

4. Carl Schmitt

„Když stát bojuje se svým politickým nepřítelem jménem lidstva, nejedná se o válku za lidstvo, ale o válku, v níž se zvláštní stát snaží tvářit v tvář válečnému nepříteli identifikovat z obecným pojmem (na náklady nepřítel). Podobně lze zneužívat mír, spravedlnost, pokrok a civilizaci tím, že si je nárokujeme pro sebe a upíráme nepříteli. Pojem lidstva je obzvláště užitečným ideologickým nástrojem imperiálních expanzí... Zde platí s jistotou modifikací Proudhonovo rčení: „Kdo říká lidstvo, bude podvádět.“ V používání slova „lidstvo“, v odvolávání se na lidstvo, v zabavování tohoto slova, v tom všem ... jako by se jen projevoval strašný nárok odejmout nepříteli atribut člověka, prohlásit ho *hors-la-loi* a *hors l'humanité* a tím vyhnat válku až k nejkrajnější nelidskosti.“

Carl Schmitt¹⁶²

„Existují zločiny proti lidskosti a zločiny jménem lidskosti. Zločiny proti lidskosti jsou páchany Němci. Zločiny jménem lidskosti jsou páchany na Němcích.“

Carl Schmitt¹⁶³

1. Racionalita a suverenita

Politikeno

Ve své práci *Pojem politična* vypracovává Carl Schmitt kritérium specificky politické dimenze života člověka, která existuje vedle dimenze morální, estetické a ekonomické. Každý z těchto čtyřech rozměrů lidské existence je postaven na protikladu: morálka je vymezena protikladem dob-

¹⁶² Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 1963, s. 55.

¹⁶³ Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahren 1947–1951*, Berlin 1991, citováno v J. Habermas: *Die Beziehung des Anderen. Studien zur politische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, s. 229.

rého a zlého, estetika protikladem krásného a ošklivého, ekonomika protikladem užitečného a škodlivého.¹⁶⁴ Definičním protikladem politična je protiklad přítel / nepřítel. Nevyčerpává celou oblast politična, ale umožňuje rozpoznat, kdy do ní vstupujeme. A vstupujeme do ní vždy, když se v uvažování a jednání aktérů objeví hledisko přítel / nepřítel. Různé rozměry existence člověka jsou navzájem nezávislé – nepřítel nemusí být ani esteticky ošklivý, ani morálně špatný či ekonomicky škodlivý. Z hlediska těchto možných obsahů je rozdíl přítel / nepřítel čistě formální: neznamená nic jiného než „krajní stupeň intenzity spojení či rozpojení, asociace a disociace; může existovat v teorii i praxi, aniž by vyžadoval použití morálních, estetických, ekonomických či jiných odlišení.“¹⁶⁵

Nepřítel je někým, s kým nenalézáme společného jmenovatele a s nímž nejíme podřízeni žádné společné politické autoritě, která by byla schopna rozhodnout náš případný spor. Proto nemůžeme řešit spor aplikací sdíleného pravidla, ani rozsouzením a vynucením třetí strany, kterou bychom oba přijali za nestranného rozhodčího. V tomto smyslu je nepřítel cizincem. Základními definičními znaky vztahu k cizinci jsou totiž právě absence společného jmenovatele (heterogenita) a absence společných norem a moci, která by je vynucovala. Ne každý cizinec musí být nepřitelem, avšak každý cizinec jím být může – každý cizinec je tedy *potenciálně* nepřitelem. Tak jako my, i on je plně svrchovaný v rozhodování o tom, co je pro něj dobré a špatné, správné a nesprávné a hlavně, kdo je jeho přítelem či nepřitelem.

Dichotomie přítel / nepřítel se netýká mezosobních vztahů, ale jen vztahů mezi politicky sjednocenými kolektivitu, v moderní době mezi skupinami, které jsou jednak skupinově homogenní (představující „my“ odlišné od „oni“)

¹⁶⁴ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* 1963, s. 26–27.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 27.

a jednak politicky sjednocené pod jedním monopolem násilí. (Oba aspekty se vzájemně podmiňují.) Schmitt vychází z Hobbesova pojetí státu jako centralizované moci, na niž převedli jednotlivci velkou část svých práv a rozhodovacích pravomocí. Tímto převedením svého „autorství“ (svobody a suverenity) na společného reprezentanta se podílejí „autoritě“ jednoho pána a zajistili si tak život v klidu, míru a bezpečí. Podle Hobbesa i Schmitta neexistuje žádný racionálně zjistitelný morální a právní standard, jehož prostřednictvím by jednotlivci nebo skupiny mohli mezi sebou řešit své spory před ustavením státu či nezávisle na něm. Vedle nedostatku zdrojů, egoismu a touhy po slávě je hlavním důvodem války všech proti všem v přirozeném stavu právě nepřítomnost racionálně stanovitelných pravidel soužití.

Taková pravidla nastoluje jen společná moc – pouze vymahatelná rozhodnutí existujícího státu určují, co je spravedlivé a nespravedlivé. Základem právních norem tedy není nějaký transcendentní princip, zjistitelný a zdůvodnitelný individuálním lidským rozumem – například přirozené právo, na něž se odvolává John Locke –, ale arbitrární, tedy racionálně nezdůvodnitelné rozhodnutí kolektivní moci, která má monopol donucujících prostředků nad obyvatelstvem na daném území. Stát nemá žádný normativní standard mimo sebe – sám je naopak posledním zdrojem všech normativních standardů. Jedině on definuje a vymáhá právo v podobě pozitivních zákonů, aniž by se mohl opřít o vodítko přirozené spravedlnosti, která by existovala před těmito zákony a nezávisle na nich. Pramenem normy je faktické rozhodnutí, základem legitimacy práva je systém, jenž právo účinně vymáhá.¹⁶⁶

Ustavením mnoha svrchovaných států se potenciální nepřátelství přenáší z roviny individuálních vztahů na

rovinu vztahů mezi politickými kolektivy. Rubem domácí hierarchie je mezinárodní anarchie. Politično je vytištěno na hranice národních států. Nepřátelství není věcí osobní antipatie či nenávisť, ale vztahem mezi mocensky a normativně sjednocenými skupinami – státními národy –, které se navzájem ohrožují. Nepřítel je nepřitelem veřejným, nikoliv osobním.¹⁶⁷

Je-li politickým vztahem pouze vztah k jiné kolektivní moci, která je díky své cizotě – tj. skupinové heterogenitě a nepodřízenosti společné vynucující autoritě – potenciálním nepřitelem, pak je politikou ve vlastním smyslu jen mezinárodní politika. Domácí politika je naopak politikou pouze v odvozeném a sekundárním smyslu: podřízení násilí a konfliktů jednoru mocenskému centru předem vylučuje možnost násilného konfliktu. Právě taková možnost je definičním znakem politična, které charakterizuje vztah dvou různých center kontrolujících násilí – států. Jejich domácí politika spadá spíše pod pojem „police“, který ve svém původním, širokém smyslu zahrnoval zajišťování podmínek pro klidný, bezpečný a spořádaný život obyvatel daného území. Politická homogenizace obyvatelstva jednoho území jeho podrobením jednotným právním normám je zároveň jeho depolitizací a pacifikací. Jedině při výrazné fragmentaci kontroly násilí uvnitř jednoho státu lze hovořit o vnitřní politice ve vlastním slova smyslu. V takovém případě však již stát přestává být státem: monopol násilí se hroutlí a na obzoru se objevuje možnost násilného sporu – občanské války.

Vztah přítel / nepřítel, jehož možnost signalizuje politický rozměr jednání, je vymezen možnostmi násilného střetu na život a na smrt – takového střetu, v němž hrozí oběma soupeřům fyzické zničení, a to v individuálním i kolektivním smyslu. Schmitt neztotožňuje politiku s válkou, ale pouze s otevřením *možnosti války* jakožto krajního důsled-

¹⁶⁶ Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 1992 (1963), s. 86–87.

¹⁶⁷ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 1963, s. 29.

ku nepřátelství. Politické rozhodnutí ve vlastním smyslu je rozhodnutím činěným na pozadí této možnosti, přičemž samo může vyústit stejně tak do aktu nepřátelství a hrozby války jako do vyhlášení neutrality či uzavření spojenečství. Politický čin sám není ještě válečným činem – politický charakter mu dává to, že jím být může. Sféru politického jednání *in strictu sensu* definuje tedy horizont války jakožto krajní možnosti vztahu k jiné politicky sjednocené skupině. Depolitizace pak logicky znamená vyloučení možnosti války – tedy pacifikaci.

Bylo řečeno, že takové vymezení politizace a depolitizace je čisté formální: politizovány mohou být vztahy s velmi různorodým obsahem – náboženské, kulturní, sociálně-ekonomické. Politizace nastává ve chvíli, kdy kvantitativní nárůst intenzity sporu přinese kvalitativní proměnu vztahu, takže se z konkurenta, spolubesedníka či soupeře najednou stane potenciální nepřítel. K tomu dochází všude tam, kde se určitý spor otevře možnosti násilné konfrontace kdo z koho. To jsou spory mezi vyznavači různých bohů vyhrocené do polohy „svaté války“, nebo sociální spory mezi zaměstnanci a zaměstnavateli vyhrocené do polohy „třídní války“. Politickým je každé seskupování na principu přítel / nepřítel, které implikuje možnost monopolizace násilí a vymáhání práva na úrovni skupiny, která čelí potenciální zkoušce sil s jinou, nepřátelsky se profilující skupinou.

