suchá země. (Schmitt 2015, 54; srov. Müller 2003, 89–90)

Kromě toho, že je doslova prosáklé žlučí (vůči nepřátelům skutečným i smyšleným), je Schmittovo dílo také krajně nekonzistentní. To, co Slováček (2016, 12) popisuje jako podnětnou „polysémii umožňující neexkluzivní interpretaci“, vidí méně obdivující Müller (2003, 8) jako dojmologii (*impressionism*) a „nelogičnost“:

[Schmitt] měl nepochybně ‚vášeň pro definování pojmů‘, pramenící z estetického ocenění ‚formy‘, a jeho styl byl připodobňován jak k *Blitzkrieg*, tak k *Blitzlicht* (blesku). Když se však po blesku vrátilo denní světlo, mnozí interpreti shledali Schmitta spíše oslepujícím než osvětlujícím, našli styl spíše apodiktický než jasný a objevili mnoho kontradikcí často i v jednom jediném textu. (*ibid.*, 8–9)

Účelovost (fakt, že Schmittovy texty byly zbraněmi v boji s nepřáteli – skutečnými či domnělými) a nekonzistence spolu ostatně úzce souvisí. Jak to vyjádřil Viktor Knapp ve svém klasickém díle *Nacistická právní filosofie*:

Tato nedomyšlenost a nejednotnost je vůbec příznakem fašismu, jemuž nešlo o logicky ucelený systém, nýbrž o účel. [...] Nešlo-li to logicky, tak se to prostě udělalo nelogicky, použilo se mystiky, prozřetelnosti a pod., takže nacistická filosofie politická i právní je přes svou na venek honosnou stavbu změtí odporujících

si, logicky neodůvodnitelných a neuspořádaných thesí, zkratka „mélange de logique et de folie“, jež má společného jmenovatele jedině ve svém účelu.²³²

Ostatně, „sám Schmitt prohlašoval, že pojmy mohou být pochopeny pouze pokud víme, proti komu byly namířeny“. Ty, které „vybojoval z reality, jak tomu sám říkal, byly hodnotově zatížené (*morally loaded*). Měly mobilizovat a rozdělovat na přátele a nepřátele.“ (Müller 2003, 24 a 246)

Buď z tohoto důvodu nebo z důvodu prosté nekompetence je Schmitt také velice špatným historickým a literárně-historickým zdrojem. Podle Kahnové (2003, 69) „Schmittova necitlivost k literární formě deformuje jeho čtení základních textů raného novověku, které jsou přitom klíčové pro jeho genealogii liberalismu a estetiky: především Hobbesova *Leviathanu* a Shakespearova *Hamleta*.“ Müller pro změnu upozorňuje, že Schmittovo často užívané heslo „*ab integro nascitur ordo*“ (z jednoty rodí se řád) je frapantním překroucením věty z Vergília „*Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*“, která se na základě svého kontextu běžně překládá ve smyslu „mocný řád věků se znovuzrodil“. (Müller 2003, 137 a 271) Müller dále také dokazuje, že ani sám termín *politická teologie* nebyl Schmittovým vynálezem (jak Schmitt tvrdil). Michail Bakunin (kterého měl přitom Schmitt, zdá se, dobře načteného) totiž již r. 1871 vydal text s názvem „Mazziniho politická teologie“, a dřívější užití pojmu sahají dokonce až ke stoikům a Varronovi. (*ibid.*, 156 a 275)

V neposlední řadě je pak Schmitt také vinen tím, čemu Popper říkal *imunizace proti falzifikaci* – a to včetně *imunizace* toho nejhoršího, *ad hominem*, druhu. Typickým příkladem tohoto druhu je, když vám marxista v odpověď na kritiku své teorie řekne, že vaše argumenty nelze brát vážně, protože jste v zajetí buržoazního světonázoru, příp. pokud psychoanalytik odmítne kritiku tvrzením, že je výrazem vašeho oidipského komplexu. Jak marxista, tak psychoanalytik své teorie *imunizují*,²³³ neboť tímto způsobem lze odmítnout doslova jakýkoli pokus o jejich vyvrácení nebo korekci. (Popper 1995, 42–3; Popper 2002, 43–78)

Ve Schmittově případě můžeme náznaky *ad hominem imunizace* sledovat např. již v předmluvě k ranému textu *Politického romantismu*, kde se píše, jak to shrnul Slováček

²³² Knapp 2002, 15. Je historickou ironií, že Knapp sám se pouhý rok po prvním vydání citovaných řádků nejen dal do služeb režimu, jenž své vlastní právo využíval podobně účelově jako nacisté, nýbrž dokonce nejhorším projevům tohoto účelového využívání osobně asistoval (mj. v procesu s Miladou Horákovou).

²³³ V těchto příkladech. Netvrdím (na rozdíl od Poppera), že se tak musí chovat každý marxista, natož pak každý psychoanalytik.

(2016, 25), „že každé duchovní hnutí spočívá nejen na specifickém vztahu ke světu, ale také na zcela určité představě poslední instance či absolutního centra, ačkoliv tato představa sama nemusí za všech okolností být uvědomována.“ (srov. Schmitt 1986, 1–21) V plné síle se nicméně projevuje po druhé světové válce, kdy Schmitt začal tvrdit, že kritika jeho publikovaných úvah je téměř výhradně výrazem odporu liberálního establishmentu k nepříjemným pravdám, které tyto úvahy odhalují²³⁴ (což mimochodem dobře ukazuje, jak blízko mohou mít imunizační strategie ke konspiračním teoriím). Konkrétní, resp. *ad concretum hominem*, podobu pak Schmittova imunizace získává např. v *Politické teologii II*, v níž velkou část obrany proti Blumenbergově kritice stejnojmenného konceptu tvoří snaha dokázat, že Blumenberg sám je svého druhu politickým teologem. (Schmitt 2008b, 117–27; Müller 2003, 161–2)

Podobně jako je zesubstančňování pojmů příbuzné lingvisticko-realistní fallaci, je také *ad hominem* imunizace v jistém ohledu příbuzná fallaci *slaměného panáka* (*strawman*). Jak upozorňuje již Scheuerman, „[p]ři zesměšňování fungování soudobé liberální demokracie se Schmitt v celém svém rozsáhlém díle spoléhá na zkarikovanou a naprosto zavádějící interpretaci právních a politických idejí klasického liberalismu“.²³⁵ Schmitt neježe – zcela anachronicky – redukuje soudobý liberalismus na myšlenky Locka a Montesquieua, nýbrž překrucuje dokonce myšlenky těchto autorů samotných. (Scheuerman 1996a, zvl. pozn. 12; viz též např. Medina 2002) Podle Müllera (2003, 162–3) pak byla satira protivníkových názorů Schmittovou „nejstarší polemickou zbraní“, kterou si osvojil již v rámci parodií Thomase Manna v desátých letech a jež tvořila právě i „druhou polovinu“ jeho strategie proti Hansi Blumenbergovi – v poslední velké polemice jeho života:

[Schmitt] předložil karikaturu kompletně de-teologizovaného, de-politizovaného, de-iuridifikovaného, de-ideologizovaného, de-historizovaného světa – *tabuly rasa*, která sama sebe de-tabularizovala a zmizela. Vykreslil kompletně imanentní svět, řízený „procesem-progresem“ poháněným neukojitelnou lidskou zvědavostí. [...]

²³⁴ Müller 2003, 57; viz též výše tento text, 24–6.

²³⁵ Scheuerman 1996a, 575. Že se tak děje v *celém* Schmittově rozsáhlém díle je pro Scheuermana důležité, neboť Scheuerman je jeden z těch (mně blízkých) autorů, kteří vidí kontinuitu mezi Schmittovými přednacistickými („klasickými“) texty a jeho texty nacistickými. Pro tuto kontinuitu samozřejmě předkládá i jiné argumenty – viz např. *ibid.*, Scheuerman 1993, Scheuerman 1995 a Scheuerman 1996b. Pro opačný názor (tj. tvrzení, že Schmittův nacismus byl čistý oportunistus, který nijak nezatěžuje jeho starší texty) viz zvl. Bendersky 1983 a Schwab 1970 (z pera Schmittova raného překladatele do angličtiny).

Tento [obraz] kompletního nihilismu světa, v němž funkčnost kompletně nahradila substanci [...] byl Schmittovým posledním slovem k – a pro – politickou teologii.

Schmittovo strašení „de-teologizovaným atd.“ světem se nápadně podobá strategiím, které např. v posledních českých parlamentních volbách používala ta část osob spojených s katolickou církví, již konzervatismus dovedl až na kandidátky krajně pravicových stran.²³⁶

To nás nicméně přivádí k zajímavému problému. Zmíněné strategie můžeme označit za cynickou „satiru“, neboť drtivá většina liberálů (ani těch dnešních, natož pak těch poválečných, proti kterým bojoval Schmitt) se nikdy nepokoušela lidem víru a s ní spojený způsob života zakazovat; pouze odmítá, aby je nutili ostatním (podle hesla: víra je soukromá záležitost, veřejné má být sekulární). Na druhou stranu se zdá ovšem zřejmé, že přinejmenším část lidí tyto „satiry“ šířících jejich obsahu skutečně věří (čímž se samo označení „satira“ samozřejmě stává sporným). Otázkou je, kde v tomto ohledu stál Schmitt. Můj osobní názor, či spíše dohad, je, že někde napůl: část jeho antiliberálních výpadů bude pravděpodobně vědomou satirou, část však bude upřímných – a to mj. upřímných výrazů jeho výše probíraného esencialismu. Odlišení je nesnadné, neboť dnešnímu člověku na jednu stranu dost dobře nemůže být v úplnosti přístupná společenská atmosféra a intelektuální úroveň debaty, v jejímž rámci Schmitt své (bytostně polemické) texty psal, na druhou stranu proto, že je mu již cizí Schmittův esencialismus – resp. esencialismus té míry a podoby, v nichž se objevuje u Schmitta. Co se tak může jevit jako precizní analýza, může být pouhá satira, a naopak, co se mu může jevit jako očividná satira, může být upřímný projev esencialistického uvažování.

S vědomím této obecné charakteristiky Schmittovy tvorby se nyní můžeme pustit do bližšího rozboru několika z jeho nejslavnějších myšlenek.

²³⁶ Správce internetových profilů kardinála Duky a PR vedoucí pražského arcibiskupství Josef Nerušil kandidoval za SPD, Hana Lipovská, zástupkyně České biskupské konference v Radě České televize, za Volný blok. Srov. též předvolební kázání trnavského arcibiskupa Jána Orosche, který označil podporu liberální prezidentské kandidátky Zuzany Čaputové za „těžký hriech“ (Hosenseidlová 2019; projev lze také snadno dohledat mj. na YouTube).

4.1. Přítel/nepřítel neboli *politichno*

Γλυκὸς ἀπείρω πόλεμος.²³⁷

– Pindaros

Si praesentissima reipublicae pestis est, legum neglectus, silent leges inter arma.²³⁸

– Erasmus Rotterdamský

In der Tat überzeugt mich die Theorie von Carl Schmitt nicht. Ich denke, daß eine gute Politik gerade die ist, die in der Lage ist, ein Maximum an Realisierungsfähigkeit mit einem Minimum an Schaffung von Feinden zu verbinden.²³⁹

– Niklas Luhmann

Vztah přítele a (potenciálně smrtelného) nepřítele je podle Schmitta základem veškeré politiky. Právě tento vztah tvoří onen pojem *politichna*, jehož zavedením vyvolal takový rozruch. Bez něj údajně nemůžeme pochopit, co je *národ*, a tedy ani, co je *stát*; neboť *stát* je „specificky utvářeným stavem nějakého národa“. (Schmitt 2013b, 19)

Povšimneme si typického hledání „podstat“; snahy třídit realitu nikoli za účelem snazšího dorozumění, nýbrž ve víře, že samotným tříděním cosi (totiž „podstaty“) objevujeme. Právě proto považuje Schmitt svůj „objev“ „politichna“ za tak důležitý. Právě proto považuje za tak důležité, aby byly „odhaleny a stanoveny specificky politické kategorie.“ (*ibid.*, 26)

Přístupme nyní, *for the sake of argument*, na chvíli na Schmittovu esencialistickou hru a pokusme se zhodnotit, zda jsou – alespoň v jejím rámci – jeho argumenty pádné.

Podstatou každé oblasti lidské činnosti je podle Schmitta jisté „poslední rozlišení“, na nějž může být „převedeno veškeré jednání“ dané oblasti:

Předpokládejme, že v oblasti morálního jsou posledními rozlišeními dobro a zlo; ve sféře estetického krása a ošklivost a v ekonomické oblasti prospěšnost a škodlivost nebo například rentabilnost a nerentabilnost. [...] Rozlišením specificky politickým,

²³⁷ „Sladká je válka pro toho, kdo ji nepoznal.“

²³⁸ „Je-li nejpalcivější chorobou společnosti zanedbávání zákonů, [pak věz, že] za války zákony mlčí [úplně].“

²³⁹ „Teorie Carla Schmitta mne skutečně nepřesvědčuje. Myslím si, že dobrá politika je ta, jež kombinuje maximální možnost realizace s minimálním počtem vytvořených nepřátel.“

z něhož mohou být vyvozena politická jednání a motivy, je rozlišení *přítele* a *nepřítele*. (*ibid.*, 26)

Ponecháme-li stranou zásadní problémy, které navrhovanému „poslednímu rozlišení“ *estetickému* očividně působí existence fenoménu *estetiky ošklivosti*, můžeme se myslím především oprávněně ptát, proč jsou „posledním rozlišením“ v případě politiky najednou postavy, když ve všech ostatních případech jsou to hodnoty. Proč nepoužít raději např. rozlišení mezi *odpovídajícími* a *neodpovídajícími* prostředky k dosažení daných politických cílů? Odpověď je nasnadě: ačkoli by takové rozlišení mnohem lépe popisovalo reálné fungování politiky (a přesně odpovídalo např. teorii her – na jejímž základě USA vystavěly značnou část své studenovéčné strategie²⁴⁰), samo o sobě je jen málo politické. Tj. ačkoli politiku dobře popisuje, předepisuje ji jen málo. A to neodpovídá Schmittovým cílům, mezi než patří mj. (a snad především) identifikace nepřítelů a docenění existenciální hodnoty smrtelného konfliktu.

„Politický nepřítel je prostě někdo jiný, je to cizinec, a k jeho podstatě stačí říci, že je ve zvlášť intenzivním smyslu existenciálně někým jiným a cizím,“ píše Schmitt (2013b, 27).

Válka vedená z „ryze“ náboženských, „ryze“ morálních, „ryze“ právních či „ryze“ ekonomických motivů by naproti tomu byla protismyslná. Ze specifických antagonismů vlastních těmto oblastem lidského života se nedá odvodit polarita přítele a nepřítelů, a tedy ani válka. Válka nemusí být ani něčím zbožným, ani něčím morálně dobrým, ani něčím rentabilním; dnes také pravděpodobně není ničím z toho všeho. Tento jednoduchý poznatek je většinou zamlžen tím, že náboženské, morální a další antagonismy se stupňují v antagonismy politické a mohou přivodit rozhodující bojovou konstelaci ve znamení přítele nebo nepřítelů. Jestliže však dojde k této bojové konstelaci, pak rozhodující antagonismus už není náboženský, morální nebo ekonomický, nýbrž politický. (*ibid.*, 36; viz též druhé korolárium *in ibid.*, 101)

Tato pasáž je opět přímo vzorovou ukázkou Popperem kritizovaného *metodologického esencialismu*. Dobře také ukazuje některé absurdity, ke kterým tento typ uvažování vede. Jakmile se třídní boj stane bojem skutečným, přestává být ekonomickým. Proč by nemohl být zároveň ekonomický i politický? Odpověď je prostá:

²⁴⁰ Pro kritiku stavění politických strategií na teorii her viz Runciman 2019, 109–10. Tato kritika je více než oprávněná, což však není argument proti užívání *odpovídající/neodpovídající* coby „základního rozlišení“ politiky (když už bychom tedy nějaké „základní rozlišení“ užívali).

protože by to narušilo čistotu esencialistických škatulek. Metoda se stává důležitější než fakta a staví si vlastní světy – které se budou od reality stále více a více vzdalovat.

Jistě, může se stát – a stává se –, že účastníci konfliktu zapomenou, co je do něj původně přivedlo, a porážka protivníka se jim stane jediným, na čem záleží. To se však zdaleka nestává jen v politice; stává se to i v obchodě, v „soubojích“ právníků (kteří přitom ani nemusejí sympatizovat se stranou, již hájí) a také v každodenních mezilidských vztazích.

Co těch se týče, Schmitt opakovaně zdůrazňuje, že jeho politický *nepřítel* je „*veřejný nepřítel* [...] celek lidí, který stojí proti jinému právě takovému celku“, nikoli „soukromý protivník, jenž je nenáviděn s pocity antipatie“ („*hostis*, nikoli *inimicus* [...] *polemios*, nikoli *echthros*“). (Schmitt 2013b, 28–9) Vedle kritéria potenciálně vražedné intenzity²⁴¹ zde tedy máme další dvě: kolektivnost a ne-podstatnost osobních antipatií. (Schmitt samozřejmě připouští, že i politický *nepřítel* může být nenáviděn,²⁴² odmítá však, že právě to by ho – na rozdíl od nepřítele osobního – definovalo.)

Problém je, že „soukromý protivník“ nemusí být ve skutečnosti „nenáviděn s pocity antipatie“ o nic více než „*veřejný nepřítel*“. Protivníka v osobní rovině mohu respektovat přinejmenším stejně snadno jako protivníka ve válce (možné i snadněji; právě proto, že zde nebývá tolik v sázce): mohu chápat důvody, které ho přivedly do konfrontace se mnou, a dokonce se mohu domnívat, že bych v jeho situaci jednal podobně jako on. Schmitt tato fakta, zdá se, nevidí – snad proto, že (s mírnou nadsázkou řečeno) ideálem ctnosti pro něj nebyl ani Cicero, ani anglický gentleman, nýbrž generál z období válek řídících se *ius publicum europaeum* (Napoleon ocenivší, jak hrdinně mával kníže Bolkonskij u Slavkova vlajkou nebo něco na ten způsob...²⁴³).

S kritériem kolektivnosti je to složitější. Jak jsme uznali ve druhé kapitole, vymezování se proti druhým hraje důležitou roli ve vytváření sdílené identity. Na stejném místě jsme však také dokazovali, že z tohoto faktu „*nijak neplyne, že by občané jednoho státu museli neustále počítat s bojem na život a na smrt s občany státu jiného*.“ Nyní můžeme – s ohledem na Schmittovo kritérium kolektivnosti veřejného *nepřítele* – dodat,

²⁴¹ „Pojmy přítel, nepřítel a boj nabývají svého reálného smyslu tím, že mají vztah zejména k reálné možnosti fyzického usmrcení a podržují si jej. Válka vyplývá z nepřátelství, neboť to je bytostnou negací jiného bytí.“ – Schmitt 2013b, 33.

²⁴² „V psychologické skutečnosti je nepřítel snadno pojímán jako zlý a ošklivý, protože každé rozlišení a kategorizace, a nejvíce samozřejmě rozlišování politické jakožto rozlišování nejsilnější a nejintenzivnější, přibírá k podpoře veškerá další použitelná rozlišení.“ – Schmitt 2013b, 27.

²⁴³ Jak bude ještě částečně pojednáno níže, tento limitovaný ideál vojáckého respektu se u Schmitta zdá ještě dále omezen pouze na ty protivníky, kteří nejsou Židé, černoši atd.

že ačkoli „druhý“ může hrát důležitou roli ve vytváření *kolektivní* identity, tento „druhý“ sám kolektivní být nemusí. Jak ukázaly mj. poslední české parlamentní volby, masová politická mobilizace může proběhnout i *proti* jedinému muži. V dnešní době pak již také přestává být science fiction představit si válku, v níž jednu ze stran tvoří stroje ovládané pouze jedním člověkem. Krátký boj s takovýmto mocným „automatokratem“ bychom snad intuitivně označili spíše za policejní akci (a automatokrata samotného za teroristu). Čím déle by však boj trval, tím přirozenější by bylo nazývat takový konflikt válkou (a automatokratem dobyté území „územím ovládaným nepřítelem“ spíše než „územím ovládaným teroristou“). Domnívám se, že Schmitt kritérium kolektivnosti potřebuje, neboť je klíčové pro nacionalistickou a rasistickou aplikaci jeho teorie. O tom ale více níže.

Nyní se zaměříme na poslední, nejznámější (pokud ne nejdůležitější) kritérium *politická*: intenzitu konfliktu.

Není rozhodně bez zajímavosti, že Schmitt byl původně ještě větší esencialista, než jak ho známe z u nás vydané verze *Pojmu*, a *politická* definoval jako zcela svébytnou oblast společenského života. Slavné kritérium intenzity konfliktu (spíše než jeho oblasti) zavedl až na základě kritiky Lea Strausse. (Müller 2003, 32–3) Natolik se mu však zalíbilo, že dokonce napsal: „Svět, v němž by možnost takového boje [na život a na smrt] byla beze zbytku odstraněna a zcela by zmizela, [by se stal] světem nerozlišujícím přítele a nepřítele, a tudíž světem bez politiky.“²⁴⁴

Jak ale potom nazývat rozhodování o směřování takového světa či států, z nichž by se skládal? Již jen při pokládání této otázky je těžké vyhnout se nějaké variantě slova *politický*. Schmittovi však jeho vlastní definice zakazuje, aby rozhodování ve světě bez válek *politickým* nazýval. Nazývá jej tedy „konkurencí“ a „intrikami“.²⁴⁵ To jsou nicméně termíny očividně neuspokojivé. Slovo *konkurence* v sobě neobsahuje tak důležité součásti politiky, jakou je např. vyjednávání, a slovo *intriky* implikuje cosi tajného, ačkoli politické rozhodování ve světě bez válek by se mohlo (a do jisté míry i muselo) dít veřejně. Schmitt tak nevědomky v obrazu „definitivně pacifikované zeměkoule“²⁴⁶ sám

²⁴⁴ Schmitt 2013b, 35. Přímé pokračování citace: „Mohly by v něm snad existovat rozmanité velmi zajímavé antagonismy a kontrasty, konkurence a intriky všeho druhu, nebyl by tu však ve smysluplné podobě žádný antagonismus, na jehož základě by bylo možné na lidech požadovat, aby obětovali svůj život, a zmocnit je k tomu, aby prolévali krev a zabíjeli jiné lidi.“ – *ibid.*, 35–6.

²⁴⁵ Viz předechozí poznámka.

²⁴⁶ Schmitt 2013b, 35.

poskytuje důkaz o neúčinnosti vlastní slavné definice *politična* (důkaz, který by měl být pádný dokonce i pro ty, kteří sdílí Schmittův esencialismus).

Schmittovy úvahy o *příteli, nepříteli a političnu* také zdaleka nejsou tak originální, jak se má obecně za to. Sám Schmitt v pozn. č. 5 k *Pojmu politična* upozorňuje, že již Platón nejenže rozlišoval mezi *polemios* a *echthros* (veřejným a soukromým nepřítelem), nýbrž že také – podobně jako Schmitt – tuto nauku propojoval s rozlišením mezi „mezi Hellény a barbary (kteří jsou nepřáteli ‚svou přirozeností‘)“. (Schmitt 2013b, 29)

Machiavelli pak rozlišuje mezi ctností politickou a mravní, mezi soukromou a politickou morálkou, (Skinner 1978a, 182–3) a v Rousseauově *Společenské smlouvě* čteme: „Válka tedy není vztahem člověka k člověku, ale vztahem jednoho státu k druhému, kdy jednotlivci jsou nepřáteli jen náhodně: ne jako lidé nebo jako občané, ale jako vojáci ...“. (Rousseau 1989, 223)

Jak Machiavelliho, tak Rousseaua Schmitt sice často zmiňuje, nikoli však co se týče právě citovaných „objevů“ – ty si uzurpuje pro sebe.

Rousseauovo vyjádření je přitom daleko prostší a jasnější než Schmittovy polomytické úvahy o „*političnu*“. Machiavellimu pak slouží ke cti, že tváří v tvář vlastnímu objevu (resp. odhalení) častého rozporu mezi nároky politického povolání a běžně přijímanou etikou individuální morálku nezavrhuje – naopak: upozorňuje, že kdo chce do politiky, musí být připraven dělat bolestné pragmatické kompromisy. (srov. např. Machiavelli 2001, 36–9) Schmitt se naproti tomu v konfrontaci s rozpory morálky a politiky zbaběle uchyluje k realpolitickému cynismu a morálku zcela zavrhuje. Jak komentuje Müller (2003, 237):

[Je pravda, že] politika není odvětvím etiky, [jak tvrdí někteří liberálové,] a nemůže být redukována na otázky distribuce – ačkoli samozřejmě i tyto otázky hrají v politice roli. Žít – a pracovat – s tímto napětím mezi morálkou a institucionální politikou je velká výzva, které se jak Schmittovi následovníci, tak samolibí liberálové snaží vyhnout.

Vůbec nejvíce však Schmitt ve svých úvahách o „*političnu*“ kopíruje Hegela. Jedná se o natolik silné ovlivnění, že lze jen těžko pochopit, jak někdo právě tyto úvahy může považovat za originální – zvláště, když v tomto případě (na rozdíl od vlivu Machiavelliho a Rousseaua) Schmitt zdroj sám přiznává:

Hegel konečně také podal definici nepřítele, již se moderní filosofové jinak většinou vyhýbají: nepřítel je mravní diference (míněná nikoli v morálním smyslu, nýbrž z hlediska „absolutního života“ ve „věčném bytí národa“) jako něco cizího, co je

třeba negovat v jeho živoucí totalitě. „Takovou diferencí je nepřítel, a tato diference, uvedena do vztahu, existuje zároveň jako její opak v bytí protikladů, jako negace nepřítele, a tato negace, na obou stranách stejná, je nebezpečím boje. Tento nepřítel může být pro mravnost jen nepřítelem národa a může sám být jen národem. Protože tu vystupuje individualita, je to tedy pro národ, pro nějž se jednatel vydává v nebezpečí smrti.“ „Tato válka není válkou rodin proti rodinám, nýbrž válkou národů proti národům, a nenávist sama je tudíž nediferencovaná, prostá jakékoli osobnosti.“ Je otázkou, jak dlouho se v Berlíně skutečně udržel Hegelův duch. Směr, který získal od roku 1840 v Prusku rozhodující vliv, dal raději přednost „konzervativní“ filosofii státu, již dodal Friedrich Julius Stahl, zatímco Hegel putoval přes Karla Marxe k Leninovi a do Moskvy. Tam jeho dialektická metoda osvědčila svoji konkrétní sílu v novém, konkrétním pojmu nepřítele, nepřítele třídního, a změnila nejen sebe samu, dialektickou metodu, nýbrž i všechno ostatní – legalitu a ilegalitu, stát, a dokonce i kompromis s protivníkem – ve „zbraň“ tohoto boje.²⁴⁷

Podobnost je však ještě větší, než Schmitt přiznává. Kromě všech tří kritérií definice *nepřítele* (potenciálně vražedná intenzita, kolektivnost, ne-podstatnost osobních antipatií) totiž Hegel předjímá dokonce i Schmittovu kritiku „definitivně pacifikované zeměkoule“. Proti Kantově myšlence *věčného míru* píše:

Věčný mír je často požadován jako ideál, k němuž prý lidstvo musí směřovat. *Kant* tak navrhl svazek vladařů, který měl smířovat spory mezi státy, a Svatá aliance měla v úmyslu být přibližně takovým institutem. Avšak stát je individuum a v individualitě je bytostně obsažena negace. I když se tedy určitý počet států spojí v jednu rodinu, musí si tento spolek jakožto individualita vytvořit nějaký protiklad a vyrobit nějakého nepřítele. (Hegel 1992, § 324)

Hegelův argument je přitom (opět) zajímavější než Schmittův. Navzdory silně esencialistickému jazyku je totiž ve skutečnosti esencialistický *méně* – alespoň co do *esencialismu metodologického*. Zatímco Schmitt se točí ve zcela neplodných scholastických úvahách, zda by politika ve světě bez válek byla ještě politikou, Hegel (kromě podobných úvah) předkládá i argument proti samotné realizovatelnosti světa bez

²⁴⁷ Schmitt 2013b, 62. Srov. též např. Hegel 1992, § 327–§ 328: „Pravá statečnost vzdělaných národů je připravenost k obětování se ve službě státu, tak, že individuum tvoří jen za jedno z mnoha. [...] Princip moderního světa [...] dal statečnosti vyšší podobu, v níž se její projev zdá být mechaničtější a ne jako konání této *zvláštní* osoby, nýbrž jen jako *člena* celku, – rovněž není obrácena proti jednotlivým osobám, nýbrž proti nepřátelskému celku vůbec“.

válek – argument, který je založen na myšlence vztahu mezi identitou a vymečováním se, již jsme výše uznali jako podnětnou. Je-li ovšem na této myšlence založen, znamená to, že ani ona není původní myšlenkovou Schmittovou – přinejmenším implicitně se očividně vyskytuje již v Hegelovi.

Jak jsme si taktéž řekli výše, z role „druhého“ při vytváření identity nevyplývá, že bychom s oním „druhým“ museli válčit. Hegelova úvaha je tedy mylná (její závěr je plauzibilní, nevyplývá však z premis²⁴⁸). Hegel se však, na rozdíl od Schmitta, alespoň pokouší o hypotézu týkající se reálného světa – tj., alespoň zavdává podnět k potenciálně plodné diskuzi.²⁴⁹

Jak jsem psal výše, nemám v úmyslu zabývat se zde obecnou oprávněností Popperových teorií o hegelíánském původu nacismu. Přinejmenším jedné jejich části se však vyhnout nemohu. Týká se totiž právě vztahu *nepřítele, státu a národa*.²⁵⁰

Teorie společná Hegelovi a jeho rasistickým následovníkům je, že stát ze své samé esence může existovat jedině v protikladu k ostatním jednotlivým státům. H. Freyer, jeden z předních sociologů současného [cca 1941] Německa, píše: „Bytost, která se stáhne do sebe, vytváří, ať chce nebo nechce, hraniční pásmo. A hranice, ať chce nebo nechce, vytváří nepřítele.“ Podobně Hegel: „Právě tak málo, jako je jednotlivec skutečně osobou bez vztahu k druhým osobám, tak málo je stát skutečným individuem bez vztahu k druhým státům ... Do vzájemného vztahu států spadá velice pohnutá hra vnitřní zvláštnosti vášní, zájmů, účelů, talentů a ctností, násilí, nepráva a neřestí, jakož i vnější nahodilosti v největších dimenzích svého projevu – hra, v níž je mravní celek sám, samostatnost státu, vystaven nahodilosti.“ (Popper 2015, 65–6, srov. Hegel 1992, § 331 a § 340)

A o několik stran dále:

A generál Ludendorff r. 1935 pokračuje: „Během let takzvaného míru má politika smysl jen potud, pokud je přípravou na totální válku.“ Formuluje tak jen poněkud přesněji, co vyslovil slavný esencialistický filosof Max Scheler r. 1915: „Válka..., to je stát ve svém nejskutečnějším růstu a dění. Válka je politika *kat'exochén*.“ Tutéž hegelovskou doktrínu nově formuloval r. 1935 Freyer: „Stát se od první chvíle své existence zavazuje k násilí... Válka je nejen nejčistší případ aktivity státu, je to živel,

²⁴⁸ Z premisy, že „v individualitě je bytostně obsažena negace“, nevyplývá, že „musí [...] tento spolek jakožto individualita vytvořit [...] nepřítele,“ neboť „negace“ nemusí mít válečný charakter.

²⁴⁹ Podobně také Kant (1999) se alespoň snaží předložit argument pro realizovatelnost své vize *věčného míru*; k čemuž si nemohu odpustit známý vtip „Immanuel Kant, but at least Immanuel tried.“

²⁵⁰ Pro esenciálnost (v obou významech) tohoto vztahu u Schmitta viz začátek tohoto oddílu.

v němž stát stojí. Musí se pak ovšem počítat i války, jež byly odsunuty, jimž bylo zabráněno, jež probíhaly skrytě a jimž jsme se vyhnuli.“²⁵¹

Z dnešního pohledu šokující pozitivní hodnocení války samozřejmě v 19. a první polovině 20. stol. nebylo omezeno jen na Německo. Británie, Francie, Rusko nebo třeba i Belgie by bez něj jen těžko mohly vybudovat a udržet svá impéria (pro což ostatně svědčí i fakt, že – na rozdíl od např. Československa – neměla žádná z těchto zemí až do 30. let 20. stol. „ministerstvo obrany“; měly „ministerstva války“). Teorie, že válka je cosi, bez čeho stát, ba politika vůbec, nemůže existovat, však mimo oblast silného Hegelova vlivu nacházíme v tomto období u málokoho. V této oblasti pak naopak u leckoho: jak dokazují mj. Popperem uváděné citáty, Schmitt je v tomto ohledu pouze jedním z mnoha Hegelových epigonů (a jeden z mnoha Hegelových nacistických epigonů).

V předchozím odstavci jsem napsal v *tomto období* s ohledem např. na Hérakleitos B 53, „Boj je otcem všeho a králem všeho, jedny učinil bohy, druhé lidmi, jedny pány a druhé otroky.“, či na teorii *rajamandaly* (*kruhu králů*) staroindického politického myslitele Kautilji (Čánakji). V případě Hérakleita je však nutné dodat, že navzdory anglickému a německému úzu překládat *πόλεμος* jako *war*, resp. *Krieg*, dává v kontextu citátu smysl překládat jej i jako *boj* obecně (jak je tomu ve Svobodově českém překladu).²⁵² Dále je také nutné zdůraznit, že jak Hérakleitos, tak Kautilju, tak např. Machiavelli žili v prostředí neustále mezi sebou válčících městských států. Přední místo, jež v jejich úvahách zaujímají válka a boj, dává tedy smysl. Spíše než coby projev obsese jej můžeme považovat za poměrně realistické zhodnocení jejich časoprostorové situace.

Jak ale ve své slavné knize *The Better Angels of our Nature* ukazuje Steven Pinker (2012) (a na kratším časovém úseku posledních sta let také David Runciman 2019), navzdory děsivosti moderních zbraní jsou lidé, obecně vzato, s postupem techniky a civilizace stále méně a méně násilničtí. Hegelovu a Schmittovu posedlost válkou bychom snad v tomto světle mohli interpretovat coby projev jejich romantické nostalgie

²⁵¹ Popper 2015, 73. „Ohledně citátů z Kaufmanna, Banse, Ludendorffa, Schelera, Freyera, Lenze a Junga srv. A. Kolnai, *The War against the West*, str. 411, 411 n., 412, 411, 417, 411 a 420.“ – *ibid.*, 312 (pozn. 79).

²⁵² Na Kautilju nejsem v žádném ohledu odborník. Z toho mála, co o něm vím, se mi však jeví daleko méně esencialistickým než Hegel či Schmitt – tj. daleko více si zaslouží označení „realpolitický filosof“. Vedle zájmu o neválečné aspekty politiky se to projevuje např. i tím, že ve svých úvahách počítá s možností dobytí všech ostatních městských států na indickém subkontinentu, což v jeho kontextu znamená mír, který ale (samozřejmě) nijak neneguje politiku, a že mír obecně, pokud možno, preferuje před válkou, neboť je lepší zárukou prosperity a spokojené populace. – srov. Kautilja 2001.

po středověku.²⁵³ Tím rozhodně nechci tvrdit, že lidská společnost směřuje k absolutnímu pacifismu. (Jak je pravděpodobně zřejmé z toho, co jsem dosud napsal, jsem značně skeptický i k možnosti „rozšíření [čistě policejních] metod na mezinárodní právo a mezinárodní konflikty“, o níž opatrně uvažuje Popper 2011, 120.) Tvrdím pouze, že fyzická síla je jen jeden z mnoha druhů moci (vedle např. peněz, náboženství, ale třeba i morálního pohoršení nebo příslibu bezpečí či svobody) a že politika, a zvláště moderní politika má mnoho podob a rozhodně ji nelze redukovat pouze na válku. Neříkám tím nic nového. Stejného názoru je samozřejmě naprostá většina politických filosofů (přínejmenším těch nemarxistických): od Bertranda Russella (2004) po zmíněného Machiavelliho a Kautilju,²⁵⁴ či dokonce Carla von Clausewitz, jehož slavný výrok, že „válka je pokračováním politiky jinými prostředky“ Schmitt interpretačně převrací v pravý opak jeho smyslu.²⁵⁵

Schmitt se v opozici ke všem těmto myslitelům (tj. dokonce i k těm, které, jako Machiavelliho či Clausewitz, uvádí na podporu svého stanoviska) jeví coby jakýsi zpozdílý Hérakleitos, jenž i ve 20. stol. stále věří, že „boj je otcem všeho a králem všeho“.²⁵⁶ Zatímco v případě Hérakleita však existuje prostor interpretovat jeho výroky coby básnické hyperboly a/nebo mystické metafory, Schmitt nám dává jasně najevo, že svůj reduktivní esencialismus myslí naprosto doslovně. Bytostná válečnost se podle něj dokonce netýká jen politické reality, nýbrž i jazyka, jímž je tato realita popisovaná:²⁵⁷

... veškeré politické pojmy, představy a slova mají *polemický* smysl; mají na zřeteli nějaký konkrétní antagonismus, jsou vázány na nějakou konkrétní situaci, jejímž posledním důsledkem je (válkou nebo revolucí se projevující) seskupení přítel-nepřítel, a jakmile tato situace zanikne, stávají se prázdnými a přízračnými abstrakcemi. Taková slova jako stát, republika, společnost, třída, a dále: suverenita, právní stát, absolutismus, diktatura, plán, neutrální nebo totální stát atd. jsou

²⁵³ Srov. Kahnová 2003. V Hegelově případě pre-romantické, srov. však Berlin 2013b.

²⁵⁴ Srov. zvl. Machiavelli 2001, 178–90 a před-předchozí poznámku v tomto textu.

²⁵⁵ Müller 2003, 273–4 a tam odkazované další práce. Srov. např. Schmitt 2013b, 34.

²⁵⁶ Výrazných podobností mezi Schmittem a Hérakleitem si všímá také Slováček 2016, 20 a 23–4. Popper (2015, 42) si zase všímá podobností mezi Hérakleitem a Hegelem, a to i co do jedné z nejslavnějších Hegelových nauk: „Duch národa determinuje jeho (dosud) skrytý historický osud. Každý národ, který se chce ‚uskutečnit‘, musí prosadit svou jedinečnost či duši tím, že vstoupí na ‚jeviště dějin‘, totiž do boje s ostatními národy – a boj se vede o světovou nadvládu. Odtud vidíme, že Hegel s Hérakleitem věří, že boj je otcem všeho a králem všeho. Jako Hérakleitos i on se domnívá, že válka je spravedlivá. ‚Světové dějiny jsou světovým soudcem,‘ píše Hegel.“

²⁵⁷ Jak jsme však viděli výše, Schmitt mezi těmito dvěma rovinami příliš nerozlišuje, resp. naprosto volně mezi nimi přechází, fakta z jedné používá pro závěry v druhé, a naopak.

nesrozumitelná, jestliže nevíme, koho se takové slovo in concreto týká, proti komu má bojovat, co má negovat nebo vyvrátit. (Schmitt 2013b, 30–1)

Tak jako na tolika jiných místech, i zde Schmitt předkládá zajímavě (a hlavně „pronikavě“ a provokativně) znějící teorii, jež se po bližším prozkoumání rychle ukazuje jako přinejmenším pochybná. Nezdá se totiž pravděpodobné, že by např. slovo *republika* ztratilo svůj význam coby protiklad *ne-republiky*, pokud by se podařilo ze světa všechny ne-republiky odstranit. Ačkoli dnes již neexistují žádné feudální státy, stále chápeme, v čem se naše současné systémy od feudalismu liší – což má význam nejen v deskriptivní, ale i v normativně-politické rovině (většina lidí si návrat feudalismu nepřeje, což má vliv i na jejich politické jednání – ačkoli pravděpodobně menší, než kdyby feudální státy stále existovaly).

K tomu je třeba dále poznamenat následující: i pokud bychom jednou úplně zapomněli, že na světě kdy existovalo otroctví, nic by to neměnilo na faktu, že lidem je bez otroctví lépe.²⁵⁸ Narážím tím na již několikrát naznačený fakt, že *polemos* pro Schmitta neměl jen explanační, nýbrž i existenciální význam. Svět bez potenciálně smrtícího konfliktu by byl světem bez smyslu. Tohoto aspektu Schmittova myšlení si pravděpodobně jako první všiml Leo Strauss (a později se jím zabýval zvláště Karl Löwit, a částečně také Heinrich Meier). Jak shrnuje Slováček (2015, 51–2), podle Strausovy interpretace je *politically* prostorem, „v němž se realizuje autentický lidský život“ a „oblastí mnohem hlubší a základnější“ než všechny ostatní oblasti lidského života. (srov. Strauss 2012)

Ačkoli obecně jsem k jeho interpretační metodě skeptický, co do Schmittova existencialismu se Straussem souhlasím – stejně jako Müller:

Co se ve Schmittových úvahách o politice za celá ta desetiletí nezměnilo, bylo přesvědčení, že skutečná legitimita nutně implikuje možnost smysluplného nepřátelství. Pouze nepřátelství může naplnit lidský život důstojností a morální vážností. Schmitt bral tuto maximu natolik vážně, že dokonce hrozil „běda těm, kdo nemají nepřítele, neboť těm budu v Soudný den nepřítelem já“. [...] Snad to byla právě tato posedlost nepřátelstvím, jež nebylo pouze faktem, nýbrž hodnotou, co

²⁵⁸ Přinejmenším těm, kteří by v případě jeho existence byli otroky – ačkoli v tomto kontextu se nabízí odkázat na (pro *občanského republikána*) snad jedinou skutečně sympatickou pasáž z Hegela, totiž na známé podobenství o pánu a rabovi.

zabránilo získat realističtější náhled na politiku mysliteli, který je tak často – avšak chybně – oslavován pro svůj „realismus“.²⁵⁹

Slováček pak na základě rozboru *Deníků* dokonce vyvozuje, že Schmittův militantní existencialismus byl důsledkem niterné ztráty víry:

Několikrát jsme zmínili, že Schmitt sám si je vědom své historické a duchovní situace. Hovoří-li metafyzická teze o vztahu víry k centrální oblasti či absolutní instanci s tím, že ji lze považovat za danou, nemůže ani Schmitt z této danosti vykročit. *Deníky* i problematický způsob nakládání s biblickými motivy tento předpoklad dokládají stejně jako onen existenciální strach v Kierkegaardově smyslu: „Vše na mě dělá dojem, ale já sám nejsem schopen žádného výrazu. Pouze registruji; (...) Vše sestává jakoby z rozmazaných kontur, náznaků, vše je jakoby jen z části. Nejsem úplný; jen v momentech, nic trvalého, žádná trvalá a vitální síla. Často jsem pohnut, když čtu velká slova nebo vnímám skutečné nadšení. Neboť musí přece být skvělé v něco skvělého věřit.“ Nicméně Schmittova permanentní polemika ukazuje, jaká se mu přece jen nabízí alternativa, jež není neautentickým návratem k tradici, jež respektuje vlastní situaci a jež přitom není rezignací – tou je právě určení nepřítel.²⁶⁰

Z poslední citované věty by se mohlo zdát, že *nepřítel* je ve skutečnosti jen protivníkem v intelektuální polemice. To snad mohla být pravda, co se týkalo Schmittových vlastních aktivit – jak jsme si řekli v první kapitole, do válečných operací se nikdy osobně nezapojil. Pro ostatní (snad méně-cenné?) lidi si však Schmitt i ze zmíněného Kierkegaarda bere něco docela jiného:

Schmitt z neho preberá tézu o svedectve mučeníkov ako kľúčovom korektíve v období dominancie masy: „[Kierkegaard] vedel, že v dobe nás dejinné udalosti určujú nie štátnici, diplomati a generáli, ale mučeníci“ (Schmitt 1950c, 107; porov. Kierkegaard 1909 – 1978, IX B 22). Táto téza je založená na predstave, že smrť mučeníka má potenciál stať sa zlomovým bodom v živote masy. Kierkegaard označuje mučeníkov za „mocných mŕtvych“, ktorých postoj dokáže do inštinktívneho a konvulzívneho správania „zúrivej masy“ vnieŕ nečakanú dynamiku. (Šajda, 2015, 254)

Šajdou citovaná pasáž pochází ze Schmittova textu *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation* (1950), velmi podobnou úvahu nacházíme ale např.

²⁵⁹ Müller 2003, 246–6, citace je ze Schmittových deníků *Ex Captivitate Salus* (Kolín, 1950), 90.

²⁶⁰ Slováček 2016, 76–7; obecně ke Schmittově existencialismu viz též např. *ibid.* 23–4.

i v *Krizi parlamentní demokracie* (v rámci výkladu Sorela, s nímž zde však Schmitt očividně víceméně bez výhrad souhlasí):

At' už má lidský život jakoukoli hodnotu, rozhodně nepochází z rozumu; vyvstává ze stavu války mezi těmi, kteří jsou k zapojení se do bitvy inspirováni velkými mýtickými idejemi [...]. Válečné [či] revoluční nadšení a očekávání monstrózních katastrof patří k intenzitě života a k pohybu historie. Hybnost však musí pocházet od mas samotných; ideologové a intelektuálové ji nemohou vytvořit. To byl zdroj revoluční války r. 1792, stejně jako epochy, kterou Sorel společně s Renanem oslavoval coby vrchol slávy devatenáctého století, tj. německé války za nezávislost z r. 1813. Její heroický duch se zrodil z iracionální energie anonymní masy. (Schmitt 1988a, 71)

Tím se dostáváme k jednomu ze (záměrně) mnoha aspektů Schmittovy *politické teologie*. Nejedná se o nauku, že „pojmy moderní státovědy jsou sekularizovanými pojmy theologickými“, nýbrž o popis, či snad návod na užití mýtů k politickým cílům.

Citát z *Krizy* nutně evokuje *politická náboženství* 20. stol. (a ukazuje, že Schmitt měl k tomu nejnotoričtějšímu z nich nakročeno již r. 1923) a důraz na mučednictví zase současný radikální islamismus. Najdou se však tací, kteří cítí potřebu stavět proti fanatismu fanatismus a ve Schmittovi vidí inspiraci k vytvoření „politické teologie vhodné pro naši vlastní dobu“, na jejímž základě bychom mohli rekrutovat mladé lidi právě do „války s terorem“, neboť by poskytla „smysl politické oběti“. (Kahn 2011, 26–7)

Ponecháme-li stranou, že je poněkud zvláštní číst podobná slova od občana státu, který byl většinu z posledních osmdesáti let ve válce, můžeme se myslím oprávněně ptát, zda by válka neměla být vedena právě jen tehdy, když ji většina obyvatel alespoň jednoho ze zúčastněných států považuje za nutnou. Ostatně, právě díky tomu existuje tolik oslavovaný fenomén *democratic peace*: demokratické státy mají tendenci spolu navzájem neválčit. Zavedení *politické teologie* (ve smyslu *politického náboženství* a *džihádu*) je očividně něčím, co tento důležitý výdobytek moderní civilizace ohrožuje – a to zvláště v době, kdy platnost teorému *demokratického míru* omezuje technický pokrok v podobě možnosti vedení válek bezpilotními letouny, a tedy s vidinou minimálních ztrát na životech.