Jako držitel suverénní autority, která má po ruce monopol násilí, je moderní stát přirozeným těžištěm politická. Jako takový nemůže být redukován na sdružení svobodných jednotlivců, jak by tomu chtěla liberální teorie společenské smlouvy. Právě ve chvílích možné mobilizace společnosti se ukazuje, že státní národ není jednou z mnoha *associací* nezávislých jednotlivců, ale *společenstvím* (*Ge-meinschaft*) přesahujícím individuální zájmy svých členů. Proto po nich může v případě násilného střetu s jiným společenstvím žádat oběť jejich blaha i života. Monopol násilí státu se tedy v případě konfliktu týká nejen života a smrti

nepřátel, ale také života a smrti vlastních občanů. „Tato moc nad fyzickým životem lidí staví politické společenství nad jakýkoliv jiný druh společenství či společnosti.“¹⁶⁸

Bylo řečeno, že tato moc není podřízena nějakým transcendentním měřítkům spravedlnosti a nespravedlnosti, z nichž by teprve vyplývalo, kdo – jakožto nespravedlivý – je náš nepřítel, a kdo – jakožto spravedlivý – je náš přítel. Podobně jako rýsování hranice mezi přítelem a nepřitelem, je také rýsování hranice mezi spravedlností a nespravedlností suverénním aktem politické moci oddělených státních národů. Tyto hranice nelze odvodit z všeobecných principů morálky a práva, které by předcházely těmto národům a byly zjištělné rozumem, jenž náleží každému jednotlivci jakožto příslušníku lidského druhu. Svrchované – tedy na univerzálních důvodech nezávislé – rozhodování o tom, kdo je přítelem a kdo nepřitelem (a na prvotnější rovině také o tom, kdo je zahrnut jako spolupůlčan a kdo vyloučen jako cizinec) je atributem politického statusu společenství. „Jakmile schází [národu] schopnost či vůle činit toto odlišení, pak přestává politicky existovat. Přijme-li, aby mu volbu jeho přítele a to, proti komu má či nemá právo se bít, diktoval cizinec, přestává být politicky svobodným lidem a je inkorporován a podřízen do jiného politického systému. Válka nečerpá svůj smysl ze skutečnosti, že je vedena ve jménu ideálů či právních norem, válka má smysl tehdy, je-li namířena proti opravdovému nepříteli.“¹⁶⁹

Bezdivodnost rozhodnutí a partikularita práva

Posledním zdrojem našeho rozhodnutí o nepřátelství či přátelství není nějaká objektivně zajištělná instance vně tohoto rozhodnutí – ať už by jí byla univerzální správa

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 48.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 50–51.

vedlnost či národní zájem -, ale toto rozhodnutí samo. Navzdory politickým diskursům, které opírají rozhodnutí o příteli a nepříteli či míru a válce o vnější důvody, politické rozhodnutí ve vlastním smyslu není vyvoditelné z žádného obecného pravidla, pojmu či zákona. Akci nelze „založit“ v nazřejmém důvodu (*Grund*) znamená v němčině zároveň základ i důvod), skutečnost nelze vyvodit z možnosti, existenci nelze vyvodit z esence. Politické rozhodnutí ve vlastním smyslu je bez-důvodné, a tedy neobhájitelné a neospravedlnitelné. Vůle, z níž pochází, je opakem Kantovy rozumné vůle, která se řídí obecným pravidlem. V rozumné vůli předchází obecné pravidlo zvláštnímu případu své aplikace a jeho kontemplanace tedy předchází akci. V politické vůli – z kantovského hlediska libo-vůli – je tomu naopak: na počátku je akce a její zdůvodnění ideou či pravidlem přichází vždy až *ex post*. Každé zpětné ospravedlnění („založení“) je jen „racionalizací“ činu, který je ve skutečnosti bezdůvodný. (Jak jsme viděli v 3.1, neschopnost bezdůvodného jednání je – na Sókratově příkladu – Nietzschem považována za základní charakteristiku nemocné vůle.)

Takové osvobození zvláštního od obecného – činu od ideje, skutečnosti od možnosti, síly od rozumu, existence od esence – je zároveň vymáňáním pozitivního práva z podřízenosti právu přirozenému. Idea spravedlnosti nepředchází právně-politické realitě daného státu, ale je definována práve touto realitou. Tím je oslabena váha mezinárodního práva – bez nadnárodního monopolu násilí mu totiž nezbývá než se odvolávat na univerzální principy, které jsou nezávislé na národních jurisdikcích. Prvotnost národního před mezinárodním právem je jen druhou stranou prvotnosti pozitivního práva před právem přirozeným a prvotnosti právní procedury před morálními principy. Legitimita státní vůle vynásějící a vymáhající zákon – tedy legitimní legality – spočívá v samotných procedurách tohoto vynášení a vymáhání. Proti rozhodnutí suverénní-

ho státu neexistuje žádné odvolání k transcendentní spravedlnosti. Jen stát svým rozhodnutím určuje, co je spravedlivé a co se tedy má stát právem.

Není divu, že Schmitt odmítal Briand-Kelloggův pakt z roku 1928, jímž se státy zavazovaly vyloučit války z arzenálu legitimních prostředků mezinárodní politiky a učinit z nich pouze trestné výpravy mezinárodního společenství proti narušovatelným principům mezinárodní spravedlnosti. Vyloučením války ze sféry přípustného jednání se tento pakt pokusil odebrat suverénním státům základní atributy jejich politické existence – schopnost svrchovaného, žádným transcendentním standardem neomezeného rozhodování o prostředcích obrany národních a státních zájmů a o tom, kdo při této obraně bude spojencem a kdo nepřitelem: „Bojí-li se nějaký národ obtíží a rizika politické existence, najde se prostě jiný národ, který ho těchto obtíží zbaví tím, že převezme obranu proti vnějším nepřítelům“ a tedy také politickou vládu...¹⁷⁰ Spor mezi domnělou univerzalitou mezinárodního práva a partikulární touto svrchovaností je sporem o způsob organizace prostředků násilí a fyzické ochrany národa: bud- to zůstane rozhodování o těchto prostředcích plně v jeho rukou, anebo svou svrchovanost omezí a bude ji částečně či úplně delegovat na vyšší rovinu, čímž se stane chráně- cem silnějšího národa. V takovém případě ovšem nepůjde o přechod od zvláštní moci k obecnému principu, ale jen o podrobení jedné zvláštní moci jiné zvláštní moci, která se prokázala jako silnější.

Idealisté navozují možnost monopolizace násilí na úrovni planety: kontrola násilí by se odpojila od partikulárních identit a zájmů národů a spojila s univerzální identitou a obecným zájmem lidstva. Tak by ztratila svou arbitrárnost ve smyslu nezávislosti na domněle univerzální spravedlnosti. *Libovůle* národních kolektivů by byly vstřebá-

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 53.

ny do *rozumné vůle* všelidského kolektivu. Rozhodování o použití násilí by bylo řízeno pravidly přijatelnými pro všechny lidi a vymáháno monopolem, jenž by náležel jejich celosvětovému společenství. Zvláštní rozum, náležející člověku jakožto příslušníku národa, by byl podřízen obecnému rozumu, náležejícímu člověku jakožto příslušníku lidského druhu. Současně s proměnou libovůle na rozumnou vůli a s podřízením zvláštního rozhodnutí obecnému pravidlu by se kontrola násilí dostala z jurisdikce různých společenství pod jednotnou jurisdikci lidstva.

Schmitt je až příliš ovlivněn realismem Thomase Hobbesa, než aby mohl tuto utopii považovat za něco víc než za zbožné přání, v horším případě pak za ideologickou manipulaci nejmocnějších národů, které jí ospravedlňují své světovládné ambice. Kořenem Hobbesova realismu byl morální skepticismus renesance, jenž poukazoval k omezenosti lidského rozumu, která znemožňuje lidem a jejich skupinám shodnout se na definici obecně přijatelných standardů spravedlnosti, kterými by se měla řídit jejich koexistence. Proto jim v zájmu vlastního přežití a bezpečí nezbyvá než považovat za spravedlivé výnosy té moci, která je schopna je vymáhat. Posledním opěrným bodem vynucovaných pravidel tedy není všelidský rozum, nýbrž faktický monopol rozhodování a jeho vynucování. Standardy spravedlnosti vytváří politická autorita. Její moc není odvozena od morálního rozumu, jenž by ji předcházel, ale ona sama je zdrojem morálního rozumu. Z toho plyne, že existuje tolik „rozumů“ a „spravedlností“, kolik je mocí schopných svrchované formulovat a vynucovat právo.

Nároky těchto jurisdikcí na reprezentaci obecného jsou platné pouze uvnitř jejich monopolů násilí a ukazují se jako falešné na hranicích mezi nimi. Tam je stržen závoj morální legitimacy a politická moc se ukazuje jako to, čím je – jako organizované násilí jedné lidské skupiny, která jeho prostřednictvím zajišťuje bezpečí uvnitř – mezi svými příslušníky – i navenek – vůči vnějším ohrožovatelům.