Nelze zaručit, že *politická teologie* užitá ve „válce s terorem“ nebude následně užitá ve válce proti demokratickému státu. *That being said*, zaměřme se nyní na otázku, zda

liberalismus skutečně nedostačuje k vedení *jakékoli* války (včetně „války s terorem“) – jak tvrdí Kahn a Schmitt. (*ibid.* a např. Schmitt 1988a, 42–3; Schmitt 2013b 48 a 71)

Není bez zajímavosti, že také v tomto ohledu Schmitt (2013b, 62) přiznává vliv Hegela:

U Hegela také nalezneme první polemickou politickou definici *bourgeois* jako člověka, jenž nechce opustit nepolitickou a nerizikovou soukromou sféru, jenž se na základě majetku a ve jménu spravedlnosti soukromého majetku chová jako jednotlivec stojící proti celku, jenž nalézá náhradu za svoji politickou nicotnost v plodech míru a výdělku a především „v dokonalé bezpečnosti jejich požívání“, a jenž proto chce zůstat zproštěn statečnosti a ušetřen nebezpečí násilné smrti (*Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*, 1802, G. Lasson, str. 383; H. Glöckner, I, str. 499).

Za sebe pak Schmitt (2013b, 70) píše:

Pro jednotlivce jako takového neexistuje žádný nepřítel, s nímž by musel bojovat na život a na smrt, jestliže sám nechce; nutit jej proti jeho vůli k boji, je z hlediska soukromého individua v každém případě nesvoboda a násilí. A veškerý liberální patos se obrací proti násilí a nesvobodě. Jakékoli omezování, jakékoli ohrožování individuální, principiálně neomezené svobody, soukromého vlastnictví a svobodné konkurence je označováno za „násilí“ a představuje *eo ipso* něco zlého. Vše, co tento liberalismus ponechává ze státu a politiky v platnosti, se omezuje na snahu zajistit podmínky pro svobodu a zamezit jejímu narušování.

Údajná politická (či, lépe, *politicko-ská*) impotence liberalismu je však značně spekulativní. Sám Schmitt ostatně poněkud schizofrenně portrétuje liberalismus někdy jako směšný a slabý, někdy jako utiskující a globálně hegemónní.

Jelikož Schmitt nerozlišuje mezi liberalismem a pluralitní demokracií, můžeme říci, že zmíněná schizofrennost je způsobena prostým faktem, že pluralitní demokracie se (Schmittově teorii navzdory) za dobu své relativně krátké existence ukázaly být velmi životaschopné: mj. buď vyhrály nebo alespoň ustály většinu válek proti ne-demokraciím, do kterých byly zataženy (od obou světových přes studenou po čínsko-indickou r. 1962), a to navzdory faktu, že jim zprvu vždy byla predikována porážka v důsledku bytostné chaotičnosti a nehierarchičnosti (jež se většinou nakonec ukázaly být naopak výhodou). (Runciman 2013)

Co se pak týče přímo liberalismu, přinejmenším v případě jeho lockovské verze se Schmittova kritika zcela mívá cílem – alespoň to tedy tvrdí a obsírně dokládá Vincente

Medina ve svém článku „Locke’s Militant Liberalism: A Reply to Carl Schmitt’s State of Exception“. Lockův „liberální konstitucionalismus“ podle Mediny *politically* ve Schmittově smyslu ve skutečnosti „předpokládá, nikoli opomíjí“. (Medina 2002, 346) Státy totiž mezi sebou zůstávají v *přirozeném stavu*, což znamená neustálou „možnost stavu války“, a tedy i „rozdělení přítel/nepřítel“. (*ibid.*, 354) Lockův *magistrate*²⁶¹ má pak *prerogativu*, „která připomíná moc schmittovského suveréna jednat za výjimečného stavu“; totiž *prerogativu* „rozlišit mezi přítelem a nepřítelem, tedy právo vyhlásit [...] válku“.²⁶² Rozdíl mezi Lockem a Schmittem (přínejmenším Schmittem některých období – např., ale nejen, nacistického) nicméně existuje:

Na rozdíl od Hobbesova a Schmittova konceptu suverénní diktatury [...] Lockova prerogativa připomíná spíše diktaturu komisařskou, jejíž autorita je limitována souhlasem (*consent*) a důvěrou (*trust*) většiny a přirozeným zákonem, který cílí na zachování a/nebo obnovení legitimního ústavního pořádku. (Medina 2002, 355)

Medinovo užití schmittiánské terminologie k popisu Lockovy teorie může být v mnoha ohledech problematické, naznačuje však jednu důležitou věc: rozdíl mezi Schmittovým modelem a modelem těch, které kritizuje,²⁶³ není ani tak v rozhodnosti či (im)potenci, jako v povinnosti vlády zodpovídat se občanům. Konkrétně vyhlášení válečného stavu (natož pak zapojení jednotek do bojových akcí aniž je válka oficiálně vyhlášena) nebývá v demokratických státech nijak zvlášť komplikované (což dává smysl, vzhledem faktu, že především v případě napadení bývá nutné rozhodovat rychle).²⁶⁴ Jakmile je válečný stav vyhlášen, vstupují zpravidla v platnost různá opatření s cílem zajištění disciplíny obyvatelstva (např. vyšší trestní sazby), zrychlení rozhodování (v ČR např. ztrácí prezident právo vetovat zákony přijaté ve zkráceném řízení) a posílení

²⁶¹ Do češtiny velmi nepřesně překládaný jako *vrchnost* – srov. Locke 1992.

²⁶² Medina 2002, 354. Srov. Slováček 2015, 59: „Suverén je ten, kdo rozhoduje o výjimečném stavu, čemuž z perspektivy *Pojmu politična* můžeme rozumět i tak, že suverén je ten, kdo rozhoduje o tom, kdo je přítel a kdo nepřítel. Suverén tak zakládá jednotu politického společenství, a to jak tím, že je zmíněného rozhodnutí schopen, tak tím, že tuto jednotu vymezuje vůči cizímu.“

²⁶³ Ať už demokratických liberálů nebo republikánů – jak jsme si ukázali výše, konkrétně Locka lze řadit do obou tradic.

²⁶⁴ V České republice stačí k vyhlášení válečného stavu nadpoloviční většina obou komor parlamentu, a pokud je zrovna rozpuštěna sněmovna, pouze nadpoloviční většina Senátu. Ve Spojeném království autorizuje podle současné ústavní konvence zapojení jednotek v bojových akcích jménem panovníka premiér (ačkoli (a) oficiálně zůstává pravomoc vyhlášení války panovníku, (b) od r. 2011 je uznána ústavní konvence – jež se však nevztahuje na případy nouze –, že Dolní sněmovně má být dána příležitost zapojení jednotek prodiskutovat). Ve Spojených státech vyhláší válku Kongres, prezident však disponuje rozsáhlými pravomocemi co do nařizování bojových operací bez vyhlášení války, jež v naléhavých případech nemusí s Kongresem konzultovat. (Ani USA, ani Británie oficiálně nevyhlásily válku od r. 1942: války v Koreji, Vietnamu, Laosu, Kambodži, Libanonu, Perském zálivu, Bosně, Afganistánu, Libérii, Iráku a Libyi oficiálně spadají do kategorie „bojových operací bez vyhlášení války“.).

exekutivy (nouzová nařízení vlády apod.). Pravomoci, jimiž disponoval Churchill v době bitvy o Británii se příliš nelišily od pravomocí, jimiž v té době disponoval Hitler. Jak ale Churchill sám později poznamenal, důkazem, že Británie i ve válce zůstala demokracií bylo hlasování o nedůvěře, jemuž musel čelit r. 1942 v důsledku britských neúspěchů u Tobruku a na dálném východě. (Boyle 1974, 853; Williamson, Sinnreich a Lacey 2011, 178) Hlasování tehdy poměrně bez problémů ustál – jistě mj. proto, že jeho válečné zásluhy převyšovaly jeho neúspěchy. Jak jsme si ale ukázali v předchozí kapitole, právě schopnost pustit ve chvílích krize ke kormidlu nové lidi je – vedle záruky slušnějšího zacházení s občany – velkou taktickou výhodou demokracií (přinejmenším co se týče vleklejších konfliktů a krizí). Ostatně, kdyby Spojené království mechanismy pro odvolávání lídrů nedisponovalo, vedl ho do bitvy o Británii Chamberlaine, a ne Churchill.²⁶⁵ Tento fakt by měl snad být častěji připomínán lidem, kteří argumentují, že jednou zvolený politik nemůže být po dobu svého funkčního období odvolán, ať se dopouští čehokoli. (více k tomu viz 3. oddíl této kap. a Dahl 1990) Jedná se ale také o jeden z důvodů, proč je problematické Medinovo užití schmittiánské terminologie k popisu lockovského liberalismu: navzdory faktu, že *komisařskou diktaturu* (*kommissarische Diktatur*) lze překládat i jako diktaturu *pověřeneckou* či *dočasnou*, nejeví Schmitt velkou ochotu připustit, že by komisařský diktátor mohl být odvolán – nebylo by to konzistentní s jeho učením o suverenitě, jíž poněkud paradoxně (a levicovým interpretům navzdory) i ve Schmittově výmarském období disponuje prezident, a nikoli lid (natož pak parlament), který ho „diktaturou“ *pověřuje*. (viz výše kap. 1)

Abychom se však vrátili k Medinově obraně liberalismu. Lockova teorie prý předchází Schmittovu kritiku nejen co do zohlednění vnějších nepřátel, ale i co do nepřátel vnitřních. „Lockův liberalismus je militantní [i] v tom smyslu, že povoluje bránit legitimní ústavní řád proti extremistickým skupinám, jež se snaží zneužít ochranu tohoto řádu k jeho rozvrácení tím, že silou vnutí [...] své vlastní názory zbytku společnosti.“ (Medina 2002, 346)

Locke tyto netolerovatelné extremisty definoval jako „ty, kdo jsou loajální cizímu panovníkovi, a ty, kdo odmítají mravní zásady přirozeného zákona“, do kterýchžto

²⁶⁵ Chamberlaine coby premiér skončil na základě *de facto* hlasování o nedůvěře (*de iure* se jednalo o tzv. *division*) vyvolaným Labour Party 8. května 1940. Churchill se stal premiérem 10. května, stejného dne, kdy německé jednotky vpadly do Belgie, Nizozemí a Lucemburska. 14. června padla Paříž a bitva o Británii začala 10. července (a trvala až do 31. října).

kategorií mu, jak známo, spadali i ateisté (odmítají „přirozený zákon“) a katolíci (jsou loajální cizímu panovníkovi – papeži). (*idid.*, 354; srov. Locke 2000) Jak Medina sám poznamenává, konkrétně tyto skupiny dnes již coby netolerovatelní extrémisté většinou vnímány nejsou. (Medina 2002, 354) Osobně se nicméně domnívám, že liberální koncept extremismu zůstává i nadále příliš kontaminován přirozenoprávním uvažováním. Závísí pak na konkrétní verzi liberalismu, zda bude za netolerovatelného označen člověk, který si přeje přerozdělovat vlastnictví („přirozené“ právo na majetek u libertariánů), či ten, který se dopustí nekorektního vtípu („přirozené“ právo na důstojnost u levicových liberálů). Jelikož *přirozený zákon* je „soukromým názorem v přestrojení“ (jak jsme si již výše citovali z Benthama), netolerovatelným se přinejmenším teoreticky může stát kdokoli. Z tohoto důvodu považuji za přehlednější a praktičtější nahradit liberální koncept extremismu konceptem Popperovým (republikánským): *netolerovat netolerantní*. (např. Popper 2011, 243 a 278–80) Jedná se o jakousi spojitou nádobu maximy, že „demokratická ústava by měla vyloučit pouze jeden druh změny právního systému, a to ten, který by ohrozil jeho demokratický charakter.“ Plné zdůvodnění zní takto:

Uplatníme-li neomezenou toleranci i vůči těm, kdo jsou netolerantní, nebudeme-li připraveni bránit tolerantní společnost proti útoku netolerantních, pak budou tolerantní lidé zničeni a s nimi i tolerance. – Z této formulace nemá být vyvozováno, že bychom například měli vždy potlačit netolerantní filosofie: dokud jim můžeme čelit racionální argumentací a drží je na uzdě veřejné mínění, bylo by potlačení jistě krajně nemoudré. Měli bychom si však podržet *právo* potlačit je v případě nutnosti dokonce i silou: může se totiž snadno ukázat, že nebudou ochotny se s námi utkat na úrovni racionální argumentace; mohou svým stoupencům zakázat, aby racionální argumentaci naslouchali, protože je klamná, a mohou je naučit odpovídat na argumenty pěstmi či pistolemi. Měli bychom tedy ve jménu tolerance požadovat právo netolerovat netolerantní. Měli bychom prohlásit, že každé hnutí hlásající netoleranci se staví mimo zákon, a měli bychom podněcování k netoleranci a pronásledování považovat za zločin, stejně jako bychom měli považovat za zločin podněcování k vraždě, únosu nebo k obnovení obchodu s otroky. (Popper 2011, 278–9)

Jak jsem již napsal, tento princip považuji za přehlednější a praktičtější než Lockův.²⁶⁶ Dokonce i Lockův však postačuje k tomu, aby se moderní společnost vyhnula kritice, že její tolerance je sebedestruktivní. Jak se věci mají, většina současných západních společností víceméně uznává buď Lockův nebo Popperův princip obrany proti extremismu (nejčastěji nějaký hybrid mezi nimi). Schmittova kritika v tomto ohledu tedy snad zasahuje Výmarskou republiku (v níž měly síly usilující o její svržení početné zastoupení v parlamentu), nikoli však současné evropské státy, v nichž je propagace nacismu apod. stíhána zákonem a kde po téměř každém teroristickém útoku proběhne vlna zatýkání a deportací radikálních imámů.

Sluší se také odcitovat Medinovu ironickou poznámku, že ačkoli Schmitt původně hlásal „sebeobranu“ ústavního zřízení Výmarské republiky, nakonec „vřele přijal (*embrace*) nacionální socialismus“. (Medina 2002, 346)²⁶⁷ Tento fakt by jistě nebylo nutné zde znovu opakovat, kdyby nenaznačoval, že Schmittova volba označení *vnitřní nepřítel* (namísto např. *extremista* či prostě *zločinec*) měla pravděpodobně svůj důvod – důvod, který se vyjevuje dokonce již v *Pojmu politična*:

Funkce normálního státu spočívá ale především v dosažení úplné pacifikace uvnitř státu a na jeho území, v zajištění „klidu, bezpečnosti a pořádku“ a ve vytvoření normální situace, která je podmínkou pro to, aby vůbec mohly platit právní normy, neboť každá norma předpokládá normální situaci a žádná norma nemůže platit v situaci, jež je ve vztahu k ní zcela nenormální.

Tato nutnost pacifikace uvnitř státu vede v kritických situacích k tomu, že stát jako politická jednota, pokud existuje, určuje o své vůli i „vnitřního nepřítele“. Ve všech státech proto v nějaké formě existuje to, co státní právo řeckých republik znalo jako prohlášení někoho za *polemios* a římské státní právo jako prohlášení někoho za *hostis*; šlo o přísnější nebo mírnější, o *ipso facto* nastupující nebo na základě výjimečných zákonů soudně uplatňované, o otevřené nebo v obecných parafrázích skryté druhy vyobcování, klatby, proskripce, psanectví, postavení *hors-la-loi*, jedním slovem o *prohlášení za vnitřního nepřítele*. To je v závislosti na chování toho, kdo je prohlášen za nepřítele státu, znakem občanské války, tj. dezintegrace

²⁶⁶ Jednou z velkých výhod Popperova principu se mi jeví jeho neutrální formulace: *netolerovat netolerující*, nikoli *netolerovat skupiny X, Y, a Z*. To je vhodné připomenout zvláště v dnešní době, kdy je Popperův princip někdy v internetových diskuzích používán coby argument pro zákaz islámu apod. 1) Popper explicitně píše, že z jeho „formulace nemá být vyvozováno, že bychom například měli vždy potlačit netolerantní filosofie“ („dokud jim můžeme čelit racionální argumentací a drží je na uzdě veřejné mínění, bylo by potlačení“ dokonce „krajně nemoudré“), 2) jeho princip lze stejně dobře využít proti extremistům na straně islamistů jako proti extremistům na straně obránců „evropských hodnot“.

²⁶⁷ K tomu viz ale též pozn. 14 této práce.

státu jako vnitřně pacifikované, teritoriálně uzavřené a pro cizince neproniknutelné organizované politické jednoty. (Schmitt 2013b, 46)

Jistě lze souhlasit, že funkční stát musí mít monopol na užívání násilí. (V minulé kapitole jsme si dokonce uvedli, proč je tento monopol přijatelnější coby „esenciální vlastnost“ státu – když už by tedy nějaká musela být – než Schmittem prosazované *ius belli*.) Vyobcovávání z občanství je ale naprosto zbytečný extrém. Demokratické státy, jejichž občané většinově přijímají – demokratickou – legitimitu zákonů, si mohou dovolit jednat dokonce i s teroristy jako se zločinci: jako s někým, kdo překročil zákon, dostane se mu předem určeného trestu, ale také (v případě, že trestem není doživotí) možnosti „polepšit se“, resp. (lépe řečeno) „sociálně se integrovat“. Proč tedy Schmitt mluví o „vnitřních nepřátelích“ a postavení mimo zákon? Odpověď může být dvojí (přičemž druhá je jen o něco méně odpuzující než první a pravděpodobně se jedná o kombinaci). Mohlo se jednat o nenávist (kulturní a/nebo rasovou) zaobalenou do zdánlivě objektivního jazyka politických nezbytností. A mohlo se jednat o populistickou strategii (více méně v duchu onoho anti-pluralistického populismu, který jsme si následujícíce Müllera představili výše). Tuto druhou možnost popisuje Andrew Arato (2016, 273):

Zatímco přítel je identický s ideálním lidem, nepřítel není identický s lidem empirickým, který se tak může regenerovat. Empirický lid je však chápán coby nepřitelem kontaminovaný. Zatímco tedy vnější nepřítel může být vyloučen dokonce i z empirického lidu, nepřítel vnitřní přináší zcela jinou výzvu. Očištěný [národ] dosud neexistuje [...]. Nemůže [tudíž] jednat, a musí být reprezentován, tak jako viditelná církev reprezentuje církev neviditelnou.

Tolik tedy k údajné nutnosti konceptu *vnitřních nepřátel*. S nutností konceptu *nepřátel vnějších* je to samozřejmě jinak. V předmluvě k *Pojmu politična* z r. 1963 se Schmitt rétoricky táže, jak je možné „teoreticky postihnout“ vývoj světové politiky (který od r. „1939 vedl k novým, intenzivnějším druhům války a k naprosto konfuzním pojmům míru, k moderní partyzánské válce a k válce revoluční“) „jestliže se z vědeckého vědomí vytěsnil skutečnost, že mezi lidmi existuje nepřátelství“. (in Schmitt 2013b, 14) Problém ovšem je, zda se vůbec někdo existenci nepřátelství vytěsňovat snaží. Podle Müllera (2003, 101) se o to snažil Schmittův dlouholetý přítel a intelektuální protivník Alexandr Kojève a dále také Friedrich von Hayek a někteří „další liberálové“. Je nicméně otázka, zda se – podobně jako v případě Poppera (viz výše) – u Kojèva a Hayeka nejednalo spíše o (utopickou) vizi budoucnosti, než o popis dobové reality. Každopádně, jak jsme právě viděli, např. Locke se o žádné „vytěsňování nepřátelství“ rozhodně nesnažil, stejně jako

se o něj téměř nikdo nesnaží dnes; v době hybridních forem války a konce „konce dějin“, kdy spojení „světový mír“ evokuje primárně naivitu projevu vítěze talentové soutěže či soutěže miss.

Ani v idealistických šedesátých letech však rozhodně neplatilo, že by nepřátelství „vytěšňovali“ všichni kromě Schmitta. (Jedná se jen o další z mnoha Schmittových pokusů prezentovat se budoucím generacím coby jediný dobový realista; zastřít fakt, že coby existencialistický „teolog“ politiky vždy patřil naopak spíše do idealistického tábora – jakkoli se jednalo o idealismus zvláštním způsobem perverzní, neboť zaměřený právě např. na válku namísto na mír.) Müller v tomto ohledu uvádí velmi ilustrativní příklad Raymonda Arona:

Aron poukazoval na fakt, že „dokud budou existovat války, příslušnost k určitému politickému řádu bude ekvivalentní rozlišení mezi přáteli a nepřáteli“. Toto zdánlivě zcela schmittiánské vyjádření je však vyjádřením faktu, nikoli hodnoty. Aron ve svém dopise Schmittovi popřel, že by politično mělo existenciální význam. Zdůraznil také, že hodiny světové historie nelze přetočit zpět. Jakmile se jednou součástí světové politiky staly morální požadavky, není možné jednoduše přeskočit zpět k odmoralizovanému systému velkoprostorů.²⁶⁸

Ve zmíněném dopise (z 1. října 1963) pak Aron Schmitta přímo obviňuje z nekonzistence a pokrytectví: „Konflikty jsou na jednu stranu existenciální [...] a esenciálně násilné a nelze je řešit smířčí cestou [...]. Na druhou stranu však pěstujete nostalgii k *ius publicum Europeum*, v jehož rámci státy ustanovily vnitřní mír a determinovaly pouze vnější nepřátele ...“. (cit. podle Müller 2003, 100) Ve své knize o Clausewitzovi Aron píše, že pouze Ludendorff a Hitler dostáli „přesnému významu Schmittova ‚absolutního nepřátelství‘ – nikoli autoři Versailleské smlouvy, ani marxist-leninisti, ani západní vítězové po druhé světové válce. Ludendorff a Hitler postulovali rasovou komunitu coby subjekt historie a nepřátele této komunity coby transhistorické nepřátele německého lidu. Toto, a pouze toto nepřátelství si zaslouží označení ‚absolutní‘, neboť logicky vede k masakru nebo genocidě.“²⁶⁹

V šedesátých letech neměl Aron k dispozici Schmittovy deníky *Glossarium*. Nemohl tudíž docenit, jak hluboko sahá jeho obvinění z nekonzistence. Nemohl vědět,

²⁶⁸ Müller 2003, 101; cit. je z Aron, *In Defense of Political Reason* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1994), 84.

²⁶⁹ Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz, Vol. 2: L'âge planétaire* (Paris: Gallimard, 1976), 217, cit. podle Müller 2003, 100–1.

jak velkým pokrytectvím je Schmittův obdiv k *ius publicum Europeaum* vzhledem k faktu, že ani Schmittovi samotnému nebylo cizí ono „absolutní nepřátelství“, které Aron připsal Hitlerovi a Ludendorffovi. Cituji závěr, k němuž právě s ohledem na obsah *Glossaria* dochází Müller (2003, 58):

Navzdory vši své teoretické a někdy i psychologické sofistikovanosti se Schmittovy post-apokalyptické úvahy nakonec ukazují coby především sebe-vyvíňující a sebe-litující. Nikdy nevydal žádné prohlášení, v němž by přiznal svou spoluvinu na zločinech Třetí říše, nikdy neprojevil sebemenší empatii k jejím obětem. Pro jeho deníky, očividně určené k posmrtné (a sebe-vyvíňující) publikaci, je typický silný (*profound*) antisemitismus, v jehož rámci vystupují Židé – a obzvláště asimilovaní Židé – znovu a znovu jako skuteční nepřátelé napříč věky. Samozvaný „teolog právní vědy“ zde [tj. v poválečných denících] také odhazuje masku bezbranného právníka zapomenutého v troskách dějin. V konečném důsledku mu šlo o „skutečnou katolickou intenzifikaci (proti neutralistům, estetické dekadenci, proti potratářům, spalovačům mrtvol a pacifistům...)“.

Asimilovaný Žid se objevuje coby znamení nejednoznačnosti a neurčenosti, jež se stala charakteristickou pro celou modernitu. [...] [Tato nejednoznačnost a neurčenost] způsobovala úzkost – a vyžadovala rozhodnutí ohledně skutečného nepřítele, jež by proniklo skrze jeho masky a „mimikry“. V konečném důsledku, zdá se, veškeré [Schmittovo] komplexní teoretizování nespočívá na ničem jiném než na antimoderní paranoii – paranoii vyjádřené nejasněji, ale v poválečném období také nejtajněji, ve Schmittově silném antisemitismu.

Připomeňme si v tomto světle znovu Schmittova slova z prvního odstavce *Pojmu politična*:

Stát je ve svém doslovném smyslu a ve svém historickém projevu specificky utvářeným stavem nějakého národa, a to stavem v rozhodující míře určujícím, a oproti mnoha myslitelným individuálním i kolektivním stavům proto představuje status vůbec. Více se zpočátku nedá říci. Všechny znaky této představy – status a národ – nabývají svého smyslu teprve s dalším znakem v podobě politična [tj. nepřátelství], a je-li podstata politična špatně pochopena, stávají se nesrozumitelnými. (Schmitt 2013b, 19)

...a z předmluvy (z r. 1926) ke *Krizi parlamentní demokracie*:

Rovnost je politicky zajímavá a cenná, pouze pokud má substanci, a tedy i přinejmenším možnost a riziko nerovnosti. Mohou snad existovat izolované idylické případy komunit, v nichž je vztah sám dostačující, v nichž je každý

z obyvatel [...] podobný všem ostatním fyzicky, psychicky, morálně a ekonomicky, takže homogenita existuje bez heterogenity, cosi, co bylo možné v primitivních zemědělských společnostech a po dlouhou dobu v koloniálních státech. (in Schmitt 1988a, 9)

Opět se nelze ubránit dojmu silné podobnosti s Popperovým popisem Platónovy idealizace archaické společnosti dórských pastýřů (kmenové *uzavřené společnosti*), již Popper také dává do souvislosti právě s rasismem. (Popper 2011, zvl. 58–61 a 146–8)

Ale zpět ke Schmittovi. Co se týče vztahu *politická* a antisemitismu, pozornost mu věnuje i (jinak ke Schmittovi relativně vstřícný) Slováček, a to v podkapitole příznačně nazvané „Skutečný nepřítel?“. (Slováček 2016, 94–7) Na rozdíl od nás si příliš nevšímá latentního antisemitismu Schmittových ne-nacistických textů, upozorňuje však na velice zajímavou větu, kterou Schmitt pronesl r. 1936 na konferenci *Židovstvo v německé právní vědě* (viz 1. kap.), totiž, „že se o Židy nezajímá pro ně samotné, ale pouze do té míry, do jaké jejich charakter napomáhá určit vlastní podobu a svěbytnost německého lidu“ – ačkoli zároveň „si všímá specifika jejich právního myšlení“.²⁷⁰ Zatímco obsah druhé citace tvoří ordinární rasistický esencialismus, obsah první naznačuje, že Schmitt podobné věci neříkal coby pouhou úlitbu režimu – jednalo se o promyšlenou aplikaci samotného základu jeho teorie (učení o *politicku* a o *homogenitě*).

Slováček také předkládá úvahu, jež je obzvláště podnětná, čteme-li ji na pozadí Schmittova existencialismu (jeho výše citované hrozby „běda těm, kdo nemají nepřítel, neboť těm budu v Soudný den nepřítelem já“ z *Ex captivitate salus*):

Je-li politično člověku přiměřeným prostorem, jenž je konstituován mocenskou a právní pluralitou, nabízí samo kritérium pro rozlišení přítele a nepřítel. Přesněji řečeno, je možné se ptát, jak jsme uvedli výše, kdo je nepřítelem politična. Nepřátelé politična podle Schmitta usilují o eliminaci rozhodnutí, o eliminaci určení přítele a nepřítel, a to tím, že z politického sporu činí diskuzi, konkurenci, případně technickou záležitost. V pozadí tohoto modernizačního procesu pak stojí univerzalistické politické a právní myšlení, jehož nejvýznamnějším představitelem je Hans Kelsen se svojí ryzí teorií práva. Tato teorie eliminuje pojem suveréna a stát

²⁷⁰ Slováček 2016, 95. Srov. též *Staat, Bewegung, Volk* dokonce již z r. 1933 (překlad podle *ibid.*): „Rozličným národům a rasám jsou přiřazeny rozličné typy myšlení. Převládne-li jeden určitý typ myšlení, může se v jednom národě ustavit jedna určitá duchovní, a tedy i politická vláda. Jsou však i národy, jež existují pouze v ‚zákoně‘, bez území, bez státu a bez církve. Těm se normativistické myšlení jeví být jediným rozumným právním myšlením a každý jiný způsob myšlení považují za nepochopitelný, mystický, fantastický nebo směšný. Germánské myšlení středověku bylo naproti tomu veskrze konkrétní ideologií řádu a pořádku ...“.

redukuje na právní systém. Dle Schmitta pak konkrétně v Kelsenově ryzí teorii práva a obecně v židovském myšlení dochází na několika rovinách k útoku proti evropskému političnu. Zcela nepokrytě je tato myšlenka označující Židy za bytostně jiné obsažena v Schmittově komentáři k Hobbesově *Leviathanu* z roku 1938.²⁷¹

K tomu je třeba poznamenat, že zmíněný komentář k *Leviathanu* psal Schmitt již poté, co v důsledku vnitrostranických sporů s SS ztratil výraznější vliv, stáhl se do sebe a ve veřejných vystoupeních se omezoval na komentování mezinárodní politiky. Jedná se o text silně mystický a obecně se zdá, že jej Schmitt psal primárně pro sebe, příp. pro budoucí generace – nikoli však (na rozdíl od většiny ostatních svých spisů) coby pamflet s aktuálním politickým cílem. Z těchto důvodů se domnívám, že knihu *Leviathan v nauce o státu Thomase Hobbesa* můžeme řadit mezi vůbec nejupřímnější Schmittovy projevy. Jelikož právě v tomto textu jsou přítomny jedny z jeho nejzavilejších antisemitských výpadů, není důvod nepředpokládat, že by pro něj právě Židé nebyli oněmi „skutečnými nepřáteli“ – totiž nepřáteli *politična* samého. (srov. Schmitt 1996, zvl. 8–9, 57–63, 69–70 a 95)

K tomu je třeba dodat následující: Slováček vidí Schmittův antisemitismus jako nejednoznačný, a to mj. s ohledem na to, že ke „Schmittovým nejlepším přátelům“ údajně patřili „Fritz a Georg Eislerovi, dva židovští bratři“. (Slováček 2016, 97) V podobném duchu bychom mohli uvést také dlouhodobý a vzájemně podnětný dialog, který Schmitt vedl s Leem Straussem. Jakkoli se to však může zdát divné, korespondence, či dokonce jistá míra vřelosti přesvědčených antisemitů k lidem „židovského původu“ ve skutečnosti není zas až tak neobvyklá – zvláště, musí-li jejich rasismus soupeřit s ješitností stimulovanou faktem, že známý či očividně inteligentní člověk je ochoten se s nimi bavit. Na ukázkou cituji jeden z emailů, který známému sociologovi, přeživšímu holokaustu a polistopadovému politiku Fedoru Gálovi poslal jistý pan Matej, dle vlastních slov hitlerovec:

Dobrý deň,

chápem, že je nesmierne ťažké sa odosobniť od niečoho takého osobného, ale naozaj ste nikdy nebrali do úvahy tieto širšie súvislosti? Museli ste si predsa položiť otázku (veď ste nejaký ten intelektuál), odkiaľ sa berie antisemitizmus, a predpokladám, že ste došli aj ďalej ako po závist', hamižnosť a podobne.

²⁷¹ Slováček 2016, 95–6; srov. Schmitt 1996 a také předchozí pozn. pod čarou.

[...] Zaujímavé, že máte starosť o Maďarov [na Slovensku], pretože po Poliakov a Rakúšanoch ich pokladám za najväčších antisemitov. A pripadá mi to ako marginálny problém v porovnaní s tým, že Európa stratila zaslúžené veľmocenské postavenie po prehratej vojne, naša homogenita je narušovaná prisťahovalcami a kultúra ustupuje civilizácii bez boja a denne. To trápi mňa a určite nielen mňa a nejaké multikulti oblbováky nezožerie každý...

Víno z Golanských: nemalo by to správne byť sýrske víno? :) Nebol som na Blízkom východe a pravdupovediac moje cestovateľské aspirácie smerujú inam (trebárs taký wagnerovský festival alebo Normandia), ale keď som bol mladší, zbožňoval som Jozefa Flavia a aj dramatizácie od Feuchtwangera a krajina bola očarujúca, čiže to slnko vo fľaši vám verím. Aby sme si boli na čistom, tak vojenské úspechy Izraela mi imponujú a aj politika NÁRODA KRVI A PÔDY, ale nechápem to, že väčšina európskych Židov sú liberáli, ba priam anarchisti a tí v Izraeli, aspoň čo som vybadal z oficiálnej politiky, sú úplne inde. Myslíte, že sa riešenie dvoch štátov uskutoční počas Vášho života?

Viem, že otázku, prečo ste bolševikov nepovešali, ste zodpovedali miliónkrát, ale čo si myslíte o Karlovi Krylovi? Prečo nedostal nejaký post? Poznali ste ho? (*in Gál a Matej 2016, 11–2*)

Ti, kteří se nikdy s žádným antisemitou nebavili, mají někdy tendenci představovat si je coby sadistické sociopaty v kožených pláštích esesmanů. Většina antisemitů však dnes stejně jako ve Schmittově době samozřejmě na první pohled působí jako docela obyčejní lidé a není ani pravda, že by jim nutně musela scházet empatie: potlačení „židovského vlivu“ chápou jako existenční otázku celospolečenského významu, přičemž utrpení konkrétních Židů mohou chápat jako politováníhodné, leč „nutné“.²⁷² Neexistuje důvod, proč by antisemita v první polovině třicátých let nemohl mít k Židům stejný postoj jako Matej. Je obecně známým faktem, že v případě tzv. „konečného řešení židovské otázky“ se dlouho váhalo, zda Židy vyhladit, nebo je „jen“ odsunout z Evropy; „problémem“ nebyla sama jejich existence, nýbrž ovlivňování a „kontaminování“ „árijských“ záležitostí. Především však antisemitům zpravidla nic v jejich ideologii

²⁷² Vycházím z vlastní zkušenosti debat a antisemity a budu velice rád, provede-li někdo na toto téma seriózní výzkum (příp. odkáže-li mne na výsledek nějakého již provedeného). To, že „většina antisemitů [...] působí na první pohled jako docela obyčejní lidé“ a že se nejedná o sociopaty musela být však přinejmenším ve Schmittově době pravda téměř nutně: antisemitismus byl tehdy v nějaké podobě očividně vlastní většině německé společnosti a většina společností nikdy není asociální a z definice působí (dobově a místně) „obyčejně“. Tento fakt samozřejmě v žádném směru *není* normativním argumentem pro antisemitismus. Pokud něčím, je důvodem, proč bychom měli být opatrní při recepci politického myšlení onoho období.

striktně nezakazuje s „Židy“ komunikovat (zvl. jsou-li si přítom dostatečně vědomi jejich „bytosťné“ „zrádnosti“, „podvratnosti“ atd.). Argumentem proti Schmittovu antisemitismu by tak bylo, kdyby si vzal Židovku za manželku, resp. kdyby s ní měl děti – ne to, že se s Židy bavil (navíc v době, kdy mu to politicky neubližovalo).²⁷³ Fakt, že mnoho dnešních filosofů a politologů vychází ze Schmitta či z Heideggera, také není (alespoň doufám) důkazem, že tito lidé necítí k nacismu odpor.

Abych to shrnul: Nemyslím si, že by Schmitt byl oním (v podstatě groteskním až parodickým) druhem antisemity, který se sadisticky vyžívá v utrpení konkrétních Židů. Nevidím ale důvod, proč by za nepřítele *politická*, a tedy i svého úhlavního *nepřítele* nemohl považovat „židovské“ *myšlení* – myšlení národa, který existuje „pouze v ‚zákoně‘, bez území, bez státu a bez církve“.²⁷⁴ Naopak, nacházím pro to indicie i v textech, které nepocházejí z nacistického období. Navíc to dobře odpovídá Schmittově esencialismu (*bytosťně* židovské myšlení, myšlení *bytosťně* germánské apod.). Zároveň souhlasím s Müllerem, že v konečném důsledku se jedná o projev „antimoderní paranoie“ (neboť nic jako *bytosťně* židovské myšlení samozřejmě neexistuje; stejně jako údajně *bytosťně* germánské myšlení není projevem „krve“, nýbrž „rasově“ nijak nepodmíněně romantické nostalgie po předmoderní době – čehož důkazem ostatně může být mj. fakt, že téměř identickým, „bytosťně germánským“, myšlením trpěl např. i zmíněný Leo Strauss).

Nedomnívám se – jako se, zdá se mi, domnívá Slováček (2016) –, že by se tato interpretace vylučovala s meierovskou interpretací teologickou. Pro přehlednost uvádím nejprve Müllerovo shrnutí této pozice (již, nakořik mohu soudit, zastává i Slováček sám):

[Meier] dokazoval, že základem Schmittova díla bylo ve skutečnosti morální přesvědčení, totiž zvláštní forma křesťanství, a bylo primárně zaměřeno proti moderní víře v sílu a nezávislost člověka (*the modern notion of human self-empowerment*). [...] nepřátelství je darem od Boha a uděluje životu morální vážnost volby pro, nebo proti Bohu. Podle této schmittiánské logiky na sebe sice antikrist může brát mnoho podob, politická teologie ho však dokáže bezpečně identifikovat v každém, kdo se pokouší zrušit nepřátelství jako takové. Jelikož volba nepřátel je

²⁷³ V tomto směru nelze dost dobře předkládat ani Heideggerův poměr s Arendtovou coby důkaz, že Heidegger nebyl nacista – maximálně tak za důkaz jeho ne-ortodoxnosti (v případě, že existovalo něco na způsob zákazu si s „Židovkou“ bez následků „užít“; jak ale víme z historie, příslušníci nejrůznějších národů např. na válečných tažených poměrně běžně znásilňovali i příslušnice těch etnických skupin, které považovali za podřadné).

²⁷⁴ Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit* (Hamburg, 1933), s. 9.; cit. a překlad podle Slováček 2016, 95.

v konečném důsledku volbou mezi Satanem a Bohem, politično, zakotvené v teologické nutnosti, se nutně musí totalizovat. Tato „totalizace politična“ má dvojitý význam: nejenže se *cokoli*, tj. jakýkoli protiklad, může stát politickým jakmile se dva spojí proti třetímu coby nepříteli, nýbrž politično si také jakožto teologické žádá totalitu lidských bytostí, neboť nutí člověka vsadit celou svou bytost v boji o spásu. Právě s ohledem na tyto premisy, tvrdil Meier, se Schmitt vždy soustředil na stavy nouze a výjimky, neboť právě to byly stavy existenciální volby mezi Bohem a Satanem. (Müller 2003, 203–4)

Nuže, nevidím důvod, proč by právě „židovské myšlení“ nemělo být pro Schmitta projevem onoho „antikrista“, který se snaží zrušit nepřátelství jako takové, a tím připravit člověka o možnost zvolit spásu. (Přinejmenším pro něj očividně bylo jednou z podob, které na sebe antikrist bere.) Zároveň však souhlasím se Slováčkem (např. 2016), že křesťanství (resp. jeho značně zvrhlá verze²⁷⁵) je pro Schmitta důležitější než antisemitismus. Základním principem Schmittova světa je existenciální volba mezi Bohem a Satanem a je spíše nahodilostí dějin, že právě „židovské myšlení“ je jedním z hlavních nástrojů antikrista. Neměli bychom nicméně zapomínat, že v předválečné střední Evropě měli právě asimilovaní Židé výrazné zastoupení v progresivismu, liberalismu, právním pozitivismu, kosmopolitismu, pacifismu, anarchismu a v „dekadentním“ umění – tj. v podstatě ve všem, co Schmitt nenáviděl; co bylo protikladné pokorně přijímané tradici a víře, a tedy „logicky“ produktem národa „bez území, bez státu a bez církve“.

Z poslední věty by se mohlo zdát, že Schmitt byl především konzervatívec. K tomu se však sluší podotknout, že přinejmenším ta tradice, jež se pod jménem *konzervatismus* rozvíjela a rozvíjí na britských ostrovech, je se Schmittem kompatibilní asi jako voda s olejem. Klade totiž důraz především na politickou praxi a ze všeho nejvíce nemůže vystát *racionalistické* pokusy redukovat ji na nějaké „principy“ (jako je na např. Schmittovo *politično*). Jeden příklad za mnohé: Michael Oakeshott (1991, 10–1 a 29–31) píše ve svém slavném eseji „Racionalismus v politice“, že každá ideologie, včetně

²⁷⁵ K perverzitě Schmittova křesťanství viz Slováčkovu poznámku, že Schmitt „zcela opomíjí aspekty naděje, lásky a dokonce víry, jak o ní alespoň píše sv. Pavel či Augustin.“ (Slováček 2016, 99) Srov. též způsob, jakým se Schmitt (2013b, 29) vypořádává s Ježíšovým Kázáním na hoře: „Hojně citované místo ‚milujte své nepřátele‘ (Mt 5,44; L 6,27) zní ‚diligite inimicos vestros‘, ‚apagate tús echthrus hymón, a nikoli ‚diligite hostes vestros‘; nejde tu o politického nepřítel. Ani v tisíciletém boji mezi křesťanstvím a islámem nepřipadl nikdy žádný křesťan na myšlenku, že Evropa musí být z lásky k Saracénům nebo Turkům vydána islámu, místo aby byla bráněna.“

nacionalismu, je produktem *racionalistického* myšlení, že zvláště nelze politiku chápat podle jednoduchých modelů a základních pouček (srov. též Burke 1997), že zcela pomýlený je v tomto ohledu např. marxistický pokus vysvětlit ji celou třídním bojem a že skuteční političtí myslitelé jako Machiavelli nebo Locke chápali své poučky coby pouhou propedeutiku – „dětská chodítka“ (*cribs*) – pro začínající politiky, nikoli coby vyjadřování nějaké „esence“ politiky.

Ostatně, Schmitt sám se od této tradice distancuje, když Edmunda Burka řadí, společně s Chateaubriandem a Constantem mezi „liberály“ a když u Bonalda, „zakladatele tradicionalismu“, kvituje odmítnutí ideje „věčného, spontánně se ze sebe sama rozvíjejícího dění“ a chválí ho za přijetí protikladu „dobra a zla, Boha a ďábla, mezi nimiž trvá buď–anebo na život a na smrt, které nezná žádnou syntézu ani žádné ‚vyšší třetí‘.“ (Schmitt 2013b, 69 a Schmitt 2012, 43–4)

Musíme tedy rozlišit přinejmenším dva druhy konzervatismu – jež můžeme (zjednodušujícne) nazvat *ostrovní* a *(středo)evropský*.²⁷⁶ Liší se především ve dvou ohledech:

1) *Motty ostrovního konzervatismu* jsou (jak známo) *tradice, konzervace, korekce*. Poslední z těchto hesel implikuje přípustnost vývoje. Určujícím rysem tohoto typu konzervatismu je opatrnost; skepse k utopickým plánům a příliš rychlým změnám, nikoli vyloučení změny jako takové. To je naopak určujícím rysem *(středo)evropského* typu konzervatismu, který, zdá se, skutečně usiluje o (popperovskou terminologií) *zadrženi* společnosti, či dokonce o *návrat* k nějaké fázi romantizované minulosti (což je něco, co by *ostrovní konzervativci* odmítli – mj. v rámci své skepse k utopickým plánům).

2) *Ostrovní konzervativci* přistupují ke společnosti jako k rostlině, jež ze strany politiků vyžaduje ohleduplnou a něžnou péči. Její růst je možné, ba dokonce žádoucí usměrňovat opatrným zastřiháváním, probíhá však z vnitřního pudu rostliny a jestliže politik zasáhne příliš hluboko, rostlina umírá (jako podle názoru těchto konzervativců zemřely společnosti vystavené utopickým plánům komunistů: staly se mrtvým dřevem, které časem shnije a ponechá tak bezbranného i utopistu, který se jím dosud oháněl). *(Středo)evropští konzervativci* zpravidla přistupují ke společnosti jako k nebezpečnému zvířeti: je ho sice třeba krmit (chlebem a hrami), především je ho však třeba krotit a mít

²⁷⁶ Na kontinentu se jistě vyskytují i *ostrovní konzervativci* a na ostrovech *(středo)evropští*, názvy jsou zvoleny spíše podle obsahu, který dle mého pozorování slovo *konzervatismus* v Británii a (zvl. ve střední Evropě) má.

na něj dostatečně pevnou klec, aby náš nesežralo. Jedním z hlavních rysů tohoto konzervatismu je nedůvěra k lidem.²⁷⁷ Ta je komplementární výše zmíněné snaze o *zadrženi*, neboť *zadrženi* je zpravidla svěřeno technokracii – platónské třídě strážců.²⁷⁸

Zamysleme se závěrem nad užitečností Schmittovy teorie *nepřítele* tj. *politická* speciálně pro naši dobu. Jak píše Müller (2003, 228),

[s]oučástí Schmittova schématu nepřátelství jednoduše nebyla potenciální sebe-anihilace nepřítele. Také nepředvídal [a to ani v *Teorii partyzána*], že by nepřátelské síly mohly být kompletně decentralizované.

Vzhledem k těmto faktům se zdá poněkud pochybné volit si Schmitta za zdroj právě co do „války s [islamistickým] terorem“ (typickým právě decentralizovaností a sebevražednými atentáty), jak by chtěl Paul W. Kahn.²⁷⁹

Za poměrně neprůstřelnou pak považuji následující Müllerovu úvahu – reagující právě na Khana (2009, 235), ale vztáhnutelnou samozřejmě i na Schmitta:

Je pravda, že „něco prosazovat (*to stand for something*) znamená přinejmenším implicitně identifikovat nepřítele.“ Z toho však nevyplývá opak: nemusíme identifikovat nepřítele, abychom mohli něco prosazovat. [...] jednoduše není pravda, že by budování identity muselo vycházet z *chercher l'ennemi* a z militantnosti nebo z identifikace zla v historii. (Müller 2009, 142–3)

Ostatně, s kategoriemi *přítele* a *nepřítele* coby základem pro pochopení politiky má problém i (dle mého názoru) nejpodnětnější současný schmittián Agamben (2011, 15):

²⁷⁷ Dva druhy konzervatismu, avšak jiné, než já, rozlišuje i Müller. Rozlišuje *filosofický neboli antropologický konzervatismus* spočívající ve skeptickém pohledu na lidskou přirozenost a *politický konzervatismus* spočívající v prosazování konkrétních konzervativních politik. (Müller 2003, např. 11 a 253) Burke by podle tohoto dělení byl *filosofickým* konzervativcem, ale *politickým* liberálem, zatímco Schmitt či Maistre jak *filosofickými*, tak *politickými* konzervativci (*ibid.*). Osobně se domnívám, že Müllerovy dva druhy konzervatismu spolu úzce souvisí, a že Burke byl (dobově) *politicky* liberálnější než Schmitt, jelikož jeho *filosofický* konzervatismus nebyl tak radikální jako Schmittův (příp. naopak: že jeho *filosofický* konzervatismus nebyl tak radikální jako Schmittův, jelikož *politicky* byl liberálnější než Schmitt).

²⁷⁸ Rozhodně tím nechci říct, že by *ostrovní konzervativci* nebyli elitářští, nakolik však mohou soudit, jejich elitářství je dnes spíše než post-absolutistickým strachem z „mas“ motivováno přesvědčením, že lidé s lepším vychováním, vzděláním a bohatší praxí jsou kompetentnější vést a činit důležitá rozhodnutí – což je také jeden z důvodů, proč se *ostrovní konzervatismus* lépe snáší se zastupitelskou demokracií (zatímco němečtí konzervativci za Výmarské republiky prosazovali – legálními i ilegálními prostředky – návrat císařství, ve Francii je část společnosti pozitivně vnímána nejen vlada Napoleona I. – u níž je to vzhledem ke *Code civil* a ukončení revolučního chaosu pochopitelné –, ale i policejní stát Napoleona III. a v českých zemích se čas od času v různých podobách projevuje nostalgie po „osvíceném absolutismu“).

²⁷⁹ Jak jsme si řekli výše, Kahn si ze Schmitta bere primárně inspiraci pro *politickou teologii*, jež by poskytla „smysl politické oběti“ a pomohla tak rekrutovat mladé lidi. To lze jistě oddělit od teorií *politická* a *partyzána*. Proti inspiraci Schmittovou *politickou teologií* jsem již argumentoval, nyní argumentuji proti inspiraci teorií *politická*, proti inspiraci teorií *partyzána* ještě (podrobněji) argumentovat budu.

„Politizace“ pouhého života je metafyzickým úkolem par excellence, kde se rozhoduje o lidskosti žijící bytosti – člověka; a přijetím tohoto úkolu nečiní moderní doba nic jiného, než že deklaruje svou věrnost esenciální struktuře metafyzické tradice. Fundamentální párové kategorie západní politiky nejsou přítel a nepřítel, nýbrž pouhý život a politická existence, *zóé* a *bios*, vynětí a zahrnutí. Politika existuje proto, že člověk je živočich, který v řeči od sebe odděluje a staví proti sobě pouhý život, a zároveň zůstává vůči tomuto pouhému životu ve vztahu zahrnujícího vynětí.

Především bych však měl tendenci souhlasit s Popperem, že „[s]ociální život není prosté měření sil mezi nepřátelými skupinami: je to jednání uvnitř pružné a křehké sítě institucí a tradic, což v ní způsobuje – vedle případných vědomých protiakcí – řadu nepředvídaných reakcí, z nichž mnohé snad ani předvídat nelze.“ (Popper 2015, 96)

Právě citovaná slova úzce souvisí s dalším velmi aktuálním tématem: totiž s konspiračními teoriemi. Jak totiž upozorňuje Popper, např. zájemci o koupi nějakého produktu zpravidla chtějí, aby cena tohoto produktu byla co nejnižší. Zároveň však platí, že čím více zájemců, tím vyšší cena. Každý zájemce řekněme o nemovitost samotným vstupem na trh s nemovitostmi způsobí zvýšení jejich cen – jedná se o *nechtěný nezamýšlený důsledek* jeho činnosti. Konspirační teoretik je pak člověk, který si namísto *zákona nabídky a poptávky* představuje, že v pozadí působí nějaká mocná skupina, která to tak zařídila, aby se zvedly ceny a právě on si nemohl koupit dům. (Popper 2002, 165–8)

Samozřejmě, mocná skupina v pozadí působit může (např. velcí investoři se zájmem o udržení vysokých cen nemovitostí) – to je právě problém s konspiračními teorie, že konspiraci nikdy není možné *a priori* vyloučit. Je ale velký rozdíl myslet si a) že značná část důsledků lidských interakcí a institucí je *nechtěná* a *nezamýšlená*, ačkoli některé – včetně těch negativních – mohou být i *chtěné* a/nebo *zamýšlené*, b) že *žádné*, nebo *téměř žádné* důsledky lidských interakcí a institucí nejsou *nechtěné* a *nezamýšlené*, nýbrž *všechno*, nebo *téměř všechno* se děje podle přání a zájmů mocných skupin, c) (a to je již úplný extrém) že tyto mocné skupiny jednají *s cílem uškodit* mně nebo mé skupině (např. „židovští finančníci“ jednající cílem poškodit „etnické Němce“ apod.). Skvělý (a velice aktuální) příklad dává v tomto ohledu Runciman (2019, 91–2):

Mnohé z nejzapeklitějších (*most intractable*) konspiračních teorií se týkají klimatické změny. Často je vydávána za hoax. Zdůvodnění v takovém případě vypadá takto: tajné elity chtějíci ustanovit světovou vládu potřebují k ospravedlnění

svých ambicí problém, který vyžaduje kolektivní akci v globálním měřítku. Klimatická změna je takovýmto problémem. Ergo, elity si ji musely vymyslet a podplatit vědce. To je odpověď, kterou člověk dostane, ptá-li se v politice primárně *cui bono?*.

Podobně jasnou odpověď dostanete, budete-li se ptát, kdo profituje z pokusů zdiskreditovat vědecké výzkumy o klimatické změně: průmysl fosilních paliv. Konspirační teorie jedné strany stojí proti konspiračním teoriím strany druhé. Do toho všeho existují i skutečné konspirace: ExxonMobil financoval většinu výzkumů zpochybňujících vědecký konsensus. Podezřívavost však plodí podezřívavost, takže environmentalisté příliš často sahají po konspiracích coby defaultním vysvětlením, proč jejich věc nepostupuje rychleji. [...] Zuřivé hádky o tom, kdo ohledně klimatické změny podvádí koho, se staly jedním demokracie.

Že debata o klimatické změně u nás (na rozdíl od Spojených států či Británie) není dosud takto vyhrcoaná, není podstatné. Máme dost jiných konfliktních témat na to, abychom se oprávněně obávali čehokoli, co by posilovalo konspirační myšlení (migrace, EU, covid...).²⁸⁰

Tvrdím, že schmittovské uvažování o politice je přesně jedním z takovýchto konspirační-teorie-podporujících faktorů. Podobá se v tom ohledu uvažování myslitelů, které Popper nazýval *vulgárními marxisty* a kteří se diametrálně liší od Marxe, jenž byl naopak

jedním z prvních kritiků konspiračních teorií a také jedním z prvních, kdo analyzoval nezamýšlené důsledky, které mohou mít činy lidí v určitých sociálních situacích. Marx řekl naprosto jasně, že kapitalista je chycen v síti sociální situace (neboli ‚sociálního systému‘) úplně stejně jako dělník; že kapitalista nemůže jednat jinak, než jak jedná: je stejně nesvobodný jako dělník a důsledky jeho činů jsou z velké části nezamýšlené. (Popper 2002, 167)

Právě na schmittovských (spíše než na marxistických – včetně vulgárně-marxistických) základech stojí narativ španělského Podemos, podle něhož jsou „elity nepřáteli lidu sjednoceného jako celku“ – *la casta* proti *la gente*. (Baert a Booth 2018, 13) Jak jsme si ukázali ve druhé kapitole, teorie o spiknutí elit proti lidu jsou obecně jednou z hlavních zbraní populistů. Podemos samo sebe definuje jako překonávající levo-pravá rozdělení rozdělením *nahoře-dole*. (*ibid.*) Je to nebezpečná cesta. Ačkoli však

²⁸⁰ Nehledě na to, že absence vyhrcoané debaty o klimatické změně je asi spíše symptomem politováníhodného nezájmu o toto téma než toho, že by Češi byli v názoru na ni jednotní.

Podemos již nyní projevuje „patriotismus hraničící s nacionalismem“, (*ibid.*, 3) stále ještě ho můžeme považovat za spíše levicový v tom ohledu, že jeho *nepřátelé* nejsou dosud, pokud vím, definováni etnicky. Schmitt sám by měl v tomto ohledu jistě blíže k Hitlerovi, který chtěl „skutečný německý lid“ osvobodit z područí „Židů“ a „Židy ovládaných“ institucí, jako byla Společnost národů. Následující klíčové věty z *Pojmu politična* podle mého názoru předpokládají přinejmenším fašistické pojetí státu coby provázané jednoty:

Rovnice: politické = stranickopolitické je možná tehdy, jestliže myšlenka všezahrnující jednoty („státu“), která relativizuje veškeré vnitropolitické strany a jejich antagonismy, ztratí svoji sílu, a vnitrostátní rozpory proto nabudou větší intenzity než společný zahraničně politický antagonismus vůči jinému státu. Jestliže se stranickopolitické rozpory stanou uvnitř státu beze zbytku rozpory politickými jako takovými, pak se dospělo k nejzazšímu stupni „vnitropolitické“ řady, tj. pro ozbrojenou konfrontaci jsou rozhodující nikoli zahraničně politické, nýbrž vnitrostátní seskupení přátel a nepřátel. Reálná možnost boje, která musí vždy existovat, aby se mohlo mluvit o politice, se při takovém „primátu vnitřní politiky“ už nevztahuje konsekventně na válku mezi organizovanými národními jednotami (státy nebo impérii), nýbrž na *občanskou válku*.“ (Schmitt 2013b, 32)

Z citátu vyplývá nejen, že obyvatelstvo státu musí být dostatečně „homogenní“, aby dokázalo žít v míru, nýbrž také, že zde *vždy* musí být nějaký *nepřítel*, ve vztahu k němuž se „homogenita“ vytváří. K tomu je třeba podotknout dvojí:

1) Potenciálně smrtelný konflikt je pro Schmitta očividně naprosto základním lidským pudem, který se vždy musí *na někom* vybíjet.

2) Jestliže platí (1), tedy je podle Schmitta lepší, vybíjí-li se nepřátelský pud na *vnějším nepříteli* (případně na *zvnějšněném vnitřním nepříteli* – Židech), neboť alternativou je občanská válka.

Toto uvažování je částečně pochopitelné vzhledem k realitě Výmarské republiky, jež byla (přinejmenším) na pokraji občanské války po většinu své existence (výjimkou byla pouze druhá polovina 20. let). Četnost i intenzita násilí nicméně od té doby v západní společnosti výrazně poklesly.²⁸¹ Vnější nepřítel – skutečný *smrtelný nepřítel*, nikoli pouze *kulturní druhý* – snad může dnes ještě teoreticky hrát roli v udržení vnitřního míru v USA. Západo- a středoevropské státy se však, zdá se, dokáží obejít bez něho. Jistě, i zde jsou hrozby (a „hrozby“) v podobě Ruska, Číny či „islamizace“. Tyto hrozby (a „hrozby“)

²⁸¹ Jistě i v důsledku stárnutí populace, ale možná nejen proto – srov. Runciman 2019.

mají však právě spíše podobu kulturní intervence než vojenského konfliktu. Kromě toho, obrana před Ruskem, Čínou či „islamizací“ má často spíše podobu *Verfassungspatriotismu*²⁸² než obrany „homogenity“ – hájíme si demokracii, svobodu a lidská práva, spíše než že bychom se (alespoň většina z nás) *a priori* snažili o nějakou kulturní (natož pak rasovou) čistotu.

Také v tomto ohledu se tedy nezdá, že by Schmittova teorie byla vhodným nástrojem pro pochopení naší *současné* situace. Není nicméně bez zajímavosti, že přinejmenším do určité míry bylo ve vztahu k Německé říši obhajobou demokracie, svobody a lidských práv již meziválečné Československo (které Popper r. 1942 nazval „jedním z nejlepších a nejdemokratičtějších států, jaké kdy existovaly“ – Popper 2015, 307). Jak primitivní nacionalismus, tak *Verfassungspatriotismus* jsou asi možné v jakékoli době.²⁸³ Schmitta lze však použít spíše pro to první – deskriptivně, a zvláště normativně.²⁸⁴ A toto první se dnes v naší společnosti naštěstí jeví jako méně určující než to druhé.

²⁸² Případně obranu Dubielova, Gauchetova, Hirschmanova „řešení konfliktů specifického pro danou společnost“ – viz výše kap. 2.

²⁸³ Starořeční autoři porovnávali ústavy Athén a Sparty, Machiavelli zřízení italských států, francouzské říše a německých měst, Voltaire a Montesquieu Francii, Anglii a „orientální despotie“...

²⁸⁴ Připomínám, že je přinejlepším sporné, zda ve *Strážci ústavy* a *Legalitě a legitimitě* hájil Schmitt výmarskou ústavu kromě komunistů i proti nacistům (viz výše kap. 1, pozn. 14 a text).

4.2. Neutrální stát, stát stojící nad společností a totální stát

When law and duty are one, united by religion, you never become fully conscious, fully aware of yourself. You are always a little less than an individual.

– Frank Herbert

Svým rozlišením historicko-sociologických rolí státu není Schmitt tak známý jako jinými koncepty pojednanými v této kapitole. Jedná se však o důležitou komponentu jeho myšlení, a proto si ji zde alespoň v krátkosti představíme – a zkritizujeme.

Velmi stručně řečeno, Schmitt staví do opozice (hegelovsky pojímaný) *stát stojící nad společností* neboli stát absolutistický, který existoval v onom zlatém věku *ius publicum Europeum*, a současný stát, který je *totální* v tom smyslu, že je se společností zcela promíšen. Vývojově mezi těmito dvěma pak stojí liberální *neutrální stát* konce devatenáctého století, který sice není *totální*, zároveň je však příliš slabý, aby mohl být Leviathanem. Zatímco na *stát stojící nad společností* Schmitt vždy „vzpomíná“ téměř coby na rajskou zahradu, v případě *neutrálního a totálního státu* je jeho postoj ambivalentní: nostalgie po technokracii *neutrálního státu* se mísí s obdivem k síle *státu totálního*.

Začněme *státem stojícím nad společností*. Jak je patrné z předmluvy k *Pojmu politična* (z r. 1963), Schmitt na něm obdivuje především onu absolutní homogenitu spočívající na absolutním (resp. absolutistickém) zvnějšnění „nepřátelství“ neboli politiky vůbec, o níž jsme si říkali v minulém oddíle a jež byla v případě *státu stojícího nad společností* dána faktem, že se jednalo o stát policejní:

Klasickému evropskému státu se totiž zdařilo něco zcela nepravděpodobného: zjednat ve svém vnitřním rámci mír a vyloučit nepřátelství jako právní pojem. [...] Uvnitř takového státu fakticky existovala jen policie, a už nikoli politika; ledaže se za politiku označovaly dvorské intriky, rivality, frondy a pokusy nespokojenců o vzpouru, jedním slovem „rušivé jevy“. (in Schmitt 2013b, 10)

Na stejném místě pak nalézáme důkaz, že tento stát pro Schmitta představoval skutečného Leviathana (a mimochodem také protiklad veškerého dobového republikanismu – o čemž se však Schmitt, stejně jako Hobbes, příliš nešíří):

Když se v 16. století rozpadla církevní jednota západní Evropy a politickou jednotu rozbily občanské války mezi křesťanskými konfesemi, byli ve Francii označováni jako *politiques* právě ti právníci, kteří se v bratrovražedné válce náboženských stran

zasazovali o *stát* jako o vyšší, neutrální jednotu. Jedním z takových typických politiků oné doby byl Jean Bodin, otec evropského státního a mezinárodního práva. (*ibid.*)

A nejenže absolutistický stát byl pro Schmitta jediným pravým Leviathanem, byl pro něj také jediným *státem* v pravém slova smyslu:

Nyní se epocha státnosti chýlí ke konci. O tom není třeba diskutovat. [...] Stát jako model politické jednoty, stát jako nositel nejpodivuhodnějšího ze všech monopolů, totiž monopolu politického rozhodování, tento skvělý výtvar evropské formy a západního racionalismu je zbavován trůnu. (*ibid.*)

To je ovšem pravda jen částečně. Je pravda, že „stát“ již nemá monopol ve smyslu politického rozhodování nezávislého na občanech. Stále má však weberovský monopol na užití síly. A tento monopol sám o sobě znamená, že jeho epocha se rozhodně ke konci nechýlí: ani ve vztahu k nadnárodním korporacím (které nemají armády), ani ve vztahu k institucím jako je OSN (již, jak je notoricky známo, činí disent mocného státu víceméně impotentní). (Skinner 2013; Shapiro 2016, 34–6)

Rozhodně pak není pravda, že by monopol na užití síly byl vázán na absolutistickou formu vlády. Již v předchozím oddíle jsme si ukázali, že rozhodnutí o vstupu do války nebývá v demokraciích nijak komplikovaný proces. Z hlediska svobody coby *nondominance* je pak velice důležitý argument, jež použil Alexander Hamilton proti antifederalistům v „Listu č. 8.“ Antifederalisté se obávali, že ob-roční schvalování rozpočtu armády kongresem není dostatečnou pojistkou proti zneužití vojska k potlačení občanského odporu. Hamiltonova odpověď byla, že přidání dalších pojistek by z hlediska obrany občanské svobody mělo perverzní efekt, neboť výrazná neschopnost centrální vlády pacifikovat příp. odpor by pravděpodobně vedla ke vzniku lokálních diktatur. (in Hamilton, Jay a Madison 1994, 61–4; viz též Lanniová a Vermeule 2013, 907) Znovu tak vidíme, a) že přinejmenším z klasicky republikánského hlediska se svoboda rozhodně nerovná (politická) anarchie, b) že lidé jako Hobbes či Schmitt nedokáží proti klasickým republikánům vznést přesvědčivý argument, a proto překrucují jejich názory a tvrdí, že svoboda se (politická) anarchie rovná.

Jelikož je o mnohém vypovídající, rád bych nyní *in extenso* odcitoval Schmittův popis degenerace *státu stojícího nad společností* ve *stát neutrální*:

Bedřich Veliký například ve svém politickém testamentu říká: *je suis neutre entre Rome et Genève* –, což je mimochodem stará formule 17. století, kterou můžeme nalézt už na jednom portrétu, na němž je zobrazen Hugo Grotius, a která má pro

proces neutralizace počínající v tomto století mimořádný význam. Tento princip musí v posledním důsledku vést k obecné neutralitě vůči všem myslitelným názorům a problémům a k absolutně rovnému jednání se všemi, přičemž např. ten, kdo myslí nábožensky, nesmí být chráněn víc než ateista, a národně cítící člověk víc než nepřítel a tupitel národa. Z toho dále vyplývá absolutní svoboda propagandy jakéhokoli druhu, náboženské stejně jako protináboženské, nacionální stejně jako antinacionální; absolutní „ohled“ vůči „jinak myslícímu“ vůbec, i když se vysmívá mravům a morálce, i když podrývá státní formu a agituje ve službě cizího státu. Tento typ „neutrálního státu“ je *nic už nerozlišujícím, relativistickým stato neutrale e agnostico*, státem bezobsažným nebo co do obsahu omezeným na *minimum*. Jeho ústava je *především neutrální i ve vztahu k hospodářství* ve smyslu nevměšování (hospodářská a smluvní svoboda), s „fikcí státu osvobozeného od hospodářství a hospodářství osvobozeného od státu“ (F. Lenz). (in Schmitt 2013b, 94–5)

Z citovaných slov je myslím dobře patrné pohoršení, které ve Schmittovi společenská „neutralita“ státu 19. stol. vzbuzuje. Pohoršení bude tento stát samozřejmě vzbuzovat i ve vyznavači *nondominance*. Zatímco vyznavače *nondominance* však bude pohoršovat existence smluvního a domácího otroctví (děti pracující v dolech a ženy závislé na blahovůli manželů), kterou „neutrální“ stát umožňuje, Schmitta očividně daleko více pohoršuje neutralita v otázce náboženství a homogenity. (Není snad ani třeba připomínat, jak moc se v tom ohledu opět podobá Popperově kritickému portrétu Platóna a/nebo frankistům.)

Jak neutralita, tak slabost „neutrálního“ státu jsou však iluzivní. Např. ekonomicky stát 19. stol. ve skutečnosti neutrální rozhodně nebyl: tím, že uznával a hlavně *hájil* soukromé vlastnictví, do ekonomiky zasahoval víceméně stejně, jako kdyby plánoval a přerozděloval (že o ekonomickém liberalismu mluvíme jako o „nezasahování do hospodářství“ je pouze reziduum přirozenoprávního uvažování o vlastnictví; skutečným nezasahováním by byla anarchie, jenže anarchie automaticky plodí lokální vlády mafií, které opět do hospodářství zasahují, takže nezasahování do ekonomiky se z přísně filosofického hlediska jeví víceméně jako nemožné). Z třetí a osmé poznámky pod čarou k hlavnímu textu *Pojmu politična* se zdá, že Schmitt si tato fakta uvědomuje.²⁸⁵ Není tudíž

²⁸⁵ Třetí pozn.: „Jestliže tedy teorie státu, právní věda a vládnoucí způsob vyjadřování trvají na tom, že politické = státní, pak z toho vyplývá (logicky nemožný, ale prakticky zdánlivě nevyhnutelný) závěr, že všechno nestátní, tudíž všechno „společenské“, je proto nepolitické! To je zčásti naivní omyl, který zahrnuje celou řadu zvlášť názorných ilustrací k teorii V. Pareta o reziduích a derivacích (*Traité de sociologie générale*, Lausanne 1917 a 1919, I, str. 450 n., II, str. 785 n.); zčásti je to však, v sotva rozpoznatelném

zcela zřejmé, zda ve výše citované pasáži z prvního korolária (z r. 1931) používá výraz „neurální“ čistě s ohledem na dobový úzus, nebo zda se (ve vztahu k hlavnímu textu) jedná o jednu z mnoha nekonzistencí jeho díla.

Co si však Schmitt naopak, zdá se, neuvědomoval, byla moc, kterou „neurální“ stát může mít – možnost existence státu, který Mario Vargas Llosa nazval „la dictadura perfecta“. Llosa tak pojmenoval vládu mexické strany PRI (u moci nepřetržitě od r. 1929 do r. 2000 a poté znovu od r. 2009 do r. 2018), jež poskytovala všechny liberální svobody včetně svobody kritizovat vládu, avšak pouze do chvíle, než se některý kritik dotkl něčeho příliš citlivého.²⁸⁶ Takový kritik pak zmizel – někdy zcela, někdy se po několika dnech našlo v příkopu jeho zohavené tělo. Tyto vraždy mívaly plné mediální pokrytí. Vláda obvinila mafii a mafie vládu. Rodina oběti pak zpravidla obvinila jak vládu, tak mafii (že se na vraždě spolupodílely), a své obvinění dokonce umístila na jednu z plaket blízko Estela de Luz v parku Chapultepec, jednom z nejnavštěvovanějších míst Ciudad de México.²⁸⁷ Vše však zůstalo v rovině dohadů a PRI vládla dál. Jak se vyjádřil Llosa: vláda PRI byla v tomto ohledu horší než vláda Fidela Castra. Byla horší, protože měla budoucnost, a budoucnost měla, protože to byla diktatura maskovaná (*camuflada*).²⁸⁸ Můj osobní názor je, že měl pravdu: ať už se konkrétně PRI v budoucnu k moci vrátí, nebo ne, její typ diktatury (*camuflada, por tanto perfecta*) budou praktikovat populisté typu Putina či Erdoğana – je to pravděpodobně jediný typ diktatury (resp. autoritářství) životaschopný v těch dnešních zemích, které již mají dlouhodobější zkušenost s demokracií a/nebo intenzivní kontakt s funkčními demokraciemi.

Zajímavé je, že na rozdíl od Schmitta si potenciální sílu vlády „neutrálního“ „liberálního“ státu uvědomoval Hegel (1992, § 316–§ 317):

spojení s tímto omylem, prakticky velmi použitelný a krajně účinný taktický prostředek ve vnitropolitickém boji s existujícím státem a jemu vlastním řádem.“ – Schmitt 2013b, 21. Osmá pozn.: „Terminologické otázky se tak stávají vysoce politickými záležitostmi; určité slovo nebo výraz může být zároveň odrazem, signálem, poznávacím znakem a zbraní nějaké nepřátelské konfrontace. Karl Renner, socialista Druhé internacionály, označuje např. (ve vědecky velmi významném zkoumání *Die Rechtsinstitute des Privatrechts*, Tübingen 1929, str. 97) nájemné, jež nájemník musí platit majiteli domu, jako ‚tribut‘. Většina německých profesorů práva, soudců a právních zástupců by takové označení odmítla jako nepřípustnou ‚politizaci‘ soukromoprávních vztahů a porušení ‚čistě juristického‘, ‚čistě právního‘, ‚čistě vědeckého‘ výkladu, protože daná otázka je pro ně rozhodnuta na základě ‚pozitivního práva‘ a politické rozhodnutí státu, jež je s tím spojeno, je z jejich strany uznáváno.“ – *ibid.*, 31.

²⁸⁶ Cit. podle Krauze 2012. Televizní debata, v níž Llosa mluvil o „la dictadura perfecta“, resp. její relevantní část je možné shlédnout také na YouTube.

²⁸⁷ Sám jsem na tom místě r. 2016 (tj. v době vlády PRI) byl a ty plakety četl – je jich tam mnoho.

²⁸⁸ Cit. podle Krauze 2012.

... v naší době, kdy má princip subjektivní svobody takovou důležitost a takový význam [...] Kromě toho chce však každý do toho ještě mluvit a radit. Jestliže vykonal svou povinnost, to znamená řekl k tomu svoje, nechá si po tomto uspokojení své subjektivitě velmi mnoho líbit. Ve Francii se svoboda projevu jevila vždycky daleko méně nebezpečná než němota, protože u ní bylo možné se obávat, že to, co člověk má proti nějaké věci, si bude schraňovat, zatímco projevování nesouhlasu obsahuje na jedné straně východisko a uspokojení, čímž věc ostatně může postupovat snadněji.

Je však také možné, že Schmitt – který Hegela očividně znal velmi dobře – si mocenský potenciál „neutrálního“ státu uvědomuje, schválně jej však nezmiňuje, neboť se mu takříkajíc nehodí do krámu. „Neutrální“ stát je totiž ve Schmittově příběhu státem liberálním a liberalismus „žije [...] jen v krátkém mezidobí, kdy je na otázku: Kristus, nebo Barabáš možno odpovědět návrhem na odročení nebo zřízením vyšetřovací komise“, a především je protikladný principu demokracie. A právě demokracie je tím, co způsobuje poslední typ státu, totiž *stát totální*, neboť „jestliže je volební právo udělováno stále většímu počtu lidí“ v jistý moment dochází k „uvědomění si identity mezi státem a lidem“ (Schmitt 1988a, 26) a

Demokracie musí zrušit veškerá rozlišení a depolitizace typické pro liberální 19. století a zároveň s protikladem: stát – společnost (= politické proti společenskému) odstranit i s ním spojené a situaci 19. století odpovídající kontrapozice a oddělování, zejména v následujících případech:

náboženské (konfesní) jako protiklad vůči politickému
kulturní jako protiklad vůči politickému
hospodářské jako protiklad vůči politickému
právní jako protiklad vůči politickému
vědecké jako protiklad vůči politickému. (Schmitt 2013b, 24)

Jak již bylo řečeno, Schmittův postoj k demokratickému, „tj.“ *totálnímu státu* je ambivalentní. Na jednu stranu projevuje (poněkud zpožděně) onen typický strach z nivelizace v důsledku vlády „mas“, jaký nalézáme již u Milla a Tocquevilla.²⁸⁹ Na druhou ovšem projevuje očividnou fascinaci silou těchto „mas“, a právě v ní vidí prostředek, jak se zbavit nenáviděného liberalismu, tj. rozdělení mocí, parlamentu a hodnotové neutrality. V podstatě lze říci, že Schmitt si uvědomuje to samé, co Ortega y

²⁸⁹ *Ibid.*, 23–4; Šajda 2015, 250–1; Šajda 2017, 290; srov. však např. Selinger 2020.

Gasset: totiž, že moderní „masy“ mohou být ovládnuty demagogem stejně snadno jako ty antické, že však *moc* moderního demagoga má díky technickému pokroku potenciál být daleko větší – „*totální*“. (srov. Ortega y Gasset 2018) Zatímco Ortega však před touto možností varuje, (*ibid.*) Schmitt ji aktivně prosazuje. Jak jsme viděli ve druhé kapitole, činí tak formou snah o posílení diktátorských pravomocí Reichspräsidenta, stavěním parlamentarismu a dalších „liberálních“ institucí do opozice k „demokracii“ a tvrzením, že esencí demokracie je *volonté générale*, již může nadstranický diktátor reprezentovat lépe než strany zastupující partikulární zájmy. Jak jsme viděli tamtéž, v konečném důsledku se jedná o Schmittovu verzi hegelovské „lsti rozumu“: jeho „demokracie“ je pouze způsobem, jak se vrátit k autokracii – z *totálního státu* se opět stává *stát stojící nad společností*.

K podobnému závěru dochází i McCormick (2005, 298):

... pozorovali jsme Schmittovu odpověď na rodící se občanskou společnost v německém sociálním státě dvacátého století. Aby stát znovuzískal svou suverenitu a osvobodil se od chamtivosti společenských sil, jež na něj mají stále větší a větší nároky a jež se stávají stále nebezpečnější jak sobě navzájem, tak jemu samotnému, musí [opět] začít vzbuzovat ve svých občanech strach. Musí, v hobbesovském duchu, nejprve vzbudit v občanu strach z ostatních občanů – mýtus přirozeného stavu – a ten následně nahradit mírnějším strachem ze sebe sama – mýtus Leviathana. Jelikož Schmitt vidí původ krize státu dvacátého století ve faktu, že Hobbes povolil občanům jistou míru osobní svobody – jež se měla projevit v oblasti vědy a obchodu –, snaží se obnovit Hobbesův mýtus státu bez závislosti na osobní svobodě, vědě a technologii. (srov. též Arato 269–75)

Rozhodně není bez zajímavosti, že již Kelsen si všiml jak podobnosti mezi novověkými autokraciemi a Schmittovou verzí „*totálního státu*“, tak faktu, že oba tyto typy stojí primárně v opozici ke státu liberálnímu.²⁹⁰ Co víc, předložil zásadní zpochybnění Schmittovy teze: *právě proto*, že má jeho prezident tak silné postavení, těžko bude nadstranický.²⁹¹

Ondřejek (2017, 105) uvádí v tomto kontextu příklad „problematické[ho] a kritizované[ho] jmenování vlády ‚odborníků‘ prezidentem Zemanem v červnu roku

²⁹⁰ Kelsen, „Wer soll der Hüter der Verfassung sein?“, *Die Justiz* 6 (1931), s. 1556 podle Ondřejek 2017, 97.

²⁹¹ Bílková 2017, 84. Argument, že udělení jiných než víceméně čistě reprezentativních pravomocí prezidentovi povede k jeho ne-nestranickosti je starší – viz následující oddíl a Selinger 2020.

2013“. Tento příklad však od té doby zastínilo množství dalších očividně stranických výstupů prezidentů, zvl. v USA – kde sice se stranickostí prezidentů již přinejmenším sto let počítají, poslední dobou je však daleko intenzivnější než kdy dříve. Ve druhé kapitole jsme rozebírali, že *volonté générale* – nakolik přesahuje koncept lidu, který se chopí otěží, jestliže se politici příliš odchýlí od obecně uznávaných pravidel – je iluze. Ve stejném smyslu je většinou iluze i nadstranickost politiků; resp. bude tím méně pravděpodobná, čím více bude mít daný politik moci. Britská královna a další evropští monarchové se pravděpodobně projevují relativně nestrannicky právě proto, že reálné moci mají jen velmi málo. S tím koresponduje i názor Bílkové (2017, 85), která píše:

Rovněž ústavní systém Německa vytvořený po roce 1945 je bližší Kelsenově představě – zahrnuje samostatný Spolkový ústavní soud, který patří mezi nejvýznamnější instituce svého druhu ve světě, naopak německý prezident má hlavně reprezentativní úlohu a jeho pravomoci jsou značně omezené (čímž by zřejmě vyhovoval Schmittově představě neutrální čtvrté moci lépe než silný prezident Výmarské republiky).

Jak poznamenává Ondřejek, „s vědomím fungování vrcholných orgánů je potřeba otevřeně přiznat možnost politického rozhodování hlavy státu, ale i ústavních soudců.“ (Ondřejek 2017, 105) Ústavní soud je však z definice institucí poměrně pasivní: aby projevil svou ne-nestrannost, musí mu nejprve někdo jiný něco předložit k posouzení a/nebo musí dojít k něčemu, co lze vykládat jako neústavní. To mu notně komplikuje možnost státi se tyranem. Prezidentu v rámci prezidentského systému – a zvl. v rámci *extrémně prezidentského* systému, který navrhoval Schmitt – je tyranie každopádně daleko přístupnější.²⁹²

V tomto kontextu je třeba také zdůraznit, že Schmitt nejeví žádnou výraznější touhu obnovit ne-zasahování státu do „soukromé sféry“. Naopak, jak shrnuje Ondřejek (2017, 97):

Nutnost silnějšího postavení politických orgánů státu zdůvodňuje svým odlišováním minimálního a totálního státu. Zatímco v devatenáctém století stát nezasahoval do ekonomiky, náboženství a soukromého života, ve století dvacátém je to stát, který organizuje hospodářství, sociální zabezpečení, a stále více i kulturu a vše, co se týká společnosti.

²⁹² Volba termínu *tyranie* namísto *autoritářství* v posledních dvou větách odkazuje na koncepty *tyranie většiny*, *tyranie hodnot*, ale samozřejmě i na *tyranii* v původním smyslu *autokracie*.

Zdá se tedy, že Schmitt buď a) vidí „totalizaci“ jako nezvratný fakt, nebo b) ji vítá, nebo c) obojí. Osobně bych se přikláněl ke třetí možnosti, neboť se mi zdá dobře korespondovat se „skutečnou katolickou intenzifikací (proti neutralistům, estetické dekadenci, proti potratářům, spalovačům mrtvol a pacifistům...)“ – ovšem s tím dodatkem, že Schmitt „totalizaci“ vítal jen nakolik byla pod jasnou kontrolou shora (viz jeho preferenci frankismu před příliš živelným nacismem zmíněnou v první kapitole).

4.3. Parodie parlamentarismu

Onen liberalismus s jeho nedůslednostmi a kompromisy žije pro Cortése jen v krátkém mezidobí, kdy je na otázku: Kristus, nebo Barabáš možno odpovédět návrhem na odročení nebo zřízením vyšetřovací komise.

– Carl Schmitt

Nejpřirozenější lidská myšlenka, zrozená v člověku bezděčně a jakoby z jeho nejvlastnější podstaty, je přesvědčení o vlastní nevinnosti. Touhle myšlenkou se všichni podobáme onomu maličkému Francouzovi, který v Buchenwaldu neústupně trval na tom, že podá odvolání u písaře, také vězně, u něhož se registrovali noví příchozí. Odvolání? Písař i ti ostatní se smáli: „To není k ničemu, kamaráde. Tady se neodvolává.“

– Albert Camus²⁹³

V úvodu k prvnímu vydání *Krise parlamentní demokracie* z r. 1923 Schmitt píše, že „instituce [parlamentu] ztratila své morální a intelektuální základy a přetrvává pouze coby prázdný aparát, z čiré mechanické setrvačnosti.“ (Schmitt 1988a, 21)

Těmito „morálními a intelektuálními základy“ parlamentu mělo být údajně dosahování *pravdy* za pomoci *diskuze*. Zákon býval údajně ztotožňován s *veritas*, a to v opozici k pouhé *autoritas* a legislativa prováděla *deliberare*, zatímco exekutiva „pouhé“ *agere*. Tato přesvědčení učinila podle Schmitta z parlamentu důležitou instituci osvícenství (*ibid.* 44–5) a vtělila jej do „metafyzického systému“ zvaného *liberalismus*:

... společenská harmonie a maximalizace bohatství plynou z ekonomické soutěže jednotlivců, ze svobody smlouvy, svobody trhu, svobody podnikání. To vše je však pouhou aplikací obecného liberálního principu, který je vždy týž: že pravdy lze dosáhnout svobodným střetem názorů a že soutěž vyprodukuje harmonii.²⁹⁴

Na tomto základě prý stojí i hlavní principy parlamentarismu, *otevřenost* a *diskuze*: „Pro cítění celé jedné historické epochy nebyly otevřenost a diskuze ničím menším než samotnou pravdou a spravedlností.“ (Schmitt 1988a, 49)

Důvodem krize parlamentarismu je, že už nevěříme, že pravdy lze dosáhnout diskuzí: „[Protože opustil své] intelektuální základy [...] celý systém svobody projevu, sdružování, tisku [...] ztratil zdůvodnění.“ (*ibid.*)

²⁹³ Překlad Miloslav Žilina.

²⁹⁴ *Ibid.*, 35. Srov. též Schmitt 2012, kap. IV, kde jsou svobody slova a tisku nazývány náboženstvím liberalismu, a viz též např. Schmitt 2013b, 71.

Jiný dobově vlivný katolický intelektuál, Richard Thoma, přednesl v recenzi Schmittovy *Krizi* nabízející se námitku: I kdyby hledání pravdy bylo původním opodstatněním existence parlamentu, neznamena to, že od té doby nezískal opodstatnění střízlivější a životaschopnější. Kromě toho ani prý „tak úplně neplatí“, že by „v moderním parlamentu neprobíhala žádná podnětná veřejná diskuze“:

Podnětná *diskuze* mezi poslanci se pouze stáhla do [parlamentních] komisí, stranických klubů a vládních kabinetů, do mezistranických vyjednávání a do diskuzí s experty a lobbisty. *Otevřená veřejná* diskuze na plénu sice na tyto záležitosti nemá vliv, stále má však velký vliv na vzdělávání veřejného mínění mimo parlament; je čtena novináři a dalšími [mimoparlamentními] politiky a vědomě či nevědomě je brána v potaz. (in Schmitt 1988a, 80)

Schmitt na tyto námitky odpovídá (resp. snaží se odpovědět) ve své předmluvě ke *Krizi* z r. 1926. Píše, že „masy jsou získávány skrze aparát propagandy, jehož maximální efekt spočívá v apelu na bezprostřední zájmy a vášně“, což údajně znamená, že „[a]rgument v pravém slova smyslu, který je charakteristický pro skutečnou diskuzi, vymizel.“ (in Schmitt 1988a, 6)

S tím úzce souvisí rozlišení mezi *vyjednáváním* (*Verhandlung*) a *diskuzí* (*Diskussion*), na němž spočívá Schmittova odpověď na další z bodů Thomovy kritiky. Zatímco *vyjednávání* probíhalo vždy a probíhá stále, *diskuze* je specifická pro osvícenské pojetí parlamentu a znamená snahu „přesvědčit oponenta pomocí argumentů, že něco je pravdivé či spravedlivé [a] ochotu být přesvědčen“.²⁹⁵

Právě takováto *diskuze* je prý intelektuálním „základem“ parlamentarismu. Bez něho je parlament pouhou prázdnou schránou odsouzenou k zániku v rámci nejbližší krize (stejně jako prý byla odsouzena monarchie, jakmile přišla o svůj esenciální koncept *cti*). (*ibid.*, 3 a 8)

Schmitt souhlasí s Thomovým názorem, že „instituce se mění v čase“, nevidí ale, „kde by současný parlamentarismus mohl najít nový intelektuální základ [...] či jak by pravdivost a spravedlnost parlamentu mohly být stále evidentní“. (*ibid.*, 2) To je ovšem překroucení, neboť Thoma explicitně píše, že účelem parlamentu *není* nalézt pravdu – a to ani „morální pravdu“ – a že otevřenost a diskuze jsou pouze *prostředky* kolektivního *voluntaristického rozhodování*, k němuž navíc dochází nikoli v parlamentu, nýbrž

²⁹⁵ *Ibid.*, 5. Jinak skvělý anglický překlad Ellen Kennedyové užívá na místě *Verhandlung* snad poněkud matoucně *deliberation* (namísto např. *negotiation*).

v rámci voleb. (in Schmitt 1988a, 81) Na to může Schmitt odpověď jedině, že lepším prostředkem voluntaristického rozhodování je diktatura (jak ostatně činí již v původním textu *Krize*).

V této kapitole nejprve prozkoumám, kolik je pravdy na Schmittově výkladu „principů“ parlamentarismu v době osvícenství a klasického liberalismu; ukáži, že mnohé z tehdejších *raisons d'être* parlamentu jsou ve skutečnosti stále validní i pro naši vlastní dobu. Následně se (opět) zaměřím na esencialistické základy Schmittovy argumentace a při té příležitosti obecněji pojednám téma reprezentace.

Schmitt si dává záležet, aby citoval nejnaivněji znějící projevy přesvědčení o blahodárných účincích diskuze, které mělo údajně být v 18. a 19. století „základem“ parlamentarismu: od tvrzení Eugèna Forcada, že všechen pokrok se děje „skrze veřejnou diskuzi čili rozum“, přes „gouvernement de discussion“, kterou Yves Guyot staví do kontrastu s „atavismy“ jiných forem vlád, po představu markýze de Condorcet, že díky vynálezu knihtisku „vymizí veškerá nesvoboda, každé břemeno, každá překážka všeobecného štěstí, války ustanou a na jejich místě se objeví bohatství a nadbytek a ctnost.“ (Schmitt 1988a, 49, 99 a 103)

Již samotný fakt, že s výjimkou Condorceta nepatří tito autoři mezi důležité teoretiky parlamentarismu, by mohl poněkud nahlodat naši ochotu přijmout Schmittovu generalizaci. Jistě, Schmitt mohl záměrně odkazovat spíše k obecnému dobovému povědomí než k názorům předních teoretiků. Takový postup by byl nejen zcela legitimní, nýbrž dokonce i v souladu s mou vlastní metodologií, v níž se hlásím ke cambridgeskému kontextualismu. Ke cambridgeskému kontextualismu se nicméně hlásí i nedávná odborná studie Williama Selingera *Parliamentarism: From Burke to Weber*,²⁹⁶ a ta dochází k závěrům značně odlišným od Schmittových:

Již od svých počátků v 16. stol. byla *raison d'être* parlamentarismu především ochrana před arbitrární mocí exekutivy – nejprve krále, posléze ministrů –, tj. ochrana svobody ve smyslu *nondominance*. (Selinger 2020, 1–16, viz též Skinner 1998, 51) Diskuze, o níž mluví Schmitt, byla ve skutečnosti pouze *prostředkem* k dosahování tohoto cíle:

Skutečným projektem osobností jako Edmund Burke, Germaine de Staël, Alexis de Tocqueville a John Stuart Mill byla parlamentní vláda. Žít ve státě řízeném

²⁹⁶ Publikovaná v edici *Ideas in Context* vydávané Cambridge University Press.

parlamentem znamenalo v jejich očích být *svobodný*. Každému politickému rozhodnutí v rámci parlamentní vlády předcházela debata a deliberace, takže plusy a minusy každé akce byly prodiskutovány. Členové exekutivy, kteří tato rozhodnutí plnili, byli navíc parlamentu striktně odpovědní. Výkon donucovací moci byl tudíž dopředu prodebatován a zpětně posuzován. Politická rozhodnutí byla učiněna *odpovědnými a deliberativními* namísto arbitrárními: definující podmínka svobodného státu. (Selinger 2020, 3–4)

V textu *Krize* se objevuje několik pasáží, v nichž Schmitt parlamentarismu zdůvodnění v podobě ochrany svobody přiznává. Působí však poněkud dojmem, jako by je přidal dodatečně a(nebo) proto, že nad snahou toto zdůvodnění zatajit převážila touha prokázat vlastní erudici. Jakmile ho jednou přizná, je pro něj velice těžké se s ním vyrovnat. Uchyluje se k taktikám, které nelze dost dobře označit jinak než jako zoufalé. Nejčastěji se jedná o různé formy zesměšňování. Nejprve tvrdí, že první proponenti parlamentarismu se v rámci „šoku z masakru Bartolomějské noci“ utekli k „morálnímu a právnímu étosu“, ke „konceptům práva a spravedlnosti“, aby nemuseli přijmout obnaženou realitu principů moci. Uznává, že „postuláty otevřenosti a rozdělení moci“ byly původně přijaty za účelem „neutralizování koncentrace moci obsažené v absolutismu“, píše však, že se velmi brzy staly samoúčelnými:

Otevřenost se stává absolutní hodnotou, ačkoli z počátku byla pouhým praktickým nástrojem v boji s byrokratickou, technickou a specialisty využívající tajnou politikou absolutismu. Eliminace tajné policie a tajné diplomacie se stává zázračným lékem na korupci a vůbec všechny politické neduhy a názor veřejnosti se stává totálně efektivní kontrolní silou. Samozřejmě, názor veřejnosti poprvé získává tento absolutní charakter v osvícenství. Světlo názoru veřejnosti je světlem osvícenství, osvobozením od pověr, fanatismu a ctižádostivých intrik. [...] Moc osvícenského despoty může být jakkoli velká, neboť osvícený názor veřejnosti sám o sobě činí zneužití moci nemožným. [...] Kde existuje svoboda tisku, zneužití moci je nemyslitelné; jedny jediné svobodné noviny zničí i nejsilnějšího tyrana; knihtisk je základem svobody, „uměním, které vytváří svobodu.“ (Schmitt 1988a, 37–8)

Jak bylo řečeno, Selingerova intelektuální historie parlamentarismu vypráví poněkud jiný příběh. Ukazuje, a) že *raison d'être* ochrany svobody byl v parlamentarismu výrazně přítomný přinejmenším do druhé světové války (tj. dokonce i v době, kdy Schmitt psal svou *Krizi*), b) že přinejmenším do poloviny 19. stol. hrály účely, které přisuzuje Schmitt diskuzi, v úvahách většiny důležitých teoretiků parlamentarismu pouze malou, pokud vůbec nějakou roli:

Pro kritiky monarchie za anglické občanské války byla hlavním přínosem deliberace vyšší kapacita činit dobře informovaná rozhodnutí. Slovy Henryho Parkera: „oči mnoha gentlemanů pocházejících ze všech částí [země] vidí více než oči menšího počtu.“²⁹⁷ Parlament sám, „složený z těch, kteří jsou nejvýše ceněni svými bližními,“ – jak to vyjádřil Algernon Sydney – pak zaručuje lepší vládu než „jakýkoli muž, žena, či dítě, které je náhodou nejbližším příbuzným posledního krále“.²⁹⁸ Oba tyto argumenty jsou velice pragmatické (téměř přízemní) a ani jeden neimplikuje hledání morální pravdy či snahu dosáhnout koncensu racionální argumentací. (To neznamená, že by pro tyto myslitele parlament neměl i vznešenější účel – měl, ale netýkal se diskuze: byla jím výše zmíněná ochrana svobody ve smyslu *nondominance*.)