Racionální neospravedlnitelnost těchto jurisdikcí nezmizí rozšiřováním jejich hranic či tím, že kolem sebe postaví řadu mezinárodních institucí a multilaterálních dohod. Pro Němce Schmitta byly příkladem této teze Versailleské mírové dohody, v nichž vítězové diktovali své podmínky poraženým, zároveň to však prezentovali světu jako budouvajícího mezinárodního řádu.

Vítězství všelidské spravedlnosti nad národními egoismy – obecného rozumu nad zvláštními kolektivními vůlemi – mělo podřítit realitu idejím a násilí morálce. Mělo tedy vyrušit politično ve vlastním smyslu – nastolit věčný mír a zakončit dějiny. Tato víze sloužila po první i druhé světové válce jako ideologický nástroj světovládných ambicí vítězů. Idealistická rétorika *obecné spravedlnosti* byla kouřovou clonou realistického panství *zvláštní* mocenské koalice. Pod hesly společenství národů či univerzálního státu se podle Schmitta vždy skrývá snaha jednoho či více národů o ustavení panství nad ostatními. Každé univerzálistické ospravedlnění politické moci je falešným, neboť politická moc a její rozhodnutí jsou z definice partikulárními – nemohou být založeny v obecných pojmech a pravidlech.

Vůle kolektivu a racionalita jednotlivce

Schmitt odmítá lockovskou představu omezené vlády, která povstává ze svobodného rozhodnutí jednotlivců a je jim tedy vpsledku také podřízena. V této liberální perspektivě je stát chápán instrumentálně – jako nástroj zajištění soukromých zájmů a práv a jednotlivců. Podle Schmitta není liberální teorie státu politickou teorií, ale naopak teorií zrušení politična. Politická společenství, realizující se výkonem státní moci, jsou podle ní přežitkem tmářských dob. Jedinou „politikou“ liberalismu je zápas proti státu, církvi a jiným institucím, které omezují individualní svobodu – odpor proti každé kolektivní moci a každému

kolektivně organizovanému (a potenciálně násilnému) boji o moc, v němž nároky společenství přebíhají práva jednotlivců. Jedinou politikou liberalismu je tedy antipolitika.

Historickým rámcem Schmittovy obhajoby politična je protiklad mezi *národní demokracií* a *kosmopolitním liberalismem*. Národní demokracie přitom ve stopách bonapartistické interpretace Rousseaua chápe jako plebiscitární režim nastolující bezprostřední identitu vládce s ovládanými – „vůdce“ s „národem“. Proti tomuto demokratickému sjednocení moci stojí její liberální rozdrobení v systému „brzd a protiváh“ (*checks and balances*). Občané jsou zbavení moci její delegací na parlament, který je sám omezen jejich ústavně zaručenými individuálními právy a svobodami, jež jim umožňují zastávat různé ideje a hájit různé zájmy v nestátním prostoru občanské společnosti. Přenesením těžšího sociality do občanské společnosti se liberalismus vyhýbá problému kolektivních sporů, které nelze rozpustit v *morální diskusi* či v *obchodním smlouvání* jednotlivců. Právě tyto spory – neřešitelné morálním ani instrumentálním rozumem – jsou podle Schmitta politické ve vlastním slova smyslu. Objevují se všude tam, kde se „my“ dostává do vzájemně vylučující opozice k „oni“ – kdy jedna skupina s monopolem prostředků násilí čelí jiné skupině, obdařené stejným monopolem.

Liberalismus si nechce připustit nevykořenitelnost sporů, které nejsou řešitelné ani diskusí o tom, co je *morálně správné* ani smlouváním o to, co je pro obě strany *obchodně výhodné*. Jakoby vždycky musely existovat obecně přijatelné morální či instrumentální důvody schopné zajistit vzájemné uzpůsobení protikladných nároků, neboť všichni lidé sdílejí univerzální rozum, jenž tyto důvody formuluje a posuzuje. Podle Schmitta však tento předpoklad platí jen u fiktivních jednotlivců utilitaristické či kantovské morální teorie, kteří jsou vyvázáni z národních společenství a definováni svou příslušností k lidskému druhu. Reální jednotlivci žijí v národních státech, v jejichž vztazích

nastávají s železnou pravidelností situace, v nichž uvádění důvodů v argumentaci a výměna nabídek ve smlouvání nikam nevedou. Tam, kde se strany neshodují na morálních důvodech, ani na kalkulu vzájemných výhod, proměňuje se jejich interakce ve zkoušku sil. Tomuto posunu od *rozumu k síle* odpovídá přenesení těžšího lidské existence z roviny *individuálních zájmů* a univerzálních principů na roviny *kolektivních vůlí*. Buržoazní pud akumulace a občanský smysl pro spravedlnost jsou vystřídány schopností obětovat soukromé blaho a nasadit vlastní existenci při obhajobě kolektivní identity.

Parlamentní demokracie jako contradictio in adjecto

Schmittově protikladu liberalismu a parlamentarismu s političnem a demokracií odpovídá protiklad individuálních zájmů s kolektivními vášněmi a omezujícími právy videl se svrchanými akty vůle. Proti *primátu poznání*, na němž je postavena idea parlamentní diskuse, stojí *primát jednání*, z nějž vychází výkonná moc.¹⁷¹ Proti principu zastupitelské vlády, která je ústavně omezená právy ovládaných, stojí bezprostřední totožnost vládce a ovládaných v plebiscitní demokracii. Schmitti ovšem vynechává slovo „plebiscitní“, neboť podle něj tato totožnost charakterizuje demokracii jako takovou. Podle něj není náhoda, že princip omezené vlády byl nejprve rozvinut v monarchistických, a tedy nedemokratických režimech, a teprve později byl doplněn parlamentní reprezentací vůle lidu. Oproti plebiscitní demokracii je v takové zastupitelské demokracii těžšíše moci přesunuto z výkonné do zákonodárné vět-

¹⁷¹ Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Siebente Auflage, Duncker & Humblot, Berlin 1991 (1926, 1928). V následujícím vypracování naznačeného protikladu se držím interpretace Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, New York, London 1993, s. 118–123.

ve, a tím také ze svrchovaného, tedy bez-důvodného rozhodování do diskuse důvodů – z *jednání* sjednoceného kolektivu do *rozumování* oddělených jednotlivců. Protože jediným *skutečně politickým* rozhodováním je podle Schmitta rozhodování bez důvodů, pravidel a zákonů, znemožňuje parlamentní diskuse o nich kolektivní sebeurčení lidu. Neutralizace politického rozhodování jeho rozpuštěním v parlamentní diskusi, právních procedurách a systému „brzd a protiváh“ odmítá lidu jeho suverénní moc. Místo bezprostředního či „přímého“ výkonu této moci (vtěleného v aktech vůdce) nabízí liberalismus svobodnou výměnu názorů.¹⁷²

Liberalní zúžení politického rozhodování na diskusi převádí jednání na rozvažování: ruší realitu jednajícího kolektivu jménem komunikace mnoha rozumujících jednotlivců. Idea *trhu* jako mechanismu zajišťujícího spontánní shodu partikulárního a univerzálního zájmu je doplněna analogickou ideou svobodné *diskuse* jako mechanismu zajišťujícího dosahování vědecké pravdy či shody o spravedlnosti. Ať již jde o maximalizaci bohatství nebo o nalezení správného řešení nějakého vědeckého či sociálního problému, liberalismus sází na iniciativu racionálních jednotlivců, jejichž soutěž má vyústit do optimálního výsledku. Přesvědčení, že k naplnění veřejného zájmu lze dospět sledováním privátních zájmů, i přesvědčení, že k jeho definici lze dospět svobodnou výměnou idejí, činí liberalismus slepým k takovému konfliktu, v němž proti sobě nestojí racionální zájmy jednotlivců, nýbrž vůle různých společenství, vřelené v rozhodnutích vůdců a poháňené kolektivními vášněmi.¹⁷³

¹⁷² Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, s. 45–46.

¹⁷³ Schmitt vystihuje ideálně-typické jádro liberalní víry. Jeho ztotožnění liberalismu s kosmopolitismem však vypouští reflexi těch liberálů 19. století, kteří si uvědomovali nezbytnost národní homogenity pro rozvoj liberalní demokracie (J. S. Mill) a nutně i reflexi těch

Průkopníci parlamentarismu konce 18. století mohli prohloupnout iluzi, že zákonodárci hledají co nejlepší a nejspřavedlivější řešení veřejných otázek v racionální diskusi, jen díky malému množství a třídní homogenitě účastníků politického procesu, které byly zajištěny cenzurním volebním právem. S touto iluzí byla spjata idea státu, který je neutrální vůči zvláštním – ekonomickým, náboženským, kulturním – zájmům, jež jsou vykázaný do privátní sféry. Vytěsňením zvláštních zájmů do soukromí byla veřejná sféra homogenizována a mohla se představovat jako ztělesnění sdílené kolektivní identity. Na bezesřevém pozadí společného občanského „my“ se „zástupci lidu“ údajně řídili jen nestrannými – pro všechny přijatelnými – pravidly, a tak měli být schopni dosahovat *morálně správných* i *politicky účinných* řešení otázek společného života.