Později, v polovině 18. stol. nachází Selinger u většího množství autorů²⁹⁹ myšlenku, že jelikož poslanci House of Commons pocházejí z různých částí království, znají „přání a soužení“ (*interests and grievances*) specifická pro tyto oblasti. Díky tomu může sněmovna „zkoumat záležitosti, jež se před ni dostanou, z nejrůznějších úhlů pohledu.“³⁰⁰ (Selinger 2020, 27–8) Tento koncept se snad již někomu může zdát poměrně blízký Schmittem kritizované naivní víře v otevřenost diskuze, při bližším prozkoumání se však jedná o verzi standardního argumentu pro pestrost zastupitelů, jaký v politicko-teoretických diskuzích slycháme dodnes:

... argumentem pro zvýšení zastoupení žen či minorit je, že existují důležité otázky týkající se problémů, které jsou pro lidi mimo tyto skupiny jen velmi těžko pochopitelné. Tak např., pokud se před parlament či kongres dostane otázka týkající se nějaké náboženské praxe [...], je důležité, aby byli přítomni lidé schopní osvětlit význam této praxe, její zásadnost či naopak marginálnost pro danou náboženskou komunitu atd. To samé platí, týká-li se projednávaná záležitost žen, např. má-li dopady na mateřskou dovolenou ... (Miller 2003, 104)

Není nutné předpokládat, že poslankyně za minority, ženy či za specifickou geografickou oblast vzbudí v ostatních členech sněmovny soucit převažující jejich vlastní zájmy (natož pak, že je „racionálně“ přesvědčí o „pravdě“ dobrého zacházení se ženami / minoritami). Jejich funkce (a síla) může spočívat čistě v upozorňování na

²⁹⁷ Parker, *Observations upon Some of His Majesties Late Answers and Expressions*, cit. podle Selinger 2020, 24.

²⁹⁸ Sydney, *Discourses Concerning Government*, cit. podle Selinger 2020, 24.

²⁹⁹ Mj. i u Anthonyho Ellyse či Humphreye Macwortha.

³⁰⁰ Anonym, *A Second Letter to a Member of Parliament concerning the Present State of Affairs* (1741), cit. podle Selinger 2020, 27. Srov. též např. Montesquieu 2010, 186.

pravděpodobnou nespokojenost skupiny, již reprezentují – nebo naopak na její pravděpodobnou spokojenost, protože vlády mají zájem na spokojenosti obyvatel a mohou-li získat nějakou voličskou skupinu na svou stranu, pravděpodobně se o to pokusí.

Někdo by mohl říct, že dostatečně osvícená vláda si vystačí s konzultacemi odborníků na danou skupinu obyvatel, a nepotřebuje její představitele v parlamentu. To už ale právě vyžaduje osvícenost, a té se ne vždy dostává. Z hlediska *nondominance* je pak především velký rozdíl, když vláda vaší skupině milosrdně dopřeje sluchu, a když si vás poslechnout *musí*. A konečně, i politik, který staví především na hlasech bílé konzervativní většiny, si dvakrát rozmyslí, zda riskovat osočení z rasismu či misogynie přímo na půdě sněmovny (tedy za předpokladu, že rasa či postavení žen nejsou tak klíčovými politickými tématy jako v USA).³⁰¹

Ale zpět k historii role diskuze v rámci parlamentarismu. V r. 1743 hájil jistý Edward Spelman praxi parlamentní deliberace poukazem na to, že právě ona umožňuje veřejnosti stát se soudcem v rámci voleb. A nejen to, motivuje politiky, aby podle toho jednali: „jelikož každá z [parlamentních] stran se k nim [tj. k veřejnosti] neustále odvolává, činí je soudci každého sporu; a vskutku, ke komu by se měli odvolávat, než k těm, jejichž blaho je účelem, či zástěrkou, každého opatření (*measure*)?“³⁰²

Argument se týká a) „blaha“ veřejnosti, nikoli „světla názoru veřejnosti [, které] je světlem osvícenství“, b) *skutečné* moci, kterou má v parlamentním systému veřejnost v rámci voleb, nikoli (*fiktivního*) korektivu „osvícenského despoty“.

Spelman také o téměř dvě staletí předchází odpověď, kterou dal v r. 1925 Schmittovi Richard Thoma. Thomova odpověď byla psána v duchu *parlament možná ztratil stará zdůvodnění, našel ale nová*. Vidíme však, že mnohá z těchto „nových“ zdůvodnění byla ve skutečnosti přítomna již od počátku – rozhodně déle než víra v nacházení pravdy diskuzí. (A klidně spát mohou tedy i ti zastánci parlamentarismu,

³⁰¹ V Indii je již od r. 1950 jistý počet mandátů jak v parlamentu, tak v mnoha místních samosprávách vyhrazen pro příslušníky znevýhodněných a marginalizovaných kast a kmenů a mezi léty 2008 a 2010 tam byl projednáván zákon, podle něhož by 33 % mandátů v dolní komoře (Lok Sabha) bylo rezervováno ženám. V Británii existuje praxe jmenovat vážené členy náboženských komunit do Sněmovny Lordů (jejíž pravomoci jsou značně limitovány a je vnímána především právě jako komora deliberativní a poradní): vedle 26 biskupů anglikánské církve (tzv. *Lords Spiritual*) je to aktuálně např. Lord Levy (prezident několika židovských organizací a škol a bývalý zvláštní vyslanec pro Blízký východ) či Lord Suri (businessman a bývalý generální tajemník Rady britských sikhů).

³⁰² Spelman, *A Fragment out of the Sixth Book of Polybius*, cit. podle Selinger 2020, 30.

kteří by přistoupili na Schmittův nepodložený až nesmyslný předpoklad, že nemůžeme jen tak nahradit jeden *raison d'être* jiným.)

Jak bylo zmíněno již několikrát, nejdůležitějším z těchto základů parlamentarismu byla kontrola exekutivy. Platilo to i v 18. stol. a všímá si toho dokonce i Montesquieu – jehož líčení anglické (parlamentní) „ústavy“ bylo a je jinak obecně považováno za krajně nepřesné.³⁰³ Během návštěvy ostrovů r. 1729 napsal, že „Anglie je v současnosti nejsvobodnějším národem na světě [...], neboť vladař nemá moc působit komukoli jakékoli představitelné příkoří.“³⁰⁴ V *Duchu Zákonů* pak rozvádí, že zákonodárná moc svobodného státu „má a musí mít právo zkoumat, jakým způsobem jsou uváděny v činnost zákony.“³⁰⁵ Chybou antických republik „krétské a spartské“ bylo právě to, že „kosmové ani eforové [tj. exekutivy] neskládali účty ze své činnosti“. V Římě naopak mohli tribunové jak exekutivu, tak legislativu zablokovat, „což vedlo k velkým pohromám.“ Anglie podle Montesquieua našla mezi těmito extrémů zlatou střední cestu: parlament nemůže exekutivu přímo zablokovat, její jednání však zpětně hodnotí a soudí. Může odvolávat ministry (*impeachment*) a schvaluje daně, takže exekutiva nemá naději, že by mohla proti vůli parlamentu dlouhodoběji provádět cokoli nákladnějšího. „Kdyby výkonná moc rozhodovala o vybírání státních příjmů [...], nebylo by již svobody, neboť by se v tom nejdůležitějším bodě stala zákonodárnou mocí.“ (Montesquieu 2010, 189–91; Selinger 2020, 31)

Stejného názoru byly i takové kapacity jako Adam Smith (bez souhlasu parlamentu král „neudrží vládu déle než rok“, neboť „nemá moc uvalovat daně“, a právě „tímto způsobem byl v Anglii ustanoven systém svobody“) či William Blackstone („svoboda poddaných“ je zabezpečena faktem, že král ztratil své „dávné příjmy“, a je tudíž závislý na daních schvalovaných parlamentem).³⁰⁶

Schmitt by pravděpodobně reagoval, že právě proto měl parlamentarismus své „místo“ v „duchovních dějinách“, pouze dokud reprezentoval „lid (pojímáný jako celek)“ proti monarchovi. (srov. výše a kap. 2 a Schmitt 1988a, 36) Montesquieuův, Smithův a Blackstonův argument lze však užít s ohledem na jakoukoli exekutivu (ustanovenou

³⁰³ Selinger 2020. Montesquieu je ostatně jedním ze zakladatelů tradice tzv. silného rozdělení moci, zatímco britský parlamentarismus je vzorem slabého rozdělení (premiér a ministři jsou členy parlamentu) – viz výše, kap. 2.

³⁰⁴ Montesquieu, „Notes sur l'Angleterre“, cit. podle Selinger 2020, 30.

³⁰⁵ Montesquieu 2010, 189; všechny překlady z *O Duchu zákonů* jsou Hany Fořtové.

³⁰⁶ Smith 1982, 269; Selinger 2020, 32 – podle kteréhož je citováno z Blackstona.

monarchou, nebo volenou) a, jak ještě uvidíme, také tak v historii parlamentaristických úvah užíván byl.

Již v první polovině 18. stol. se nicméně etablovala ještě další forma parlamentní kontroly nad exekutivou. Lord Bolingbroke představil – v rámci politického boje s Robertem Walpolem – koncept *vlády s důvěrou*. Možnost impeachmentu nevnímal jako dostatečnou pojistku proti špatné správě země, a zformoval proto jasně strukturovanou *opozici*, která systematicky oponovala vládně a nabízela svůj vlastní, alternativní, program. Jakmile by se takovéto opozici podařilo získat na svou stranu většinu sněmovny (ať už na základě voleb, nebo bez nich), stará vláda měla být donucena opustit úřad a nahrazena novou (již připravenou). První hlasování o nedůvěře vládě proběhlo v britském parlamentu r. 1741 a ačkoli tehdy skončilo neúspěchem, během následujícího století se postupně stalo uznávanou praxí.³⁰⁷

Důležitost, jež byla dobově přisuzována kontrole exekutivy, dobře ilustruje fakt, že právě za účelem jejího zachování se někteří významní autoři (např. Jean Louis de Lolme) stavěli proti požadavkům amerických kolonistů na vytvoření jejich vlastní legislativy: báli se, že možnost balancovat mezi dvěma parlamenty by králi umožnila vymanit se z vlivu obou. (Selinger 2020, 42)

Stejně jako byl však parlament důležitou pojistkou proti uzurpaci moci králem, byl ovšem také král důležitou pojistkou proti uzurpaci moci voleným politikem. Ačkoli Dolní sněmovna byla jednoznačně dominantní ústavní mocí,³⁰⁸ žádný její jednotlivý člen – „jakkoli výřečný či populární“ – nemohl aspirovat na formálně nejvyšší úřad ani doufat, že by čistě za svou osobu mohl proti králi obstát v očích veřejnosti. (Selinger 2020, 43)

Absence monarchy v tomto ohledu tvořila a dodnes tvoří problém pro ne-monarchistická ústavní zřízení. Teoreticky jej lze řešit ústavním soudem a/nebo nepřímo voleným prezidentem s víceméně čistě formálními pravomocemi (podobnými těm, které má panovník v dnešních konstitučních monarchiích). Obě tato řešení však s sebou nesou své vlastní problémy a přinejmenším z hlediska klasického parlamentarismu (a do jisté

³⁰⁷ Selinger 2020, 37–8. Hlasování o nedůvěře funguje nejlépe v systému SMP, v němž vzniklo (*single-member-district-with-plurality-rule*). V systému PR (proporční reprezentace) se s ohledem na něj projevuje (poměrně zásadní) problém, totiž, že v záloze není připravena konkrétní stínová vláda (protože opozici, stejně jako vládu, tvoří větší množství stran a není dopředu jasné, v jaké koalici budou vládnout). V rámci PR existují na tento problém řešení, zpravidla je však za ně třeba platit snížením použitelnosti hlasování o nedůvěře jako takového. Např. v současném Německu je možné hlasování o nedůvěře vyvolat *pouze* v případě, že opozice stínovou vládu předem deklaruje (tzv. konstruktivní hlasování o nedůvěře). Srov. výše kap. 2., od. 1. a Shapiro 2016, 175 a 258.

³⁰⁸ V opozici k Montesquieuově a pozdější americké teorii „vyvážení moci“.

míry i z hlediska *občanského republikanismu*) se konstituční monarchie zdá být lepší alternativou. Každopádně, s ohledem na tuto problematiku je zvláště dobře patrné, že pro Schmitta (který ústavními soudy pohrdal, prosazoval *silného* prezidenta, a nostalgicky vzdychal po monarchiích *absolutních*) byla uzurpace moci jediným člověkem to poslední, čeho se obávat – naopak, byla pro něj žádoucí. Je pak jenom logické, že ignoroval (dost možná záměrně) právě ty „základy“ a „principy“ parlamentarismu, které směřují proti ní.

Pro nás, kteří se uzurpace obáváme, je však parlament nenahraditelnou institucí (a ne „přežitkem“); daleko nenahraditelnější než konstituční monarcha, a to dokonce i co do kontroly volených politiků. Již výše zmíněný de Lolme tvrdil, že antické republiky často zanikaly proto, že jejich lidová shromáždění se právě v tomto ohledu nemohla rovnat moderním parlamentům:

Neutralizovat tiché, mocné a neustále hrozící spiknutí těch, kdo vládou, vyžaduje znalosti a vytrvalost, jež nelze očekávat od množství [soukromých občanů]. Větší část z nich, jsouc zaměstnána starostí o obživu, k tomu nemá ani dost času, ani [...] dost znalostí.³⁰⁹

Opoziční poslanci tento čas a znalosti mají. Především jsou ale motivováni vládu hlídat nejen ohledem na práva a svobody (který sdílí s ostatními občany), ale také „rivalitou“, jež mezi nimi a vládou panuje: „žárlivost, kterou vůči [členům vlády] pojmají, jim propůjčuje mimořádnou citlivost k jakémukoli nárůstu jejich moci“.³¹⁰

Tím se znovu dostáváme k důležitosti politických stran. Nějakých třicet let po Lolmovi a Bolingbrokovi přišel Edmund Burke s argumenty ve prospěch existence stran, které se od té doby staly *locus communis* politické teorie. (pro moderní verzi viz zvl. Rosenblumová 2008) Burke byl dalek hledání konsensu za každou cenu (ať už ve formě „homogenity“ nebo ve formě „přesvědčování“ o „pravdě“). Stejně jako velká většina jeho současníků i následovníků (včetně např. J. Madisona, B. Constanta či J. S. Milla) vnímal konflikt jako do značné míry pozitivní. Mimo jiné, domníval se, výrazně pomáhá předcházet korupci: zaručuje nejen, že opozice „žárlivě“ hlídá vládu, ale také, že s poraženým premiérem odejde do opozice většina poslanců jeho strany: že nepřevléknou kabáty, aby mohli zůstat u moci. Konflikt mezi stranami je tím, co vnáší do politiky

³⁰⁹ Lolme, *The Constitution of England*, cit. podle Selinger 2020, 46. Srov. ve 2. kap. citovanou pasáž z Locke 1992, 87 (§ 98).

³¹⁰ Lolme, *The Constitution of England*, cit. podle Selinger 2020, 46.

hodnoty a principy. Pokud však strany v této roli selžou, je tu vždy ještě veřejnost, která může ve volbách zkorumpované poslance vyměnit za nové.³¹¹

Uváděné „principy“ a „základy“ parlamentarismu nicméně nebyly omezeny jen na Britské ostrovy. Také pro Jaquesa Neckera, Germaine de Staël či Benjamina Constanta byl volený legislativní orgán především jedinou známou pojistkou proti uzurpaci moci a všichni tři právě v tomto ohledu prosazovali parlament anglického typu. (Selinger 2020, 93n.) Podle Neckera byla hlavním důvodem selhání francouzských ústav z let 1791 i 1795 posedlost americko-montesquieuovským *silným rozdělením mocí*, v jehož duchu Národní shromáždění nepovolilo ministrům přítomnost v parlamentu. Učinilo je tak zároveň neodpovědnými (poslanci je nemohli interpelovat) a impotentními (chyběly jim prostředky jak prosazovat zákony, které k vládnutí potřebovali), a bylo jen otázkou času, než se systém zasekne a zhroutl (což se také v obou případech brzy stalo). (Selinger 2020, 95–6)

Tento bod, a také výše zmíněnou kritiku Montesquieua ze strany zastánců parlamentarismu, je dobré zdůraznit i s ohledem na téma suverenity, které pojednáme v dalším oddílu. *Kontrola moci není to samé jako snaha o „vyvažování“ legislativy, exekutivy a justice.*³¹² Schmitt má tendenci je směřovat, přičemž se vysmívá údajné osvícenecko-liberální posedlosti „rovnováhou“:

Od šestnáctého století lze představu rovnováhy nalézt ve všech aspektech intelektuálního života ([...]): rovnováha obchodu v mezinárodní ekonomice, evropská rovnováha sil v mezinárodní politice, kosmická rovnováha přitažlivých

³¹¹ Selinger 2020, 61 a 71–2. I veřejnost nicméně může selhat; jak se podle Burkova názoru stalo, když opakovaně nepotrestala neznovuzvolením vládu lorda Northa. Tehdy si Burke postěžoval: „When virtue which was the spirit of common-wealth and of all free states, was gone, liberty could not survive.“ (Burke, „Speech on Economical Reform Bill“, cit. podle Selinger 2020, 74). Vyjádřil tím starou myšlenku *občanského republikanismu*, že ať už jsou naše instituce jakkoli kvalitní, nikdy se nelze zcela obejít bez občanské ctnosti (Popperovými slovy: „Instituce jsou jako pevnosti: musí být dobře navrženy a mít dobrou posádku.“ – Popper 2011, 133). Fakt, že britský parlamentarismus úspěšně přežil další dvě a půl století, by nicméně mohl sloužit za důkaz, že jeho nároky na ctnost nejsou nerealisticky vysoké.

³¹² Srov. také Möllersovu (2013) obsáhlou a cennou studii o různých pojetích rozdělení mocí (např., s. 23–6, kde se píše: „In classical English constitutional law, the relation between the rule of law [...] and parliamentary sovereignty [...] is not considered a contradiction. [...] It appears that the English contribution to the separation of powers is more institutional than juridical. [...] The practice of a government accountable to a parliament became a model for numerous democratic constitutional states. In this respect, it is precisely the institutional proximity of government and parliament, the parliamentary vote for the Prime Minister—and not their separation—which is the core of the English model. As Walter Bagehot, the great 19th century political commentator of the English system of government, put it: ‘The English system, therefore, is not an absorption of the executive power by the legislative power; it is a fusion of the two.’ A second model invention is the establishment of a stable distinction between government and opposition, a phenomenon that has since become indispensable for parliamentary democracies, even though it plays almost no role in normative democratic theory to the present day.“).

a odpudivých sil, rovnováha vášní v dílech Malebranche a Shaftesburyho, dokonce vyvážená dieta doporučovaná J. J. Moserem. Důležitost této univerzálně uplatňované koncepce pro ústavní teorii lze dokázat výčtem několika málo jmen: Harrington, Locke, Bolingbroke, Montesquieu, Mably, de Lolme, *Federalista*, francouzské Národní shromáždění z r. 1789. (Schmitt 1988a, 40)

Na základě výše uvedených rozborů nelze tento „výčet jmen“ komentovat jinak, než že Schmitt směšuje jablka s hruškami. Zda tak činí záměrně, nebo z neznalosti, je jako obyčejně těžké určit – ačkoli jisté vysvětlení by snad mohlo spočívat ve Schmittově důrazu na politickou „jednotu“, k němuž se ještě vrátíme níže.

Nyní ale zpět k našemu přehledu. Germaine de Staël se, podobně jako její otec Necker, většinu života pokoušela přimět Francouze, aby přijali britský parlamentaristický model. V jistém ohledu ji lze označit za skutečnou matku moderního evropského parlamentarismu, neboť tento model naroubovala na dobové francouzské egalitářství a anti-monarchismus (ačkoli později, po zkušenosti s Napoleonem, se i ona vrátila k obhajobě konstituční monarchie). Byla to právě de Staël, která udělala z veřejnosti skutečného arbitra v otázce, kdo bude vládnout: v případě, že se vláda dostala do sporu se sněmovní většinou, měl mít premiér právo vyhlásit předčasné volby, a tím veřejnosti umožnit přiklonit se buď na jeho stranu, nebo na stranu opozice. Stejně jako Necker (který byl ještě zastáncem monarchie a aristokracie) však de Staël prosazovala přítomnost ministrů v parlamentu a nutnost vlády s parlamentní důvěrou. (Selinger 2020, 97–102) Podobně jako Burke také věřila, že existence stran je zásadní pro zmírňování korupce – a pro zachování svobody:

Existence vládní a opozitní strany, ačkoli nemůže být předepsána zákonem, je zásadní pro zachování svobody [...] Pokud v některé zemi vidíte sněm v neustálé shodě, buďte si jisti, že [v té zemi] je despotismus, nebo že despotismus bude důsledkem [takové] jednomyslnosti. Jelikož lidi přitahuje moc a pocty, jimiž mocní disponují, svoboda nemůže existovat, kde neexistuje věrnost straně; ta [totiž] zavádí, je-li dovoleno užít takového výraziva, disciplínu cti do řad členů shromážděných pod různými prapory.³¹³

Stejně jako v Burkově případě bylo i podle de Staël ctnostné jednání členů stran pojištěno názorem veřejnosti: politici se musí chovat ctnostně (nebo se tak alespoň tvářit),

³¹³ Staël, *Considérations sur les principaux événements de la révolution française*, cit. podle Selinger 2020, 103.

jinak nebudou znovuzvoleni; přičemž v rámci modelu de Staël jim vzhledem k možnosti předčasných voleb hrozí i pád před uplynutím mandátu. (Selinger 2020, 103)

Opět jasně vidíme, a) že primární kontrolou exekutivy byla pro klasický parlamentarismus existence stran a názor veřejnosti (nikoli její „vyvážení“ legislativou a justicí jako montesquieuvo-americkém modelu), b) že rozhodování v rámci voleb, které Thoma nabízí coby alternativní základ parlamentu, bylo ve skutečnosti přítomno již dávno.

Zvláště důležitou figurou je pro nás pak Benjamin Constant. Vedle toho, že precizoval mnohé dosud probírané prvky parlamentarismu, se totiž také zabýval Schmittem kritizovanou „edukační hodnotou“ parlamentní deliberace. A coby na prototypickém představiteli klasicko-liberálního parlamentarismu je na něm nejlépe vidět, jak silných *strawmanů* se Schmitt v tomto ohledu dopouští. Constant totiž k tématu píše:

Jedno sto zástupců nominovaných stovkou okresů ve státě vnáší do shromáždění zvláštní zájmy svých voličů. [...] přinuceni společně *deliberovat*, brzy zjistí, že každý z nich bude muset [z těchto zájmů] něco obětovat. [...] Co je společným zájmem, pokud ne kompromis, který se vyjedná mezi všemi zájmy zvláštními?³¹⁴

Co zde vidíme, není Schmittem kritizované naivně vznešené „hledání pravdy diskuzí“ ani „otevřenost nechat se přesvědčit argumentací“, nýbrž realistická představa parlamentu jako platformy k hledání kompromisů.

Schmittova vlastní koncepce žádnou takovou platformu nenabízí. Odstraňuje parlament, aniž za něj nabízí alternativu. A nenabízí ji proto, že předpokládá jednotu ve smyslu homogenity, která nepotřebuje hledat kompromisy: diktátor může vládnout bez voleb, kontroly i zpětné vazby, neboť jeho zájmy jsou shodné se zájmy každého jednoho z jeho poddaných. Tento model je daleko idealističtější (třebaže perverzním způsobem) než Constantova koncepce parlamentní diskuze (ve skutečnosti poměrně přízemní).

Pouze bokem pak poznamenejme, že zatímco Schmitt byl jedním z lidí, kteří parlament vnímají primárně jako „žvanírnu“, většina vnitřních regulí parlamentů ve skutečnosti směřuje právě k tomu, aby poslanci „žvanili“ co nejkratší dobu a že již

³¹⁴ Constant, *De la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, cit. podle Selinger 2020, 119. Srov. stejnou myšlenku v současném Muirhead and Rosenblumová 2012, 107: “Public policy is not a compromise, it is a bundle of countless compromises cobbled together: there is no other path to the common good.”.

Constant byl v tomto ohledu velkým zastáncem britského pravidla zakazujícího číst v parlamentu předem sepsané projevy.³¹⁵

Co by snad už ani nebylo třeba poznamenávat, je, že vedle deliberativní funkce bylo pro Constanta posláním parlamentu především hlídat exekutivu. Resp., nebylo by to třeba poznamenávat, kdyby jeho slova krásně neukazovala, jak úzce byl v parlamentaristické teorii tento cíl propojen se Schmittem kritizovanou „vírou v otevřenost“ – že „otevřenost“ byla ve skutečnosti *prostředkem* kontroly, spíše než naopak:

Domnívám se, že odpovědnost musí zajistit především dvě věci: zbavovat provinilé ministry moci a udržovat v národě – skrze bdělost poslanců, otevřenost jejich debat a praktikování svobody tisku v analýzách jednání ministrů – duch přezkoumávání, vžitý zájem o zachování ústavy státu, neustálou participaci na veřejných záležitostech; stručně řečeno: smysl pro politický život. (Constant 2010, 239)³¹⁶

Stejný názor na politické strany, na parlament a na diskuzi v něm měl např. i Alexis de Tocqueville (který sice obhajoval prezidentialismus v případě dobových Spojených států, pro Evropu jej však považoval za naprosto nevhodný a velice aktivně zde prosazoval parlamentarismus). (Selinger 2020, 148–54 a 162)

Cosí podobného Schmittově „základu“ v *otevřenosti* a *diskuzi* se v rámci Selingerova líčení vývoje parlamentarismu objevuje až u Waltera Bagehota (zakladatele týdeníku *The Economist*), tj. téměř v polovině 19. stol.: „Na rozdíl od *všech ostatních* autorů probíraných v [Selingerově] knize, nespojoval Bagehot parlamentarismus se svobodou jednotlivce a nekladl důraz na politickou odpovědnost. Šlo mu výhradně o benefity, které přináší živá parlamentní deliberace ...“ (Selinger 2020, 181, zvýraznění mé) Důvodem bylo údajně Bagehotovo zkoumání režimu francouzského druhého císařství, který silně cenzuroval tisk a v jehož rámci neměla legislativa žádnou moc kontrolovat exekutivu. Bagehotovi se nezdálo, že by většina Francouzů byla připravována o osobní svobodu. Čeho se jim však nedostávalo, byla „kultura politické deliberace“. Právě ta se proto „stala jedinou normativní hodnotou, kterou Bagehot spojoval s parlamentarismem.“ (Selinger 2020, 177)

³¹⁵ Selinger 2020, 120. Pravidlo nečíst předem sepsané projevy platí v britském Parlamentu dodnes. Výjimkou jsou tzv. *opening speeches* a situace, kdy „there is special reason for precision, as in important ministerial statements“. Viz *Erskine May*, § 21.4 (<https://erskinemay.parliament.uk/section/4851/reading-speeches/>).

³¹⁶ S ohledem na tato slova není vůbec překvapivé, že velkou obdivovatelkou klasického parlamentarismu byla Hannah Arendtová (předtím, než tento ideál nahradila athénskou *polis*). Dokonce se domnívala, že právě silná parlamentaristická tradice byla tím, co v Británii zabránilo etablování fašismu. – Selinger 2020, 205, srov. Arendtová 1996, 239, 242 a zvl. 359–67.

K tomu je třeba poznamenat, že Bagehot mohl takto uvažovat pouze proto, že svobodu již nepojímal jako *nondominanci*, nýbrž jako *noninterferenci* (což časově odpovídá – viz výše, pozn. 63). Většina obyvatel druhého císařství byla svobodná ve smyslu *noninterference*, neboť vláda do jejich životů arbitrárně *nezasahovala*, nebyla však svobodná ve smyslu *nondominance*, protože *nikomu nezodpovědná* vláda do jejich životů zasahovat *mohla*.

Je samozřejmě možné – ačkoli Selinger se o tom nezmiňuje –, že Bagehotův názor (že hodnota parlamentu spočívá v otevřené diskuzi, nikoli v ochraně svobody) se *později* rozšířil. Schmittovo tvrzení, že otevřenost a diskuze byly v 18. a 19. stol. *hlavními*, či dokonce *jedinými* základy parlamentarismu, je ale každopádně mylné (a to i v případě parlamentarismu kontinentálního: Necker, Germaine de Staël, Constant, Tocqueville).³¹⁷ I v druhé polovině 19. stol. byl, přinejmenším v Británii, Bagehot se svými názory v podstatě osamocen. (Selinger 2020, 181) Mnozí z jeho současníků nejenže nadále rozvíjeli výše rozebírané argumenty ve prospěch parlamentarismu (včetně záruky svobod), nýbrž přicházeli i s argumenty novými – často velmi pragmatickými (proti nimž by se Schmittovi těžko hledaly námitky):

John Russell, jeden z nejdůležitějších viktoriánských státníků (a děd Bertranda Russella) tak např. zdůrazňoval *stabilitu* britského zřízení (žádná revoluce od r. 1688), jejíž hlavní zdroj viděl ve faktu, že parlamentní systém motivuje „ambiciózní muže“ soupeřit v rámci parlamentu, „namísto, aby se pokoušeli [...] zrušit monarchii či rozpustit parlament“.³¹⁸

Významný irsko-australský politik a profesor práva William Hearn rozvedl o dva roky později (1867) stejnou myšlenku do úvahy velmi podobné dnešním teoriím Shapira a Przeworského (viz výše):

Kde bylo kdysi jediným lékem na skutečnou či domnělou špatnou vládu svržení dynastie, je toto zlo nyní napravováno za cenu ne vyšší než ministerská krize [...]
Kde se kdysi ministři drželi úradů se zoufalou houževnatostí a političtí rivalové usilovali jeden druhému o život, poražený premiér nyní opouští úřad s nadějí, že péčí

³¹⁷ Jak jsme ale již zmínili, v konečném důsledku na tom nezáleží (zda byl ten který *raison d'être* původní, či ne).

³¹⁸ Russell, *An Essay on the History of the English Government and Constitution*, cit. podle Selinger 2020, 168. Je velice zajímavé zamyslet se nad faktem, že Schmittův velký vzor Hobbes byl zastáncem autoritářství právě s ohledem na mír a stabilitu, a že Schmitt měl, na rozdíl od Hobbese, k dispozici několik staletí evidence, že parlamentarismus dokáže mír a stabilitu zajistit velmi dobře. Prezidentské systémy jsou obecně daleko nestabilnější než parlamentní – viz např. Cheibub a Limongi 2002.

a schopnostmi dosáhne triumfálního návratu; a jak on, tak jeho soupeř vůči sobě nemusí chovat jiné pocity, než jaké s sebou nese čestná soutěž.³¹⁹

Konečně Henry, třetí hrabě Grey, ministr války a kolonií v první Russellově vládě a autor významného pojednání o parlamentarismu,³²⁰ dokazoval, že zatímco v absolutistických monarchiích jsou převažujícími strategiemi politické kariéry podlézavost a konformita a v neparlamentních republikách mají střety ambiciózních mužů tendenci končit „v krvavých bouřích a občanských válkách“, v parlamentním systému mají konflikty formu čistě verbálních bitev na půdě sněmovny.³²¹

Tím se nicméně funkce parlamentních debat pro Greye nevyčerpává. Jednotlivci (jako absolutní monarchové), a ještě více shromáždění (jako americký Kongres, do něhož nemají přístup ministři) mají tendenci „přehlížet nepříjemné pravdy a naslouchat především těm lidem, kteří jim říkají, co si přejí slyšet.“ Tento problém sice nelze zcela odstranit, lze ho nicméně výrazně zmírnit, a to tím, že „povinnost řídit parlamentní deliberaci se uvalí na exekutivní vládu“ (která je nejvíce ze všech státních složek konfrontována s nepříjemnými pravdami).³²²

Hlavním účelem parlamentních diskuzí (s přítomností ministrů) však i pro Greye – tak jako pro všechny ostatní s výjimkou Bagehota – zůstává kontrola exekutivy:

... pokud existuje sebenepatrnější důvod namítat něco proti tomu, co [ministři] udělali nebo opomněli udělat, nevyhnou se předvolání k podání vysvětlení. Díky tomu ti, jimž byla svěřena moc, neustále pociťují nutnost užívat ji takovým způsobem, aby mohli kdykoli čelit kritice těch, kteří neustále pátrají po jakékoli jejich chybě, a veškerá zahraniční i domácí politika národa je vystavena tvrdé zkoušce (*ordeal*) svobodné diskuze.³²³

Teoretici parlamentarismu vždy přiznávali, že tato zkouška je z velké části divadlem pro veřejnost. Schmittova představa o víře v ministry, kteří se nechají přesvědčit argumenty opozice je *strawman*.³²⁴ Pravdu má Thoma, když píše, že „[o]tevřená veřejná diskuze na plénu [...] má [...] velký vliv na vzdělávání veřejného mínění mimo parlament; je čtena novináři a dalšími [mimoparlamentními] politiky

³¹⁹ Hearn, *The Government of England*, cit. podle Selinger 2020, 168–9.

³²⁰ *Parliamentary Government Considered with Reference to a Reform of Parliament* z r. 1858.

³²¹ Grey, *Parliamentary Government*, cit. podle Selinger 2020, 169.

³²² *Ibid.*

³²³ Grey, *Parliamentary Government*, cit. podle Selinger 2020, 172.

³²⁴ Tedy alespoň co se týče většiny teoretiků parlamentarismu.

a vědomě či nevědomě je brána v potaz.“ (in Schmitt 1988a, 80) Mýlí se však, když si myslí, že tomu někdy bylo jinak.

Veřejné mínění mělo velkou váhu i ve viktoriánské Anglii – navzdory faktu, že volební právo dosud ani zdaleka nebylo všeobecné. Hráló zásadní roli při tak důležitých rozhodnutích, jako bylo odvolání nechvalně proslulých tzv. Obilných zákonů v r. 1846, prosazení Druhého reformního zákona r. 1867 (který právě rozšířil volební právo na majetnější část dělnické třídy) a prosazení mnoha zákonů „zavádějících striktní kontroly a regulace v oblastech jako bylo zaměstnávání dětí, zacházení se ženami, příprava jídla a léků, organizace státní správy či chod dolů a továren.“ (Pettit 2014, 139–40; Selinger 2020, 173) Jak to dobově okomentoval politik a historik Thomas Macaulay:

Dolní sněmovna je nyní vrcholným orgánem státu, je však odpovědná národu. Dokonce i ti její členové, kteří nejsou voleni velkými voličskými sněmy, žijí v posvátné bázni (*awe*) z veřejného mínění. Vše se tiskne: vše je diskutováno: každé slovo pronesené v [parlamentní] debatě je nazítří čteno miliony lidí. Pouhých pár hodin po důležitém hlasování jsou vládní i opoziční listy podrobně pročitány a analyzovány v každém malém městečku [...] Nejlepším způsobem, jak si zajistit většinu ve Sněmovně, je tudíž v současnosti získat si důvěru národa.³²⁵

Toto není žádný idealizovaný popis praxe založené na víře ve „světlo názoru veřejnosti“ – natož pak v „hledání pravdy racionální argumentací“. Je to popis interakce mezi veřejností a parlamentními politiky, která dnes funguje víceméně stejně jako za panování Viktorie.³²⁶

Macaulayův popis je dokonce natolik neidealizovaný, že by ho bylo lze číst i jako kritiku. Odpovídalo by to opatrnému postoji, který, jak známo, zaujímal k veřejnému mínění nejslavnější z viktoriánských politických myslitelů – John Stuart Mill. Mj. právě jistá nedůvěra k mínění většiny však Milla motivovala k tomu, aby se stal jedním z nejvýraznějších obhájců parlamentu coby instituce zaručující svobodu:

³²⁵ Macaulay, *The History of England*, cit. podle Selinger 2020, 173.

³²⁶ V podstatě jediným rozdílem je, že namísto čtení zápisů parlamentních výroků dnes posloucháme vyjádření politiků pro večerní zpravodajské relace (ačkoli v Británii jsou stále velmi populární i přenosy debat ze Sněmovny – zajisté mj. díky výše zmíněnému zákazu číst předem sepsané projevy a obecně daleko větší živosti než na jakou jsme zvyklí z české Poslanecké sněmovny). Funkce parlamentu se tím neztrácí, neboť ta nespočívá primárně v konfrontaci politiků *tváří v tvář*, nýbrž v předvolávání vlády k zodpovědnosti a v kritizování návrhů zákonů (příčemž produkt obou těchto procesů je konstruktivní, ačkoli motivace jednotlivých poslanců konstruktivní být nemusí). Je pravda, že konfrontace tváří v tvář má pravděpodobně nezanedbatelný psychologický efekt na interpelované ministry (který by se ztratil, kdyby se parlament nescházel fyzicky a interpelace probíhaly např. pouze korespondenčně), právě tento efekt však přetrvává i v dnešním parlamentu.

V zemi, kde exekutiva ve svých rukou třímá „obrovskou moc“ a kde se zároveň nelze zcela spolehnout na dostatečně „silný vztah mas ke svobodným institucím [...] není přijatelný šéf exekutivy, kterého by parlament nemohl jediným hlasováním degradovat na soukromou osobu.“ (Mill 1977, 526; Selinger 2020, 183 a 188–9) „Řádná (*proper*) funkce reprezentativního shromáždění [tj. parlamentu],“ pak i podle Milla spočívá ve sledování a kontrolování vlády: informování veřejnosti o jejích činech; vynucování si plného odhalení a ospravedlnění těch z nich, které by se zdály pochybné; jejich zavržení, pokud jsou shledány zavrženíhodnými, a zbavení členů vlády úřadu, v případě, že zneužijí důvěru nebo ji použijí způsobem, který je v rozporu s úsudkem národa ... (Mill 1977, 432; Selinger 2020, 189)

Jakkoli totiž Mill „masám“ nedůvěřoval, stejně jako všichni ostatní teoretici parlamentarismu pojednaní v tomto oddíle jim přiznával nezastupitelnou roli ve sporech vlády s opozicí: v rámci voleb jsou konečnými soudci a nejvyšší odvolací instancí.

Je také možná dobré připomenout, že dobově byl Mill velkým demokratem a prosazoval rozšíření volebního práva na ženy i na celou dělnickou třídu (třebaže vzdělaní lidé měli mít podle jeho názoru více hlasů než nevzdělaní). (Selinger 2020, 181–6) Stejně jako v případě Tocquevilla (mimochodem Millova velkého vzoru) tomu *nebylo* tak, že by svobodu a parlamentarismus preferoval *na úkor* demokracie. Naopak, snažil se nalézt způsob, jak parlamentarismus učinit demokratickým, a neobětovat přitom svobodu; resp., jak svobodu a parlamentarismus přizpůsobit masové demokracii a technickému, administrativnímu státu (které viděl jako nevyhnutelné, ale s jistou opatrností je – stejně jako Tocqueville – i vítal). (*ibid.*, 189) Některé jeho návrhy (více hlasů pro vzdělané) jsme zavrhli,³²⁷ jiné (expertní komise připravující zákony a poslanci následně hlasující pouze o jejich přijetí/nepřijetí) jsme částečně adoptovali. Důležité je, že demokracie se nakonec s parlamentarismem ukázala být daleko kompatibilnější, než se Mill obával (a než se nám snaží namluvit Schmitt) – přinejmenším tedy demokracie v *personalistickém* smyslu (ačkoli, jak jsem dokazoval výše, parlamentní instituce by měli doceňovat – a často také doceňují – i *upřímní* zastánci primátu vyjádření vůle občanů).

³²⁷ Ani Mill sám by v dnešním kontextu ostatně hlasy navíc pro vzdělanější velmi pravděpodobně neprosazoval. Nově k volení oprávnění dělníci měli mít méně hlasů jen zpočátku, než se naučí, jak volby fungují, a Millova vize byla, že jeho verze epistokracie se brzy změní v regulérní demokracii. – Runciman 2019, 185.

Je nesporné, že „masová“ demokracie politiku proměnila. Z hlediska kontroly moci to však klíčovou roli parlamentu jedině potvrdilo. Ukázalo se totiž, že rozšiřování volebního práva nevede k méně kompetentní sněmovně (jak se mnozí obávali),³²⁸ nýbrž k nebývalému posílení exekutivy. William Gladstone vedl v letech 1879–1880 první politickou kampaň v moderním smyslu: objížděl Anglii a Skotsko s projevy. Kampaň byla velmi úspěšná, a Gladstone se stal politikem s novým typem moci, kterou Max Weber označil jako „charismatickou“. (Weber 2009, 245; srov. však Weber 2012, 358–92) Britský premiér díky ní podle Webera stál „nad parlamentem“, podoben „plebiscitárnímu diktátorovi“. (Weber, 1994, 221; Selinger 2020, 195–7)

To nebyla tak docela pravda, neboť premiér byl stále hlídán silnou organizovanou opozicí. (srov. Selinger 2020, 197) Vidíme nicméně, odkud Schmitt (který u Webera studoval) získal svůj údajně tak originální pohled na politiku. S pouze mírnou nadsázkou by bylo lze říci, že co ve Schmittově kritice parlamentarismu není zneužitím Weberových analýz, je imitací marx-leninské metafyziky. V našem chronologickém přehledu jsme ostatně právě dospěli i do doby aktivity Leninovy, který mj. napsal: „... dělníci velmi dobře vědí a cítí, vidí a pociťují, že buržoazní parlament je *cizí* instituce, *nástroj k potlačení* proletářů buržoazií, instituce nepřátelské třídy, vykořisťovatelské menšiny.“³²⁹ A, jak napsal Müller, fakt, že mezi radikálně levicovou mládeží 60. a 70. let byl tak populární Schmittův antiparlamentarismus odvozený z údajného protikladu demokracie a liberalismu, „je stěží překvapivý vzhledem k tomu, že rozlišení mezi liberalismem a demokracií bylo, pokud něco, [původně] marxistické.“ (Müller 2003, 169–70)

Ale zpět k Weberovi. Napsal jsem, že Schmitt jeho analýzy *zneužil*, neboť Weber se možnému diktátorskému vývoji masové demokracie snažil předcházet – ne ho prosazovat. Nebyl v tom ohledu zdaleka jediný: v kontinentální Evropě byly dekády jak před, tak po první světové válce ve znamení posilování parlamentu, a to právě především s ohledem na hrozbu plebiscitní diktatury napoleonského typu. (Selinger 2020, 198) Konkrétně Weber r. 1918 „navrhoval Německu přijmout v podstatě stejný ústavní rámec, jaký Benjamin Constant o století dříve doporučoval Francii na konci napoleonských

³²⁸ Jak jsme si uvedli výše, v dnešní britské Dolní sněmovně má univerzitní vzdělání více poslanců (přes 85 %), než kolik ho mělo před r. 1884 (kdy bylo volební právo omezeno na méně než čtvrtinu dospělé populace).

³²⁹ Lenin, *Proletářská revoluce a renegát Kautsky*, cit. podle Popper 2015, 345. Popper (*ibid.*) připojuje pro naše téma rozhodně ne nezajímavý komentář: „Je jasné, že podobné průpovídky nijak nepovzbudily dělníky, aby hájili parlamentní demokracii proti útoku fašistů.“

válek.“ (*ibid.*, 199) Jeho „texty z posledního roku války ukazují úzkost, s jakou se pokoušel zablokovat v Německu prostředky císařistické moci, které tou dobou začala již využívat armáda a o kterých se domníval, že budou stále nebezpečnější.“ (Kennedyová 1988, xxii) Silně tehdy vystupoval proti přímé volitelnosti mnoha úřadů, včetně prezidenta. Co se toho týče, o rok později změnil názor, neboť se domníval, že prezident s lidovým mandátem bude moci lépe suplovat konstitučního monarchu (chyba, která se možná Německu stala osudnou), i nadále však prosazoval silný parlament jako vyvážení jeho moci. (*ibid.* xxiii; Selinger 2020, 202) Stejně jako většina představitelů parlamentarismu před ním, považoval parlament za „nepostradatelný coby orgán ke kontrole držitelů úřadů a k zajištění veřejného přezkoumávání administrativy, coby prostředek zbavování se nevhodných funkcionářů [...] a prostředek dosahování kompromisu mezi stranami.“ (Weber, 1994, 227; viz též zvl. *ibid.*, 166 a 222) A stejně jako dřívější představitelé parlamentarismu se domníval, že nikdo jiný než poslanci nemá na skutečnou kontrolu exekutivy čas ani znalosti, a považoval schvalování rozpočtu a nutnost vlády s důvěrou za hlavní páky této kontroly. (Selinger 2020, 200–1)

Co se týče deliberativní role parlamentu, je pro nás Weber velice zajímavým autorem, neboť ji klade do přímého protikladu k referendům: „Referendy lze politicky a technicky uspokojivým způsobem řešit jen takové otázky, na něž lze odpovědět pouze prostým ‚ano‘, či ‚ne‘.“ Stěží nahraditelnou funkcí parlamentu naopak je, že může návrhy jednotlivých zákonů předělávat tak dlouho, dokud není „vyjednáváním“ dosaženo „kompromisu“.³³⁰

Opět, Weber s těmito názory na konci první světové války rozhodně nebyl sám. A to ani v Německu. Hugo Preuß, kterému Weber pomáhal sepsat výmarskou ústavu, se obával především autokracie ve formě „reverzního carismu“: „Buď Wilson, nebo Lenin, buď demokracie, jak se vyvinula z francouzské a americké revoluce, nebo brutální ruský fanatismus. Musíme se rozhodnout.“³³¹ Richard Thoma pak již před vydáním Schmittovy *Krize* v článku „Pojem moderní demokracie“ („Der Begriff der modernen Demokratie“,

³³⁰ Weber 1994, 128 a 225; Selinger 2020, 201. K tomu je dobré dodat, že referenda ve Švýcarsku, kterými se často zaklínají dnešní populisté, jsou ve skutečnosti právě v tomto ohledu argumentem *pro* parlament, nikoli proti němu: tamní systém funguje tak, že lidé v referendech odpovídají pouze na velice obecné dotazy (více méně právě na takové, na něž lze odpovědět „pouze prostým ‚ano‘, či ‚ne‘“, resp. X, nebo Y), a následně je *úkol parlamentu* tato velice obecná rozhodnutí implementovat: dát jim podobu konkrétních zákonů a politik.

³³¹ Preuß, *Staat, Recht und Freiheit*, cit. podle Kennedyová 1988, xxi.

1922) definoval demokracii jako „zodpovědnou vládu“ a negaci autokratického státu (*Obrigkeitsstaat*). (Kennedyová 1988, xxxi)

Schmitt všechny tyto dobově zdůrazňované funkce parlamentu zcela ignoruje. Ve své obhajobě proti Thomově kritice píše:

Bohužel však [Thoma] vůbec neodhaluje, co jsou ty údajně tak vydatné nové principy parlamentarismu. Vystačí si s krátkým odkazem na „spisy a projevy Maxe Webera, Huga Preuße a Friedricha Naumanna“ od roku 1917 dále. Co pro tyto německé liberály a demokraty znamenal parlamentarismus v protikladu k císařskému politickému systému? Esenciálně a přeseděvším to [pro ně] byl prostředek k selekci politických vůdců, zaručená cesta k překonání diletantismu v politice a k vůdcovství pouze těch nejlepších a nejschopnějších. Že by byl parlament skutečně schopný vytvářet politickou elitu, se od té doby stalo velmi pochybným. Dnes již málokdo smýšlí o tomto selekčním mechanismu takto optimisticky; mnozí by takovou naději označili za překonanou a slovo *iluzivní*, které Thoma používá ohledně [Guizotovy víry v dosahování pravdy argumentací], můžeme aplikovat na tyto německé demokraty. [...] Ještě hůře, niče téměř veškerou naději, vytvořil parlamentarismus již v několika státech situaci, v níž se všechny veřejné zakázky staly kořistí, kterou si mezi sebou, v rámci kompromisu, rozdělují strany a jejich následovníci, a politika, daleka toho, aby byla věcí elit, se stala opovrženímhodným businesssem velmi pochybné skupiny lidí. (in Schmitt 1988a, 4)

Nechme stranou, zda jsou poslední slova antisemitskou narážkou (kdo chtěl, jistě si ji v nich našel). Zajímavé je, že Schmitt jimi naráží na problém, který, jak jsme viděli, byl jedním z důležitých *raisons d'être* parlamentarismu; totiž problém korupce. Právě parlamentarismus dokáže tento problém řešit lépe než všechny ostatní dosud vyzkoušené formy vlády (rozhodně lépe než ty, které prosazoval Schmitt).³³² Autor slavné *Krise parlamentní demokracie* zde, poněkud lacině, staví čistě na známém paradoxu: s korupcí nejúčinněji bojují ty systémy, které na ni nejúčinněji upozorňují; jestliže se však na korupci upozorňuje, lidé mají pocit, že je jí hodně. (Autoritářské státy jsou typicky daleko zkorumpovanější než demokracie, v televizi se tam o tom ale nemluví.)

Co se pak týče funkce „selekcce politických vůdců“ (jediné, kterou Schmitt výmarským parlamentaristům přiznává), Weber k ní píše toto:

³³² Ke srovnání parlamentarismu s washingtonským systémem co do náchylnosti ke korupci viz výše text a citace před pozn. 84.

V Anglii se žádný z významných parlamentních vůdců nedostal k moci, aniž byl vycvičen v práci v [parlamentních] komisích, prošel celou škálou administrativních oddělení a seznámil se s jejich činností. *Pouze* tato škola intenzivní práce, kterou politik prochází v rámci komisí *fungujícího* parlamentu a v níž se musí osvědčit, činí z [parlamentu] místo selekce politiků, kteří pracují objektivně (na rozdíl od pouhých demagogů). Nikdo nemůže popřít, že anglický parlament je nejlepším známým příkladem tohoto procesu. (Weber 1994, 181–2)

Dnešní teoretici by řekli, že tuto funkci plní spíše silné politické strany (Rosenblumová 2008; Levitsky a Ziblatt 2018, 20–57 a 67–71; Müller 2016, 36; srov. též Arendtová 1996, 362–3), politické strany však samozřejmě nemohou existovat bez zastupitelské demokracie; a parlamentarismus (logicky) umožňuje silnější strany než prezidentialismus (na prezidenta kandiduje člověk primárně jako *jednotlivec*, premiérem se stává coby předseda nejsilnější *strany*).

Především však platí, že parlament má kromě „selekce politických vůdců“ celou řadu dalších funkcí, které Schmitt ignoruje; měl je i v jeho době, a mnohé z nich – na prvním místě kontrola moci – patřily mezi *raisons d'être* parlamentarismu od samého počátku.

Závěrem tohoto historického přehledu bych rád vyjádřil souhlas se Selingerovým konstatováním, že po druhé světové válce liberální režimy na své parlamentní principy poněkud pozapomněly; resp. „pokusily se je nahradit individuálními právy a společenskými dobry mimo politickou soutěž“, což vedlo k „politickému systému, který se mnoha občanům zdá stále nesrozumitelnější a méně reprezentativní“. (Selinger 2020, 206) Pokud se někdy projevil protiklad mezi (skutečnou) demokracií a liberalismem, bylo to až v této době. (Mezi válkami šlo o protiklad demokracie plus liberalismu na jedné straně, a autoritářství na straně druhé.) Cestou z této krize není ve jménu demokracie parlamentarismus opustit, nýbrž naopak se k němu ve jménu demokracie vrátit.

Dosud probírané protiparlamentní argumenty, jakkoli často esencialistické, byly víceméně srozumitelné i pro ne-esencialistu. Ve Schmittových textech se nicméně objevují i „argumenty“ daleko bizarnější (esencialista by ovšem řekl „hlubší“).

Patří mezi ně např. téměř parmenidovské vnímání „jednoty“ a „mnohosti“, které snad částečně vysvětluje výše zmíněné Schmittovo směřování montesquieuovské a parlamentaristické tradice:

... parlament nejenže by měl být součástí tohoto vyvažování [v rámci montesquieuovského modelu rozdělení moci], nýbrž by, právě proto, že je legislativou, také sám měl být vyvážen. To je projevem způsobu myšlení, který všude vytváří mnohost, takže absolutní jednota je nahrazena rovnováhou vycházející z dynamiky vyjednávání. (Schmitt 1988a, 40–1)

Pro „neparmenidovsky“ uvažujícího člověka (jako jsem např. já), je velmi těžké pochopit, proč by v politice mělo jakkoli záležet na podobných (pseudo)metafyzických kategoriích. Fyzické osoby tvoří heterogenní množství – to je jednoduše fakt (nejsme všichni klony jediného člověka). Další fakt: fyzické osoby mohou (hobbesovsky řečeno) vytvořit umělou osobu státu a v jejím rámci navenek vystupovat jako jednota. Jelikož tuto možnost (a praxi) nikdo nepopírá, účelem citované Schmittovy úvahy je pravděpodobně přesvědčit nás a) že vedle jednoty v podobě umělé osoby státu může existovat ještě „substanciální“ jednota v podobě homogenity (či dokonce rasové homogenity; *Artgleichheit*), b) že stát s vnitřně rozdělenou mocí nemůže navenek vystupovat jednotně. K (a) jsem se již vyjádřil výše. Co se týče (b), jedná se o starý hobbesovský argument, který by fungoval pouze za předpokladu, že v absolutistických státech by se nemohlo nic stát bez souhlasu a vědomí panovníka. Tento předpoklad je však očividně kontrafaktuální: panovníkův ministr či vyslanec může (vědomě či nevědomě) učinit či říci něco, co se přičí panovníkovým záměrům. Panovník tuto nekonzistenci ve vnějším vystupování státu samozřejmě může později opravit, neabsolutistické státy nicméně *také* zpravidla disponují mechanismy zaručujícími – v konečném důsledku – jejich konzistentní vnější vystupování. V příp. parlamentní demokracie např. vnější vyjádření premiéra „přebíjí“ vnější vyjádření prezidenta. Někdo by mohl namítnout a) že protichůdná vyjádření premiéra a prezidenta stále mohou ve vnějších partnerech vzbuzovat zmatky, b) že nekonzistentnost vnějšího vystupování v demokraciích působí střídání vlád. Na námitku (a) lze odpovědět, že vnější partner bude pravděpodobně naprosto stejně zmaten, dostane-li se mu nějakého ujištění od ministra absolutistického monarchy (dejme tomu od takového kardinála Richelieu či vévody Metternicha) a toto ujištění bude následně zrušeno či porušeno monarchou samotným (Ludvíkem XIII. či Ferdinandem I. Dobrotivým, kteří *de iure* byli absolutními vládci s neomezenou mocí, *de facto* však za svými prvními ministry evidentně zaostávali nejen co do politických schopností, ale také co do reálného vlivu na chod země; což samo o sobě poněkud zpochybňuje představu jediného zdroje moci, *sovereignty* a *decise*, kterým se podle Hobbesa a Schmitta měly vyznačovat absolutní monarchie...). Na námitku (b) lze pak

odpověď, že nekonzistentnost stejného druhu jako střídání vlád působí také střídání panovníků – a někdy navíc i jejich hloupost, duševní choroba či nezáměr o vládnutí. Tato imaginární debata je nicméně spíše debatou s Hobbesem; Schmitt se takovýmito konkrétními argumenty nezatežuje: vystačí si s mystickými „pardenidovskými“ náznaky.³³³

Dalším příkladem Schmittova bizarního esencialismu je jeho tvrzení, že parlamentní reprezentace není „pravou“ reprezentací:

Pokládání rovníčka mezi parlamentarismus a reprezentativní systém je typickým projevem zmatenosti devatenáctého století. Koncept reprezentace obsahuje hlubší problematiku, jež dosud nebyla plně rozpoznána. K mým účelům zde postačí, když pouze stručně naznačím specifické znaky pravého konceptu reprezentace: Bytostně patří do sféry veřejna (v protikladu k delegaci, pověření, mandátu atd., což jsou koncepty patřící původně do občanského práva), a předpokládá osobní hodnotu v osobách reprezentujících a reprezentovaných a také v těch, před kterými je reprezentace prováděna (v protikladu k reprezentaci zájmů a ke správě). Abych dal konkrétní příklad: V osmnáctém století byl vládce před jinými vládci reprezentován svým velvyslancem (který musel být taktéž šlechticem), zatímco obchodní a podobná jednání mohla být ponechána „agentům“. V zápase parlamentu s absolutní monarchií se parlament zdál být reprezentantem lidu (pojímaného jako celek). [...] Parlament ve skutečnosti není reprezentantem celku lidu, a to jednoduše proto, že závisí na voličích, a voliči nejsou celkem lidu. Postupně, v průběhu devatenáctého století, které si již nedokázalo představit koncept osoby [...], došlo k záměně sumy aktuálních voličů (či jejich většiny) za základní totální osobu národa, a tak byl ztracen smysl pro reprezentaci lidu i pro reprezentaci vůbec. (Schmitt 1988a, 97–8)

Mohlo by se zdát, že náš autor se zde dopouští dalšího *strawmanu*, neboť, jak jsme si řekli před chvílí, moderní právo očividně dokáže pracovat (a pracuje) s konceptem *právní osoby* státu. Schmitt si však pod „pravou osobní reprezentací“ představuje něco

³³³ Z předchozího odstavce by se snad mohlo zdát, že zastávám lockovsko-hobbesovský atomistický model společnosti. Nezastávám; tj. jsem si naprosto vědom, že jednotlivci jsou formováni společností, v níž žijí, a rozhodně se nedomnívám, že by státy vznikaly společenskou smlouvou (ostatně mám za to, že i pro Hobbese a Locka byla, podobně jako pro Rawlse, společenská smlouva spíše normativním argumentem ve formě myšlenkového experimentu než pokusem o deskripci reality). V odstavci jde o něco jiného; totiž, nakolik lze obyvatelstva jednotlivých států pojímat jako biologické organismy. Tato analogii má očividně své limity (změna občanství je např. daleko běžnější a jednodušší proces, než transplantace, a buňky zpravidla nejsou schopné fungovat mimo těla – na rozdíl od lidí mimo stát), Schmitt se nicméně tváří, jako by jednalo o analogii dokonalou.

jiného (mj. i něco jiného než jeho velký vzor Hobbes, který byl v tomto ohledu daleko „právníčtější“ než Schmitt). Jasně patrné je to z textu *Římského katolicismu a politické formy* (který je z velké části rozpracováním právě citované pasáže z *Krize*). Jak shrnuje Müller:

Reprezentace podle Schmitta musí být osobní a musí se týkat re-representování podstatných (*substantive*) přesvědčení, věr, idejí, či dokonce mýtů. Musí být také reprezentováním před lidem, spíše než pro lid. [Toto pojetí reprezentace chápal Schmitt] v opozici k pojetí reprezentace coby mechanické reprodukce soukromých zájmů, které asocioval s buržoazií a liberální institucí parlamentu. (Müller 2003, 22; viz též Kahnová 2003, 72–3 a Kervégan 2015, 137–9 a srov. Schmitt 2004 a Schmitt 2013a)

Právě tento koncept reprezentace umožňuje Schmittovi tvrdit, že „bolševismus a fašismus, jako všechny diktatury, jsou sice jistě proti-liberální, nikoli však nutně protidemokratické.“ (in Schmitt 1988a, 16) Fašisté se totiž, stejně jako dnešní populisté, tvářili, že reprezentují jednotný (homogenní) „lid“. (S bolševiky je to složitější: měli blíže k „edukační diktatuře“ jakobínů, kteří se zaštiťovali „reprezentací“ jednotného „lidu“ budoucnosti.)

Je nicméně poněkud zvláštní, že Schmitt vidí 19. století jako dobu úpadku, či dokonce přímo zapomnění tohoto mytického pojetí reprezentace. Prezidenti Andrew Jackson a James Polk (v první polovině 19. stol.) jednali, jako kdyby již měli k dispozici Schmittův populistický návod. Vytvořili, jak to označil Robert Dahl, „mýtus lidového mandátu prezidenta“ a ihned na jeho základě začali využívat právo veta k blokování zákonů navrhovaných politickými protivníky – namísto k blokování zákonů, u nichž existovaly pochyby o jejich ústavnosti. Stalo se tak v přímém rozporu se záměry autorů americké ústavy, a to včetně Thomase Jeffersona, který, navzdory své pověstné bojovnosti i silnému ovlivnění Montesquiueem, uznával – stejně jako všichni ostatní otcové zakladatelé – podřízenost exekutivy legislativě. (Dahl 1990, 356–8)

Na druhou stranu je ovšem pravda, že prezidenti následující po Polkovi se k tomuto původnímu, „ústavnějšímu“ pojetí své funkce vrátili, a drželi se jí až do nástupu Woodrowa Wilsona. Dokonce i Lincoln – který je někdy uváděn právě coby příklad Schmittova „suveréna“ rozhodujícího o „výjimečném stavu“ – se při bezprecedentním uplatňování prezidentské moci za občanské války odvolával na ústavní povinnost vrchního velitele ozbrojených sil „zajistit, aby byly zákony řádně vykonávány“, a nikoli na lidový mandát. (*ibid.*, 358–9)

Pro zmíněného Wilsona (původním povoláním profesora politologie) byl pak ideálem westminsterský model vlády předsedy nejsilnější parlamentní strany. Od základů změnit americký systém silného rozdělení mocí se však nezdálo realistické. Wilson proto zvolil silnou roli prezidenta coby menší zlo oproti neschopnosti prosadit v „disintegrate mass of jarring elements“ amerického Kongresu cokoli, co by šlo za „special pleas for special privilege“.³³⁴ Právě citovaná slova nám mohou připomínat Schmittovu kritiku parlamentarismu. Jak jsme si ale ukázali výše, parlamentní demokracie, a zvláště parlamentní demokracie s většinovým volebním systémem, je proti této kritice do velké míry imunní. A přesně to říká i Wilson. Pro strůjce amerického prezidentialismu byl prezidentialismus až *second best option*, vynucenou specifickými americkými reáliemi.

Pro Dahla píšícího v roce 1990 byl pak nejpádnejším důkazem virulentnosti „mýtu lidového mandátu prezidenta“ fakt, že se jím zaštitoval Nixon po aféře Watergate: jeho poradce Patrick Buchanan mu tehdy explicitně doporučil, aby obvinil své žalobce ze „snahy zničit demokratický mandát z [voleb] 1972“. (podle *ibid.*, 360–1) Dnes, po zkušenostech s Donaldem Trumpem, Milošem Zemanem, Recepem Erdoğanem a dalšími, se myslím můžeme oprávněně dohadovat, zda vůbec existuje jednání, které by se někdo „lidovým mandátem“ hájit nepokusil. (Kdo by to byl tušil, že lidé si ve skutečnosti přejí, aby jejich prezident lhal a jmenoval do úřadů své příbuzné nebo lidi bez bezpečnostní prověrky a že prezident tato přání jakýmsi zázračným způsobem vycítil, aniž kdy byla kýmkoli vyřčena...)

Zvláště výrazně schmittiánskou podobu získal nicméně koncept lidového mandátu v Rusku, konkrétně v teorii Vladislava Surkova – (přinejmenším) donedávna blízkého Putinova poradce a dvakrát také krátce ruského vicepremiéra. Západní demokracie jsou podle Surkova pouhými fraškami zakrývajícími „naprosto nedemokratickou síť skutečné moci“, jejíž „mechanismus je ukryt hluboko pod povrchem občanské společnosti, která v praxi funguje skrze násilí, korupci a manipulaci.“³³⁵ To by samo o sobě nebylo v rámci ruské propagandy nic výjimečného. Surkov však tuto údajnou západní realitu přímo porovnává s putinovským Ruskem, které prý sice není na první pohled tak pěkné, zato je však upřímné: obejde se bez západního pokrytectví a neskrývá svou skutečnou mocenskou strukturu. Namísto západního *deep state* má pak prý Rusko „hluboký národ“ (глубинный народ), který „vždy užívá svůj vlastní selský rozum a nenechá se

³³⁴ Wilson, *Congressional Government: A Study in American Politics* (1885), cit. podle Dahl 1990, 360.

³³⁵ Surkov, „Долгое государство Путина“ (2019), cit. podle Mondryová a Pavlov 2021, 224.

zmanipulovat sociologickými průzkumy, výhrůžkami, indoktrinací ...“.³³⁶ Putinův tzv. „dlouhý stát“ (долгое государство) má unikátní schopnost napojit se na „hluboký národ“, naslouchat mu a „vidět skrze něj“. „Hluboký národ“ může důvěřovat pouze svému „prvnímu muži“ (первое лицо), tedy Putinovi. Nejedná se však o naivní důvěru, jakou mívali muži k carovi, nýbrž o důvěru založenou na vzájemném porozumění. Tento model „důvěry“ je konečně explicitně kontrastován se západním modelem opozice hlídající vládu – tedy, modelem „nedůvěry“.³³⁷

Jak jsme si ukázali výše, *personalistické pojetí demokracie* vyžaduje (na rozdíl od *pojetí populistického*) kromě *volebního kanálu* ještě také *kanál vzájemného dohledu moci*, který nutí zvolené politiky operovat „v rámci sítě nevolených autorit jednajících podle ústavních omezení“ (soudců, konstitučních monarchů apod.), a *contestatory channel* (*kanál občanského odporu*), jenž umožňuje běžným občanům a občanským organizacím hlídat správnou činnost držitelů úřadů – volených i nevolených. (Pettit 2019) To nicméně rozhodně neznamena, že by úloha voleb, či reprezentace obecně, byla nějakým způsobem druhořadá. I *občanský republikán* bude souhlasit s názorem výše odkazovaného Roberta Dahla, že jakkoli volby (v ideálním případě) neposkytují nic jako „lidový mandát“, jsou důležitým zdrojem „legitimní autority, práva a možnosti prosazovat ústavními prostředky přijetí [určité] politiky.“ (Dahl 1990, 336)

V rámci tohoto – našeho – pojetí je reprezentace demokratická, pokud a v tom smyslu, že politik jedná *se svolením lidu* (jako kůň s volnými otěžemi, které ale lid může kdykoli přitáhnout). (Pettit 2014, 139, 221, 222)

Jak upozorňuje Dahl (1990, 370–1), např. postupné posilování pravomocí amerického prezidenta je v tomto světle „*pseudodemokratickým*“ procesem:

Pseudodemokratickými míním takové změny, které byly podniknuty s ostentativní, a možná dokonce i upřímnou snahou o posílení demokratického procesu, které si v praxi tuto auru demokratického ospravedlnění uchovávají, a které přesto mají za následek – zamýšlený, nebo nezamýšlený – oslabení demokratického procesu. V případě prezidentství, mám na mysli [...] ztrátu přímé i nepřímé kontroly, kterou veřejnost a Kongres mívaly nad prezidentovými politikami a rozhodnutími.

Tolik ke Schmittově esencialistickým „argumentům“ ohledně jednoty a reprezentace a jejich pravděpodobným praktickým cílům. Je nicméně možné hledat

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ibid.*

ještě horečnatější (někdo by řekl „hlubší“) základy Schmittových úvah o parlamentarismu: Suverén musí být „parmenidovským“ *jedním* a nesmí být odpovědný těm, které reprezentuje, neboť „ve shodě s tezí politické teologie“ je

určen jako analogát k teologickému pojmu Boha. Stejně jako Bůh rozhoduje zcela nezávisle a tvoří z ničeho, je suverén tím, kdo rozhoduje bez ohledu na předchůdnou normu o výjimce a následně zakládá stav normality. Sám tento výjimečný stav či výjimku je pak nutné chápat jako analogii zázraku. (Slováček 2016, 85)

Tím se dostáváme k tématům, o nichž pojednají zbývající dva oddíly této práce: suverenitě a politické teologii.

4.4. Suverén, vláda zákona, a výjimečný stav

Co je onou mocí zákonů? Je tomu snad tak, že by vám přispěchali na pomoc, když je někdo z vás napaden? Ne, jsou to jen zapsaná slova a žádnou takovou schopnost nemají. V čem tedy spočívá jejich moc? Ve vás, pokud je zabezpečíte a učiníte vládce, kdykoli někdo požádá o pomoc. Zákony jsou mocné skrze vás a vy skrze zákony. Proto za ně musíte bojovat, jako by každý z vás bojoval za sebe sama, kdyby byl napaden; musíte pochopit, že porušení zákona se týká každého z vás ...

– Démosthenes (*Κατὰ Μειδίου*, 224–5)

Vojenský soud na civilní
dívá se z vysoka,
nesoudí podle zákonů,
všechno jen od oka. [...]

pro urážku první třídy
Jeho Veličenství,
pro vzpouru, nemravné řeči,
pro neposlušenství

Perun bůh jest odsouzený
k provazu dle práva,
že však k utopení v Dněpru
milost se mu dává;

bude ale pro výstrahu
neposlušné chase
vlečen k řece po ulicích
na koňském ocase.

Právě jeden žurnalista
seděl také v díře,
protože se bohu rouhal
a psal proti víře;

soud jej odsoudil, použiv
té příležitosti,
k stejnému trestu s Perunem
kvůli nestrannosti.

– K. H. Borovský, *Křest svatého Vladimíra*, zpěv čtvrtý

„Suverén je ten, kdo rozhoduje o výjimečném stavu.“ Tak zní slavná první věta Schmittovy *Politické teologie*. Co to v praxi znamená, popisuje Veronika Bílková:

Hranice mezi pravidlem a výjimkou, resp. mezi řádným a mimořádným stavem, [...] není [u Schmitta] dána *a priori*. Určuje ji ten, kdo rozhoduje o výjimečném stavu, tedy suverén. Jeho rozhodování tak zahrnuje nejen určení toho, jaká opatření v mimořádné situaci nasadit, ale i kdy tato situace nastane. To dává suverénovi obrovskou, prakticky neomezenou moc. [...] Důsledky stavu, kdy se „suverén“ vyváže z působení běžných pravidel a dá se mu, *de iure* či *de facto*, absolutní moc, měl Schmitt možnost vidět již za svého života. V současné době, kdy se opět v některých zemích objevují tendence posilovat postavení určitých ústavních činitelů, typicky hlavy státu, je téma opět aktuální. A Schmittova teze, že takový stav je vlastně v pořádku, bude připadat jako přesvědčivý [*sic*] asi jen málokomu. (Bílková 2017, 86)

Nelze než souhlasit – tedy až na poslední větu: Viděli jsme (v 1. kap., ale např. i v předcházejícím oddíle), že přinejmenším někteří lidé v oněch zemích, kde dochází k „posilování postavení [...] hlavy státu“, toto posilování vítají (nebo ho alespoň považují za „normální“). A nejen oni. Laclauovi žáci v Latinské Americe, Migliovi žáci v Itálii, žáci Mouffové ve Španělsku a Alaina de Benoist ve Francii, ti všichni volají po renezanci pojmu suverenity ve schmittovském smyslu (třebaže někdy levicově obarveném). V tomto oddíle proto prozkoumáme, co tento pojem obnáší, a nakolik by mohl být užitečný, či naopak nebezpečný.

Jak již bylo řečeno, podobně jako Bůh ve vztahu ke světu, „stojí [Schmittův suverén] mimo platný právní řád, a přece k němu patří, neboť mu přísluší rozhodnutí, zda může být ústava *in toto* suspendována.“ (Schmitt 2012, 10) A jelikož „[n]elze se subsumovatelnou jasností uvést, kdy existuje případ nouze, ani nelze po obsahové stránce podat výčet, co se v takovém případě smí stát, [...] předpoklad i obsah kompetence jsou zde nutně neomezené.“ (*ibid.*) Důležité pak je, že i v případě suverénova zrušení normálního práva (*Rechts, law*) stále trvá pořádek (*Ordnung, order*) daný suverénovou mocí:

Protože výjimečný stav je stále ještě něco jiného než anarchie a chaos, trvá v právním smyslu stále ještě řád, i když ne řád právní. Existence státu tu prokazuje nepochybnou převahu nad platností právní normy. Rozhodování se osvobozuje od jakékoli normativní vázanosti a stává se ve vlastním smyslu absolutním. (*ibid.*, 14)

Po Hobbesově vzoru pak Schmitt hlásá, že suverénova moc chránit své poddané implikuje jejich absolutní podřízenost jeho vůli. Právě tento vztah je podle jeho názoru základem veškeré legality i legitimacy:

Na tomto principu spočívá nejen feudální řád a vztah lenního pána a vazala, vůdce a člena družiny, patrona a klientů, který mu dává vyniknout obzvláště zřetelně, otevřeně a nezahaleně, ale bez souvislosti ochrany a poslušnosti neexistuje ani žádná nadřaděnost a podřaděnost, žádná rozumná legitimita nebo legalita. *Protego ergo oblige* je pro stát *cogito ergo sum* a teorie státu, která si této zásady není systematicky vědoma, zůstává nepostačujícím fragmentem. Hobbes označil jako vlastní účel svého *Leviathana* (v závěru anglického vydání z roku 1651, str. 396) snahu postavit lidem znovu před oči *the mutual relation between Protection and Obedience*, vztah, jehož absolutní respektování je vyžadováno lidskou přirozeností stejně jako božským právem. (Schmitt 2013b, 52–3)

Stejný princip aplikuje Schmitt i na mezinárodní vztahy (a mimochodem tak již r. 1927 formuluje teorii velmi dobře kompatibilní s nacistickým sociálním darwinismem a „legitimizací“ okupací státu jako Československo, stejně jako s kremelským předinvazním narativem, že „Ukrajina není stát“, „Ukrajinci nejsou národ“ atd.):

Jestliže se národ bojí nesnázi a rizika politické existence, najde se prostě jiný národ, který ho těchto nesnázi zbaví tím, že převezme jeho „ochranu proti vnějším nepřátelům“ a zároveň s ní i politickou vládu; nepřítel pak díky věčné souvislosti ochrany a poslušnosti určuje protektor. [...] Elementární správnost tohoto axiómu ochrana-poslušnost [...]: tento axióm představuje nejjednodušší formuli pro mezinárodní protektorát, pro hegemonický svazek států nebo pro spolkový stát i pro různé druhy smluv o ochraně a zárukách. (*ibid.*)

Někdo by mohl říci, že Schmittova teorie je čistě deskriptivní, a není proto *fair* obviňovat ho z před-legitimizace Hitlerova či Putina expansionismu – a vnitřního fungování jejich režimů. Tento argument však naráží na dva problémy: 1) Popisujeme-li nějaké fungování jako normální, do jisté míry jej tím legitimizujeme (srov. Surkovovu úvahu o „upřímnosti“ Putinova režimu, který „neskrývá svou skutečnou mocenskou strukturu“). 2) Schmitt sám, jak jsme viděli, slovo *legimita* v daném kontextu používá, a to způsobem, u nějž je přinejmenším sporné, zda je (weberovsky) čistě deskriptivní. Vodítkem může být text *Leviathan v nauce o státu Thomase Hobbesa*, v němž Schmitt slovo očividně užívá normativně. A nejen to: prosazuje tu s jeho pomocí daleko despotičtější formu vlády než Hobbes sám. Jak shrnuje Vicente Medina:

Schmitt, stejně jako Hobbes, prohlašuje, že občané nemají žádné právo odporovat svému suverénu. [...] Schmittova shoda s Hobbesem je však pouze zdánlivá. Hobbes tvrdí, že lidé mají nejen nepodmíněné přirozené právo na obranu vlastních životů, ale i přirozenou povinnost tak činit. U Schmitta tomu tak není. Kritizuje [také] Hobbesovu distinkci mezi „vnitřní vírou“ a „vnějším vyznáním“, neboť povolením [takovéto] drobné štěrbiny mezi soukromým a obecným rozumem Hobbes, podle Schmittova názoru, podkopává absolutní decisionistickou moc Leviathana.³³⁸

Podobné názory jsou nicméně přítomné již v *Politické teologii* (z r. 1922), kde Schmitt o svém oblíbenci a velkém vzoru Josephu de Maistre píše:

De Maistre hovoří se zvláštní zálibou o suverenitě, která u něj bytostně znamená rozhodnutí. Hodnota státu spočívá v tom, že vydává rozhodnutí, hodnota církve v tom, že je posledním neodvolatelným rozhodnutím. Infalibilita je pro de Maistra podstatou neodvolatelného rozhodnutí a neomylnost duchovního řádu je bytostně rovná suverenitě řádu státního; obě slova, neomylnost a suverenita, jsou „parfaitement synonymes“. Každá suverenita jedná, jako by byla neomylná, každá vláda je absolutní – věta, kterou by byl mohl přesně takto vyslovit nějaký anarchista, i když se zcela jiným záměrem. [...] V praxi to pro de Maistra znamená totéž: nepodlehout omylu a nemoci být nařčen z omylu; podstatné je, že rozhodnutí nepřezkoumává žádná vyšší instance. (Schmitt 2012, 44–5)

Jak píše Müller (2003, 23), Schmitt se již v této době (1922) „v podstatě (*essentially*) snažil založit autoritářský stát s nedělenou suverenitou na dále nezdůvodněném (*groundless*) rozhodnutí.“ Ke stejnému závěru dochází i Arato, který kritizuje názor McCormicka (2005) a Kalyvas (2009), že mezi Schmittovým nacistickými a přednacistickými texty existuje jasný zlom a podstatné rozdíly:

[McCormick] pojímá práci z r. 1921 [*Die Diktatur*] jako kritiku suverénní diktatury. Tuto interpretaci není snadné přijmout [...] Po r. 1922 je tato otázka každopádně velmi sporná a s ohledem na text *Ústavní nauky* z r. 1928 rozhodně nelze přijmout [Kalyvasovo] tvrzení, že Schmitt mohl zastávat koncepci konstituční moci lidu

³³⁸ Medina 2002, 355–6; srov. Schmitt 1996, zvl. 56–7, 65–8, 72 a 96. Viz nicméně také Kahnová 2003, 70, že suverenita u Schmitta (na rozdíl od Hobbesa) není „kategorií legitimacy“. S tím lze souhlasit: Schmittův suverén nevládne, tak jako Hobbesův, „protože byl pověřen tak činit“. (*ibid.*, zdůraznění mé) Legitimizující ideologie mu pouze pomáhá udržet se u moci – viz dále text. Srov. též Müller 2003, 29–30: „Národ nebyl [pro Schmitta] to samé jako stát, který Schmitt definoval jako ‚stav politické jednoty‘. Stát předcházal a byl podmínkou ‚národního probuzení‘, absolutní vládce utvářel politickou jednotu coby rámec politické existence pro ‚příchod vědomí národa‘. Národ nicméně dodával státu novou ‚substanci‘ a také zvyšoval jeho sílu prostřednictvím neustálé a vědomé národní mobilizace, neboť *Volk* sám sebe se státem identifikoval.“

osvobozenou od [...] pojmu suverénní diktatury. V *Ústavní nauce* Schmitt zastává přesně tu samou koncepci konstituční moci, kterou vypracoval v *Die Diktatur*: navázanou na suverénní diktaturu a, což je stejně důležité, na politickou teologii. (Arato 2016, 271)

Tolik ke stručnému úvodu do Schmittova konceptu suverenity. Na následujících několika stranách si ukážeme, že ani v tomto případě není Schmitt ani zdaleka originální a postupně přejdeme ke kritice konkrétních aspektů jeho pojetí.

Obvyklými podezřelými Schmittovy pouze částečně (pokud vůbec) přiznané inspirace jsou Hegel a Rousseau. A skutečně; u Hegela opět nacházíme slova, jejichž autorem by stejně tak dobře mohl být Schmitt: „Vladařská moc“ je definována coby „subjektivita jakožto konečné rozhodnutí vůle, [...] v níž jsou rozlišené moci [legislativa a administrativa] shrnuty v individuální jednotu, která je tedy vrcholem a začátkem celku“. (Hegel 1992, § 273) Naopak myšlenka, že by „atomizovaný *дав* individuů“ mohl mít možnost „vytvořit ústavu“ je „nesmyslná“. (*ibid.*) „Základním určením politického státu“ je totiž „substanciální jednotu jakožto *idealita* jeho momentů“ a s touto „idealitou momentů je to jako s životem v organickém těle, je v každém bodě; existuje jen život ve všech bodech, a není proti němu žádný odpor. (*ibid.*, § 276)

Opět také můžeme říci, že Hegel je alespoň konzistentnější. Jak jsme viděli výše, u Schmitta se projevoval jistý rozpor mezi romantickou nostalgií po dobách minulých a obdivem k bezprecedentní moci moderního státu. Hegel má v tomto ohledu naopak poměrně jasno (třebaže jeho „moderní“ stát samozřejmě ještě není moderním státem Schmittovým):

V někdejší *feudální monarchii* byl stát jistě navenek suverénní, ale směrem dovnitř nebyl suverénní ani monarcha, ani stát. Jednak byly (srovnej § 273 pozn.) zvláštní funkce a moci státu a občanské společnosti ustanoveny v nezávislých korporacích a obcích, celek tedy byl víc agregátem než organismem, jednak byly soukromým vlastnictvím individuů, a tím, což by těmito individui mělo být učiněno vzhledem k celku, postaveny do jejich mínění a libosti. – *Idealismus*, jenž tvoří suverenitu, je totéž určení, podle něhož nejsou v animálním organismu jeho tak zvané *části* částmi, nýbrž údy, organickými momenty a jejich izolování a existování pro sebe je nemoc ... (Hegel 1992, § 278)

Schmittovi lze snad naopak oproti Hegelovi přiznat více upřímnosti, neboť (stejně jako de Maistre či Putinův ideolog Surkov) neskývá, že jeho koncepce suverenity je v podstatě despotismem; zatímco Hegel píše, že despotismem není, protože – a to je

skutečně jediný důvod, který uvádí – má na srdci „*účel celku* (který byl obecně pojmenován neurčitým výrazem *blaho státu*)“. (*Ibid.*)

Je to právě tento kontext „účelu celku“, v němž pak Hegel popisuje vztah suverenity a „nouzového stavu“; opět rozhodně nikoli nepodobný Schmittovu:

... ve *stavu nouze* ale, ať už vnitřní nebo vnější, je to suverenita, v jejímž jednoduchém pojmu se soustřeďuje organismus existující ve světě svých zvláštností a jíž je svěřena záchrana státu s obětováním toho, co je jinak oprávněné, kde tedy onen idealismus dosahuje své vlastní skutečnosti (viz níže § 321). (Hegel 1992, § 278)

„Suverenita“ sama je pak pro Hegela

zprvu jen *obecná* myšlenka této ideality, *existuje* jen jako sebou samou jistá *subjektivita* a jako abstraktní, potud důvodu nemající *sebeurčení* vůle, na němž záleží konečné rozhodnutí. Toto je to, co je ve státě individuální jako takové, a stát sám je pouze v tomto svém individuálně *jeden*. Subjektivita je však ve své pravdě jen jako *subjekt*, osobnost jen jako *osoba* a v ústavě, jež dospěla k reálné rozumnosti, má každý ze tří momentů pojmu svou pro sebe skutečnou vydělenou formu. Tímto absolutně rozhodujícím momentem celku proto není individualita vůbec, nýbrž *jedno* individuum, *monarcha*. (*ibid.*, § 279)

Můžeme tedy shrnout, že vyjma rétoriky (Hegelovy neupřímnosti ohledně despotismu) spočívá hlavní rozdíl mezi Hegelovou a Schmittovou koncepcí suverenity v tom, že pro Schmitta i stát a národ vznikají teprve z rozhodnutí suveréna, zatímco pro Hegela je pravá (tj. absolutistická) suverenita naopak až výsledkem jejich vývoje; jejich nejvyšší formou. (Přijavše hru Schmittovy „politické teologie“, mohli bychom snad říci, že zatímco jeho koncepce „pravé“ suverenity je kreacionistická, Hegelova je evolucionistická.) Mimo tyto ontogenetické rozdíly se však jedná o koncepce v podstatě identické.

Přesuňme se nyní k druhému z obvyklých podezřelých – k Rousseauovi. Celek jeho politického myšlení (a zvláště jeho účel) je samozřejmě Schmittovu daleko méně podobný než Hegelův, o to podobnější jsou však jeho formulace ohledně suverenity:

Ve *Společenské smlouvě* se vyskytuje přímo kapitola s názvem „O tom, že svrchovaná moc je nedělitelná“,³³⁹ v níž se Rousseau teoretikům (a praktikům) dělby moci vysmívá následujícími slovy:

³³⁹ Jedná se o 2. kap. 2. knihy.

Rozdělují ji na sílu a vůli; na moc zákonodárnou a moc výkonnou; na právo daní, právo spravedlnosti a války; na správu vnitřní a na moc sjednávat smlouvy s cizinou. Všechny tyto části hned směšují, hned rozdělují. Ze suveréna činí fantastickou osobu, složenou z takových kusů, jako kdyby člověka skládali z více těl, z nichž by jedno mělo oči, druhé ruce, jiné nohy a nic jiného. Japonští šarlatáni prý před očima diváků rozsekají na kusy dítě, pak všechny tyto údy jeden po druhém vyhodí do vzduchu a způsobí, že dítě spadne živé a opět spojené. Tak asi vypadají i kejklířské kousky našich politiků; nejprve společenské těleso rozčtvrtí a potom tyto kusy nějakým jarmarečním kouzlem opět spojují. (Rousseau 1989, 236–7)

Rousseau však nezůstává jen u výsměchu. Stejně jako Schmitt tvrdí, že dělba moci ve státě je ve skutečnosti *vždy* pouze ilusorní:

Budeme-li [...] sledovat [...] dělení, shledáme, že se vždy mýlíme, když se domníváme, že svrchovaná moc je dělena a že práva, jež pokládáme za části této svrchované moci, jsou jí podřízena a předpokládají vždy nejvyšší vůli, kterou tato práva jen provádějí. (*ibid.*, 237)

Rousseau samozřejmě na rozdíl od Schmitta rozvíjí tyto úvahy na pozadí své koncepce společenská smlouvy. V jejím rámci však „každý člen společnosti dává svou osobu a všechna svá práva ve prospěch celého společenství“, a zdůvodnění tohoto požadavku je opět velmi „schmittovské“:

Kdyby [...] jednotlivcům zůstávala nějaká práva, byl by každý v určité věci svým vlastním soudcem a brzy by požadoval, aby jím byl ve všem, protože by nebylo žádného společného nadřízeného, který by rozhodoval mezi jednotlivci a veřejností. (*ibid.*, 227)

Konečně značně „schmittovské“ je i samo Rousseauovo pojetí „suveréna“,³⁴⁰ které právě s tímto vzdáním se všech individuálních práv souvisí:

Každý člen dává svou osobu a všechnu moc pod nejvyšší řízení obecné vůle a každý je také přijímán jako neoddělitelná část celku. [...] Toto kolektivní těleso [...] je svými členy nazýváno státem, když je pasívním, suverénem, když je aktivním, a mocností, když se přirovnává k sobě podobným. [...] Je-li tedy suverén tvořen jednotlivci, skládá-li se z nich, nemá a ani nemůže mít opačný zájem než oni. Svrchovaná moc nepotřebuje vůči poddaným žádné záruky, protože je nemožné, aby

³⁴⁰ Rousseauovo pojetí „suveréna“ je samozřejmě primárně hobbesovské, o tom ale až níže.

těleso chtělo škodit všem svým členům. Dále uvidíme, že nemůže škodit ani žádnému zvláště. Suverén již tím, že je, je vždy vším, čím má být. (*ibid.*, 228–30)

V čem se Rousseau od Schmitta samozřejmě zásadně liší, je, že explicitně vylučuje možnost reprezentace takového kolektivního suveréna jedinou fyzickou osobou:

Jestli tedy národ slibuje, že bude poslouchat, ruší se tím, ztrácí svůj charakter národa.

V tom okamžiku, kdy se objeví pán, zaniká suverén, a od té chvíle je zničeno státní těleso. (*ibid.*, 236)

Můžeme zopakovat, že Rousseauova koncepce „je skvělým základem pro tyranii většiny, nikoli však pro tyranii menšiny.“

Jak bylo řečeno, inspiraci Hegelem a Rousseauem přiznává Schmitt jen částečně.³⁴¹ Jako obvykle si však nemůže odpustit pochubit se svou (značnou) erudicí a přiznává zdroj daleko starší (a méně známý). Upozorňuje, že již Jean Bodin (cca 1530–1596) „chce z oprávnění suveréna rušit zákony odvozovat všechny jeho další znaky a pravomoci“ a že jakékoli dělení moci je podle jeho názoru „absurdní“. (Schmitt 2012, 11–2; viz též Slováček 2016, 85) Má pravdu. Bodin sice píše, že panovnickova moc *má* být omezena, tato omezení však podle něj mají spočívat v zákonech s původem buď v této moci samé, nebo ve zvyku. (Skinner 1978b, 271) To je z našeho pohledu detail bez většího významu. Bodin totiž, stejně jako Schmitt, jasně říká, že veškerá moc a veškeré úřady ve státě musí být odvozeny od suveréna. (*ibid.*) Je proto poměrně druhotné, zda se takovýto suverén rozhodne řídit zvykem či pravidly, která sám vytvořil: i kdyby se jimi neřídil, neexistuje moc, která by ho k tomu mohla donutit. Právě z tohoto důvodu byl také Bodin úhlavním nepřítelem republikánů 16. a první poloviny 17. stol. – než jej, v druhé polovině 17. stol., na této pozici nahradil Hobbes. (viz např. Pettit 2012, 220–4)

Jak upozorňuje Victoria Kahnová, v této době bylo také velmi běžné spojovat suverenitu s otázkou, *kdo rozhoduje o výjimečném stavu*:

³⁴¹ Ještě tak relativně nejčestnější je v tomto ohledu *Krise parlamentní demokracie*, kde se vedle pasáží věnujících se Rousseauovi objevuje např. také obdiv k Hegelově koncepci stavů jako pouhých prostředníků mezi vládou a lidem bez reálné legislativní moci (Schmitt 1988a, 47) či odkaz na pasáž z Rosenkranzova vydání *Encyklopedie*, v níž Hegel kritizuje možnost parlamentu kontrolovat vládu formou schvalování rozpočtu a odmítá koncepci vyvažování mocí (jak upozorňuje Kennedyová – in *ibid.*, 102). Naopak v *Politické teologii* – hlavním Schmittově díle o pojmu suverenity – není Hegelův vliv přiznán vůbec a Rousseau je (v rámci tématu suverenity) zmíněn pouze polemicky co do uvedené neshody ohledně přípustnosti reprezentace suveréna fyzickým individuem: „U Rousseaua se *volonté générale* stává identickou s vůlí suveréna; současně však pojem obecného získává i ve svém subjektu kvantitativní určení, to znamená, že suverénem se stává lid. Tím se ztrácí decisionistický a personalistický prvek dosavadního pojmu suverenity.“ (srov. Schmitt 2012, citát s. 39).

Z perspektivy učenice sedmnáctého století má Schmitt pravdu, když coby ústřední Hobbesovu otázku vidí „Kdo rozhoduje?“, a má také pravdu, když ji označuje za ústřední otázku suverenity v bouřlivých letech vedoucích k anglické občanské válce. Výjimečný stav (či, v dobovém jazyce, *raison d'État*) byl palčivým politickým problémem v raných politických pojednáních Jakuba I. i v parlamentaristických pamfletech čtyřicátých let. Pro tehdejší autory z obou táborů měla anglická občanská válka rozhodnout právě otázku „Kdo rozhoduje?“. (Kahnová 2003, 70; viz též Skinner 1998, 1–4)

Podobně jako v případě montesquieuovského hledání esenciálních principů forem vlád (monarchie – čest, parlamentarismus – diskuze), bych měl tendenci tvrdit, že také v tomto ohledu patří Schmittovo uvažování do dávno překonané minulosti (tentokrát nikoli do 18., nýbrž dokonce do 17. stol.). Nabízí se citovat následující (nezvykle machiavellskou) pasáž z Popperova článku „On Democracy“ z r. 1988 (nyní in Popper 2012, 362–3):

Princip legitimacy (dle mého názoru virulentní) hrál důležitou roli v evropské historii. Dokud byly římské legie silné, zakládali císaři svou moc na principu *vládce legitimizuje armáda (aklamaci)*. Když impérium začalo upadat, legitimita se stala urgentním problémem; Dioklecián si to dobře uvědomoval, [a proto] se pokusil podepřít vládu bohocísařů ideologicky, hodnostmi a atributy odpovídajícími titulům jako Caesar, Augustus, Herculus či Iovius (tj. příbuzný Jupitera – Iova).

Zdálo se však, že je nutná autoritativnější, hlubší náboženská legitimizace. V následující generaci se Konstantinovi coby řešení nabídl monoteismus v podobě křesťanství (jež bylo tehdy z dostupných monoteismů nejrozšířenější). Od té doby vládl vládce z milosti boží – z milosti jednoho a jediného univerzálního Boha. Vrcholný úspěch této nové ideologie legitimizace vysvětluje jak pouta, tak pnutí mezi duchovní a světskou mocí, jež na sobě vzhladem k ní byly po celý středověk vzájemně závislé, a zároveň spolu nutně soupeřily.

Během středověku se tak na otázku „Kdo má vládnout?“ odpovídalo podle principu *vládne Bůh a vládne skrze své lidské reprezentanty*. Tento princip legitimacy byl poprvé vážně narušen reformací a posléze anglickou revolucí v letech 1648–49, která prohlásila, že božské právo vládnout patří lidu. Toto božské právo lidu bylo nicméně téměř okamžitě použito k ustanovení diktatury Olivera Cromwella.

Po diktátorově smrti se vrátila stará [monarchistická] legitimita, coby protestantská však byla narušena samotným monarchou, Jakubem II. [který konvertoval ke katolictví]. To vedlo ke „Slavné revoluci“ r. 1688 a následně k vývoji britské demokracie formou postupného posilování moci parlamentu, který legitimizoval

vládu Viléma a Marie. Unikátní charakter tohoto vývoje byl dán právě předchozí zkušeností s fundamentálními teologickými a ideologickými spory v otázce „Kdo má vládnout?“ vedoucími ke katastrofě. Jak královská legitimita, tak vláda lidu přestaly být vnímány jako spolehlivé principy. V praxi to vypadalo tak, že monarcha disponoval poněkud pochybnou legitimitou závislou na vůli parlamentu, jehož moc navíc postupně narůstala. Britové se stali obecně nedůvěřivými k abstraktním principům a až do dnešních dnů v Británii nikoho nenapadne položit s vážnou tváří platónskou otázku „Kdo by měl vládnout?“

Schmitt, který se tváří jako strhávač všech ideologických masek, se v porovnání s tímto Popperovým textem jeví jako ideolog těžké váhy, kterým ve skutečnosti je. Neukazuje nám podstatu moci za slušivým pozlátkem. Naopak, sám postupně znovusprřádá všechny pláště, jež kdy byly spředeny k zahalení nahoty autokratů: od teologických zdůvodnění přes cromwellovskou diktaturu ve jménu lidu po césaristickou legitimizaci aklamací.