Podle Schmitta byla liberalní idea státu přesvědčivá jen v té míře, v jaké monopol politických práv jedné partikulární skupiny udržoval zdání, že tato skupina ztělesňuje univerzální zájem. Toto zdání bylo založeno na politické neviditelnosti ostatních skupin, které jí byly podřízeny. Záleželo se rozplývat postupným rozšiřováním volebního práva a zahrnováním stále většího spektra skupinových zájmů do politického procesu. Rozvoj *masové* demokracie ukázal praktickou i teoretickou neudržitelnost předpokladu o možnosti dosahování shody otevřenou veřejnou diskusí.

Ta se proměňovala na propagandistickou manipulaci mas na straně jedné a handlování v parlamentních kuloá-

liberálů konce 20. století, kteří uznali svébytnost a nevykořetelnost skupinov-identitních sporů uvnitř liberalního řádu a nabídlí procedury jejich řešení v podobě multikulturalismu (W. Kymlicka). Pro potíže liberalismu s teoretickým a praktickým uchopením identitních konfliktů srv. Pavel Barša, „Liberalismus a zápas o uznání a rozdělení“, in: *týž* a Maxmilián Štrmiska, *Národní stát a etnický konflikt. Politologická perspektiva*, CDK, Brno 1999, s. 46–63. Pro vypracování rozdílu mezi liberalním a komunitaristickým ospravedlněním multikulturalismu srv. Pavel Barša, *Politická teorie multikulturalismu*, CDK, Brno 1999, s. 65–94.

rech na straně druhé. Původní idea parlamentu jako fóra dosahování racionální shody se stávala stále zřetelněji pouhou fasádou pro zápas protikladných sil. Spíše než formou diskuse probíhal tento zápas formou nátlaku, hrozeb a dohod „něco za něco“. Podle Schmitta se tak vyjevila vzájemná neslučitelnost parlamentarismu, oprávněného o ideu rozumné diskuse jednotlivých zástupců občanstva, a demokracie, opřené o ideu přímé vlády nedělitelného lidu. Princip *repräsentace* lidu v parlamentní diskusi vychází z racionalisticko-individualistických předpokladů a z primátu poznání. Princip *sovereignty* lidu v přímém rozhodování vychází z voluntaristicko-kolektivistických předpokladů a z primátu jednání. Proti mnohosti mluvčích a argumentů stojí totožnost vládců a ovládaných.

Schmitt se ovšem mylil, myslel-li si, že nahrazení představy svobodné diskuse o obecném zájmu představou zápasu zvláštních zájmů samo o sobě nějak ohrožuje liberálnědemokratickou ideologii. Od Josefa Schumpetera k americkým pluralistům, jako je Robert Dahl, se naopak rozvinul mocný proud liberálního myšlení, který chápe demokratické politické procesy právě jako procesy vyrovnávání, soutěže a agregace zájmů a považuje to za základní argument *pro* liberální demokracii. Toto pragmatické pojetí demokracie již nepotřebuje ideu fóra vzdělaných občanů oddaných morální argumentaci, ale vystačí si s pojetím politiků jako politických podnikatelů a voličů jako politických spotřebitelů. Podobně jako ekonomický trh, také tento *politický trh* má zajišťovat co největší uspokojení zájmů všech. Schmitt podcenil možnost, že západní společnosti přijmou politiku jen jako jinou formu obchodování. Jeho liberální oponenti zase podcenili možnost, že zájmový konflikt, který popisují jako múrumilovnou konkurenci, může za jistých okolností sklouznout do politična ve Schmittově smyslu – tedy že strany přestanou respektovat racionální procedury a začnou hrát silovou hru „kdo z koho“. V té pak nevítejší přesvědčivější důvod nebo chytřejší vyjednávací

tah, nýbrž kolektivní vůle, schopná prosadit se ve sporu s jinou vůlí.

Vývoj v Rusku a Itálii po 1. světové válce podle Schmitta ukázal, že rozpor reprezentace a diskuse důvodů se suverenity a bezdůvodným rozhodováním může být vyřešen popřením prvního pólu: místo liberálního parlamentarismu byla nastolena demokratická diktatura, která se prohlásila za vtělení dělnické třídy nebo národa. „Čím větší je síla demokratického citění, tím jistější je poznání, že demokracie je něčím jiným než systémem registrace tajného hlasování. Ve srovnání s demokracií, která je *bezprostřední* nejen v technickém, ale také ve vitálním smyslu, se parlament, vzešlý z liberálních myšlenkových pochodů, jeví jako umělá mašinerie, zatímco diktátorské a cenzurní metody mohou být nejen nesený lidovou aklamací, ale také mohou být bezprostředním výrazem demokratické substance a moci.“ Rozpor parlamentní demokracie spočívá v rozporu „liberálního individualismu, neseného morálním patosem, s demokratickým citěním, jemuž vládnou podstatně politické ideály.“¹⁷⁴ Morálka je na straně jednotlivce jako příslušníka lidského druhu, politika zase na straně kolektivu uskutečňujícího svou vůli proti vůli jiného kolektivu.

Pojem suverenity. Spor s Kelsenem

„Dnes obvyklá, na Bodina se odvolávající definice suverenity povstala z poznání, že s ohledem na konkrétní situaci bude vždy znova nutné činit výjimky z obecně platného zákona a že suverénem je ten, kdo rozhoduje o výjimce.“¹⁷⁵

¹⁷⁴ Carl Schmitt, „Vorbemerkung (über den Gegensatz von Parlamentarismus und Demokratie, Zweite Auflage, 1926)“, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, s. 22–23.

¹⁷⁵ Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, s. 53–54. Srv. též Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker und Humblot,

Politický suverén – panovník nebo lid – rozhoduje ve výjimečných situacích, tedy v situacích, v nichž není po ruce vodítko v podobě racionálního důvodu či pravidla jednání. Je-li rozhodnutí suveréna „zákonem“, pak nikoliv ve smyslu nějakého principu vykazujícího jisté logické atributy, nýbrž ve smyslu „opatření, výnosu v individuálním případě (*Einzelfertigung*), příkazu.“¹⁷⁶ Takové rozhodnutí není výrazem pravdivého poznání, ale výrazem jednajících vůle samotné: *autoritas, non veritas facit legem*. V liberálním parlamentarismu však převládlo opačné pojetí zákona: „Zákon, *Veritas* [je pojet] v protikladu k pouhé *Autoritas* – obecně správná norma v protikladu k pouze skutečnému a konkrétnímu nařízení (*Befehl*), které ... jako příkaz obsahuje vždy individuální a nepřenosný moment ... zákonodárství znamená *déliberare*, výkonná moc znamená *agere*.“¹⁷⁷

Proti kognitivistickému či intelektualistickému pojetí práva (ať již vychází z přirozeněprávních či pozitivněprávních předpokladů) staví Schmitt pojetí voluntaristické či decizionistické. V prvním pojetí předchází rozumové poznání volnému jednání, ve druhém je tomu naopak. Protikladu mezi zákonem jako poznatelným pravidlem a zákonem jako aktem vymáhající vůle – a tedy mezi zákonodárnou a výkonnou mocí – odpovídá protiklad mezi vládou pozitivního práva a vládou suverénního panovníka. Schmitt formuluje své pojetí suverenity jako alternativu k teorii neokantovského právního pozitivisty Hanse Kelsena. Schmitt tvrdí, že rozhodnutí suveréna předchází a zakládá právo. Kelsen tvrdí, že rozhodnutí vždy již vychází z práva a nemůže tedy být jeho základem. Pro

Berlin 1934 (1922): „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“, s. 11.

¹⁷⁶ Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, s. 54.

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 56.

prvního myslitele je rozhodnutí suveréna vpsledku neomezené, pro druhého se vždy již opírá o existující normy.

Rozhodnutí a norma jsou dvěma momenty právního řádu. V normální situaci je rozhodnutí minimalizováno, neboť takřka celý prostor pokrývá norma. Ve výjimečné situaci naopak vstupuje rozhodnutí do popředí, neboť norma schází nebo je nedostatečná. Avšak ani v normální situaci není podle Schmitta možná aplikace normy bez rozhodnutí, byť jen proto, že je napřed nutné rozhodnout, zda je situace normální nebo výjimečná. Rozhodnutím se suverén buďto stává vykonavatelem normy, anebo ji využívá, aby jednal nezávisle na ní. Prvotnost rozhodnutí vůči normě je jen druhou stranou prvotnosti výjimky vůči pravidlu.¹⁷⁸ Výjimka je zajímavější než normální případ. Normální nedokazuje nic, výjimka dokazuje všechno: nejen že potvrzuje pravidlo, ale pravidlo existuje jen díky výjimce. Ve výjimce prolomuje moc reálného života krunýř mechaniky, která ztuhla opakováním.¹⁷⁹ Můžeme shrnout, že výjimečný stav podle Schmitta zviditelňuje obvykle skrytou prvotnost rozhodnutí před normou a výjimky před pravidlem.