Moc spočívá vždy tam, kde lidé věří, že spočívá.³⁴² Proto Schmitt – stejně jako Hobbes před ním a Putinův ideolog Surkov po něm – potřebuje *přesvědčit* lidi, že je nevyhnutelné, aby spočívala v jediných rukách. Ve skutečnosti však v jediných rukách může spočívat právě jen tak dlouho, jak dlouho lidé věří, že tam spočívá.

Je těžké odhadnout, zda nás Schmitt v tomto směru záměrně klame, nebo zda byl prostě jen příliš v zajetí právního uvažování. Zákon, kterým se lidé odmítnou řídit, je každopádně jen cár papíru; a to i zákon říkající, že jediným zákonem je slovo vůdce.

To neznamena, že by zákony byly zbytečné. Jak jsme si uvedli výše s odkazem na H. A. L. Harta, každá společnost musí disponovat pravidly omezujícími násilí, krádež a podvod, aby vůbec mohla jako společnost fungovat, a v případě větších než rodově-

³⁴² Tento fakt je hezky ilustrován v následujícím dialogu z populárního seriálu *Hra o trůny* (S02E03):

„Varys: Moc je zajímavý fenomén, můj pane. Máte rád hádanky?“

Tyrion: Hádám, že jednu každou chvíli uslyším.

Varys: V místnosti sedí tři důležití lidé: král, kněz a boháč. Mezi nimi stojí obyčejný žoldák. Každý z těch tří důležitých lidí chce, aby žoldák zabil zbylé dva. Kdo zemře? Kdo přežije?

Tyrion: Záleží na žoldákovi.

Varys: Skutečně? Vždyť nemá ani žezlo, ani bohatství, ani přízeň bohů.

Tyrion: Má ale meč: moc nad životem a smrtí.

Varys: Pokud vládnou vojáci, proč předstíráme, že veškerou moc mají králové? Když Ned Stark přišel o hlavu, kdo za to mohl? [Král] Joffrey, kat, nebo snad něco jiného?

Tyrion: Rozhodl jsem se, že nemám rád hádanky.

Varys: Moc sídlí tam, kde lidé věří, že sídlí. Je to trik; stín na stěně. A [i] velmi malý muž může vrhat velmi velký stín.“

Pro (o něco) méně populární a (o hodně) delší verzi stejného pojetí moci viz Russell 2004. Viz též např. Miller 2003, 20–1, Müller 2021, xii, Shapiro 2016, 14–5, či Marsilius z Padovy 2005.

kmenových společností také *nějakou* formou zákoníku a/nebo zákonodárců, procesu přijímání nových a opouštění starých pravidel a soudní autority. (Hart 1994, 91–7) Trik spočívá v tom, že vůbec není nutné, a) aby všechny tyto instituce byly ovládány z *jediného* zdroje, b) aby se členové dané společnosti vzdali *veškeré* své svobody. Naopak, jak naznačují uvedené příklady, vzdávají se svobody v jasně definovaných oblastech: *primárně* svobody krást, podvádět a arbitrárně užívat násilí, v rozvinutějších společnostech pak i mnoha dalších svobod (např. vypouštět toxický odpad do řek či neplatit daně), u nichž však stále platí, a) že jsou poměrně jasně vymezeny (většinou zákoníky), b) že mohou být odevzdávány víceméně na základě konsensu (pokud zákony schvalují volení zástupci a menšina, která s některým konkrétním zákonem nesouhlasí, se podřizuje většině výměnou za možnost stát se v budoucnu většinou a za další výhody, které poskytuje jednak demokracie, jednak status občanství ve funkčním státě).

S tím samozřejmě úzce souvisí otázka výjimečných stavů. Také v tomto případě se zdá Schmitt příliš uvězněn v právním uvažování, než aby dokázal adekvátně popsat politickou realitu. Projevuje se to mj. v jeho kritice právních pozitivistů, která je do velké míry založena právě na odlišném pojmání toho, co ještě je a co již není oblastí práva:

Jestliže Mohl říká, že přezkoumání, zda existuje stav nouze, nemůže být přezkoumáním právním, pak vychází z předpokladu, že rozhodnutí v právním smyslu musí být beze zbytku vyvozeno z obsahu nějaké normy. To je však otázka. V oné obecnosti, v níž Mohl tuto tezi vyslovuje, je jen výrazem státoprávního liberalismu a přehlíží význam *decise*. (Schmitt 2012, 9)

Je důležité upozornit, že „stav nouze“, o němž se zde mluví, není *nouzovým stavem*, jaký česká vláda vyhlášovala v době koronavirové krize – tento *nouzový stav* byl stále stavem *v rámci* právního řádu: s jasně vymezenými a omezenými pravomocemi ústavních činitelů. Není ani *nouzovým stavem*, jaký vyhlášovala římská republika, když v době ohrožení jmenovala diktátora – opět: s poměrně jasně vymezenými, a především časově omezenými pravomocemi. Mluví se zde o *Schmittově* „výjimečném stavu“, který spočívá v suverénově rozhodnutí „*in toto*“ suspendovat ústavu – ve zrušení *práva* (*Rechts, law*) za udržení *pořádku* (*Ordnung, order*). (Schmitt 2012, 10 a 14)

Schmitt kritizuje pozitivisty pro uvězněnost v normativním uvažování, paradoxně je to ale naopak on, kdo je takto uvězněn. Zatímco právní pozitivisté totiž v případě *schmittovského* „výjimečného stavu“ řeknou „OK, tady pro nás coby právní teoretiky není

co zkoumat, ať nastoupí sociologové“, Schmitt zavádí svůj pojem *decise* právě proto, aby nemusel přiznat, že právo přestalo platit a zůstala jen brutální moc arbitrárních rozkazů.³⁴³

Že odmítnutí legitimacy takového stavu lze označit ze „výraz státoprávního liberalismu“, je pravda: „Důležitým vhladem [např.] Lockovy politické teorie je totiž právě rozpoznání, že legitimní politická autorita je svou podstatou založena na důvěře [v ty, kdo vládnou] (*fiduciary*), a je tudíž podmíněná, spíše než decisionistická.“³⁴⁴ Odmítnutí legitimacy Schmittova „výjimečného stavu“ by však bylo lze stejně tak dobře označit za „výraz“ myšlení oficiálních katolických autorů tzv. druhé scholastiky (od nichž, zdá se, Locke značnou část své teorie opsal). Nebo za „výraz“ koncepce Johna Knoxe, zakladatele skotské protestantské církve, jenž (také) trval na důsledném oddělování úřadů a osob, které je zastávají, a (tedy i) na legitimitě vzpoury proti těm osobám, které své úřady zastávají špatně. (Skinner 1978, 176–8 a 212) Či dokonce za „výraz“ teorie Williama Ockhama, podle níž král je nadřazen království „za normálních okolností“ (*regulariter*), ale *právě* „za výjimečných okolností“ (*casualiter*) je království nadřazeno králi, a lid může svého krále legitimně dokonce i sesadit a uvěznit, neboť „*vim vi repelle licet*“ („[nezákonnou] sílu je povoleno odrážet silou“). (cit. podle *ibid.*, 126)

Všichni tito myslitelé sice pracují s konceptem *přirozeného práva* (který neuznáváme), zároveň však (tímto přirozenoprávním jazykem) reflektují zmíněný fakt pověřenecké (*fiduciary*) povahy moci. Ten nemusí být vždy uvědomovaný (tj. lidé si nemusejí uvědomovat, že mocní jsou mocní jen tak dlouho, jak dlouho je mocnými

³⁴³ Schmitt se této výtce (míchání právní vědy a sociologie) snaží předcházet ve Schmitt 2012, 14–9, dle mého názoru však velice neúspěšně. „Význam *decise*“ pro právní vědu hájí primárně poukazem na faktický výskyt *decise* – čímž jen dokazuje, že nerozumí (či odmítá rozumět) právě rozdílu mezi právní vědou a sociologií. Jako obvykle se přitom také dopouští překrucování významů slov i teorií protivníků. Píše např.: „Starý protiklad toho, co jest a co má být, kauzálního a normativního uvažování je [u Kelsena] s větší důrazností a rigorózností, než to učinili již Georg Jellinek a George Kistiakowski, ale se stejně neprokázanou samozřejmostí přenesen na protiklad sociologie a právní vědy.“ (*ibid.* 18) Rozdíl mezi sociologií a právní „vědou“ však nespočívá v protikladu *is* a *ought*, nýbrž v odlišném předmětu zkoumání: právní věda zkoumá zákony, sociologie jednání a vztahy lidských společenství. V nejobecnější variantě právní teorie (např. práce H. A. L. Harta) se samozřejmě nelze vyhnout značnému překryvu se sociologií, i v těchto případech je však primárním předmětem zájmu „koncept zákona“, a ne obecný fenomén moci (který je předmětem sociologie a – z trochu jiného úhlu – politické teorie). Rozhodnutí suveréna za stavu „*suspense*“ veškerého práva lze ještě tak zkoumat jakožto zvláštní případ *norem* v nejobecnějším smyslu, tento smysl je však natolik obecný, že očividně patří do oblasti metaetiky, nikoli právní vědy. Ostatně, i Schmittova vlastní slova v tomto ohledu naznačují fatální rozpor: Jak může *právní* věda zkoumat normy ve stavu *suspense práva*?

³⁴⁴ Medina 2002, 356. Medina pokračuje: „Locke clearly understood that to prevent tyranny Leviathan must be bound. Because once Leviathan is unbound, most likely tyranny will prevail. This Lockean insight may partly explain why Locke’s political theory can be viewed as inspiring and contributing to the success of the Glorious Revolution in seventeenth-century England and as a triumph of the rule of law over tyranny, while Schmitt’s political theory can be viewed as contributing to the infamous success of National Socialism in twentieth-century Germany and as a triumph of tyranny over the rule of law.“ (*ibid.*)

nechají být), to však nic nemění na skutečnosti, že je faktem. V této souvislosti se sluší zvláště vyzdvihnout Ockhamova přítele Marsilia z Padovy, jenž na fakt pověřenecké povahy moci upozornil (a to rozhodně nikoli pouze nějakým letmým náznakem) již dvě století před Machiavellim (tři a půl století před Lockem a více jak sedm století před Russellem a Popperem). Byl tak pravděpodobně prvním evropským autorem od rozpadu antického světa, který lid poměrně jednoznačně označil za zdroj veškeré suverenity (třebaže přímo slovo *suverenita* se v jeho *Defensor pacis* nevyskytuje). (srov. Marsilius z Padovy 2005)

Když Schmitt kritizuje za opomíjení tématu suverenity liberalismus,³⁴⁵ jedná se o kritiku oprávněnou. Republikánská tradice – od Machiavelliho po Pettita – je však vůči ní imunní: až na výjimky se drží Marsiliova pojetí.

Popper je v tomto konkrétním ohledu spíše liberálem než *občanským republikánem*: viz jeho výše citované označení principu legitimacy za „virulentní“. Také jeho (tamtéž citovaná) slova o náboženském základu konceptu suverenity lidu lze označit za přinejmenším příliš generalizující. Marsiliův *Defensor* se náboženským zdůvodněním úmyslně vyhýbá a někdy je i přímo kritizuje (ostatně, jeho politickým zadáním bylo delegitimizovat papeže ve prospěch – voleného – císaře; a Marsilius byl za spis také promptně exkomunikován). Machiavelliho pragmatický až cynický pohled na náboženství je také dobře (/notoricky) známý. Na rozdíl od zdůvodnění „přirozených práv“ v americké *Deklaraci nezávislosti*, se však žádná zmínka o „božském právu“ nevyskytuje např. ani ve slavné preambuli *Ústavy Spojených států amerických* („We the People ...” atd.), natož pak Madisonově *Listech federalistů* č. 39 a 46, kde se, jak shrnují Lis a Donohue, o lidu mluví jako o „jediném legitimním a konečném zdroji suverenity, který z definice vylučuje všechny ostatní nároky na politickou moc.“ (Lis a Donohue 2018, 73; srov. Hamilton, Jay a Madison 1994, 212–6 a 256–61)

Již ve 2. kap. jsme si ukázali, že jak *občanský republikanismus* (přinejmenším ve své moderní, pettitovské verzi), tak Schmittova koncepce vyžadují, aby suverenita lidu nebyla realizována přímo, nýbrž skrze reprezentaci; že však motivace i provedení této reprezentace se diametrálně liší.

V případě *občanského republikanismu* je motivována jednak zajištěním *nondominance* (konkrétně ochrany před tyranii většiny), jednak faktem existence

³⁴⁵ Např. Schmitt 2012, 20.

diskurzivního dilematu (jednoúrovňová demokracie *nemůže* produkovat použitelná konzistentní rozhodnutí, s nimiž by její vlastní účastníci mohli být spokojeni). Mimo tato omezení (jedno normativní, druhé faktické) se však *občanský republikanismus* snaží lidovou suverenitu co možná zachovat (neboť i ona je zdrojem *nondominance*), což se projevuje především v důrazu na uzodpovědnění vlády občanům a v odmítnutí přirozenoprávních koncepcí (tj. norem, které nemají nutně původ ani v lidu, ani v jeho volených zástupcích – netvoří *people's terms*). Např. existence nezávislého soudnictví v pozitivistickém (např. kelsenovském) smyslu je nicméně s lidovou suverenitou v *občanský republikánském* smyslu bez problémů slučitelná, neboť takovéto soudnictví normy nevytváří, pouze dohlíží na jejich dodržování a výše zmíněnou konzistentnost. (srov. Ondřejek 2017, 96–7)

Ve Schmittově případě je přiznání suverenity lidu pravděpodobně naopak pouhou úlitbou dobovému demokratickému sentimentu; každopádně se jedná o „suverenitu v nejlepším případě pouze latentní, jejíž moc je odevzdána, resp. spíše odebrána suverénním diktátorem.“ (Arato 2016, 273–4; viz též *ibid.* pro argumentaci, že stejně je tomu i v případě Schmittova levicového následovníka Laclaua) V konečném důsledku je pro Schmitta legitimním suverénem jednoduše ten, „kdo se může bez odporu s lidem identifikovat“, (Schmitt 2012, 12) přičemž slovy „bez odporu“ se zde očividně nemyslí *bez protestů menšin a disidentů* (protože taková situace by byla nereálná), nýbrž *bez odporu, který by ho svrhl*. Mezi schmittovské legitimní suverény tak očividně spadají i např. Hitler či Putin. Naopak např. ústavní soudy jsou podle Schmitta instituce naprosto nelegitimní a nežádoucí, neboť se s lidem dost dobře identifikovat nemohou, a spíše než cokoli jiného tak pouze překážejí výkonu moci legitimního suveréna. (srov. Ondřejek 2017, 97)

Tím se dostáváme k tématu tzv. *vlády práva* (*rule of law*). Hned z kraje je důležité upozornit, že tento koncept se vyskytuje přinejmenším ve dvou variantách.

První spočívá v představě existence nad-lidských norem, jimž je populace, v níž „vládne právo“, poslušná, namísto aby si svévolně vytvářela pravidla vlastní. Tato varianta má velmi blízko k představě přirozeného práva, ačkoli Schmitt ji přisuzuje např. i Kelsenovi, který přirozené právo odmítá. V každém případě se vždy bude jednat o formu etického objektivismu. Již z toho důvodu můžeme (coby *negativní decisionisté*) přijmout Schmittovu kritiku této varianty a dále se jí nezabývat.

Více nás bude zajímat varianta druhá, jež si vystačí bez jakýchkoli nadpřirozených prvků a podle níž *vláda práva* nestojí v opozici k pravidlům svévolně vytvořeným daným

společenstvím, nýbrž v opozici ke svévoli lidí v rámci tohoto společenství. Tj. právo „vládne“ natolik, nakolik jsou *všichni* v daném společenství, včetně politiků, boháčů atd., nuceni se mu podřizovat. Zda zákony takového práva odpovídají představě nějakého práva „přirozeného“ je přitom druhotné (odpovídat mu mohou, ale nemusí). Podstatné je, že existují obecná a obecně známá pravidla a že *všichni* v daném společenství jsou nuceni se jimi řídit. Protikladem *vlády práva* v tomto smyslu je tudíž arbitrární moc – na rozdíl od Schmittem preferovaného *pořádku* (*Ordnung, order*), jehož protikladem je chaos a s arbitrární mocí nemá problém. Mezi *vládou práva* a *pořádkem* tak existuje vztah „asymetrické opozice“ (Cheesman 2014): nejsou navzájem protikladné, lze si však snadno představit situace, v nichž se dostanou do konfliktu (relativně pomalé liberální soudnictví vs. pořádek prosazovaný fašistickými bojůvkami).

Netřeba pravděpodobně opakovat, že právě tato varianta *vlády práva* je naprosto zásadní součástí *občanského republikanismu*. Velmi důležitou roli však hraje i v liberalismu a v („ostrovní“ verzi) konzervatismu.³⁴⁶ Jinými slovy, je to zcela zásadní koncept jak evropské civilizace, tak funkční demokracie kdekoli ve světě. O to zvláštnější je, že Schmitt jej v podstatě ignoruje. Podobně jako v případě svobody coby *nondominance* se vyhýbá přímé konfrontaci a protivníkům podsouvá, co ve skutečnosti nezastávají (v tomto případě vládu práva ve smyslu nad-lidských norem). V *Pojmu politična* v tomto ohledu přiznaně následuje Hobbese, který „s velkou jistotou a jasněji než kdokoli jiný a stále znovu [...] zdůrazňoval, že suverenita práva znamená jen suverenitu lidí, kteří ustanovují a aplikují právní normy, že vláda jakéhosi ‚vyššího řádu‘ je jen planou frází, pokud jejím politickým smyslem není to, že určití lidé chtějí na základě tohoto vyššího řádu vládnout lidem ‚nižšího řádu‘.“ (Schmitt 2013b, 66) V *Krizi parlamentní demokracie* pak přímo tvrdí, že „[c]elá teorie *právního státu* (*Rechtsstaat*) spočívá na kontrastování zákona, který je obecný, univerzálně bez výjimky závazný a v principu platný pro všechny časy, s osobním řádem, který se liší případ od případu podle konkrétních okolností.“ (Schmitt 1988a, 42)

Ještě absurdnější je pak Schmittovo tvrzení, že koncepce *vlády práva* je (podobně jako snaha kontrolovat moc) až výmyslem „metafyzického systému“ liberalismu. (Schmitt 1988a, 35) Ve skutečnosti ji totiž lze stopovat až k Solónovi, který v Athénách

³⁴⁶ Cheesman 2014 odkazuje na důležitý esej „The Rule of Law“ od Michaela Oakeshotta (nyní in Oakeshott 1999) a větší množství pasáží v dílech F. A. Hayeka (od *The Road to Serfdom* přes *The Constitution of Liberty* po *Law, Legislation and Liberty*).

6. stol. př. n. l. zavedl jednak instituci soudu (δικαστήριον) s pravomocí soudit vysoké úředníky, jednak umožnil *každému* občanu, „který chtěl“ (ὁ βουλόμενος), podat žalobu (γραφή) na *jakéhokoli* jiného občana – opět včetně nejvyšších úředníků. (Carugatiová, Hadfieldová a Weingast 2015, 298) Již koncem pátého století pak Athéňané provedli reformu do té doby značně chaotického právního systému, která odstranila vnitřní rozpory, vytvořila veřejný archiv zákonů, oddělila zákony (νόμοι) od výnosů (ψηφίσματα) a ustanovila striktní proces schvalování nových norem, který zahrnoval mj. instituci legislativní komise (νομοθέται), jejíž funkcí bylo opět především zaručit, aby shromáždění (ἐκκλησία) nevydalo zákon či výnos nekonzistentní se zákony ostatními. (*ibid.*, 300)

Vláda zákona byla očividně důležitou hodnotou také v republikánském Římě, který disponoval institucemi podobnými athénským – včetně pravidla, že *kterýkoli* občan může zažalovat *kteréhokoli* jiného, jež bylo (vzhledem k faktu, že nejvyšší politici nemohli usilovat o znovuzvolení) primární římskou pojistkou proti zneužívání moci. (McCormick 2001, 301 a 305) Kromě toho zde existovala také instituce podobná modernímu *habeas corpus*, tzv. *auxilium*, které mohli tribuni uplatnit za účelem propuštění neprávem zadržených příslušníků *plebsu*. Tribunové mohli také vyvolat vyšetřování právě doslouživších konzulů (*coertio*), přičemž sami byli vyhlášeni za fyzicky nedotknutelné (*sacrosanctitas*), aby byli proti konzulům (nejvyššímu úřadu ve státě) chráněni. (*ibid.*, 300–1)

Podobné formy ochrany proti *nejvyšší* moci ve státě vzali samozřejmě za své s koncem republiky, důležitým účelem např. justiniánského zákoníku však očividně zůstalo eliminovat arbitrárnost na všech úrovních *nižších*, a dokonce i sv. Augustin (důležitý Schmittův inspirační zdroj, který žil v době největšího rozvratu evropské civilizace) se rétoricky táže: „Je-li odstraněna spravedlnost, co jiného jsou království než obrovské zločinecké bandy?“³⁴⁷

Přinejmenším na *teoretické* úrovni pak přežila i tradice rozdělení typů moci – zhruba v tom smyslu, v jakém jsou moci (konkrétně exekutiva, legislativa a justice) rozděleny např. v dnešní ústavě Vatikánu, třebaže je tam zároveň řečeno, že hlavou všech tří je papež. (viz celý Möllers 2013, konk. pak s. 16 a 19)

³⁴⁷ Miller 2003, 76 a 74. Citát pochází z Augustinova *De civitate Dei*, IV, 4 a v originále zní „Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?“. Pro augustiniánské prvky ve Schmittově myšlení viz zvl. Slováček 2016, 28, 32, 45, 99 a zvl. 64–73.

V několika málo středověkých republikách (především v Benátkách a ve Florencii) se samozřejmě udržela i v *praktické* rovině. Počátkem novověku (ovšem ještě před vznikem čehokoli, co by bylo lze označit za „metafyzický systém“ liberalismu) se pak toto vážně míněné – nikoli pouze administrativní, ale skutečné – rozdělení mocí opět šíří i do dalších evropských států a James Harrington přichází s argumentem, který je díky své jednoduchosti dodnes pravděpodobně vůbec nejlepším důkazem jeho výhod:

Takové pořádky mohou, ba musí být zavedeny, jež ve všech případech zvýhodňují společné právo a zájem, a přitom jsou blízké každému člověku a svou spolehlivostí známé dokonce i prostým děvčatům [...]. Dvě taková děvčata mají například koláč a chtějí ho mezi sebe rozdělit. Tu jedna druhé řekne „Rozpul, a já si vyberu, anebo nech mě rozpúlit, a ty si vybereš.“ (Harrington 1992, 22)

Genialita tohoto principu spočívá mj. v tom, na co všechno jej lze ve státě uplatnit: poslanci vytvářejí zákony s vědomím, že uplatňovat je bude někdo jiný a že je bude lze uplatnit i proti nim samým (přinejmenším poté, co přijdou o poslaneckou imunitu), parlamentní většina schvaluje takové zákony, pod jakými bude moci spokojeně i žít i potom, co přejde do opozice, ústavní a další soudci jsou jmenováni doživotně, aby je politici nemohli ovlivňovat hrozbou ztráty místa a museli se jich tak sami obávat atd. apod.

Pár desetiletí po Harringtonovi již Locke připodobňuje obhájce absolutismu k lidem, kteří „jsou tak pošetilí, že se hledí uvarovat škod, jež jim mohou páchat tchoři nebo lišky, ale jsou spokojeni, ano, pokládají za blaho být pohlceni lvy.“ (Locke 1992, § 93)

Rousseau, jak víme, rozdělení mocí opustil ve prospěch neomezené *volonté générale*. I on si je nicméně naprosto jistý, že vláda se nemůže zakládat na arbitrární moci, „která je jen její zrudou, krajní mezí, a která vede k nezastřenému právu silnějšího, proti němuž měla zpočátku bojovat,“³⁴⁸ že „žádný člověk ve státě by neměl stát nad zákonem“³⁴⁹ a že to „nejhorší, co může ve vztazích člověka k člověku nastat, je být vydán druhému na milost“.³⁵⁰

³⁴⁸ Rousseau 1989, 136. Věta bezprostředně předcházející citované části je v českém vydání špatně přeložená. Srov. Rousseau 2002, 130.

³⁴⁹ „Dedikace ženevské republice“ in Rousseau 2002, 73.

³⁵⁰ Rousseau 1989, 132.

Je velmi typické, že Schmitt (2012, 18) vytrhává z Rousseaua myšlenku, že „[s]íla je fyzická moc; pistole, kterou drží lupič, je taktéž moc“, která v původním kontextu vyznívá silně proti-schmittovsky:

Všechna moc pochází od boha. To připouštím. Od boha však pochází i každá nemoc. Znamená to tedy, že je zakázáno zavolat lékaře? Když mě lupič přepadne v hlubině lesa, jsem nátlakem donucen dát mu peněženku. Jsem však podle svého svědomí povinen mu ji dát, když ji mohu nechat schovanou? Vždyť pistole, kterou drží, je konečně také mocí. (Rousseau 1989, 220)

Hned na následující straně se pak objevuje pasáž, která se Schmittovi zajisté líbila ještě méně:

Řekne se, že despota zabezpečuje svým poddaným občanský klid. Budiž. Co tím ale získají? Vždyť války, vzniklé z ctižádosti, jeho nenasytná chtivost a týrání jeho ministrů je přivádějí do většího zoufalství, než by to dovedly jejich vlastní neshody. Co získají, když tento klid je jednou z jejich útrap? Klidně se žije také v temnicích. Stačí to však k tomu, aby se tam člověk měl dobře? Řekové uvěznění v jeskyni Kyklopa také žili klidně, i když čekali, až na ně přijde řada, aby byli pohlceni. (Rousseau 1989, 221)

Konečně dokonce i mnozí moderní marxisté dávno opustili názor, že by zákon byl pouze prostředkem třídního útlaku. Přední marxistický historik E. P. Thompson např. píše:

... vláda práva [*rule of law*] sama o sobě, tj. uvalování efektivních omezení na mocné a ochrana občanů před intrusivními skony moci, se zdá být jednoznačným dobrem. V tomto nebezpečném století, kdy zdroje a ambice moci stále rostou, je popírání či umenšování tohoto dobra zoufalou chybou intelektuální abstrakce. (Thompson 1975, 266)

Stejně jako v případě omezení moci parlamentem tedy *vláda práva* očividně není ani specifickým výtvozem liberalismu, ani neaplikovatelným idealistickým výmyslem. Resp. je samozřejmě neaplikovatelná ve *zcela* čisté podobě – tj. v *absolutní* eliminaci *sebemenší* arbitrární moci –, to však rozhodně neznamena, že bychom se o ni nemohli pokoušet v podobách o malinko méně čistých.

Hobbesova a Schmittova pozice v sobě naopak obsahuje silný paradox: tito autoři si více než co jiného přáli stabilitu, arbitrární moc „suveréna“ však často vede spíše k opaku – „lev“ je nebezpečnější než „tchoři a lišky“ a nacistické bojůvky, které zprvu zdánlivě udržovaly měšťácký *Ordnung*, ve skutečnosti vytvářely „jeskyni Kyklopa“, kde

nejen židé, homosexuálové a socialisti, ale i „slušní Němci“ pouze „čekali, až na ně přijde řada, aby byli pohlceni“.

Jak píše David Miller (2003, 37–8), Hobbes musel doufat, že monarcha bude rozumný, avšak „z letmého pohledu do historie nicméně můžeme vyvodit, že rozumných monarchů bylo jen málo“. Podobného názoru je i Ian Shapiro:

Hobbes snad mohl být natolik traumatizovaný zkušeností anglické občanské války, že před nebezpečím tyranie strčil hlavu do písku, [...] následná historie státních represí od francouzské revoluce přes komunismus a fašismus po nedávné vojenské a náboženské diktatury nicméně jednoznačně svědčí [...] o nezbytnosti demokratické kontroly veřejných institucí ... (Shapiro 2016, 99)

Mezi Hobbesem a Schmittem nicméně existuje jeden poměrně zásadní rozdíl. Stejně jako v případě *nepráteleství* ve formě „skutečné katolické intenzifikace“ se také Schmittův koncept *sovereignty* zdá být přinejmenším částečně motivován nábožensky. Evidentní je to např. z následující pasáže z – obecně dost horečnaté – poslední kapitoly *Římského katolicismu a politické formy*:

V rámci pozemského bytí je pokušení ke zlu, jež tkví v každé moci, jistě věčné, a pouze v Bohu je protiklad moci a dobra beze zbytku zrušen; bylo by však nejhorší nelidskostí chtít uniknout tomuto protikladu odmítnutím veškeré pozemské moci. [...] jak nekřesťanská je představa, že by se Kristus mohl mezi svým pozemským bytím a svým slavným návratem při posledním soudu ještě jednou nebo několikrát, takřikajíc experimentálně, zjevit mezi lidmi. (Schmitt 2013a, 50)

Do těchto extrémně temných hlubin teologických základů Schmittova myšlení se více ponoříme již záhy. Předtím je však třeba znovu upozornit na jednu důležitou věc (jíž jsme se dotkli již v kap. o decisionismu); totiž, jak silně nekonzistentní byl Schmitt ve svém učení o suverenitě. Jedná se ostatně o dobré přemostění, neboť tato nekonzistence jasně ukazuje, že Schmitt byl daleko spíše radikálně konzervativním aktivistou než nestranným teoretikem.

Teorie suverenity dosud pojednaná v tomto oddíle pochází ze Schmittových nejnámějších děl na toto téma, jež vyšla všechna v meziválečném období. Schmitt v té době velmi pravděpodobně věřil v možnost realizace něčeho na způsob frankistické klerofašistické diktatury. Již koncem druhé světové války nicméně začalo být poměrně evidentní, že tato forma vlády sice možná přežije na Iberském poloostrově, mimo něj se ale přinejmenším nějakou dobu šířit nebude.

Ve třetím koroláriu k *Pojmu politična* si tak Schmitt očividně již připravoval půdu k obhajobě odporu proti vládě (viz výše 2. od. 3. kap.), kterou následně plně rozvinul v *Teorii partyzána*, jež mimochodem téměř vůbec nezmiňuje protifašistický odboj a více než čím jiným je „skrytou poctou“ generálu Salanovi, který se se svou teroristickou skupinou Organisation Armée Secrète r. 1961 neúspěšně pokusil o puč, aby zabránil ukončení francouzského koloniálního panství v Alžíru.³⁵¹

Jak ale upozorňuje Timothy Nunan, Schmitt není ohledně otázky legitimacy odporu vůči suverénovi konzistentní dokonce ani v rámci jednotlivých období. V textu „Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik“ vydaném r. 1925 (tj. přesně mezi *Politickou theologií* a *Pojmem politična*) např. tvrdil, že je křesťanskou povinností obyvatel Porýní vzdorovat francouzské a britské okupaci, zatímco po druhé světové válce naopak hájil právo Němců nevzdorovat Hitlerově režimu. (Nunan 2007, 4–5 a 18–9, viz též zde výše kap. 1.) Oba tyto postoje jsou v očividném kontrastu s obecnými stanovisky Schmittovy teorie v dané době (tj. s bezpodmínečnou poslušností suverénovi, kterou prosazoval během výmarského období, a s obdivem k odboji, ba dokonce k terorismu, který začal projevovat po zdánlivě jednoznačném vítězství liberalismu ve většině západního světa). Není pravděpodobné, že by Schmitt sám sebe takto opakovaně popíral nevědomě. Je proto třeba uznat, že není obecně použitelným teoretikem, nýbrž vychytralým politickým agitátorem (jedině tak dává smysl, že mezi dvěma texty hlásajícími absolutní poslušnost vládnoucí moci, ať je jakákoli, vyzývá k občanskému odporu).

³⁵¹ Müller 2003, 151–2, srov. Schmitt 2008a. Protifašistický odboj, který si asi většina z nás představí, když se řekne *partyzán*, je ve Schmittově *Teorii partyzána* zmíněn jen nepřímo a letmo na s. 23–4. K Salanově pokusu o puč a faktorům, díky nimž se mu tehdejší francouzská demokracie ubránila viz též Przeworski 2019, 64–73.

4.5. Politická teologie a antropologie

Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma.³⁵²

– Miguel de Unamuno

K podobnému závěru jako my v předchozím oddíle dochází také Slováček, který píše, že „[ž]ádná z uvedených kategorií děl [...] v Schmittově případě není neutrální z náboženského či široce pojatého theologického hlediska, a to platí i o textech vědeckoprávních, u nichž bychom náboženskou neutralitu mohli očekávat“ a že „[t]eorie politična není primárně určena k popisu reálných mezinárodních vztahů“, nýbrž je „bojem (*polemos*), skrze nějž se také dává vlastní obsah Schmittovy pozice, i když jen nepřímo“. (Slováček 2015, 49 a Slováček 2018, 177) Také podle Müllera se

Schmitt nesnažil, aby jeho dílo bylo neutrální analýzou, která by mohla být shrnuta a systematizována (proto také selhalo tolik pokusů o jeho logickou rekonstrukci). Jeho strategické rozmístění konceptů, metafor a mýtů coby linií rozlišení mezi přáteli a nepřáteli bylo samo o sobě součástí širšího *combat spirituel*. Jazyk měl přesvědčovat, dokonce mobilizovat – jeho estetická kvalita byla zásadní, nikoli náhodná. (Müller 2003, 9)

Jak upozorňuje Arato, součástí tohoto strategického užívání slov je i jedno z nejslavnějších schmittovských hesel, „Všechny pregnantní pojmy moderní státovědy jsou sekularizovanými pojmy theologickými.“ (Schmitt 2012, 31) Např. v *Die Diktatur* totiž Schmitt sám opakovaně uvádí, že tzv. pověřenecká diktatura má kořeny ve (zcela sekulární) praxi římské republiky. Důvodem, proč v *Politické teologii* tvrdí, že *všechny* pojmy moderní státovědy jsou sekularizovanými pojmy theologickými, se tak zdá být „jeho vlastní normativně zbarvený obrat k politické teologii.“ (Arato 2016, 271; srov. Schmitt 2014) Arato uznává, že *některé* politické koncepty mohou být původně theologické, upozorňuje však, že také některé „koncepty politických náboženství jsou theologizovanými koncepty sekulárními. Zásadní je, že neteologické koncepty jako území či populace mohou být theologizovány a stát se tak např. ‚posvátnou vlastí‘ či ‚Lidem‘ s velkým *L*.“ (Arato 2016, 269) A právě to je strategie, kterou Schmitt hojně využívá. Např. tím, že usouvztažní Sieyèsovu *pouvoir constituant a constitué* se Spizovým

³⁵² „Naše filosofie, to jest způsob našeho chápání nebo nechápání světa a života, vyrůstá z našeho pocitu k životu samému.“

panteistickým učením o *natura naturans* a *naturata* stvrzuje božskou neomylnost a všemohoucnost „Lidu“ a jeho schopnost tvořit z ničeho. Zároveň však stvrzuje také představu o skrytosti jeho skutečné vůle, a tudíž potřebu někoho „kdo má nejen autoritu ji vykládat, ale také moc ji vynucovat.“ (*ibid.*, 272–3) Jak jsme si podrobně rozebrali výše, jedná o Schmittův způsob legitimizace autokracie v době prevalence demokratických ideálů.

Nezvykle upřímná je v tomto ohledu *Krize parlamentní demokracie*, kde – jak jsme také již viděli výše – Schmitt obdivuje Sorela, Lenina a Mussoliniho pro vytvoření „národního mýtu“, jehož „energie“ je „větší než energie mýtu třídního boje“:

... kdykoli došlo k otevřené konfrontaci těchto dvou mýtů, jako v Itálii, národní mýtus vždy zvítězil. Italský fašismus zobrazoval komunistického nepřítele s hroznou mongoloidní tváří bolševismu; účinek byl silnější a vyvolané emoce mocnější než socialistický portrét buržoy. Parlamentarismus a idea demokracie lidstva byly doposud pouze jednou sebevědomě odstrčeny stranou za pomoci mytického apelu, a jednalo se o iracionální sílu mýtu nacionalistického. Mussolini ve své slavné neapolské řeči před Pochodem na Řím v říjnu 1922 řekl: ‚Vytvořili jsme mýtus, tento mýtus je vírou, vznešeným entusiasmem; nemusí být realitou, je usilováním a nadějí, vírou v naši odvahu. Naším mýtem je národ, slavný národ, který chceme uvést v život a žít jej.‘ V té samé řeči označil socialismus za podřadnou mytologii. Stejně jako v šestnáctém století dala Itálie znovu výraz politickému realismu. (Schmitt 1988a, 74–6)

Zvl. na základě poslední citované věty by se někdo mohl domnívat, že Schmitt pouze realisticky popisoval fungování politiky. Jak jsme si ale ukázali výše, taková interpretace má problém vysvětlit jednak zřejmou nekonzistentnost ve Schmittově díle, jednak výlevy typu volání po „skutečné katolické intenzifikaci (proti neutralistům, estetické dekadenci, proti potratářům, spalovačům mrtvol a pacifistům...)“.

Další skupinu vedle „realistů“ tvoří ti „Schmittovi následovníci“, kteří „přijali, že Schmittovy motivace mohou být teologické, ale kteří se pokoušejí oddělit jeho právní a politické spisy od jeho osobních motivací“. (Müller 2003, 205) Těm ovšem „anti-schmittiáni mohou, správně, odpovědět, že Schmitt sám vždy upozorňoval, že politické teorie nelze oddělit od metafyziky a, v konečném důsledku, od teologie.“ (*ibid.*)

Ze stejného důvodu můžeme souhlasit jak se Slováčkovým závěrem, že Schmittovo „využívání biblických motivů a symbolů slouží především k legitimizaci politické moci (státu, strany, říše), a má tedy spíše funkcionální charakter“, tak s jeho příklonem „k těm

interpretům, kteří Schmitta odmítají chápat jako pouhého oportunistu“ a berou vážně jeho (pochybné) křesťanství.³⁵³

Konečně se Slováčkem (2016) lze též souhlasit, že v jádru Schmittovy osobní politické teologie stojí jeho postoje „antropologické“, konkrétně jeho přesvědčení o radikální hříšnosti člověka.

Bylo by možno říci, že Schmitt dělí světonázory a politické teorie primárně na základě odpovědí, jež dávají na následující dvě otázky:

- 1) Je člověk racionální?
- 2) Je člověk dobrý, nebo zlý?

Liberalismem Schmitt opovrhne, neboť podle jeho názoru odpovědi na obě otázky „zbaběle odsouvá“. (Schmitt 1988a, 45) Preferuje proti němu „osvícenskou edukační diktaturu, filosofické jakobinství, tyranii rozumu“, jejímiž dědici jsou údajně jednak marxističtí socialisté, jednak svobodní zednáři. Tato tradice totiž prý již alespoň odpovídá: člověk je spíše zlý, protože je však také racionální, lze jej převychovat, aby se stal dobrým. (*ibid.*, 51–8; Schmitt 2013b, 52–5) Se Sorelem, Leninem a anarchisty pak „povstává, v opozici k absolutnímu racionalismu edukační diktatury a relativnímu racionalismu [liberálního] rozdělení mocí, nová teorie přímého užití síly“, v porovnání s ním se Marx zdá „pouhým školometem“, který „zůstal v zajetí intelektuálního přehánění západoevropského buržoazního školství“. (Schmitt 1988a, 64 a 70) Člověk je prý podle těchto teorií iracionální, což Schmitt kvituje. Neshodne se s nimi však ve druhé otázce, neboť podle jeho názoru „všechny opravdové politické teorie předpokládají, že člověk je ‚zlý‘“. (Schmitt 2013b, 61) Každopádně, je-li přijata teze iracionality, redukuje se podle Schmitta politika na souboj autoritářství a anarchismu:

... jestliže de Maistre říká, že každá vláda je nutně absolutní, pak anarchista říká doslova totéž; pouze pomocí svého axiómu o dobrém člověku a zkažené vládě vyvozuje protikladný praktický závěr, že právě proto se tedy musí proti každé vládě bojovat, neboť každá vláda je diktaturou. (Schmitt 2012, 52)

Liberalové podle Schmitta zásadnost otázky hříšnosti člověka jednoduše nepochopili, právě v tom ale spočívá jejich nebezpečnost (a kombinace opovržení a nenávisti, kterou k nim Schmitt cítí):

³⁵³ Slováček 2015, 60; Slováček 2016, 12. Zároveň je ovšem třeba znovu zdůraznit, že i Hitler věřil, že má poslání od Boha; konkrétně poslání vybojovat poslední bitvu mezi Árijci a Židy, po níž nastane Nový věk míru a prosperity – Redles 2008.

Stejně jako liberalismus diskutuje a vyjednává o každé politické jednotlivosti, rád by i metafyzickou pravdu rozpustil v diskusi. Jeho podstatou je vyjednávání, vyčkávající polovičitost, v naději, že konečné střetnutí, krvavá rozhodující bitva by mohla být změněna v parlamentní debatu a věčnou diskusí zrušena. (*ibid.*, 50)

Technicistní racionalismus (vrcholící v před-leninovském marxismu a v „zednářství“) pak zase může vyvolávat „specificky katolickou úzkost“ způsobenou hrozbou odstranění politična, a tedy i veškeré morální vážnosti. (Schmitt 2013a, 23) Hlavním nepřítelem byl však pro Schmitta, stejně jako pro jeho předchůdce Donosa Cortése, anarchismus: „větší než liberální umírněnost, protože se vrátil k základním problémům a dal rozhodující odpověď na radikální otázku – protože měl teologii“. (Schmitt 1988a, 70; viz též Slováček 2016, 50)

Je celkem zřejmé, že Schmitt mluví stejně tak o sobě jako o Cortésovi, když píše:

... byl konsternovaný tváří tvář stupiditě legitimistů a zbabělé lstivosti buržoazie. Pouze v [anarchistickém] socialismu spatřoval, co nazýval instinktem (*el instinto*), a z toho vyvodil, že z dlouhodobého hlediska pracují všechny strany právě pro tento [anarchistický] socialismus. Kontradikce, jež předpokládala intelektuální dimenzi a často také očividně eschatologickou tenzi. [...] V očích Donosa-Cortése byl tento socialistický anarchista [Proudhon] d'áblem a pro Proudhona byl katolík [Cortés] fanatickým Velkým inkvizitorem, jemuž se pokoušel vysmát. Dnes můžeme snadno vidět, že si vzájemně byli skutečnými protivníky a že cokoli jiného bylo pouze provizorním polo-řešením. (Schmitt 1988a, 70; viz též Schmitt 2012, 50)

K tomu nicméně Schmitt připojuje poznámku, že „skutečným nepřítelem tradičních konceptů západní politické kultury“ je až „Rus“ Bakunin, který, na rozdíl od Proudhona, neuznával ani takové „morální tradice“, jako je „otcovská moc v rodině či monogamie“. (Schmitt 1988a, 109; viz též Schmitt 2012, 50–1) Právě „největší anarchista“ Bakunin pak podle Schmitta také pochopil „analogii konceptů Boha a státu“, a chtěl proto „šírit Satana“ a považoval to za jedinou skutečnou revoluci“. (Schmitt 1988a, 67; Schmitt 2012, 51; Schmitt 2013a, 55–60)

Schmitt si očividně představoval, že zmíněná „rozhodující bitva“ bude vedena právě proti ruskému ateistickému anarchokomunismu, který považoval za protiklad všeho, co vnímal jako křesťanskou, resp. katolickou civilizaci – a civilizovanost. (Schmitt 1988a, 74–5; Schmitt 2012, 47 a zvl. závěr Schmitt 2013a) Ponecháme-li stranou fakt, že

anarchokomunismus se v Rusku ani nikde jinde nedostal k moci,³⁵⁴ je obzvláště ironické, že Schmittova upřímně a zároveň ideologicky chápaná politická teologie zažívá dnes největší rozkvět právě v Rusku: jejím pravděpodobně vůbec nejvýznamnějším – rozhodně nejvlivnějším – představitelem je Aleksandr Dugin. (viz výše 1. kap.)

Podobně jako je každý, kdo není dostatečně loajální Rusku, pro současný duginovsko-putinovský režim hned „nacista“,³⁵⁵ neexistuje ani podle Schmitta ve skutečnosti žádná střední pozice mezi autoritářsky chápaným katolicismem a ateistickým anarchokomunismem:

Katoličtí filosofové státu, de Maistre, Bonald a Donoso Cortés, [říkají] že doba si vyžaduje rozhodnutí, a pojem rozhodnutí se s energií, která se mezi oběma revolucemi 1789 a 1848 stupňuje v krajní extrém, stává samým středem jejich myšlení. Všude, kde se v duchovní skutečnosti projevuje katolická filosofie, vyslovila v nějaké formě myšlenku, že se vtírá velká alternativa, která už nepřipouští žádné zprostředkování. „No medium,“ říká kardinál Newman, „between atheism and catholicity.“ Všichni formulují velké buď–anebo, v jehož rigoróznosti zaznívá spíše diktatura než věčný rozhovor. [...] Jsou to protiklady dobra a zla, Boha a ďábla, mezi nimiž trvá buď–anebo na život a na smrt, které nezná žádnou syntézu ani žádné „vyšší třetí“. (Schmitt 2012, 43–4)

Ve středověku bývala velmi vlivná Augustinova koncepce zápasu dvou „duchovních měst“: Jeruzaléma, „města míru“, a Babylónu, „města chaosu“. ³⁵⁶ Schmitt na tuto koncepci očividně navazuje, odmítá ji však chápat alegoricky: z měst duchovních dělá města pozemská – z duchovního konfliktu v každém jednotlivém člověku velmi fyzický střet pravověrných a ateistů; „globální občanskou válku“, v níž „zcela výjimečnou roli sehrála občanská válka španělská“, protože „by všechny ‚nekomunistické‘ státy měly být dlužníky [frankistického] Španělska“ a „usilovat

³⁵⁴ Asi jedinou skutečnou výjimkou je tzv. Machnovščyna (Махновщина), anarchistická „republika“, která existovala na jihovýchodní Ukrajině v letech 1918–1921 (tj. v době ruské občanské války). Příp. dalším kandidátem by pak snad ještě mohla být tzv. Pirátská republika, vytvořená v letech 1706–1718 na Bahamách především bývalými britskými korzáry, kteří přišli o práci v důsledku ukončení karibské části války o španělské dědictví, ale také např. osvobozenými černými otroky. V tomto druhém případě však samozřejmě nelze mluvit o žádné konzistentní anarchistické, natož pak satanistické ideologii. (Edward Teach, jeden z vůdců republiky, o sobě sice tvrdil, že pochází z pekla, téměř jistě se však jednalo primárně o strategické nahánění strachu protivníkům, a ostatní vůdcové, zvl. zakladatel republiky Benjamin Hornigold, sami sebe i po vytvoření republiky nadále chápali jako – poněkud volnější – součást britské civilizace. – srov. Fox 2014).

³⁵⁵ Ve specificky ruském významu toho slova, viz výše kap. 1.