Kelsenův primát normy redukuje fungování práva na mechanickou aplikaci, která je cele vyvoditelná z právního kodexu. Proti tomuto „objektivistickému“ pojetí práva jako samolybné mašinerie zdůrazňuje Schmitt nezastupitelnost „subjektivního“ momentu – i aplikace předem známé normy čelí řadě konkrétních dilemat, která v normě nejsou ošetřena a jejichž vyřešení proto závisí na rozhodnutí subjektu aplikace. Abstraktní systém norem není soběstačný. Je opřený o opakovaná rozhodnutí svého vykonavatele – konkrétního politického aktéra. Kelsen se

¹⁷⁸ Výjimka je to, co nemůže být podřazeno; co se vzpírá obecnému pojetí.“ Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker und Humblot, Berlin 1934 (1922), s. 19.

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 22.

snážil vyrušit tento subjektivní, personální moment, jenž symbolizovala osoba panovníka v monarchiích. V dřívějších dobách byla jeho suverenity pojata analogicky k všemoci boží. Osobní suverenitu zákona-příkazu nahradil Kelsen neosobní „suverenitou“ zákona-práva.

Podle Schmitta však není pozitivní právo soběstačné, neboť jeho abstraktní obsah není realizovatelný bez konkrétní formy, kterou mu dává vykonavatel. A právě otázku praktické realizace práva Kelsen nepovažuje za „nezávislý problém“ a vypouští ji.¹⁸⁰ Chápe právo jako systém hierarchicky seřazených pravidel, nikoliv jako způsob jejich realizace. Schmitt se na právo dívá z opačné strany: „Protože se právní idea nemůže sama uskutečnit, potřebuje zvláštní ztvárnění a zformování, aby mohla být přeložena do reality. To platí jak pro formulaci obecné právní myšlenky do pozitivního práva, tak pro aplikaci obecné pozitivní právní normy systémem zajišťujícím výkon práva či správou.“¹⁸¹

Právní forma není vyvoditelná z normativního obsahu a je tedy závislá na rozhodnutí. Normativní obsah například neříká nic o tom, kdo by ho měl aplikovat – ať už se má jednat o fyzickou či kolektivní osobu. Obsahem liberálnědemokratického práva je pravidlo, že posledním zdrojem moci je lid, nenajdeme v něm však žádné vodítko k určení toho, jaké má lid hranice – koho zahrnuje a koho vylučuje. Kdo má autoritu či kompetenci k výkonu práva je otázka, jejíž zodpovězení nemůžeme teoreticky vydedukovat z právních kodexů, ale která je řešena prakticky – aktem určitého subjektu, jenž rozhodne o správnosti této aplikace (či naopak o výjimečném stavu) a zároveň toto rozhodnutí vymůže. „Rozhodnutí je v okamžiku nezávislé na argumentačním zdůvodnění a má autonomní hodnotu... Z hlediska zakládající normy je tento konstitutivní,

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 31.

¹⁸¹ Tamtéž, s. 39.

specifický moment rozhodnutí nový a cizí. Normativně vzato se rozhodnutí rodí z nicoty.“¹⁸²

I kdyby zákon svěřoval autoritu, jak říká Locke, každopádně neříká, „komu“ svěřuje autoritu. „V realitě právního života je důležité, kdo rozhoduje. Vedle otázky obsahové správnosti stojí otázka kompetence (*Zuständigkeit*).“ Forma „spočívá v konkrétním rozhodnutí, které vyvěrá ze zvláštní instance“.¹⁸³ Rozhodnutí i subjekt rozhodnutí jsou nezávislé na obsahu (normě, systému pravidel). Koncept právní formy se podstatně liší od konceptů formy transcendentální, technické i estetické: „Nemá apriorní prázdnotu transcendentální formy, neboť povstává právě z právně konkrétní roviny. Není ani formou technické přesnosti, neboť ta má věcný, neosobní zájem na účelu. Nakonec není ani formou estetického ztvárnění, neboť to neznačí rozhodnutí.“¹⁸⁴

Proti „normativismu“ Kelsenově, který problém formy vynechává, tak stojí „decizionismus“ Schmitta, který se v tomto bodě hlásí k Hobbesovi. Upozorňuje, že Hobbesův decizionismus je spjat s „personalismem a odmítá všechny pokusy o nahrazení konkrétní suverenity státní abstraktní platným řádem.“¹⁸⁵ Důraz na „osobu“ (antropomorfační státu) podle Schmitta ukazuje, že Hobbes byl – navzdory svému deklarovanému záměru vyložit politickou realitu metodou přírodních věd (respektive geometrie) – schopen zachytit a respektovat zásadní rozdíl mezi společenským a přírodním řádem, a tedy i mezi přírodními a společenskými vědami. Toho podle Schmitta není schopen Kelsen: „V základu jeho identifikace státu a právního řádu totiž leží

¹⁸² Tamtéž, s. 42.

¹⁸³ Tamtéž, s. 46.

¹⁸⁴ Tamtéž. V tomto bodě by se Schmittem nesoohlasil Nietzsche, který do velké míry identifikuje suverénní rozhodování vůle k moci s estetickou tvorbou – Schmitt zřejmě vychází z romantického pojetí umělecké tvorby jako spontánního výtrysku génia.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 44.

Benjaminova zoufalá naděje se nepotvrdila. Historie dala naopak za pravdu Schmittovi, jenž viděl v sovětském komunismu pouze jednu z forem diktatury.

3. Neutralizace a absolutizace konfliktu

Rovnost: v rámci národa, nebo lidstva?

Schmittova diagnóza krize parlamentarismu je postavena na filosofickém protikladu tvořivé *vůli* s mechanickým *rozumem*, jemuž odpovídá politický protiklad demokracie a suverenity lidu s liberalismem a reprezentací lidu. Normativním východiskem liberalismu je rovnost všech příslušníků lidského druhu. Ideálním politickým výrazem této rovnosti by byla kosmopolis. Z hlediska demokracie však si mohou být rovni pouze lidé náležející ke zvláštnímu politickému společenství. Jsou si navzájem rovnými jen v té míře, v jaké se liší od jiných, k nimž se jejich obec nemůže chovat jinak než jako k nerovným. Vymezení hranic společenství předpokládá homogenizaci – překonání diferencí a jejich projekci vně na skupinového druhého.

Představa všeobecné rovnosti lidí tedy odporuje demokracii. Suverénní vláda lidu se neobejde bez zvláštní skupiny, oddělené na základě nějakého společného rysu od jiných skupin. Tímto rysem mohou být fyzické či morální znaky, občanská ctnost, nebo sdílené náboženství. Od 19. století tuto stejnost představuje jazykově kulturní identita národa. Schmitt není kulturní esencionalista: „homogenizací“ má na mysli vytvoření sdílené kolektivní identity – národní *kultura* je pouze jedním z možných opěrných bodů či obsahů této identity. V jiných kontextech a dobách mohou hrát tuto roli jiné rysy. Zatímco sdílený rys (či rysy) dává obsah identitě, sdílená identita dává obsah rovnosti.

Společná totožnost („my“), založená na protikladu k odlišnosti („oni“), není ustavena diskusí a smlouvou, ale pouze

suverénním rozhodnutím, které probíhá bez diskusí a pro něž není možné najít žádné racionální důvody. „Rozhodnutí“ je již vždy aktem kolektivní suverenity a jako takové není redukovatelné na „společenskou smlouvu“ mezi jednotlivci. Toto rozhodnutí činí z kontingentního faktu společného života jednotlivců jejich skupinový osud. Rozpor v základech liberální demokracie spočívá ve spojení dvou navzájem protikladných představ – představ společenské smlouvy rozumných jednotlivců a představ kolektivní vůle, jejíž rozhodnutí je každé takové racionální smlouvě nadřazeno. Ve spisu *O společenské smlouvě* vytýčil Rousseau explicitně skupinovou homogenitu politické obce jako podmínku *sine qua non* její existence – zájmové konfikty jednotlivců a skupin mají být překonány podřízením se občanů jediné, se sebou totožné a jednomyslné „obecné vůli“ – vnitřní heterogenita mnoha skupinových „my“ má být přebita homogenitou jednoho „My“. Demokracie tedy nepovstává z vůlí jednotlivých lidí. Ti jsou naopak jakožto občané povinni ztotožnit se s obecnou vůlí lidu.