³⁵⁶ Augustinus z Hippa 2017, 285 (komentář k žalmu 65, § 2).

o [vlastní] formu frankismu, chtějí-li se vyhnout komunistickým převratům“. (Müller 2003, 138)

Někdo (např. já) by si mohl myslet, že zmíněné „vyjednávání [...] v naději, že konečné střetnutí, krvavá rozhodující bitva by mohla být změněna v parlamentní debatu a věčnou diskusí zrušena“ je ve své podstatě dobrem. Nikoli tak Carl Schmitt. Konflikt samotný – reálný fyzický konflikt s dýchajícími a krvácejícími lidskými bytostmi – pro něj měl zásadní existenciální význam. (Müller 2003, 54) „Politická teologie nebyla ničím méně než otázkou života a smrti“ (*ibid.*, 156) a „politično se svým rozlišením přítele a nepřítele“ bylo pro změnu „moderní době přiměřen[ou] transcendentáli[í]“. (Slováček 2016, 99) Právě Schmittova politická teologie ostatně „anticipovala polaritu přítele a nepřítele“ již dávno před vydáním *Pojmu politična* (1927), neboť tato polarita byla „paralelní, pokud ne vysloveně substanciálně identická, se spasenými a zatracenými“. (Arato 2016, 273)

Schmittova pozice se často může jevit jako hobbesovská, ve skutečnosti je však mnohem temnější. Zatímco u Hobbesa jsou lidé „nasty and brutish“ ze strachu, u Schmitta jsou takovými ze žádostivosti, neboť jejich přirozenost je fatálně narušena dědičným hříchem. Radikální pesimismus tohoto typu bývá tradičně spojován spíše s luteránstvím, Schmitt však (příznaně) navazuje na své oblíbené reakční katolíky 18. a 19. stol.:

I de Maistre se asi děsil lidské zloby a jeho poznámky o lidské přirozenosti mají sílu, jež pramení z morálky zbavené iluzí a z jedinečných psychologických zkušeností. Podobně se Bonald neklame o fundamentálně zlých instinktech člověka a onu nevyhladitelnou „vůli k moci“ rozpoznal stejně dobře jako jakákoli moderní psychologie. Vše se ale ztrácí před výbuchy Donosovými. Jeho opovrhování lidmi již nezná žádných mezí; jejich slepý rozum, jejich slabá vůle, směšný zápal jejich tělesných žádostí mu připadají tak ubohé, že ani veškerá slova všech lidských jazyků nedostačují, aby vyjádřila celou nízkost těchto tvorů. Kdyby se Bůh nebyl stal člověkem – plaz, jež rozšlápne moje noha, by byl méně opovržením hodný než člověk („el reptil que piso con mis piés, seria á mis ojos menos despreciable que el hombre“). Stupidita mas je pro Cortése stejně neslýchaná jako hloupá ješitnost jejich vůdců. (Schmitt 2012, 46)

Na rozdíl od strachu Hobbesova „přirozeného stavu“ přetrvává takováto bytostná inklinace ke zlu i po zavedení řádu. Kdysi bývala držena na uzdě mýtem autority, ten však byl liberalismem „rozpuštěn v diskuzi“. V širším kontextu Schmittova myšlení lze

tak předpokládat jeho jednoznačný souhlas s Cortésovým názorem, že v moderní době „tváří v tvář radikálnímu zlu existuje pouze diktatura“³⁵⁷ – ideálně diktatura totalitárního, či polo-totalitárního typu podobného frankistickému Španělsku, která vedle hobbesovského řádu zajišťuje také „morální tradice“, jako je „otcovská moc v rodině či monogamie“.³⁵⁸

Právě takováto řád udržující polo-totalitární diktatura je také Schmittovým *katechon*, přičemž antikrist, jehož příchod zadržuje, je mnohohlavý (jako drak na němž má podle Zjevení Janova přijet Nevěstka babylonská). Primárně je jím samozřejmě samotná „nemorálnost“ bakuninovského anarchismu. Dále, „nepřímo“, je jím však také např. „duch technicity“, který ohrožuje „základy státu a autority“ a vyvolává „epistemologickou nejistotu“. (Slováček 2015, 59 a zvl. McCormick 2005, kap. 2). Antikristem je dokonce i ta varianta křesťanství, která se namísto „rozlišování dobra a zla“ stala „pacifistickou organizací“, neboť antikrist dokáže „napodobovat Krista a stávat se mu natolik podobným, že oklame duše všech. Bude se ukazovat jako přátelský, korektní, neúplatný a rozumný, vše jej bude oslavovat jako štěstí lidstva a provolávat: skvělý a spravedlivý člověk!“³⁵⁹ (Byl by pro Schmitta antikristem – či alespoň jeho pomocníkem – papež František? Jednoznačně!) Schmitt v tomto ohledu (výjimečně) není nekonzistentní (což naznačuje, o jak centrální otázku jeho myšlení šlo). Antikrist totiž může mít mnoho podob, a hlavně: „z dlouhodobého hlediska pracují všechny strany právě pro [anarchistický] socialismus.“

Proto je třeba nastolit vládu diktátora, Velkého inkvizitora (či, chcete-li, platónského filosofa-krále³⁶⁰), který všechny tyto strany zruší,³⁶¹ donutí lidi chovat se

³⁵⁷ Ostatně, kdyby Schmitt s výrokem nesouhlasil, pravděpodobně by ho necitoval v úplně posledním odstavci své *Politické teologie* – Schmitt 2012, 52.

³⁵⁸ Slováček (2016) se domnívá, že Schmitt požadoval přísnou podřízenost jednotlivce státu pouze v dobách tzv. „prostřednosti“, kdy člověk ztratil přímý kontakt s božským zákonem, zatímco pro doby tzv. „bezprostřednosti“ ji za nutnou nepovažoval. (viz výše 2. od. 3. kap.) Tuto interpretaci nepovažuji za příliš přesvědčivou, neboť vychází pouze z jednoho jediného Schmittova raného textu, resp. pouze z jeho závěru. Souhlasím, že Schmitt uvažoval víceméně způsobem *čím méně víry, tím větší nutné pole státní kontroly*, neřekl bych ale, že by kdy byl ochoten uvažovat o stavu, v němž by nebyla nutná *žádná* kontrola. Odporovalo by to ostatně jeho přesvědčení o radikální lidské hříšnosti, které mu Slováček na mnoha místech přiznává. Jinými slovy, souhlasím, že „Schmittův zájem o jedince, jenž zaznívá rovněž v úvodu k *Hodnotě státu*, je myšlen vážně“, (Slováček 2016, 73) řekl bych ale, že *právě* Schmittův „zájem o jedince“ (o jeho „morálku“ ve smyslu „otcovské moci v rodině či monogamie“) přidává k jeho hobbesovskému autoritářství totalitární prvky.

³⁵⁹ Schmitt, *Theodor Däublers „Nordlicht“*, překlad podle Slováček 2016, 74–5.

³⁶⁰ Srov. Popper 2011, 144–61.

³⁶¹ McCormick 2005, 298: „In fact it might be argued, as Schmitt reveals most tellingly in *Der Leviathan*, his perfect state combines myth and technical rationality, in such a way that he expects to overcome the opposition. If one could marry the thoroughly positivist and, as Schmitt identifies it, ‘mechanistic’ equation

„morálně“ a spasí tak jejich duše (tj. vymýtí feminismus, „estetickou dekadenci“, potraty, „spalování mrtvol“ a – v neposlední řadě – „pacifismus“). Taková je nejvnitřnější logika Schmittova politického myšlení.³⁶²

Je to nicméně logika krajně pochybná, a to i pokud – ba dokonce *především pokud* – přijmeme Schmittův axiom radikálně zlé lidské přirozenosti. Neboť jestliže jsou lidé odporní a zlí, proč by neměl být odporný a zlý také diktátor? Jestliže jsou lidé zlí, neměli bychom *právě proto* vytvořit *system*, který bude maximálním možným způsobem limitovat jejich kapacitu jednat svévolně (jakési ještě silnější *silné oddělení moci* ve stylu *checks and balances*)?

Schmitt nebyl jediný, kdo na přelomu 19. a 20. stol. narazil ve vlastním nitru na „thanatos“ a „srdce temnoty“, ze svého objevu však vyvodil přesně opačné politické závěry než Freud a Joseph Conrad. Proč?

Odpovědí se zdá být, že stejně jako Platón o dvacet tři století dříve věřil, že jeho vlastní přirozenost jakýmsi zázračným způsobem není *tak* narušena jako přirozenost ostatních, a proto vidí dál: že on a jedině on zná recept na „obnovu křesťanského Západu – vize, jež zdá se zahrnovala postavu Velkého inkvizitora ztělesněnou nikým jiným než Carlem Schmittem samotným.“ (Müller 2003, 143; srov. Popper 2011, 160)

Označení „Velký inkvizitor“ je více než namístě, neboť Schmitt explicitně píše, že počátkem úpadku onoho křesťanského Západu bylo povolení svobody vyznání. „Nemocí [moderní] doby“ je sice především *ekonomično – ekonomično*, jehož život je „jen konzumací (*er ist immer am Fressen*), souložím (*Vögeln*) a trávením (*Verdauen*) [...] život bez velikosti (*ohne Grösse*),“ který se „zároveň pyšní velkým sebeuvědoměním a zdánlivou sebereflexí, jež se opírá o subsumpci vlastních prožitků pod literární modely románů nebo pod velmi povrchně recipované filosofické texty“³⁶³ –, základem tohoto *ekonomična* je však je „privatizace“, jež začíná „u samotného základu, u náboženství.

of positive command and law, as Hobbes does, with a myth that would ward off particular groups from attempting to appropriate that command mechanism, one would have the authoritarian, ‘qualitative’ state *par excellence*.”

³⁶² Mj. *výjimečný stav* je „sekularizovaným teologickým pojmem“ mesiášství (Agamben 2011, 64) a *suverénní diktatura* je v podstatě permanentním *výjimečným stavem*. Srov. též Slováček 2015, 55: „Zde se můžeme vrátit k problematice Schmittovy politické teologie jako alternativy k politické filosofii. První věta *Politické teologie* zní: ‚Suverén je ten, kdo rozhoduje o výjimečném stavu.‘ Suverén je tedy ten, kdo určuje a rozhoduje o tom, kdo je přítel a nepřítel. Možnost tohoto rozhodnutí vůbec, které implikuje možnost zabít a být zabít, tak stojí v základu existenciální situovanosti člověka v materiálním světě, což podle Schmitta odpovídá tomu, jak antropologickou pozici uchopuje i bible (*Gen 3,15*). Není-li schůdná filosofická alternativa, a Schmittovým polemickým partnerem je především liberalismus a anarchismus se svou vírou v lidský rozum, zbývá pouze poslušnost.“

³⁶³ Slováček 2016, 65. Parafrázovány jsou zde Schmittovy deníky (*Tagebücher. October 1912 bis 1915*).

Prvním individuálním právem ve smyslu občanského společenského řádu byla svoboda vyznání: v dějinném vývoji onoho katalogu práv na svobodu – na svobodu víry a svědomí, svobodu spolčovacích a shromažďovacích, svobodu tisku, svobodu obchodu a podnikání – je tato svoboda začátkem a principem.“ (Schmitt 2013a, 43)

Schmittův lék na tuto „nemoc“ je jasný: „teokratický totalitarismus“ [v jehož rámci] budou všechny aspekty lidského života vystaveny politické intervenci v zájmu teologických cílů, především spásy duší občanů.“ (Müller 2003, 136)

Netřeba zdůrazňovat, že Schmittova verze inkvizitorství je krajně problematická i z hlediska katolicismu samotného – a před obviněním z pýchy „jediného, který zná recept,“ jej proto nelze uchránit ani tvrzením, že pouze do politických důsledků domyslel církevní učení. Již (katolík) Richard Thoma upozorňuje, že Schmitt je „zcela slepý k faktu, že v dnešní době existuje ještě třetí ‚mýtus‘, o nic méně vitální než mýty národností a revoluční, a zároveň jediný, který je kompatibilní s křesťanskou etikou a který byl přijat katolickou církví: mýtus věčného míru uskutečněného skrze sebeurčení a demokracii.“ (in Schmitt 1988a, 82–3) Slováček pak upozorňuje, že „zájem theologů o Schmittovo dílo je minimální a převážně odmítavý“, že Schmitt „zcela opomíjí aspekty naděje, lásky a dokonce víry, jak o ní alespoň píše sv. Pavel či Augustin“ a že jeho „chápání člověka bychom [...] mohli charakterizovat jako silně reduktivní, neboť například zcela opomíjí tematizaci člověka jako *imago Dei*“. (Slováček 2015, 47 a 60; Slováček 2016, 99)

Způsob, jakým se Schmitt s touto nabízející se kritikou vyrovnává, je velmi zajímavý. V *Politické teologii* (1922) je ještě spíše defenzivní a snaží se cortésovský postoj obhájit coby sice neortodoxní, avšak vyžadovaný okolnostmi. (Nejsem teolog, ale neřekl bych, že se jedná o úplně dobrý argument.)

Abbé Gaduel, jenž kritizoval Donoso Cortése z dogmatického hlediska, měl proto pravdu, když vyslovil dogmatické pochybnosti vůči přepínání přirozené zloby a ničemnosti člověka. Nicméně se zřejmě neprávem přehlíželo, že pro Cortése se jednalo o náboženské a politické rozhodnutí nesmírné závažnosti, nikoli o vypracování dogmatu. Mluví-li Cortés o přirozené zlobě člověka, obrací se polemicky proti ateistickému anarchismu a jeho axiomu o dobrém člověku, myslí to ἀγωνικῶς, a nikoli δογματικῶς. Třebaže se zde zdánlivě shoduje s luterským dogmatem, zaujímá nicméně jiné stanovisko než lutherán, jenž se každé vrchnosti podřídí; i zde si Cortés podržuje sebevědomou velikost duchovního potomka velkých inkvizitorů. (Schmitt 2012, 46)

Již v o rok později vydaném *Římském katolicismu* nicméně Schmitt přechází do ofenzívy a v duchu svého „velkého buď–anebo“ útočí i na ty věřící, kteří nesdílejí jeho verzi totalitárního a militantního křesťanství:

Dostojevského velký inkvizitor doznává, že s plným vědomím podlehl pokušením Satana, protože ví, že člověk je od přírody zlý a nízký, zbabělý rebel, jenž potřebuje pána, a protože jen římský kněz nachází odvahu vzít na sebe veškeré zatracení, jež k takové moci náleží. Dostojevskij tu do římské církve s notnou dávkou násilí promítá svůj vlastní potenciální ateismus. Každá moc byla pro jeho v zásadě anarchistický – a to vždy znamená ateistický – instinkt čímsi zlým a nelidským. V rámci pozemského bytí je pokušení ke zlu, jež tkví v každé moci, jistě věčné, a pouze v Bohu je protiklad moci a dobra beze zbytku zrušen; bylo by však nejhorší nelidskostí chtít uniknout tomuto protikladu odmítnutím veškeré pozemské moci. Temná, široce rozšířená nálada pociťuje institucionální chlad katolicismu jako něco zlého a Dostojevského beztvarem šíří jako pravé křesťanství. To je tak mělké jako vše, co zůstává zajato v náladě a citu a vůbec nevidí, jak nekřesťanská je představa, že by se Kristus mohl mezi svým pozemským bytím a svým slavným návratem při posledním soudu ještě jednou nebo několikrát, takřikajíc experimentálně, zjevit mezi lidmi. (Schmitt 2013a, 50)

Jinými slovy: jelikož je člověk fatálně poškozený hříchem, cokoli jiného než absolutní podřízenost církevním autoritám je cestou do pekel.

Asi vůbec největší nekonzistentnost Schmittova díla spočívá ve faktu, že tento jeho základní politicko-teologický postoj samozřejmě nutně spočívá na představě nadlidského normativního řádu (kterou však Schmitt, jak jsme viděli ve 3. kap., odmítá).

Z hlediska přísného metaetického decisionismu nelze ani dost dobře říci, že by člověk byl takřikajíc „od přírody“ dobrý nebo zlý, neboť samo dobro a zlo jsou etické, a tedy vždy v posledku nutně subjektivní kategorie. Jednotliví lidé, události, jednání nebo právě i člověk coby biologický druh jsou dobré nebo zlé vždy pouze v rámci hlediska toho, kdo je soudí – nikoli objektivně, protože objektivní etika neexistuje. Ještě tak nejbliže „objektivnímu“ posouzení míry dobra/zla člověka coby druhu se můžeme dostat, řekneme-li, že „většina lidí považuje člověka za dobrého/za zlého“, resp., že „většina lidí (subjektivně) považuje za dobré / za zlé ty vlastnosti, které u průměrného člověka objektivně převládají.“ To je však očividně něco naprosto jiného, než co tvrdí Schmitt,

pro kterého je člověk zlý, neboť se dostatečně neřídí údajně Bohem předepsanou (a mj. v tom ohledu objektivně chápanou) morálkou.³⁶⁴

Podobně neplatí ani ve Schmittově uvažování očividně přítomný nevyjádřený předpoklad, že (řeceno se zmíněným Dostojevským) pokud je Bůh mrtev, vše je dovoleno. Resp. platí to v tom smyslu, že neexistuje jednotná deontologická morálka (kterou Schmitt, jak jsme viděli, zároveň zavrhuje i nezavrhuje). Stále však mohou existovat např. společenské normy vzniklé demokratickým způsobem (ať už formalizovaným nebo živelným) jakožto zevšeobecnění v dané společnosti převládajících potřeb a norem subjektivních.

Jak Schmitt sám uznává: „Pokud člověk následuje buržoazii na ekonomickou půdu, musí ji následovat do demokracie a parlamentarismu.“ (Schmitt 1988a, 73) A ano, právě uvedené sčítání a průměrování potřeb je v jistém ohledu „ekonomickým“ (totiž právě v tom ohledu, že je sčítáním a průměrováním). Schmitt však proti němu nedokáže říci nic jiného, než právě že je „ekonomické“ a „buržoazní“. To druhé je naprosto nepodložené – zvláště uvážíme-li, že kořeny tohoto typu uvažování sahají přinejmenším k Epikúrovi, že lze stěží mluvit o existenci „buržoazie“ v moderním slova smyslu v Athénách 4. stol. př. n. l. a že Epikúrova klidná dobrovolná smrt svědčí o odhodlání, odvaze a věrnosti vlastním zásadám, jež stojí v poměrně jasném kontrastu k obecně chápanému užití slova „buržoazní“ v pejorativním smyslu.³⁶⁵ Označení „ekonomické“ pak ztrácí své negativní konotace právě, odmyslíme-li od něj význam „buržoazní“, příp. „čistě po materiálním zisku toužící“.

„Ekonomické“ se totiž nemusí týkat jen materiálních statků (jak ostatně Schmitt sám očividně uznává, když píše např. o „ekonomčinu“ parlamentarismu). Např. Philip Pettit se svým kolegou Geoffreyem Brennanem mluví o „ekonomii uznání“ (*economy of esteem*): lidé mívají rádi, když je ostatní považují za čestné (stav, jehož výhody zpravidla chápou dokonce i ti, kterým vnitřně na poctivosti nesejde – „pokrytectví [...] je daň, kterou neřest platí cnosti“), a s tímto faktem lze kalkulovat při formování politických

³⁶⁴ Srov. též jeho citaci Cortése v *Politické teologii*: „Odkud ví, že je dobrý, když mu to Bůh neřekl? („De donde sabe que es noble si Dios no se lo ha dicho?“) [...] podle jeho filosofie dějin je vítězství zla samozřejmé a přirozené, a jen zázrak Boží je odvrací; obrazy, v nichž se zpředměťuje jeho dojem z lidských dějin, jsou plné hrůzy a děsu; lidstvo slepě vrávorá labyrintem, jehož vchod, východ a strukturu nikdo nezná, a tomu říkáme dějiny; lidstvo je loď, jež se bezcílně zmítá na moři, obsazená buřičskou, hrubou, násilně naverbovanou posádkou, která řve a oddává se tanci, dokud Boží hněv nesrazí vzpurnou sebranku do moře, aby opět zavládlo mlčení.“ – Schmitt 2012, 47.

³⁶⁵ Ještě starší kořeny mohou být v indické filosofii zvané čárváka či lókájata, z níž mohl Epikúros i čerpat (díky kontaktu vzniklému v rámci tažení Alexandra Makedonského).

systemů. Máme-li přehnaná očekávání ohledně lidské poctivosti, může se nám snadno stát, že systém, který vytvoříme, zkolabuje nebo bude fungovat o poznání hůře než méně utopický projekt. Na druhou stranu ovšem, budeme-li lidi hlídat tak říkajíc na každém kroku, hrozí, že mnozí, kteří by za jiných okolností byli poctiví, budou jednat nepoctivě, protože z poctivého chování jim nebude plynout žádná úcta a přelstít silně represivní systém se naopak stane výzvou (a v situaci, kdy se s ním většina populace přestane identifikovat, možná dokonce novým zdrojem úcty). Společnost zřízená na základě „ekonomie úcty“ tak bude spoléhat primárně na principy hanby a uznání, a teprve v druhém plánu na dohled a represivnější formy sankcí. Nebude tomu tak, že by dohled a sankce úplně chyběly, budou však přítomny pouze v té míře, aby se předešlo situaci, kdy se poctivost výrazně nevyplácí v důsledku výrazné komparativní výhody nepoctivých (česky řečeno, kdy „ten, kdo nekrade, okrádá svoji rodinu“). (Brennan a Pettit 2004; Martí a Pettit 144–5)

David Miller vyjádřil, poněkud lapidárnějším způsobem, podobnou myšlenku ve vztahu ke Schmittem diskutovanému anarchistickému „axiómu o dobrém člověku“:

Jednou z nejdůležitějších lidských motivací je touha být přijímán a respektován a v malých komunitách to může postačovat k zajištění [funkční] kooperace, dokonce i když lidé nejsou svatí. [...] Anarchistická vize není nesmyslná, funguje ale pouze za předpokladu, že lidé jednají stále v rámci téže komunity, takže způsob jejich jednání se v rámci této komunity stane obecnou znalostí. Předpokládá také, že možnost být z komunity vyloučen je hrozbou dostatečně silnou na to, aby lidi odradila od jednání vysloveně asociálního. Ve velkých, pohyblivých společnostech však tyto předpoklady neplatí. Proto potřebujeme právní systém, který bude stíhat a trestat ty, kteří ostatní poškodí, a který nám umožní, abychom spolu navzájem mohli uzavírat závazné smlouvy, jejichž porušení přinese postih. (Miller 2003, 25–6)

Povšimněme si, že ani Miller, ani Pettit s Brennanem nedávají jasnou odpověď na otázku, zda je člověk dobrý, nebo zlý. Zároveň však ani jeden z nich tuto otázku „zbaběle neodsouává“. Tvrdí pouze, že čestné a nečestné chování lidí často do velké míry záleží na okolnostech – což je tvrzení naprosto plausibilní a není žádný důvod se mu vysmívat a/nebo ho označovat za nedostatečně „hluboké“ (neboť ve skutečnosti je daleko „hlubší“ než všechna černobílá zjednodušení).

K mnoha z nejdůležitějších po-kroků lidské společnosti mohlo dojít jen proto, že jejich klíčoví aktéři šli takříkajíc s kůží na trh a riskovali, že jiní zneužijí jejich

zranitelnosti. Ponecháme-li stranou případ Ježíše Nazaretského (a mnoha dalších náboženských vůdců), můžeme si uvést např. okolnosti ukončení apartheidu v Jižní Africe: Když prezident Frederik Willem de Klerk vyhlásil r. 1992 referendum ohledně výsledku svých jednání s Africkým národním kongresem (ANC), riskoval jednak, že ho zničí bílí nacionalisté v jeho vlastní vládě, jednak, že dohodu nepodpoří černí voliči ANC (kteří po desetiletích utiskování zahrnujícího např. mučení ve vězeních, kde mohl být člověk bez důvodu internován až po dobu 90 dní, neměli nejmenší důvod bílé vládě věřit). Právě Klerkovo dobrovolné vystavení se riziku však umožnilo Nelsonu Mandelovi přesvědčit ANC, aby dohodu podpořil. (Shapiro 2016, 14) V teorii her se tomu říká *costly signaling*; Ian Shapiro to nazývá *acting out of hope* a definuje následovně: „Pokud [...] je z mého vystavení se riziku očividné, že nejednám pouze strategicky či z čistě sobeckých pohnutek, existuje šance, že také ty se nebudeš cítit nucen jednat sobecky.“ (*ibid.*) Princip je stejný jako v případě situace „kdo nekrade, okrádá svoji rodinu“: Mnoho lidí by třeba raději nekradlo, je-li však krádež normou, budou se krást cítit nuceni. Jedná se bludný kruh, jehož prolomení vyžaduje, aby někdo dobrovolně riskoval více důvěřovat a sám být poctivý v naději, že ostatní se přidají, namísto aby zneužili jeho zranitelnosti. V rámci většího společenství může takovou figurou být politik typu Klerka či angažovaný intelektuál typu Mandely nebo Havla. Jak jsem ale uvedl na začátku tohoto odstavce, historicky takovými postavami často byli také náboženští vůdci. Je proto, opět, vrcholně paradoxní, že právě náboženstvím se ohánějící Schmitt tento zlo-narušující společenský mechanismus zcela ignoruje. V neposlední řadě je pak také důležité si uvědomit, že z makrosociálního hlediska se jedná o mechanismus adaptivní, že „neschopnost adaptovat se [...] vede víceméně nutně k zániku“ a že přísný dogmatismus (na němž by si Schmitt přál zakládat společnost) je přímým protikladem adaptability. (Popper 2012, 243; srov. zvl. Runciman 2013)

Tolik ke Schmittovi. Úplným závěrem považuji za zásadní položit otázku týkající se jeho následovníků, a sice: jak hluboko jsou ochotni ve své inspiraci „nejpronikavějším kritikem liberalismu“ zajít.

Jestliže např. Mouffová říká, že namísto schmittovského „antagonismu“ volá po „agonismu“, který nepočítá s možností fyzického zničení „nepřítele“ (viz výše kap. 1), není zcela jasné, proč by si namísto Schmitta nemohla vystačit s Machiavellim, či dokonce s autory *Listů federalistů* (pokud tedy jejím cílem není primárně šokovat...). Podobně jestliže jí jde o dekonstrukci liberální ideologie, mohla stejně tak dobře zůstat u myslitelů frankfurtské školy. Dokonce i „slavné definice“ suveréna, výjimečného stavu,

a přítel a nepřítel se, jak jsme viděli, objevují v Rousseauovi, Hegelovi a dalších autorech v podobě od Schmittovy stěží odlišitelné...

Některé Schmittovy následovníky snad může přitahovat jeho kritika „buržoazní“ preference povrchních slastí oproti „vyšším“ či „existenciálnějším“ cílům, příp. jeho volání po řádu či po konsolidaci za účelem politické akce.

Tito lidé by si však měli uvědomit, že Schmittova kritika „buržoazního“ zasahuje např. i křesťana typu Dostojevského či papeže Františka, Camusova „mediteránního člověka“ (schopného užívat si prosté radosti života a zároveň připraveného revoltovat proti každé nespravedlnosti) či americký ideál patriotického otce od rodiny, který je primárně svým vlastním pánem na svém vlastním ranči. Zasahuje jednoduše každého, kdo není ochoten sdílet Schmittovu představu naprosto zkaženého lidstva a související nutnosti totální podřízenosti Velkému inkvizitorovi.

V neposlední řadě zasahuje samozřejmě také všechny lidi „židovského původu“, které „přirozenost jejich myšlení“ činí „neschopné“ být jen pochopit, že Inkvizitor reprezentuje „transcendentní *Recht*“.

John Stuart Mill (2018, 63–72) prezentuje ve svém *O svobodě* slavný argument, že svoboda je nutnou podmínkou kreativity. Schmitt bude vždy stát na straně co nejpřísnějšího řádu, ať jakkoli tupého a neadaptivního. Kdyby se ocitl v Bulgakovově *Mistrovi a Markétce*, postaví se na stranu stalinského establishmentu proti Wolandovi a jeho suitě. To je alegorií posledního zajímavého paradoxu jeho myšlení, který si zde uvedeme: Anarchistické satanské síly reprezentují v *Mistrovi a Markétce* (stejně jako např. v Zamjatinových *My*) obnovení spirituality. Postaven před volbu mezi řádem a spiritualitou, zvolí horlivý křesťan Schmitt v konečném důsledku raději řád. Pro Bulgakova je ideálem Mistr, který dokáže být zároveň spirituální i ne-satanský, Schmittovo „velké buď–anebo“ však není žádné takové střední pozice schopno.

Závěr

Jakmile začneme spoléhat na svůj rozum a užívat svých kritických schopností, jakmile pocítíme volání osobní odpovědnosti a s ním i odpovědnosti za pomoc pokroku poznání, nemůžeme se vrátit do stavu bezvýhradné podřízenosti kmenovému kouzlu. Pro toho, kdo okusil ze stromu poznání, je ráj ztracen. Čím více se snažíme vrátit do hrdinského věku kmenového systému, s tím větší jistotou dospějeme k inkvizici, tajné policii a romantizovanému gangsterství.³⁶⁶

– Karl R. Popper

Odbornice na současný extremismus, Julia Ebnerová, v předmluvě ke své zatím poslední knize *Going Dark* upozorňuje, že „přijetí zjednodušující verze složité reality může být lákavé, a to zvláště pokud ta realita silně neodpovídá našim představám.“ O několik stran dále pak coby motivaci k sepsání své studie uvádí, že na základě několikaleté zkušenosti infiltrování extremistických skupin (od otevřeně neonacistických přes identitářské po džihádistické) došla k přesvědčení, „že nic není silnější než vyzbrojit lidi znalostí způsobů, jimiž se extremisté snaží využít našich slabostí“. (Ebnerová 2021, xiv a 6) Doufám, že přínos mé práce by mohl být podobný: ukázat postupy, jimiž jeden z největších propagátorů autoritářství využívá našich slabostí, aby i upřímné demokraty přivedl k postojům, jež jsou ve skutečnosti pro demokracii destruktivní. (Přičemž také já bych svou několikaletou zkušenost ponoru do myšlení předmětu svého bádání označil nejspíše právě slovy *going dark*.)

David Runciman, přední odborník na současný politický vývoj, píše ve své knize *How Democracy Ends*, že „největším nebezpečím pro demokracii ve dvacátém prvním století“ se zdá být „zbytnění exekutivy“ (*executive aggrandisement*) v podobě „zvoleného siláckého vůdce, který podryje demokracii zatímco se jí bude zaklínat“. (Runciman 2019, 45) Přesně o to se snaží Schmitt.

Podle Runcimana přináší demokracie výhody dvojího druhu: (1) osobní důstojnost v tom smyslu, že názory každého občana jsou brány vážně, a (2) dlouhodobé kolektivní výhody: stabilitu, prosperitu a mír. Současné otevřeně autoritářské režimy pak nabízejí přesný opak: kolektivní důstojnost a osobní benefity.

³⁶⁶ Překlad Miloš Calda a Josef Moural.

Kolektivní důstojnost má zdroj v jistém druhu národního sebe-stvrzení: *make China great again!* Osobní benefity jsou rozdělovány státem, který se snaží seč může, aby byly co nejširěji dostupné. Nedemokratická Čína v posledních několika desetiletích učinila větší pokroky v boji s chudobou a ve zvyšování naděje na dožití než demokratická Indie. Bezprostřední výhody rychlého ekonomického růstu jsou pro značné množství Číňanů velmi reálné. Režim chápe, že jeho přežití závisí na tom, že tento růst udrží tak dlouho, jak bude možné. (*ibid.*, 169–72)

Jak Runciman píše, čínská alternativa (jakkoli nejistá, protože závislá na strmém ekonomickém růstu) může být lákavá pro mladé demokracie (resp. pro majoritní populace v těchto demokraciích, protože Tibetanům či Ujgurům *čínská* kolektivní důstojnost nic neříká a z osobních benefitů mají také daleko méně než etničtí Číňané). V případě zavedených demokracií je však vysoce nepravděpodobné, že by byly ochotny *vědomě* obětovat „osobní důstojnost spočívající v možnosti ty mizery vykopnout [ve volbách], a to i kdyby za ni měly platit nižším materiálním standardem“. (*ibid.* 172–5) Režimy v „zemích jako Maďarsko či Rusko“ nejsou *vědomou* alternativou k demokracii; jsou jejím „populistickým překroucením“, založeným na „vytváření obětních beránek a propracovaných konspiračních teoriích“. Svobodné volby jsou sice v těchto zemích pouhým divadlem, to divadlo se ale stále hraje. (*ibid.* 175–6; viz též Müller 2021, viii, x–xi a 3–41)

Je to právě tato „parodie demokracie“ (*ibid.*), k jejíž realizaci Schmitt poskytuje jeden z nejpropracovanějších návodů.

Konečně v Popperově *Otevřené společnosti a jejích nepřátelích*, jichž je tato práce zamýšlena být jakýmsi skromným pokračováním, se objevuje následující výčet „myšlenek moderního totalitarismu“:

- (a) Nacionalismus ve formě historicistické myšlenky, že stát je ztělesněním ducha (resp. nyní krve) státotvorného národa (resp. rasy) [...].
- (b) Stát jakožto přirozený nepřítel všech ostatních států musí prosadit svou existenci ve válce.
- (c) Stát nepodléhá žádnému typu morálních závazků; jediným soudcem jsou dějiny, tj. historický úspěch; kolektivní užitek je jediná zásada chování jednotlivce; propagandistická lež a překrucování pravdy jsou přípustné.
- (d) „Etická“ idea války (totální a kolektivistické) zejména mladých národů proti starším; válka, osud a sláva coby nejžádoucnější dobra.
- (e) Tvořivá role Velikána [*Great Man*], světodějinné osobnosti, člověka hlubokého vědění a velké vášně (nyní vůdcovský princip).
- (f) Ideál hrdinského života („žij nebezpečně“) a „heroického člověka“ jako protiklad

k maloměšťáctví a jeho plytké průměrnosti. (Popper 2015, 65–6, angl. originál Popper 2013, 274)

Všechny tyto myšlenky hrají velmi důležitou roli i ve Schmittovi.³⁶⁷ Popper je připisuje Hegelovi (třebaže zároveň říká, že Hegel většinu z nich nevymyslel, pouze je přejal ze starších zdrojů – např. z Platóna –, a že plného rozvinutí dosáhly právě až v nacismu). (*ibid.*) Cílem této práce není posuzovat adekvátnost Popperova čtení Hegela (ani Platóna). Jak jsme nicméně viděli, Schmitt z Hegela přejal velmi mnoho: označení konceptu univerzalistických zákonů (v protikladu k nacionalistickému esencialismu) za „židovský“, představu, že válka je nezbytná nejen pro existenci států, nýbrž i pro existenci politiky jako takové, myšlenku, že liberalismus (resp. měšťáctví) je politicky impotentní, neboť nedokáže lidi k válce motivovat, definici „vladařské moci“ coby „subjektivit[y] jakožto konečné[ho] rozhodnutí vůle, [...] v níž jsou rozlišené moci shrnuty v individuální jednotu, která je tedy vrcholem a začátkem celku“, vztah suverenity a nouzového stavu...

Jen o něco méně důležitým Schmittovým inspiračním zdrojem je pak Rousseau. Viděli jsme, že Schmitt z něj bezostyšně *de facto* opsal nejdůležitější myšlenky svého slavného konceptu suverenity. Vezmeme-li nadále v úvahu, že rozlišení veřejného a soukromého nepřítele se objevuje již u Platóna, koncept politické teologie u stoiků, Varrona a Bakunina, rozlišení soukromé a politické ctnosti u Machiavelliho a rozlišení demokracie a liberalismu u marxistických autorů, jeví se Schmitt jako autor v poslední vlastně velice neoriginální.

Ještě silnějším argumentem *proti* užitečnosti jeho teorií je však jeho (přinejmenším na Západě) dávno překonané hledání „podstat“ a „přirozeností“ (včetně „podstat“ a „přirozeností“ „národních“), vyvozování závěrů týkajících se reality z etymologií a scholastické zesubstančňování pojmů. Např. Schmittova kritika parlamentarismu stojí v podstatě výhradně na takovémto esencialismu (a na několika mylných intelektuálně-historických hypotézách) a jeho teorie jsou jím obecně natolik prostoupeny, že neesencialista, který by se jím chtěl inspirovat, by se stejně tak dobře mohl inspirovat např. André Bretonem: mnohá zvolání (např. to, že „skutečná svoboda znamená vyjít na ulici a začít střílet do lidí“) mohou znít odvážně, snad dokonce „hluboce“, a možná, že někoho

³⁶⁷ Výjimkou je pasáž „mladých národů proti starším“ a část vypuštěná u bodu (a), totiž, že „jeden vyvolený národ (nyní vyvolená rasa) je předurčen ke světovládě“. V případě obou těchto pod-bodů se nicméně Popper mylí, i když je připisuje nacismu, neboť ten sám sebe odvozoval od starověkých Germánů a neusiloval o „světovládu“, nýbrž o celoevropský *Lebensraum/Großraum*.

na jejich základě skutečně napadne i nějaká zajímavá politická teorie, samy o osobě ale žádnou skutečnou politickou teorií nejsou.

Jsem si vědom, že závěr má být především shrnutím obsahu práce. Na zbývajícím prostoru se proto pokusím přehledně shrnout své hlavní proti-schmittovské argumenty. U velkého množství z nich jsem samozřejmě přinejmenším inspiračně čerpal z jiných autorů, v zájmu stručnosti a čitelnosti je zde však již nebudu znovu všechny jmenovat (jsou poctivě uvedeni v relevantních pasážích hlavního textu, jehož jsou následující body pouhým strnutím).³⁶⁸

1. Nebezpečnost Schmittovy teorie naznačuje již skutečnost, **k jakým směrům přísluší ti, kteří si ji oblíbili** (neboť jim velmi dobře slouží). Vedle levicového populismu je to např. radikální evropská „nová pravice“, čínské neo-autoritářství či expanzivní ruský „neo-urasianismus“, historicky pak mj. teroristická Frakce Rudé armády a samozřejmě nacismus a – Schmittovy vůbec nejbližší – frankistický „teokratický totalitarismus“.
2. **Schmittovo pojetí demokracie** nejenže vede k, ale přímo *je* nahrazením *nondominance* a prevence krveprolití jejich opaky: diktaturou a vyhlazováním „heterogenity“.
 - 2.1. Není také pravda, že by odpovídalo „dávné demokratické tradici“. Začíná až s překroucením Rousseauových myšlenek jakobíny.
 - 2.2. *De facto* odpovídá praxi současného k autoritářství-tendujícímu populismu.
 - 2.2.1. Neguje pluralismus, čímž z demokracie činí ne-demokracii, a to za pomoci:
 - 2.2.1.1. specifického pojetí reprezentace přejatého z náboženství,
 - 2.2.1.2. konceptu mystické identity vládnoucích a ovládaných,
 - 2.2.1.3. oddělení ideálního *Lidu* (příp. „substance *Lidu*“) od lidu empirického.
 - 2.3. Schmittovo pojetí demokracie nevyklučuje pouze pojetí *personalistické* (vyznávající primárně *nondominanci*), ale i pojetí upřímně vyznávající primárně vyjadřování vůle většiny, neboť i to vyžaduje,

³⁶⁸ Číslování argumentů *neodpovídá* číslování kapitol a oddílů.

- 2.3.1. a) aby se každý občan mohl ve volbách svobodně vyjádřit,
- 2.3.2. b) aby bylo postupováno podle toho, jak se vyjádří většina hlasujících.
- 2.4. Schmittovo pojetí demokracie ve skutečnosti vůbec není pojetím demokracie, nýbrž snahou obnovit v demokratické době co možná nejvíce z autokracií minulosti.
- 2.5. Třebaže liberalismus se *může* (nikoli však *musí*, jak tvrdí Schmitt) dostávat do rozporů s demokracií, *občanský republikanismus* se do nich nedostává a je vůči tomuto Schmittově útoku imunní.
3. Schmitt má pravdu, že **sdílená identita** má kořeny ve vymezení se proti druhým, z toho však neplyne, že by občané jednoho státu museli neustále počítat s bojem na život a na smrt s občany státu jiného.
- 3.1. Schmitt také oprávněně upozorňuje na paradox, že **rozsah a people** nemůže být definován, dokud tento *a people* nevytvoří politickou reprezentaci. Z tohoto paradoxu však nijak neplyne nutnost možnosti lidí do *a people* jednou přijaté opět vylučovat.
- 3.1.1. Takováto (Schmittem prosazovaná) možnost často vede ke genocidám.
4. V rámci **vnitrostátní politiky** slouží Schmittovo vzývání **politická a hegemonie** opět především ke konsolidaci moci populistických vůdců a neliší se v tom ohledu od principu ostrakizace a šikany známému z dětských hřišť.
- 4.1. Schmittova teorie navíc hrozí stát se sebenaplňujícím proroctvím, jež povede k **občanské válce** (či k jí blízkému společenskému stavu), a to zejména v důsledku:
- 4.1.1. vzývání identitárního *bud'-anebo* typu konfliktů na úkor kompromisem řešitelných konfliktů typu *více-méně*, jež může vést ke slévání blahodárně se protínajících *štěpících linií* do linie jediné,
- 4.1.2. konceptu **vnitřního nepřítele** a souvisejícího hysterického volání po zavedení **výjimečného stavu** v situacích, jež lze řešit bez i něj.
5. Třebaže jsou **volby** méně rovnostářské než určování úřadů losem, nejsou nedemokratické (jak tvrdí Schmitt), neboť voliči volí i *kritérium*, podle kterého budou volit.
- 5.1. Volby lze také chápat jako *argumentační ekvilibrium* mezi lidem a *různými* druhy elit, a v tomto ohledu za jedinečnou záruku stability.
6. Svobodu coby *nondominanci* (na rozdíl od svobody coby *noninterference*) a *personalistické pojetí* demokracie (na rozdíl od demokracie ve smyslu vyjádření

lidové vůle) Schmitt řeší tak, že je neřeší: namísto aby proti nim argumentoval, tváří se, že vůbec neexistují. (Přitom právě z těchto pozic lze proti Schmittovi velmi dobře argumentovat.)

7. To samé do velké míry platí i pro čistě *konstatující* typ **decisionismu**.
 - 7.1. V rámci demokratického decisionismu totiž normy nemusejí být odvozovány shora (ať už z přirozeného zákona, kelsenovské *Grundnorm*, nebo z rozhodnutí diktátora), a tuto možnost Schmitt zcela ignoruje.
 - 7.1.1. Protiargumenty stavějící na faktu, že i v nejdemokratičtějších společnostech vytváří normy centrální zákonodárny sbor, neobstojí, neboť zákonodárci v těchto společnostech se zpravidla pokoušejí (sawardovsky) strefit do preferencí většiny a pokud se jim to nedaří, v nejbližších volbách jsou nahrazeni jinými zákonodárci, kteří zákony jimi vydané změní.
8. Schmitt sám je **decisionistou** maximálně v tom smyslu, že glorifikuje rozhodnutí mocných,
 - 8.1. daleko spíše se však jeví jako idealistický objektivist, který se pouze tváří jako „politický realista“ ve snaze podkopat hodnoty druhých v situaci, kdy nemá dost síly prosadit hodnoty vlastní (podobně jako činí současné Rusko vůči Evropě).
 - 8.1.1. Každopádně je Schmitt ve svých vyjádřeních k tomuto tématu extrémně nekonzistentní: na různých místech prosazuje přirozené právo v křesťanském smyslu, „realpolitické“ *might is right*, nacistickou verzi přirozeného práva v podobě „myšlení konkrétního řádu“ a vizi právnických „teologů“ strážících esoterické *ius publicum Europaeum* před univerzalistickými vlivy „techniky“ a „ekonomie“.
9. Schmittovo označení *ius belli* (namísto např. weberovského monopolu na užívání síly v rámci vlastního území) za definující vlastnost **státu** vede k absurdním důsledkům: současné Japonsko státem není, ale je jím současná Sýrie (obecně vnímaná jako stát *zhroucený*).
10. Schmittův koncept *politična* je problematický v celé řadě ohledů:
 - 10.1. Ani „soukromého protivníka“ není nutné nenávidět (ale Schmitt ho právě tím – že ho nenávidíme – odlišuje od „veřejného nepřítele“).
 - 10.2. Kritérium kolektivnosti je problematické jednak vzhledem k možnosti politické mobilizace *proti* jedinému člověku, jednak vzhledem k (dnes již nikoli čistě hypotetické) možnosti války s armádou strojů řízených jediným člověkem.

- 10.2.1. Obecně se zdá, že Schmitt zavádí toto kritérium především proto, že je nezbytné pro nacionalistickou a rasistickou aplikaci jeho teorie.
- 10.3. Problémy kritéria potenciálu smrtící eskalace konfliktu se vyjevují, položíme-li otázku, jak jinak než jako *politické* bychom hypoteticky nazývali rozhodování o směřování světa bez válek – otázku, na niž Schmitt nedokáže dát uspokojivou odpověď.
- 10.4. Teorie, že pojmy se stávají „prázdnými“ jakmile zanikne „seskupení přítel-nepřítel“, jež jim dalo vzniknout, se ukazuje jako nesmyslná, vezmeme-li v potaz, že stále dokážeme velmi dobře pracovat např. s pojmem *feudalismus* (že pojem *feudalismu* má dokonce i normativní dopad, jelikož většina lidí si návrat feudalismu nepřeje, což má vliv i na jejich politické jednání), třebaže feudální státy již neexistují.
- 10.5. Představa, že moderní liberální demokracie není schopna vést válku je očividně kontrafaktuální. (USA se angažovaly v různých typech bojových operací po většinu posledních osmdesáti let.)
- 10.5.1. Adoptování Schmittovy „politické teologie“ za účelem rekrutování mladých lidí do války a poskytnutí „smyslu politické oběti“ by mohlo přispět k nežádoucím a dosud velmi vzácným válkám mezi demokraciemi navzájem.
- 10.5.2. Demokracie se za relativně krátkou dobu své existence (poslední století) ukázaly být velmi životaschopné, a to právě i co do konfliktů s nedemokraciemi.
- 10.5.2.1. Jejich chaotičnost a nehierarchičnost se z dlouhodobého hlediska ukazuje být výhodou, neboť umožňuje pustit „ke kormidlu“ nové lidi – improvizovat, adaptovat se.
- 10.5.3. Již Lockův „liberální konstitucionalismus“ možnost válečného stavu předpokládá, nikoli opomíjí.
- 10.5.4. Moderní demokracie jsou v případě nutnosti ve skutečnosti schopné velice rychlé a rozhodné akce.
- 10.5.5. Není také pravda, že by byly bezbranné vůči „vnitřním nepřítelům“ (jako snad byla Výmarská republika), lépe je však nahradit koncept „vnitřního nepřátelství“ principem *netolerance netolerantních*.