Tato skupinová totožnost dává formálnímu principu rovnosti partikulární obsah, a tím činí z pouhé představy politickou realitu. „Rovnost je politicky zajímavá a hodnotná jen v té míře, v jaké má substanci, a proto existuje je alespoň možnost a riziko nerovnosti.“²¹² Lidé si mohou být *politicky* rovni pouze jako příslušníci zvláštního společenství, definovaného jistým sdíleným rysem (rasou, společnou krví, jazykem, náboženstvím, územím, společnou historií ...) – mohou si tedy být rovni pouze v odlišení a oddělení od jiných lidí, vůči nimž jsou nerovni. Rovnost tedy může být vždy jen omezená na „vlastní“ jako odlišené od „cizího“, nikdy nemůže být všeobecná. To předpokládá, že vlastní skupina je ustavena homogenizací a vyloučením

²¹² Carl Schmitt, „Vorbemerkung (über den Gegensatz von Parlamentarismus und Demokratie)“, in: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, s. 14.

heterogenního, jehož nositelé jsou pochopeni jako nerovni. Rovnost mezi příslušnými společenstvími a nerovnost mezi nimi a cizinci se opírá o protiklad stejnosti a odlišnosti, homogenity a heterogenity. Cizinci jsou přítomni z definice potenciální hrozbou (dnes bychom řekli „bezpečnostním rizikem“), neboť patří k alternativním monopolům násilí – k jiným státům.²¹³

Liberální představa rovnosti lidí nikoliv jako občanů jedné republiky (která, jak ukázala athénská demokracie, může sama na svém území zahrnovat i skupiny bez občanských práv či otroky), nýbrž jako lidských osob, nutně míří k paradoxní ideji „demokracie lidstva“. Rozpurnost tohoto pojmu spočívá v tom, že rovnost nemůže existovat bez nerovnosti, homogenní „my“ nemůže existovat bez vztahu k heterogennímu „oni“, vlastní bez vztahu k cizímu, obecná vůle jedné politické jednotky bez vztahu k potenciálně protikladným vůlím jiných politických jednotek. Nelze si představit *politické* kolektivní „my“, kterému by scházely hranice, na nichž by se konfrontovalo s jiným politickým „my“. Jen na těchto hranicích totiž dochází k suverénním rozhodnutím, neboť vztah k cizímu není řízen systémem pravidel vymáhaných nějakou nadřazenou, „třetí“ instancí. Tato situace si vyžaduje rozhodování o tom, zda vztah k cizímu bude neutrální, spojenecký nebo nepřátelský. Nezbytnost takového rozhodování je definíčním znakem politická.

Pomyslné univerzální společenství – tj. společenství bez hranic, suverenity a boje – by nebylo společenstvím poli-

²¹³ „K demokracii tedy nutně patří zaprvé homogenita a zadruhé – je-li třeba – vyloučení nebo zničení heterogenního. Pro ilustraci této zásady si stačí připomenout dva rozdílné příklady moderní demokracie: současné Turecko s jeho radikálním vystředlením Řeků a bezohledným poturečňováním celé země a Austrálie, která ... vpouští pouze imigranty, kteří odpovídají *the right type of settler*. Politická síla demokracie se ukazuje v tom, že umí odstranit nebo si držet od těla to cizí a nerovné, které ohrožuje homogenitu.“ Tamtéž, s. 14.

tickým. Kolektivní dimenze lidského bytí by v něm byla vyrušena jménem individuální svobody. Ta by nebyla podřízena partikulární kolektivní vůli, ale jen univerzálním pravidlům *rozumu*, z nichž by neexistovaly žádné výjimky. Na rozdíl od této univerzální rovnosti musí mít politická rovnost partikulární obsah – nesmí se vyčerpávat abstrakcemi lidských práv osoby jakožto takové: „V oblasti politická nestojí lidé jeden proti druhému abstraktně jako lidé, ale jako *politicky* zainteresovaní a *politicky* určení lidé, jako občané státu, vládcí či ovládaní, političtí spojenci či soupeři – v každém případě tedy v politických kategoriích. V oblasti politického nelze abstrahovat od politického a nechat pouze obecnou lidskou rovnost... Absolutní lidská rovnost by tedy byla rovností pochopenou bez rizika ze sebe samé, rovností bez nutného korelátu nerovnosti a v důsledku toho pojmové a prakticky nicnefajkající, lhostejnou rovností.“²¹⁴

Národní demokracie versus liberální kosmopolitismus

Schmittův protiklad demokracie a liberalismu je založen na redukcionistickém pojetí obou konceptů. Demokracie redukuje společnost na jednotnou vůli politicky suverénního kolektivu, liberalismus redukuje společnost na množství obchodně smlouvajících či morálně argumentujících jednotlivců. První perspektiva zdůrazňuje pozitivní svobodu – v Rousseauově definici tedy dobrovolné podřízení se jednotlivců obecné vůli jejich kolektivu představené státem. Druhá perspektiva zdůrazňuje negativní svobodu – ochranu jednotlivců před mocí kolektivu a státu. Silnou stránkou tohoto zjednodušení je to, že zviditelňuje příčinu liberální neschopnosti adekvátně přistupovat k sociálnímu konfliktu tam, kde spočívá ve sporu kolek-

²¹⁴ Tamtéž, s. 17.

tívních vůlí a není řešitelný zájmovým vyjednáváním či morální diskusí. Takové racionálně neřešitelné konflikty se odehrávají na frontové linii mezi dvěma skupinovými identitami. Hranice mezi nimi je nejen hranicí mezi rovnými a nerovnými, ale také hranicí mezi různými roztoky a spravedlnostmi. Pojem politická poukazuje ke skutečnosti, že racionální konsensus se nevytvoruje ze vzduchoprázdna, ale má své podloží ve sdílené identitě: posledním horizontem shody není nikdy lidstvo jako takové, ale vždy historicky, geograficky a kulturně partikulární „my“ definované vylučujícím protikladem k stejné tak partikulárnímu „oni“. Hranice mezi identitami nejsou nutné a racionálně odvoditelné, ale naopak kontingentní a neodvoditelné: povstávají z partikulárních rozhodnutí, nikoliv z poznání univerzálních důvodů. (To nevyplývá, aby byl poukaz k důvodům rétorickou součástí boje, v němž se realizuje jedno rozhodnutí proti ostatním.)

Liberalové věří, že lze jednotlivce z tohoto skupinového uzavření osvobodit a proměnit tak sociální konflikty z konfliktů příslušníků navzájem si cizích skupin na konflikty příslušníků jediného lidského druhu. Posledním arbitrem jejich sporů by se pak stalo právo založené v jejich společně sdíleném rozumu. Takové právo zohledňuje rovné zájmy všech lidí a všichni lidé také mohou rozumově posoudit a přijmout jeho principy a procedury. Ty jsou nastolovány a vymáhány liberálním státem jako představitel obecné vůle ve smyslu rozumné vůle – vůle řídící se obecnými pravidly, k nimž dospívá rozum, jímž jsou obdařeni všichni lidé. Liberalové se dočasně smířují s tím, že tato vůle je současně vůlí zvláštního politického kolektivu – národního státu. Věří však, že postupně bude tento veřejně-právní rámec posunut až na úroveň lidstva zorganizovaného do planetárního politického kolektivu – *kosmopolis*. V rámci národního i světového státu je uplatněn model dualistického univerzalizmu, v němž zvláštní je podřízeno obecnému.

Liberalismus má tedy za to, že ze všech sociálních sporů lze v zásadě udělat spory soukromých osob. Proto si nevadí rady s konflikty skupin, jejichž identity jsou založeny na vzájemném vyloučení, a nelze je tudíž podřadit pod žádný sdílený rámec veřejných pravidel. V moderní době může liberalismus adekvátně fungovat v rámci národních států, selhává však na úrovni vzájemných vztahů těchto států. To proto, že národní stát není založen na racionální volbě sdružujících se jednotlivců, ale na utvoření „my“ prostřednictvím vyloučení a protikladení „oni“. Slovy Schmitta není *asociací* jednotlivců, ale *společenstvím*. Identita tohoto společenství není opřena o nějakou bezprostřední sebe-přítomnost, ale o sebe-identifikaci, jejímž nutným momentem je projekce vnitřních *diferencí* do vnějšího *protikladu*. Toto nakreslení hranic, jasně oddělujících „vnitřek“ od „vnějšku“ – „vlast“ od „ciziny“ – nemá žádný racionální důvod, žádnou oporu v rozumu a ideách. Je pouhým projevem historické kontingence stvrzené suverénními rozhodnutími ustavujících se kolektivů. Proto musejí rozum a ideje přenechat to, co se děje při kreslení a opevňování těchto hranic, síle a vůli.

V představě kosmopolis sní liberalismus o úplném vyrušení tohoto násilí na hranicích mezi „my“ a „oni“. K tomu ovšem může dojít jedině sjednocením všech lidí v „my“, které by již nebylo postaveno na protikladu k „oni“. Takové „my“ by tedy nemělo žádnou hranici – zahrnovalo by celé lidstvo. V reálném světě může být liberální utopie uskutečněna jen v hranicích, na nichž jeden stát sousedí s jinými státy. Zatímco *uvnitř* probíhají *racionálně řešitelné* konflikty *zájmů*, pevně zapuštěné v národní identitě a krocené monoplemem násilí, *navenek* probíhají *potenciálně násilné* konflikty *identit*. Idealističtí liberálové dočasně a takticky připouštějí jiný režim ve vztahu k cizině, než jaký vládne doma. Jejich dlouhodobým a strategickým cílem je však nastolení „domácího“ míru po celém obvodu planety prostřednictvím ustavení univerzálního státu.

Planetární „my“ – lidstvo – by již nečelilo žádnému cizímu „oni“ a zmizela by tak příčina válek jako specificky politického násilí. Konflikty by byly depolitizovány, tedy řešeny bez použití či hrozby síly – pouze obchodním smlouváním, morální argumentací či právní procedurou. Zbylo by jen nepolitické násilí, jehož planetární monopol by byl používán proti těm, kdo se náležitě neadaptovali na osvicený věk rozumu – proti zločincům a bláznům.

Liberalismus chce zrušit politiku jako sféru boje tím, že převádí těžké konflikty z konfrontace zvláštních kolektivních identit na zájmovou a ideovou interakci jednotlivců jakožto nositelů obecné identity člověka. Lidé již nemají být rozděleni do různých národů, ale mají se poznat jako individuální příslušníci jediného a nedělitelného univerzálního lidství. Tento individualistický univerzalizmus ruší svébytný status partikulárního politického společenství, které může žádat po svých členech i nejvyšší oběť v situaci, v níž jde o jeho skupinové zájmy či přežití. Na rozdíl od náboženských, profesionálních, kulturních či ekonomických asociací je stát společenstvím, v jehož centru stojí monopol násilí. Od těchto sdružení ho tedy odlišuje skutečnost, že je založen na výkonu fyzické moci člověka nad člověkem.

Idealistický moralismus se ve svazku s materialistickým utilitarismem pokouší rozpustit politickou pluralitu kolektivů v depolitizované pluralitě jednotlivců. Politika jako sféra potenciálně násilných vztahů kolektivních subjektů *mezinárodního veřejného práva* má být rozpuštěna v systému *světoběžanského soukromého práva* odkazujícího na univerzální morální principy. Zatímco národní kolektivy hájí svou bezpečnost proti ostatním za použití prostředků násilí, soukromí jednotlivci usilují o získání výhod prostředky nenásilnými. V liberálním pojetí jsou tyto jednotlivci zbaveni svých národních identit i s nimi spjatých iracionálních vášní a soustředí se výlučně na sledování svých racionálních zájmů v rámci univerzálních pravidel spravedlnosti.

Podobně jako Nietzsche také Schmitt odmítá tento projekt věčného míru jak z etických, tak z politických důvodů. Nejenže bere jednotlivci příležitost překročit sama sebe v boji, ale navíc vede místo k proklamovanému vyznění násilí k jeho pandemickému rozšíření a zintenzivnění. Definujeme-li stát jako kolektivní jednotku svrchovaně rozhodující o svých vnějších vztazích na základě rozlišování přítele od nepřítelů, pak je „univerzální stát“ *contradictio in adjecto*. Schází mu totiž předmět tohoto rozlišování v podobě nějaké jiné, stejně svrchované kolektivní jednotky. Základním předpokladem politična je možnost antagonistického vztahu mezi kolektivy: „Politický svět není *universum*, ale *pluriversum*. V tomto smyslu je každá politická teorie pluralistická...“ Ustavení kosmopolis by vyloučilo možnost rozlišování přítele od nepřítelů, a tím by zcela depolitizovalo sociální život. Sociální fenomény by byly očištěny od kolektivních zápasů: existovaly by „světový názor, kultura, atd., ale žádná politika ani stát.“²¹⁵ Místo konfliktních vztahů mnoha přibližně rovných kolektivních mocí by bylo nastoleno panství jediné moci. Místo boje rovných by nastoupily zásahy proti narušitelům řádu. Politika by byla nahrazena kriminalistikou a psychiatrií.

Každá pozitivní definice univerzálna je falešná, neboť nadsazuje zvláštní identitu do postavení obecné normy. Politická síla, která se zaštiťuje obecným zájmem lidstva, používá tohoto poukazu jen jako rétorického nástroje prosazování svého zvláštního zájmu. Ztotožnění sebe sama s obecným lidstvím umožňuje přisoudit protivníkovi podlidský status, vykázat ho mimo pravidla humánního zacházení, a uvolnit si tak ruce k jeho fyzické eliminaci. Proti nelidským zrudám je dovoleno používat nelidských prostředků. Nevyhnutelným důsledkem projektu depolitizace je násilné podmaňování a hubení těch, kteří

²¹⁵ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 1963 s. 54.

jsou vyloučeni z dané definice lidství. Válka vedená proti těmto nepřátelům lidství – válka proti válce, poslední válka lidstva, která má nastolit věčný mír – nabývá nutné obzvláštní zvrácených forem. Má-li se s konečnou platností vytěsnit politično, musí být pojetí konfliktu moralizováno a nepřítel se stát vtělením zla – „nelidskou obłudou, kterou nestačí odrazit, ale která musí být definitivně zničena.“²¹⁶ Teprve jeho vymazání z povrchu zemského má přivést lidstvo k novému věku harmonie a blaženosti.

Idea Společnosti národů vycházela podle Schmitta právě z ideálu konečné depolitizace lidstva. Tento ideál je spjat s liberální ideologií, která se od teorie společenské smlouvy přes skotské osvícenství až k manchesterské škole snažila neutralizovat politično. „Politický koncept *boje* se v liberálním myšlení stává z hlediska ekonomiky *konkurenčí* a z hlediska ducha *diskusí*; na místo jasného rozlišení války a míru jako dvou rozdílných stavů nastupuje dynamika věčné konkurence a věčné diskuse.“²¹⁷

Novověký útok na politično

Podle Schmitta je liberalismus ideologickým vyústěním obecnějšího sklonu evropského novověku jakožto „éry neutralizací a depolitizací.“²¹⁸ Schmitt charakterizuje čtyři století této epochy vždy podle převahy určité disciplíny, jež má za cíl tuto neutralizaci politična zajistit: v sedmáctém století nahradila teologii předcházejících století racionalistická metafyzika, osmnáctému století odpovídá osvícenský humanitarismus a moralismus, devatenáctému století ekonomika a dvacátému technika.

²¹⁶ Tamtéž, s. 37.

²¹⁷ Tamtéž, s. 70–71.

²¹⁸ Carl Schmitt, „Die Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitizierungen“, in: *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 1963, s. 79–95

V 17. století se Evropa, vyčerpaná náboženskými válkami a teologickými spory, obrátila s nadějí k novému typu racionality, který se artikuloval v velkých fyzikálních a filosofických dobách. Přírodovědecké paradigma Galileova a Newtonovo bylo rámováno metafyzickými systémy, které slibovaly postavit sociální soužití na pevný racionální základ, jenž by nemohl být nahrazen náboženskými konflikty, a zajišťoval by tak společenský mír a stabilitu (viz Leibnizův projekt *characteristica universalis* zmíněný v 2.1). Osvícenští deisté a moralisté 18. století již zahráli metafyziku a spokojili se s ideou zlepšování světa rozvojem vzdělání a vědy. 19. století položilo důraz na ekonomický rozvoj – liberalismus manchesterské školy se shodoval s marxismem v předpokladu, že pokrok spočívá v hospodářském růstu opřeném o industrializaci a obchodování. Ve 20. století byl tento ekonomismus nahrazen vírou v samospasitelnost techniky. Odlišným stádiem odpovídají podle Schmitta různé typy vzdělance (*le clerc*). V sedmáctém století nahradil teologa učený *systematik* typu Leibnize. V osmnáctém století se dostal do popředí filosofizující *episovatel* typu Diderota či Voltaira a v devatenáctém století *ekonom* (např. Karl Marx). V minulém století nastoupil do popředí *technik* či *inženýr*, který však díky míře duchovního vyprázdnění své oblasti nemůže být podle Schmitta považován za další vtělení vzdělance, ale naopak za jeho popření.

Čtyři stádia představují čtyři pokusy o nastolení neutrální osnovy, která by při řešení konfliktů nahradila sílu rozumu – osobní vůli či *suverenitu* neosobními pravidly či *racionalitou* (4.1). Nejprve měla být teologie vystřídána vědou. Sporné a rozdělující koncepty zjeveného náboženství měly být nahrazeny koncepty vycházejícími z používání všem společného rozumu. Náboženství již nemělo být opěrným bodem veřejné sféry a mělo být odsunuto do sféry soukromých zájmů a cílů: tou měrou, jakou se měla politika sekularizovat, náboženství se mělo „privatizovat“.

Veřejná moc již neměla čerpat autoritu k řešení sporů z náboženské víry, ale z vědeckého poznání. Moderní věda a s ní spjaté metafyzické systémy 17. století však nespínily očekávání. Posléze se také morální univerzalizmus 18. století ukázal bezmocným tváří v tvář nacionalistickým válkám 19. století, u jejichž počátku stál Napoleonův pokus o dobytí Evropy. Agresivní kolonialismus konce 19. století pak zasadil těžkou ránu liberální víře v mírumilovnost obchodní expanze industrializujících se společností.