- 10.5.5.1. Označení jako „zločinec“ či „extremista“ se obecně ukazují jako lepší než „vnitřní nepřítel“ i z výše uvedeného důvodu prevence zbytečné eskalace a sebenaplňujících se proroctví občanské války.
- 10.5.5.1.1. Schmittovou motivací pro užívání termínů „vnitřní nepřítel“ a „postavení mimo zákon“ se jeví být snaha zaobalit kulturní a rasovou nenávist do jazyka objektivní nutnosti; velmi pravděpodobně se jednalo také o součást výše popsané populistické strategie „očišťování“ *ideálního Lidu*.
- 10.6. Schmittova teorie *nepřítel* a *politična* nepočítá s tou mírou decentralizace a ochoty k sebe-anihilaci, jíž se vyznačuje např. současný islámský terorismus.
- 10.7. Je také silně náchylná k produkci a živení konspiračních teorií.
11. Schmittem popisovaný tzv. „**neutrální stát**“ ve skutečnosti není ani slabý, ani neutrální.
- 11.1. Má naopak dokonce nebezpečný potenciál stát se *la dictadura perfecta*.
12. V případě moderního tzv. „**totálního státu**“ Schmitt aktivně prosazuje přesně to, před čím varoval Ortega y Gasset: uchopení moci demagogem, který bude vzhledem k dnešním technickým možnostem daleko nebezpečnější než demagogové antiky.
13. *Raison d'être* **parlamentu** byla po velkou většinu jeho existence především ochrana před arbitrární mocí exekutivy, nikoli „objevování pravdy diskuzí“.
- 13.1. Vedle toho měl parlament i další *raisons d'être* (které Schmitt také ignoruje): zajištění stability, odstranění strachu a násilí z vnitrostátní politiky, prevence korupce či možnost zkritizovat špatnou politiku *předtím* než je implementována.
- 13.2. Schmitt odstraňuje parlament coby platformu k hledání společenských kompromisů, aniž za něj nabízí funkční alternativu.
- 13.2.1. Nenabízí ji proto, že předpokládá jednotu ve smyslu *homogenity*, která kompromisy hledat nepotřebuje. Jeho myšlení je (mj.) v tom smyslu daleko idealističtější než myšlení těch, které kritizuje.
- 13.3. Pokud někdy existoval rozpor mezi liberalismem a demokracií, je to až nyní, po druhé světové válce (nikoli mezi válkami, kdy společně stály proti autoritářství). Demokratickým řešením tohoto problému se však jeví být návrat k původní teorii parlamentarismu, nikoli adopce Schmittovy kritiky.
14. Právě proto, že **suverén** má ve Schmittově pojetí tak silné postavení, těžko bude nadstranický.

- 14.1. Autokratický stát ve skutečnosti není před nekonzistencí chráněn o nic více než stát demokratický, neboť autokrat nemůže řídit *každý* krok svých ministrů a demokracie *taktéž* disponují hierarchiemi co se rozhodování týče.
- 14.1.1. Rozdíl mezi nimi není v ne/rozhodnosti či ne/konzistenci, nýbrž ve faktu, že v demokracii je moc pouze propůjčována a může být odebrána, neřídí-li se politici pravidly a přáními veřejnosti.
- 14.2. Populisticko-schmittovský „mýtus lidového mandátu“ je extrémně virulentní, neboť jím lze zaštitit v podstatě jakékoli jednání – jak ukazují případy z prezidentství Nixona, Trumpa či Erdoğana, a zvl. případ teorie Putinova ideologa Surkova.
15. Schmitta lze obvinít z před-legitimizace Hitlerova či Putina expansionismu, neboť:
- 15.1. popisování určitého stavu jako normálního takový stav legitimizuje,
- 15.2. Schmitt sám slovo *legimitita* v kontextu expansionismu užívá.
- 15.2.1. Jednoznačně normativně užívá Schmitt slovo *legimitita* také ve svém textu *Leviathan v nauce o státu Thomase Hobbesa*, kde za jeho pomoci prosazuje daleko despotičtější formu vlády než Hobbes sám.
16. Schmitt se tváří, že odhaluje **podstatu moci**, ve skutečnosti však jen uplatňuje nejrůznější způsoby zahalování nahoty autokratů: od teologických zdůvodnění přes cromwellovskou diktaturu ve jménu lidu po císařistickou legitimizaci aklamací.
- 16.1. Moc ve skutečnosti spočívá tam, kde lidé věří, že spočívá. Schmitt se nám ale, seč může, snaží nalhat, že je *nevyhnutelné*, aby spočívala v jediných rukách – což není.
17. Ve své koncepci **výjimečného stavu** coby suspense *práva* (*Rechts, law*) při zachování *pořádku* (*Ordnung, order*) Schmitt ukazuje, že je to ve skutečnosti on, a nikoli právní pozitivisté, kdo je uvězněn v právním uvažování (jelikož odmítá připustit, že by takový stav byl jednoduše mimo oblast jurisprudence).
- 17.1. Odmítnutí legitimacy schmittovské verze výjimečného stavu nemusí být jen „výrazem státoprávního liberalismu“; může být i výrazem oficiálních katolických autorů tzv. druhé scholastiky, výrazem koncepce Johna Knoxe, zakladatele skotské protestantské církve, či dokonce výrazem teorií Williama Ockhama a Marsilia z Padovy.
18. Schmittova kritika liberalismu za opomíjení tématu *suverenity* je oprávněná, nezasahuje však *občanský republikanismus*, který (od Machiavelliho po Pettita) pracuje s tématem marsiliovské suverenity lidu.

- 18.1. Pro *občanské republikány* je suverenita důležitou hodnotou, jež je však omezena jednak zajištěním *nondominance* ve smyslu ochrany před tyranii většiny, jednak prevencí tzv. *diskurzivního dilematu* (jednoúrovňová demokracie *nemůže* produkovat použitelná konzistentní rozhodnutí, s nimiž by její vlastní účastníci mohli být spokojeni).
- 18.2. Ani u Schmitta (stejně jako u dnešních populistů) však lid rozhodně nevládne přímo. Legitimním suverénem je pro něj ten, „kdo se může bez odporu s lidem identifikovat“, přičemž „bez odporu“ neznámá *bez protestů menšin a disidentů, nýbrž bez odporu, který by jej svrhl*, a mezi schmittovské „legitimní“ „demokratické“ suverény tak spadají i např. Hitler či Putin.
19. Schmitt zcela ignoruje **vládu práva** ve smyslu *právo „vládne“ natolik, nakolik jsou všichni v daném společenství, včetně politiků, boháčů atd., nuceni se mu podřizovat*.
- 19.1. I těm svým protivníkům, kteří ji nezastávají, podsouvá koncepci *vlády práva* ve smyslu *vlády norem nad-lidského původu* (přirozené právo apod.).
- 19.2. *Vláda práva* v prvním (ale ani ve druhém) smyslu rozhodně není výmyslem „metafyzického systému“ liberalismu, nýbrž
- 19.2.1. sahá až k římské republice a k Solónovi,
- 19.2.2. je uznávána jako jedno z „jednoznačných dober“ evropské civilizace i konzervativci jako Michael Oakeshott či marxisty jako E. P. Thompson.
- 19.3. Paradoxem Hobbesovy a Schmittovy pozice je, že tito autoři si přáli stabilitu, jimi hájená arbitrární moc „suveréna“ však často vede spíše k opaku – „lev“ je nebezpečnější než „tchoři a lišky“ a nacistické bojůvky, které zprvu zdánlivě udržovaly měšťácký *Ordnung*, ve skutečnosti vytvářely „jeskyni Kyklopa“, kde nejen židé, homosexuálové a socialisti, ale i „slušní Němci“ pouze „čekali, až na ně přijde řada, aby byli pohlceni“.
20. Schmittova notorická nekonzistence odpovídá faktu, že ve skutečnosti nebyl nestranným teoretikem, nýbrž radikálně konzervativním aktivistou – kázajícím „**politickým teologem**“.
- 20.1. Schmitt náboženské motivy využívá k politickým účelům, *zároveň* je však téměř jistě upřímným vyznavačem jisté (značně perverzní) verze křesťanství.
- 20.1.1. Velmi ilustrativní je v tomto ohledu jeho volání po „skutečné katolické intenzifikaci (proti neutralistům, estetické dekadenci, proti potratářům, spalovačům mrtvol a pacifistům...)“.

- 20.1.2. Jedná se o nejzákladnější rovinu jeho politického myšlení, která prorůstá do všech rovin ostatních.
- 20.1.2.1. Je iluzorní myslet si, že jeho právní a politické koncepce lze od tohoto ideologického jádra oddělit.
- 20.1.2.1.1. Sám Schmitt ostatně upozorňuje, že politické teorie od teologie oddělit nelze.
- 20.2. Schmitt očividně očekával brzký příchod „krvavé rozhodující bitvy“ mezi radikálně konzervativním řádem „evropské křesťanské civilizace“, jaký existoval především ve frankistickém Španělsku, a ateistickým ruským anarchokomunismem (za jehož hlavního představitele považoval „Rusa“ Bakunina, skutečného „satanistu“, který chtěl zrušit dokonce i takové „morální“ tradice, jako je „otcovská moc v rodině či monogamie“).
- 20.2.1. Tyto dva extrémy představují ve Schmittově uvažování „velké bud’-anebo“, které nepřipouští žádnou střední pozici.
- 20.2.1.1. Nejen liberalismus, ale i méně radikální verze křesťanství, které se zdají zastávat jakési střední stanovisko, pracují podle Schmitta ve skutečnosti „pro antikrista“.
- 20.2.2. Toto samotné jádro Schmittova myšlení se ukazuje jako zcela pomýlené, neboť:
- 20.2.2.1. anarchokomunismus se v Rusku ani nikde jinde nedostal k moci,
- 20.2.2.2. Schmittova upřímně a zároveň ideologicky chápaná politická teologie zažívá dnes největší rozkvět právě v Rusku (jejím světově pravděpodobně vůbec nejvlivnějším představitelem je Aleksandr Dugin).
- 20.3. Zatímco u Hobbesa jsou lidé „nasty and brutish“ ze strachu, u Schmitta jsou takovými z přirozenosti fatálně narušené dědičným hříchem. Na rozdíl od Hobbesovy představy tudíž u Schmitta bytostná inklinace ke zlu přetrvává i po zavedení řádu. Jelikož liberalismus „rozpustil v diskuzi“ staré mýty autority, existuje dnes „tváří v tvář radikálnímu zlu [...] pouze diktatura“; ideálně diktatura frankistického typu, která vedle řádu udržuje i „morální tradice“, jako je „otcovská moc v rodině či monogamie“. Právě takováto diktatura je Schmittovým *katechon*, jež zadržuje příchod antikrista.
- 20.3.1. Tato logika je krajně pochybná, dokonce i pokud přijmeme Schmittův axiom nenapravitelně „zlé“ lidské přirozenosti, neboť proč by neměl být zlý

také diktátor, a pokud i diktátor může být zlý, dává větší smysl vytvořit systém, který bude maximálně limitovat kapacitu jednat svévolně (tj. přesný opak Schmittem prosazované diktátorské suverenity).

20.4. Mýlný je také Schmittův nevyjádřený, ale očividně přítomný předpoklad, že je-li Bůh mrtev, vše je dovoleno, neboť i v takovém případě mohou existovat společenské normy vzniklé demokratickým způsobem coby zevšeobecnění v dané společnosti převládajících potřeb a norem individuálních.

20.5. Rizikem silně represivních systémů je, že lidé, kteří by za jiných okolností možná jednali poctivě, budou jednat nepoctivě, neboť z poctivého chování jim nebude plynout žádná úcta a přelstít silně represivní systém se naopak stane výzvou (možná dokonce novým zdrojem úcty).

20.5.1. Obecně rozumnější než stavět na předpokladech „dobré“, nebo „zlé“ lidské přirozenosti se tak jeví budovat systém na základě pettitovsko-brennanovské „ekonomie uznání“ (*economy of esteem*).

20.5.2. Silná represivnost konečně činí schmittovský systém také silně neadaptivním, a v tomto ohledu jej (za předpokladu konkurence systémů adaptivnějších) odsuzuje k zániku.

Bibliografie

- Ackerman, Bruce. 2000. "The New Separation of Powers." *Harvard Law Review*, 113:3 (leden): 633-729.
- Ackerman, Bruce. 2010. *The Decline and Fall of the American Republic*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Agamben, Giorgio. 2011. *Homo sacer: suverénní moc a pouhý život*. Praha: Oikúmené.
- Arato, Andrew. 2016. *Post Sovereign Constitution Making: Learning and Legitimacy*. Oxford: Oxford University Press.
- Arendtová, Hannah. 1996. *Původ totalitarismu*. Praha: Oikúmené.
- Aristotelés. 1998. *Politika*. Praha: Petr Rezek.
- Aristotelés. 2004. *Athénská ústava*. Praha: Baset.
- Augustinus z Hippa. 2007. *O Boží obci knih XXII*. Praha: Karolinum.
- Augustinus z Hippa. 2017. *Expositions on the Book of Psalms*. Woodstock, Ont.: Devoted Publishing.
- Baert, Patrick, a Josh Booth. 2018. *The Dark Side of Podemos?: Carl Schmitt and Contemporary Progressive Populism*. New York: Routledge.
- Bambrough, Renford. 1967. "Plato's Political Analogies." In *Plato, Popper, and Politics: Some Contributions to a Modern Controversy*, ed. Renford Bambrough. Cambridge: Heffer & Sons. 152-169.
- Bell, Daniel A. 2015. *The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Bendersky, Joseph. 1983. *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*. Princeton: Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah. 1999. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor.
- Berlin, Isaiah. 2004. "Democracy, Communism and the Individual." *The Isaiah Berlin Virtual Library*, ed. Henry Hardy, září 27, 2004. <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/demcomind.pdf>.

- Berlin, Isaiah. 2013a. *The Crooked Timber of Humanity*. Princeton: Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah. 2013b. *The Roots of Romanticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Bílková, Veronika. 2017. “O strážci ústavy a podstatě práva – spor Hanse Kelsena a Carla Schmitta.” *Acta Universitatis Carolinae Iuridica*, 63:4: 81-91. DOI: 10.14712/23366478.2017.23
- Blecha, Ivan. 2019. *Bytí a svět: Heidegger v kontextu*. Zlín: Archa.
- Boehm, Christopher. 1999. *Hierarchy in the Forest*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Boyle, Edward. 1974. “Karl Popper’s Open Society.” In *The Philosophy of Karl Popper*, ed. Paul A. Schilpp. La Salle: Open Court, 843-858.
- Brecht, Arnold. 2015. *Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Brennan, Geoffrey a Philip Pettit. 2004. *The Economy of Esteem: An Essay on Civil and Political Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Briand-Kelloggův pakt*. 2020. “Briand-Kelloggův pakt (126/1929 Sb.z. a n.)” Wikizdroje, říjen 2, 2020. https://cs.wikisource.org/wiki/Briand-Kellogg%C5%AFv_pakt.
- Buráň, Jan. 2018. “Popperova interpretace Antisthena – revize.” *Aithér: časopis pro studium řecké a latinské filosofické tradice*, 10:19 (prosinec): 4-29.
- Buráň, Jan. 2019. “Popperův ahistorismus: případ peloponnéské války.” *Pro-Fil*, 20:1 (červen): 2-15. DOI: 10.5817/pf19-1-1860.
- Buráň, Jan. 2020. “Proč chápat Popperův kritický dualismus decisionisticky.” *Filozofia*, 75:6 (červen): 474-489. DOI: 10.31577/filozofia.2020.75.6.4.
- Buráň, Jan. nepublikováno. “Was Karl Popper a Civic Republican?.” zasláno do časopisu.
- Burke, Edmund. 1997. *Úvahy o revoluci ve Francii*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Carugatiová, Federica; Gillian K. Hadfieldová, a Barry R. Weingast. 2015. “Building Legal Order in Ancient Athens.” *Journal of Legal Analysis*, 7:2 (zima): 291-324,

- Chabanová, Natalia, Henrietta Mondryová, a Evgeny Pavlov. 2021. "30 Years after the Breakup of the USSR: Russia and Post-Soviet Europe, Narratives and Perceptions." *New Zealand Slavonic Journal*, 53-54 (2019-2020, zvláštní číslo): 5-17.
- Cheesman, Nick. 2014. "Law and Order as Asymmetrical Opposite to the Rule of Law." *Hague Journal on the Rule of Law*, 6 (2014): 96-114.
- Cheibub, José, a Fernando Limongi. 2002. "Democratic Institutions and Regime Survival: Parliamentary and Presidential Regimes Reconsidered." *Annual Review of Political Science*, 5 (2002): 151-179.
- Cívik, Matej. 2017. *Liberáli a tí druhí*. Bratislava: AKAMedia.
- Constant, Benjamin. 2010. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cracknell, Richard, a Richard Tunnicliffe. 2022. "Social Background of MPs 1979–2019." *House of Commons Library*. únor 15, 2022. <https://researchbriefings.files.parliament.uk/documents/CBP-7483/CBP-7483.pdf>.
- Čeng Čchi. 2015. *Carl Schmitt, Mao Zedong and the Politics of Transition*. New York: Palgrave Macmillan.
- Dahl, Robert A. 1990. "Myth of the Presidential Mandate." *Political Science Quarterly*, 105:3 (podzim): 355-372.
- Dischová, Lisa. 2015. "The 'Constructivist Turn' in Democratic Representation: A Normative Dead-End?." *Constellations*, 22:4: 487-499. DOI: 10.1111/1467-8675.12201.
- Dotti, Jorge Eugenio. 2000. *Carl Schmitt en Argentina*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- Dyzenhaus, David. 1997. *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*. Oxford: Oxford University Press.
- Ebnerová, Julia. 2021. *Going Dark: The Secret Social Lives of Extremists*. Londýn: Bloomsbury.
- Edmondsonová, Catie, a Mark Walker. 2022. "One Menacing Call After Another: Threats Against Lawmakers Surge." *The New York Times*, únor 9, 2022. <https://www.nytimes.com/2022/02/09/us/politics/politician-death-threats.html>.

- Einstein, Albert. 2019. "On Freedom." In *Colleagues in Genius: Out of My Later Years, Scientific Autobiography, and Nuclear Physics*, Albert Einstein, Max Planck, Werner Heisenberg. Open Road Media.
- Estlund, David M. 2007. *Democratic Authority: A Philosophical Framework*. Princeton: Princeton University Press.
- Erskine May* 25th edition. 2019. "§ 21.4: Reading speeches." *UK Parliament*, 2019. <https://erskinemay.parliament.uk/section/4851/reading-speeches/>.
- Errejón, Íñigo, a Chantal Mouffe. 2015. "Diálogo entre Íñigo Errejón y Chantal Mouffe." *La Circular*, srpen 3, 2015. <http://lacircular.info/dialogo-entre-inigo-errejon-y-chantal-mouffe/>.
- Evans, Jonathan St. B. T., a Keith E. Stanovich. 2013. "Dual-Process Theories of Higher Cognition: Advancing the Debate." *Perspectives on Psychological Science*, 8:3 (květen): 223-241. DOI: 10.1177/1745691612460685.
- Floss, Pavel. 2004. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha: Vyšehrad.
- Fox, E. T. (ed.). 2014. *Pirates In Their Own Words*. Fox Historical.
- Gál, Fedor, a Matej. 2016. *Cez Ploty*. Krásno nad Kysucou: Absynt.
- Goldman, Addis. 2021. "Why Carl Schmitt Matters to China: Uncovering the pathology of Schmitt Fever." *The Hedgehog Review*, říjen 21, 2021. <https://hedgehogreview.com/web-features/thr/posts/why-carl-schmitt-matters-to-china>.
- Graetz, Michael J., a Ian Shapiro. 2020. *The Wolf at the Door: The Menace of Economic Insecurity and How to Fight It*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gray, John. 2004. "Preface to the Routledge Classics Edition." In *Sceptical Essays*, Bertrand Russell. Londýn: Routledge. ix-xiii.
- Habermas, Jürgen. 1989. "The Horrors of Autonomy: Carl Schmitt in English." In *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, Jürgen Habermas (ed. S. Weber Nicholse). Cambridge: MIT Press. 128-139.
- Habermas, Jürgen. 1994. "Three Normative Models of Democracy." *Constellations*, 1:1: 1-10.
- Habermas, Jürgen. 1996. *Between Facts and Norms*. Cambridge: MIT Press.

- Hacohen, Malachi H. (2000): *Karl Popper: The Formative Years*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halamka, Tomáš, a Andrej Virdzek (eds.). 2020. *Jak číst politické myslitele*. Praha: Karolinum.
- Hamilton, Alexander, John Jay, a James Madison. 1994. *Listy Federalistů: soubor esejí psaných na podporu nové Ústavy předložené federálním Shromážděním 17. září 1787*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého.
- Hare, R. M. 1991. *The Language of Morals*. New York: Oxford University Press.
- Harrington, James. 1992. *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hart, Herbert L. A. 1994. *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Hayes, Calvin. 2009. *Popper, Hayek and the Open Society*. New York: Routledge.
- Havel, Václav. 1990. *Moc bezmocných*. Praha: Lidové noviny.
- Henderson, David R. 2014. "Marginal Tax Rates: Singing Taxman to My Class." *Econlog*, leden 28, 2014. https://www.econlib.org/archives/2014/01/marginal_tax_ra_3.html.
- Hegel, Georg W. F. 1992. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia.
- Hegel, Georg W. F. 2004. *Filosofie dějin*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov.
- Hirschman, Albert O. 1994. "Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society." *Political Theory*, 22:2 (květen): 203-218.
- Hosenseidlová, Petra. 2019. "Slováci vybírají prezidenta. Kampaň byla o Ficovi, Kiskovi i útocích na Čaputovou." *ČT24*, březen 16, 2019. <https://ct24.ceskatelevize.cz/svet/2761094-slovaci-vybiraji-prezidenta-kampan-byla-o-ficovi-kiskovi-i-utocich-na-caputovou>.
- Hume, David. 2007. *A Treatise of Human Nature, I*. New York: Oxford University Press.
- Iglesias, Pablo. 2015a. "Understanding Podemos." *New Left Review*, 93 (květen-červen 2015): 7-22.
- Iglesias, Pablo. 2015b. *Una nueva Transición: materiales del año del cambio*. Madrid: Ediciones Akal.

- Ingram, Alan. 2001. "Alexander Dugin: geopolitics and neo-fascism in post-Soviet Russia." *Political Geography*, 20:8: 1029-1051.
- Kahn, Paul W. 2009. *Putting Liberalism in Its Place*. Princeton: Princeton University Press.
- Kahn, Paul W. 2011. *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*. New York: Columbia University Press.
- Kahnová, Victoria. 2003. "Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt's Decision." *Representations*, 83:1 (léto): 67-96.
- Kalyvas, Andreas. 2009. *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kennedyová, Ellen. 1988. "Introduction: Carl Schmitt's *Parlamentarismus* in Its Historical Context." In *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Carl Schmitt. Cambridge, MA: MIT Press, xiii-1.
- Kant, Immanuel. 1999. *K věčnému míru*. Praha: Oikúmené.
- Kautilja. 2001. *Kautiljova Arthaśāstra, aneb, Učebnice věcí světských*. Praha: Arista.
- Kervégan, Jean-François. 2015. *Co s Carlem Schmittem?*. Praha: Oikúmené.
- Keuth, Herbert. 2005. *The Philosophy of Karl Popper*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knapp, Viktor. 2002. *Problém nacistické právní filosofie*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk.
- Kočí, Petr, Jan Cibulka, a Martin Buchtík. "18 štěpících linií v české společnosti: podívejte se, co nás nejvíc rozděluje a co spojuje." *iRozhlas*. září 24, 2019. https://www.irozhlas.cz/zpravy-domov/spolecnost-nazory-postoje-tridy_1909240600_pek.
- Koudelka, Zdeněk. 2010. "Zlaté tele ústavnosti." *Časopis pro právní vědu a praxi*, 18:3 (červen): 257-262.
- Krauze, Enrique. 2012. "La dictadura perfecta." *Letras Libres*. listopad 12, 2012. <https://letraslibres.com/revista-espana/la-dictadura-perfecta/>.
- Kukathas, Chandran. 2005. "The Case for Open Immigration." In *Contemporary Debates in Applied Ethics*, eds. Andrew I. Cohen a Christopher H. Wellman. Wiley-Blackwell. 207-220.

- Kymlicka, Will. 2001. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Lanniová, Adriaan, a Adrian Vermeule. 2013. "Precautionary Constitutionalism in Ancient Athens." *Cardozo Law Review*, 34: 893-915.
- Levitsky, Steven, a Daniel Ziblatt. 2018. *How Democracies Die*. New York: Crown.
- Linz, Juan. 1990. "The Perils of Presidentialism." *Journal of Democracy*, 1:1 (leden): 51-69.
- Lis, Rafał, a Christopher Donohue. 2018. "A Dialogue between Republicanism and the 'Republic of Science'." *Acta Politologica*, 10:2 (leden): 69-84.
- Locke, John. 1992. *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Svoboda.
- Locke, John. 2000. *Dopis o toleranci*. Brno: Atlantis.
- Löwith, Karl. 1995. "The Occasional Decisionism of Carl Schmitt." In *Martin Heidegger and European Nihilism*, ed. Richard Wolin. New York: Columbia University Press. 37-69.
- Machiavelli, Niccolò. 2001. *Úvahy o vládnutí a vojenství*. Praha: Argo.
- Machiavelli, Niccolò. 2003. *Discourses on Livy*. Oxford: Oxford University Press.
- Manin, Bernard. 1997. *The Principle of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marchal, Kai, a Carl K. Y. Shaw. 2017. *Carl Schmitt and Leo Strauss in the Chinese-speaking World: Reorienting the Political*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Martí, José L., a Philip Pettit. 2010. *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- Marsilius z Padovy. 2005. *The Defender of Peace*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCormick, John P. 2001. "Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism." *American Political Science Review*, 95:2 (červen): 297-313.
- McCormick, John P. 2005. *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*. New York: Cambridge University Press.

- McCormick, John P. 2011. *Machiavellian Democracy*. New York: Cambridge University Press.
- Medina, Vicente. 2002. "Locke's Militant Liberalism: A Reply to Carl Schmitt's State of Exception." *History of Philosophy Quarterly*, 19:4 (říjen): 345-365.
- Meier, Heinrich. 2012. *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mettenheim, Christoph von. 1999. "The Problem of Objectivity in Law and Ethics." In *Popper's Open Society After Fifty Years*, eds. Ian Jarvie a Sandra Pralongová. Londýn: Routledge. 110-126.
- Mill, John Stuart. 1977. *Essays on Politics and Society*. Toronto: University of Toronto Press.
- Mill, John Stuart. 2018. *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice II*. Praha: Oikúmené.
- Miller, David. 1999. "Popper and Tarski." In *Popper's Open Society After Fifty Years*, eds. Ian Jarvie a Sandra Pralongová. Londýn: Routledge. 57-71.
- Miller, David. 2003. *Political Philosophy: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Miller, David. 2005. "Immigration: the Case for Limits." In *Contemporary Debates in Applied Ethics*, eds. Andrew I. Cohen a Christopher H. Wellman. Wiley-Blackwell. 193-206.
- Mitchell, Ryan. 2017. "China's Crown Theorist." *Foreign Affairs*, prosinec 4, 2017. <https://www.foreignaffairs.com/articles/china/2017-12-04/chinas-crown-theorist>.
- Mondryová, Henrietta, a Evgeny Pavlov. 2021. "Russia's Futures, from Fairy Tales and Editorials to Kremlin Narratives: Phokhanov, Dugin, Surkov." *New Zealand Slavonic Journal*, 53-54 (2019-2020, zvláštní číslo): 201-230.
- Montesquieu, Charles Louis de. 2010. *O duchu zákonů*, díl I., Praha: Oikúmené.
- Mouffová, Chantal. 2000. *The Democratic Paradox*. Londýn: Verso.
- Mouffová, Chantal. 2009. "The Limits of John Rawls' Pluralism." *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 56:118 (březen): 1-14. DOI: 10.3167/th.2009.5611802.
- Mouffová, Chantal. 2011. *On the Political*. Taylor & Francis.

- Möllers, Christoph. 2013. *The Three Branches: A Comparative Model of Separation of Powers*. Oxford: Oxford University Press.
- Muirhead, Russell, a Nancy L. Rosenblumová. 2012. "The Partisan Connection." *California Law Review*, 3: 99-112. DOI: 10.15779/Z38NZ9X.
- Müller, Jan-Werner. 2003. *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*. New Haven: Yale University Press.
- Müller, Jan-Werner. 2009. *Constitutional Patriotism*. Princeton: Princeton University Press.
- Müller, Jan-Werner. 2015. "What, if anything, is wrong with Hayek's model constitution?." In *Law, Liberty and State: Oakeshott, Hayek and Schmitt on the Rule of Law*, eds. David Dyzenhaus a Thomas Poole. Cambridge: Cambridge University Press. 261-280.
- Müller, Jan-Werner. 2016. *What is Populism?.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Müller, Jan-Werner. 2021. *Democracy Rules*. Dublin: Penguin Books.
- Naraniecki, Alexander J. 2009. "Logic and *The Open Society*: Revising the Place of Tarski's Theory of Truth Within Popper's Political Philosophy." In *Rethinking Popper*, eds. Zuzana Parusniková a Robert S. Cohen. Dordrecht: Springer. 257-271.
- Nunan, Timothy. 2007. "Translator's Introduction." In *Writings on War*, Carl Schmitt. Cambridge: Polity, 1-26.
- Nussbaumová, Martha C. 2000. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Hear, Anthony. 1980. *Karl Popper*. Londýn: Routledge.
- O'Neillová, Onora. 2009. "The Dark Side of Human Rights." In *Contemporary Debates in Political Philosophy*, eds. Thomas Christiano a John Christman. Blackwell, 425-436.
- Oakeshott, Michael J. 1991. *Rationalism in Politics and Other Essays*. Indiana Polis: Liberty Fund.
- Oakeshott, Michael J. 1999. *On History, and Other Essays*. Indiana Polis: Liberty Fund.

- Ondřejek, Pavel. 2017. "Polemika o strážci ústavy v kontextu současných debat o dělbě moci." *Acta Universitatis Carolinae Iuridica*, 63:4: 93-106. DOI: 10.14712/23366478.2017.24.
- Ortega y Gasset, José. 2018. *Vzpouřa davů*. Praha: Portál.
- Ostrow, Joel M. 2013. *Politics in Russia: A Reader*. Londýn: SAGE Publications.
- Pezzimenti, Rocco. 2011. *The Open Society and Its Friends*. Leominster: Gracewing, 2011.
- Peter, Fabienne. 2017. "Political Legitimacy." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, duben 24, 2017. <https://plato.stanford.edu/entries/legitimacy/>.
- Pettit, Philip. 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, Philip. 2010a. "Varieties of Public Representation." In *Political Representation*, eds. Ian Shapiro, Susan C. Stokesová, Elisabeth Jean Woodová a Alexander S. Kirshner. Cambridge: Cambridge University Press, 61-89.
- Pettit, Philip. 2010b. "Representation, Responsive and Indicative". *Constellations*, 17:3: 426-434.
- Pettit, Philip. 2011. "The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin." *Ethics*, 121:4 (červenec): 693-716.
- Pettit, Philip. 2012. *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettit, Philip. 2014. *Just Freedom*. Londýn: Norton & Company.
- Pettit, Philip. 2016. "A Brief History of Liberty – And its Lessons." *Journal of Human Development and Capability*, 17:1 (leden): 5-21.
- Pettit, Philip. 2019. "Why Brexit Distorts the Will of the People." *New Statesman*, únor 25, 2019. <http://www.newstatesman.com/politics/brexit/2019/02/why-brexit-distorts-will-people>.
- Peroutka, Ferdinand. 1925. "Co jest lid? II." *Přítomnost*, 1:51 (1. ledna): 802-804.
- Peroutka, Ferdinand. 1991. *O věcech veřejných I*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.

- Peroutka, Ferdinand. 2000. *Demokratický manifest*. Brno: Doplněk.
- Pinker, Steven. 2012. *The Better Angels of Our Nature: A History of Violence and Humanity*. Londýn: Penguin Books.
- Pitkinová, Hanna F. 1967. *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press.
- Platón. 2005. *Politikos*. Praha: Oikúmené.
- Platón. 2014. *Ústava*. Praha: Oikúmené.
- Popper, Karl R. 1995. *Věčné hledání*. Praha, Prostor.
- Popper, Karl R. 1998. *Život je řešení problémů*. Praha: Mladá fronta.
- Popper, Karl R. 2002. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. Londýn: Routledge.
- Popper, Karl R. 2011. *Otevřená společnost a její nepřátelé, I, Platónovo zařikávání*. Praha: Oikúmené.
- Popper, Karl R. 2012. *After The Open Society*. Londýn: Routledge.
- Popper, Karl R. 2013. *The Open Society and Its Enemies: New One-Volume Edition*. Princeton: Princeton University Press.
- Popper, Karl R. 2015. *Otevřená společnost a její nepřátelé, II, Vzednutí proroctví: Marx, Hegel a co následovalo*. Praha: Oikúmené.
- Prokop, Daniel, Paulína Tabery, Martin Buchtík, Tomáš Dvořák, a Matouš Pilnáček. 2019. *Rozdělení svobodou: Česká společnost po 30 letech*. Praha: Radioservis.
- Przeworski, Adam. 1999. "Minimalist Definition of Democracy: A Defense." In *Democracy's Value*, eds. Ian Shapiro a Casiano Hacker-Cordón. Cambridge: Cambridge University Press. 23-55.
- Przeworski, Adam. 2014. "Acquiring the Habit of Changing Governments through Elections." *Comparative Political Studies*, 48:1 (srpen): 101-129.
- Przeworski, Adam. 2019. *Crises of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Redles, David. 2008. *Hitler's Millennial Reich: Apocalyptic Belief and the Search for Salvation*. New York: New York University Press.
- Rosenblumová, Nancy L. 1987. *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rosenblumová, Nancy L. 2008. *On The Side of The Angels: An Appreciation of Parties and Partisanship*. Princeton: Princeton University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1989. *Rozpravy*. Praha: Svoboda.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2002. *The Social Contract and The First and Second Discourses*. New Haven: Yale University Press.
- Runciman, David. 2013. *The Confidence Trap: A History of Democracy in Crisis from World War I to the Present*. Princeton: Princeton University Press.
- Runciman, David. 2018. "How Democracy Ends." *5x15*, květen 29, 2018. <https://www.5x15.com/speakers/david-runciman>.
- Runciman, David. 2019. *How Democracy Ends*. Londýn: Profile Books.
- Russell, Bertrand. 1941. *Let the People Think*. Londýn: Watts & Company.
- Russell, Bertrand. 1967. "Philosophy and Politics." In *Plato, Popper, and Politics*, ed. Renford Bambrough. Cambridge: Heffer & Sons.
- Russell, Bertrand. 2004. *Power*. New York: Routledge.
- Russell, Bertrand. 2010. *Autobiography*. Londýn: Routledge.
- Rustow, Dankwart. 1970. "Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model." *Comparative Politics*, 2 (duben): 337-64.
- Saward, Michael. 2006. "The Representative Claim." *Contemporary Political Theory*, 5: 297-318. DOI: 10.1057/palgrave.cpt.9300234.
- Saraiva, António José. 2001. *The Marrano Factory: The Portuguese Inquisition and Its New Christians 1536–1765*. Boston: Brill.
- Schlink, Bernhard. 1996. "Why Schmitt?." *Constellations*, 2:3 (říjen): 429-41. DOI: 10.1111/j.1467-8675.1996.tb00038.x.
- Schmitt, Carl. 1928. *Verfassungslehre*. Munich: Dunker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 1986. *Political Romanticism*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Schmitt, Carl. 1988a. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Schmitt, Carl. 1988b. *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 1990. “The Plight of European Jurisprudence.” *Telos*, 83 (léto): 35-70. DOI: 10.3817/0390083035.
- Schmitt, Carl. 1996. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Westport: Greenwood Press.
- Schmitt, Carl. 2004. *Legality and Legitimacy*. Durham: Duke University Press.
- Schmitt, Carl. 2006. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. New York: Telos Press.
- Schmitt, Carl. 2007. *Writings on War*. Cambridge: Polity.
- Schmitt, Carl. 2008a. *Teorie partyzána: Poznámka na okraj k pojmu politična*. Praha: Oikúmené.
- Schmitt, Carl. 2008b. *Political Theology II: The Myth the Closure of any Political Theology*. Cambridge: Polity.
- Schmitt, Carl. 2012. *Politická theologie: Čtyři kapitoly k učení o suverenitě*. Praha: Oikúmené.
- Schmitt, Carl. 2013a. *Římský katolicismus a politická forma*. Praha: Oikúmené.
- Schmitt, Carl. 2013b. *Pojem politična: Text z r. 1932 s předmluvou a se třemi korolárii*. Praha: Oikúmené.
- Schmitt, Carl. 2014. *Dictatorship*. Cambridge: Polity.
- Schmitt, Carl. 2015. *Dialogues on Power and Space*. Cambridge: Polity.
- Scheuerman, William E. 1993. “The Fascism of Carl Schmitt: A Response to George Schwab.” *German Politics and Society*, 29 (léto): 104-111.
- Scheuerman, William E. 1995. “Is Parliamentarism in Crisis? A Response to Carl Schmitt.” *Theory and Society*, 24:1 (únor): 135-158.
- Scheuerman, William E. 1996a. “Legal Indeterminacy and the Origins of Nazi Legal Thought: The Case of Carl Schmitt.” *History of Political Thought*, 17:4 (zima): 571-590.

- Scheuerman, William E. 1996b. "Carl Schmitt's Critique of Liberal Constitutionalism." *The Review of Politics*, 58:2 (jaro): 299-322.
- Schwab, George. 1970. *The Challenge of the Exception: An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Selinger, William. 2020. *Parliamentarism: From Burke to Weber*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, Amartya. 1993. "Capability and Well-Being." In *The Quality of Life*, eds. Marta Nussbaumová a Amartya Sen. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, Amartya. 2021. *Home in the World: A Memoir*. Dublin: Penguin Books.
- Shapiro, Ian. 1999. *Democratic Justice*. New Haven: Yale University Press.
- Shapiro, Ian. 2003. "John Locke's Democratic Theory." In *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, John Locke. New York: Yale University Press.
- Shapiro, Ian. 2005. *The State of Democratic Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Shapiro, Ian. 2010. "Distributive Justice and the Welfare State." *Open Yale Courses*. <https://oyc.yale.edu/political-science/plsc-118/lecture-17>.
- Shapiro, Ian. 2016. *Politics against Domination*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Shapiro, Ian. 2017. "Collusion in Restraint of Democracy: Against Political Deliberation." *Dædalus, the Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, 146:3 (léto): 77-84. DOI: 10.1162/DAED_a_00448.
- Shaw, Carl K. Y. 2017. "Towards a Radical Critique of Liberalism: Carl Schmitt and Leo Strauss in Contemporary Chinese Discourses." In *Carl Schmitt and Leo Strauss in the Chinese-speaking World: Reorienting the Political*, eds. Kai Marchal a Carl K. Y. Shaw. Lanham: Rowman & Littlefield. 37-80.
- Shearmur, Jeremy. 1996. *The Political Thought of Karl Popper*. Londýn: Routledge.
- Shearmur, Jeremy. 2009. "Critical Rationalism and Ethics." In *Rethinking Popper*, eds. Zuzana Parusniková a Robert S. Cohen. Dordrecht: Springer. 339-356.

- Shearmur, Jeremy. 2016. "Popper's Politics and Political Thought." In *The Cambridge Companion to Popper*, eds. Jeremy Shearmur a Geoffrey Stokes. New York: Cambridge University Press, 352-376.
- Simpson, Timothy L. 2006. "Is Socrates the Ideal Democratic Citizen?." *Journal of Thought*, 41:4 (zima): 137-156.
- Skinner, Quentin. 1978a. *The Foundations of Modern Political Thought, I, The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin. 1978b. *The Foundations of Modern Political Thought, II, The Age of Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin. 1998. *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin. 2002. *Visions of Politics, I, Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin. 2013. *O státě*. Praha: Oikúmené.
- Slováček, Petr. 2015. "Politická theologie a Carl Schmitt." *Reflexe*, 49 (2015): 47-63.
- Slováček, Petr. 2016. *Odvrácená strana evropského politického myšlení 20. století – Carl Schmitt*. Opava: Slezská univerzita v Opavě.
- Slováček, Petr. 2018. "Politická theologie a Carl Schmitt." *Filozofia*, 73:3: 169-178.
- Smith, Adam. 1982. *Lectures on Jurisprudence*. Indiana Polis: Liberty Fund.
- Sobek, Tomáš. 2011. *Právní myšlení: Kritika moralismu*. Praha: Ústav státu a práva AV ČR.
- Sobek, Tomáš. 2013. "Viktor Knapp a nacistický moralismus." *Právník*, 152:12: 1206-1218.
- Sonmezová, Felicia. 2021. "GOP Rep. Fred Upton receives death threats after voting for bipartisan infrastructure deal." *The Washington Post*, listopad 9, 2021. <https://www.washingtonpost.com/politics/gop-rep-fred-upton-receives-death-threats-after-voting-for-bipartisan-infrastructure-deal/2021/11/09/78fe5ac8-4195-11ec-9ea7-3eb2406a2e24>.

- Stanovich, Keith E., a Richard F. West. 2000. "Individual differences in reasoning: Implications for the rationality debate?." *Behavioral and Brain Science*, 23: 645-726. DOI: 10.1017/S0140525X00003435.
- Stelzer, Harald. 2009. "Popper and Communitarianism: Justification and Criticism of Moral Standards." In *Rethinking Popper*, eds. Zuzana Parusniková a Robert S. Cohen. Dordrecht: Springer. 273-285.
- Stokes, Geoffrey. 2006. "Karl Popper's Revisionist/Realist Theory of Democracy." In *Karl Popper: A Centenary Assessment, I, Life and Times, and Values in a World of Facts*, eds. Ian Jarvie, Karl Milford a David Miller. Aldershot: Ashgate, 217-230.
- Strauss, Leo. 2012. "Notes on Carl Schmitt. The Concept of the Political." In *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, Heinrich Meier. Chicago: University of Chicago Press, 91-119.
- Sunstein, Cass. 1995. "Incompletely Theorized Agreements." *Harvard Law Review*, 108:7 (květen): 1733-1772.
- Šajda, Peter. 2015. "Spor o interpretáciu 19. storočia. Poznámky Carla Schmitta ku Kierkegaardovi a Donosovi Cortésovi." *Filozofia*, 70:4: 245-257.
- Šajda, Peter. 2017. "O Epistemologickej výhode porazených: C. Schmitt a R. Koselleck." *Filozofia*, 72:10: 789-799.
- Thompson, Edward Palmer. 1975. *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*. New York: Pantheon Books.
- Tocqueville, Alexis de. 1992. *Demokracie v Americe*. Praha: Lidové noviny.
- Torre, Carlos de la. 2010. *Populist Seduction in Latin America*. Athens (OH): Ohio University Press.
- Urbiniotová, Nadia. 2014. *Democracy Disfigured*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Urbiniotová, Nadia. 2015. "A Revolt against Intermediary Bodies." *Constellations*, 22:4: 477-86. DOI: 10.1111/1467-8675.12188.
- Wacks, Raymond. 2006. *Philosophy of Law: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.

- Waldron, Jeremy. 2006. "The Core of the Case Against Judicial Review." *Yale Law Journal*, 115:6: 1346-1406.
- Weber, Max. 1994. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Max. 2009. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikúmené.
- Weber, Max. 2012. *The Theory of Social and Economic Organization*. Mansfield Center (CT): Martino Publishing.
- Weinstein, David, a Avihu Zakai. 2006. "Exile and interpretation: Popper's re-invention of the history of political thought." *Journal of Political Ideologies*, 11:2 (červen): 185-209, DOI: 10.1080/13569310600687957.
- Wenning, Mario. 2017. "The Tyranny of Values: Reflections on Schmitt and China." In *Carl Schmitt and Leo Strauss in the Chinese-speaking World: Reorienting the Political*, eds. Kai Marchal a Carl K. Y. Shaw. Lanham: Rowman & Littlefield. 81-102.
- White, Jonathan, a Lea Ypiová. 2017. "The Politics of Peoplehood." *Political Theory*, 45:4: 439-465. DOI: 10.1177/0090591715608899.
- Williamson, Murray, Richard Hart Sinnreich, a James Lacey. 2011. *The Shaping of Grand Strategy: Policy, Diplomacy, and War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winters, Jeffrey A. 2011. *Oligarchy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolin, Richard. 1990. "Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State." *Theory and Society*, 19:4 (srpen): 389-416.
- Žižek, Slavoj. 1999. "Carl Schmitt in the Age of Post-Politics." In *The Challenge of Carl Schmitt*, ed. Chantal Mouffová. Londýn: Verso, 18-37.

Summary

The dissertation reacts to the current popularity of Carl Schmitt, a Nazi jurist and political theorist whom many commentators on the right as well as on the left have seen as perhaps the most penetrating critic of liberalism. I claim that Schmitt's often seemingly neutral analyses are, in fact, loaded with his deplorable normative aims to the extent that they cannot be used in a way unarmful to democracy.

The methodology of the interpretative part is closest to that of the so-called Cambridge School of intellectual history which seeks to interpret texts in the context of their origin. The bulk of the work, however, is political-theoretical. I try to identify, engage, and dispute Schmitt's arguments. In this regard, my approach builds mainly on the works of Karl Popper, Philip Pettit, and Jan-Werner Müller. I also employ views and theories of a vast range of other authors, though, be they early-modern classics like James Harrington or Jean-Jacques Rousseau, modern classics like Michael Oakeshott or Albert Hirschman, contemporary doyens like Adam Przeworski, Ian Shapiro, Nancy Rosenblum, or Bernard Manin, or relatively young but highly inspiring authors like David Runciman or Lea Ypi.

The dissertation is divided into an introduction, four main chapters, and a conclusion. The first chapter is almost purely historical. It introduces Schmitt and his influence. Nevertheless, it can be used as an argument *against* getting inspired by Schmitt, since it reveals that his theory was most thoroughly applied by schools and movements such as Francoist "theocratic totalitarianism", the terrorist Red Army Faction, Chinese neo-authoritarianism, or Russian neo-fascism.

In the second chapter, I expose strong similarities between the Schmitt's notion of "democracy" and present-day populism, and I contrast them with the notion of democracy provided by Karl Popper and *civic republicanism*. In the last section of the chapter, I deal with the problems related to the topic of *homogeneity*, especially with its supposed connection with the extent-of-a-people problem and the non/democratic nature of election (in comparison with, e.g., sortition of offices as practised in ancient Athens).

The topic of the third chapter is *decisionism*. I explain the democratic version of *decisionism* which can be found in early Popper, and I analyse the striking inconsistency of Schmitt's metaethical views.

The fourth chapter begins with the exposition of the essentialistic character of Schmitt's thought. I argue that this character alone makes Schmitt's theory particularly

unsuitable for the analysis of modern politics. The chapter then proceeds by criticizing most famous of Schmitt's ideas and concepts: the *friend-enemy* distinction as the bases of *the political*, the *neutral* and the *total state*, Schmitt's parody of parliamentarism, his concept of *sovereignty*, the *state of exception*, and *political theology*.

Finally, the conclusion offers a condensed version of the dissertation's most important arguments in the form of a multi-level numbered list.

While Schmitt's texts have been translated into Czech rather intensely (four texts in five years), there have been only two Czech monographs *on* Schmitt so far. In this regard, the dissertation is already a significant contribution to the local debate – a sort of an early warning, one may say. Although it relies heavily on Jan-Werner Müller's perspective on Schmitt, it is certainly not just a Czech translation of Müller's opinions. It presents new arguments, and it views Schmitt from new perspectives. It is also highly relevant because contemporary populism and the ideology of the Kremlin, both of which threaten Central Europe, display distinctly Schmittian features.