Posledním útočištěm víry v možnost nastolení neutrální sféry se v minulém století stala oblast techniky. „Ve srovnání s teologickými, metafyzickými, morálními a dokonce ekonomickými problémy, o nichž se můžeme přit donekonečna, mají v sobě čistě technické problémy něco útěšné věcného – nabízejí evidentní řešení. Je proto pochopitelné, že člověk se snaží zachránit z neřešitelných problémů všech ostatních sfér. Zdá se, že technika je schopna rychle zajistit shodu všech národů, tříd a náboženských vyznání, lidí každého věku a všech generací, neboť všichni se stejnou samozřejmostí využívají předností a pohodlí technických vymožeností... Všechny spory a zmatky náboženských, národních a sociálních svárů jsou nivelizovány na zcela neutrálním terénu. Sféra techniky se zdá být sférou míru, dorozumění a smíření. Jinak nejasná vazba mezi pacifistickou a technicistní vírou se vysvětluje z onoho směřování k neutralizaci, k němuž se rozhodl evropský duch v sedmnáctém století a které jako osud sledoval až do století dvacátého.“²¹⁹

Víra v neutralizační moc techniky je podle Schmitta stejně poštelou jako všechny předchozí iluze. Technika je neutrální pouze tím, že ji lze použít k naprosto protikladným cílům, nikoliv tím, že by mohla tyto protiklady smířovat. „Ještěže tolik lidí ještě dnes očekává od technického zdokonalování humanitární a morální pokrok, propojují

²¹⁹ Tamtéž, s. 90.

tak magickým způsobem techniku a morálku a poněkud naivně přitom navíc předpokládají, že nesmírný soubor prostředků současné techniky bude vždy použit pouze v jimi žádaném směru, tedy sociologicky vzato, že to budou oni, kdo budou ovládat tyto hrůzné zbraně a jejich nesmírnou moc. Jenže technika sama, smím-li to tak říci, zůstává kulturně slepá.“²²⁰ Technika může sloužit revoluci i reakci, svobodě i útlaku, centralizaci i decentralizaci.

Schmitt sdílí úzkost svého předchůdce Maxe Webera z postupující racionalizace života v novověké Evropě, která z ní vyhájí ducha. Interpretuje tuto úzkost právě jako nevolnost z novověkého sklonu k neutralizaci politična, jejímž vyústěním je právě víra v moc techniky: „S technikou se z duchovní neutrality stává duchovní nicota. Poté, co se napřed odhlédlo od náboženství a teologie, posléze od metafyziky a státu, zdá se, že se nyní odhlédlo od kultury jako takové, a tím se dosáhlo neutrality kulturní smrti.“²²¹ Vzrůstající role techniky je doprovázena vykořisťováním stále většího počtu lidí z pevné půdy zděděných tradic. Postupné ovládnutí života technickou racionalitou jde ruku v ruce s vynořováním barbarských mas nepřátelských ke všemu, co dříve bylo spojeno s duchovní kulturou.

Náboženství techniky chce depolitizovat svět a zajistit věčný mír a univerzální blahobyt. Těto duchovní smrti lze zabránit jen tak, že se technika podřídí politice a proti projektu racionalistické a individualistické neutralizace boje se bude hájit antagonistická pluralita politických společenství. Definitivním koncem ducha je situace, kdy jednotlivec čelí *sám* smrti a nicotě. Jen boj *společně* s přáteli proti nepříteli – krajní zkouška sil, v níž jde o přežití a čest vlastní skupiny – umožňuje člověku přesáhnout

²²⁰ Tamtéž, s. 90–91.

²²¹ Tamtéž, s. 92.

jeho sebestředné zájmy a lpění na životě, a dát své existenci smysl a tvar. Proto je třeba přidat techniku politice a rozvíjet schopnost rozlišovat mezi přítelem a nepřitelem. Nepřítel zpochybnuje mé fyzické i duchovní bytí, a tím zpřítomňuje mé hranice. Bojem s ním získávám měřítko své existence a jejich mezí. Status člověka je dán rankem jeho nepřítelé.

„Koho tedy mohu uznat jako svého nepřítelé? Zjevně jen toho, kdo mě může zpochybnit. Uznávám-li ho jako svého nepřítelé, uznávám tím, že mě může zpochybnit. A kdo mne může skutečně zpochybnit? Jen já sebe sama. Nebo můj bratr. To je to. Druhý je mým bratrem. Druhý se ukazuje jako můj bratr a bratr se ukazuje jako můj nepřítel. Adam a Eva měli dva syny, Kaina a Abela. Tak začíná historie lidstva. Tak vypadá otec všech věcí. To je dialektické napětí, které udržuje světovou historii v pohybu a světová historie není ještě u konce. Buď tedy obezřetný a nemluv o nepříteli lehkomyšlně. Člověk se oceňuje prostřednictvím nepřítelé. Získává postavení v závislosti na tom, co uznává jako nepřítelství. Zlí jsou ničitelé, kteří se ospravedlňují tím, že je třeba zničit ničitele. Jenže každé ničení je sebeničením. Zato nepřítel je druhým. Vzpomeň krásných formulací filosa: to opravdu nekonečné je vztah k sobě ve druhém. Negace negace, říká filosa, není žádnou neutralizací, nýbrž na ní závisí to opravdu nekonečné. Opravdu nekonečné je ovšem základním konceptem jeho filosa. *Nepřítel je figurou naší vlastní otázky.* Běda tomu, kdo nemá žádného přítele, neboť soud nad ním vykoná nepřítel. Běda tomu, kdo nemá žádného nepřítelé, neboť v soudný den bude jeho nepřitelem já.“²²²

²²² Carl Schmitt, *Ex Captivitate salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Greven Verlag, Köln 1950, s. 90, citováno v Julien Freund: „Preface“, in: Carl Schmitt, *La notion de politique. Théorie du partisan*. 1992, s. 7–38, s. 37–38.

Tři typy nepřítelství

V předmluvě k *Pojmu politična* z 60. let a hlavně ve spis-ku *Teorie partyzána*, pocházejícího také z tohoto posledního Schmittova období, je vypracován rozdíel mezi *konvenční válkou* 18. století, *národní válkou* 19. století a *totální válkou* 20. století. V národní válce je „konvenční“ nepřítel vystřídan nepřitelem „reálným“ – knížata jsou nahrazena národy. Totální válka smazává klasická odlišení mezi vojákem a civilistou a vyhrocuje nepřítelství. Nepřítel se stává absolutním nepřitelem – zločincem a morálním protivníkem. Uvedené typy se nacházejí na kontinuu mezi relativním a absolutním nepřítelstvím: na jednom kraji je rytířská válka po vzoru soubroje, na druhém polo- tostně úsilí o fyzickou likvidaci protivníka. Různým polo- hám války odpovídají různé polohy nepřítelství. Omezené válce odpovídá relativní nepřítelství, totální válce nepřá- telství absolutní.

Přechody mezi jednotlivými typy jsou vidět na vývoji figury partyzána. „Jak bylo možné, že partyzán, který v 17. století klesl k Picarovi, v 18. století patřil k lehkým jednotkám, aby se v letech 1812–1813 krátce objevil jako heroická figura a pak v naší době, více než o sto let poz- ději, se dokonce stal klíčovou postavou světového dění?“²²³ Partyzána jako „nepravdivost“ čili „neregulérnost“ vojenské organizace a intervence je pochopitelná vždy z historicky určité formy „pravdivelných“ čili „regulérních“ armád. Moderní použití tohoto pojmu má svůj počátek v napoleonské okupaci Španělska roku 1808. Tehdy začaly nepravdivelné oddíly španělského národního odboje roz- mazávat hranici mezi vojákem a civilistou. Touto nacio-

²²³ Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker und Humblot, Berlin 1992 (1963), s. 90.

nalizací války se „nepřítel stal reálným nepřítelem, válka reálnou válkou. Jako obránce národní půdy proti cizímu dobyvateli se partyzán stal hrdinou reálné se bijícím proti reálnému nepříteli. Byla to tato událost, která přivedla Klausewitz k jeho teorii a k učením o válce. A když pak o století později teorie války vypracovaná profesionálním revolucionářem Leninem zničila slepě všechny její tradiční omezení, stala se válka absolutní válkou a partyzán se stal nositelem absolutního nepřátelství vůči absolutnímu nepříteli.“²²⁴

V 17. a 18. století se podle Schmitta dosáhlo jedinečného úspěchu v tom, že se válce stanovily meze. Oblast politické suverenity se počínaje vestfálským urovnáním (1648) stala nezávislou na morálce. Zásada *cuius regio, eius religio* stanovovala primát teritoriální suverenity nad univerzálními nároky morálky a náboženství. Projekty morální proměny a spásy světa musely respektovat územní hranice států – nebeským ambicím ducha byly dány pozemské meze. To zasadilo ránu středověké křesťanské doktríně spravedlivé války – *bellum justum* –, která předpokládala univerzální-tický rámec křesťanské říše s jednotnou morální a spirituální autoritou v podobě Církve. Tato doktrína nadřazovala otázku důvodů k započatí války – *jus ad bellum* – otázce pravidel jejího vedení – *jus in bello*: účel a obsah války – spása lidstva – přebíjel svou absolutní hodnotou rozdíly v jejích prostředcích a formě. V souladu s tím byly ozbrojené misionářské výpravy i křížácká tažení spravedlivé a chvályhodné bez ohledu na to, jakých krutostí se při nich boží bojovníci dopouštěli. Nepřítel byl definován nábožen- sky a morálně jako pohan (či špatný křesťan) a pomahač ďáblův. Proto proti němu bylo dovoleno použít jakýchkoli prostředků. Jakmile došlo ke zpochybnění univerzální autority Říma, stalo se toto moralistické pojetí boje příči-

²²⁴ Tamtéž, s. 91.

nou propuknutí náboženských válek v západní a střední Evropě.

Vestfálské nastolení primátu územní politické suverenity nad náboženskými nároky na morální pravdu bylo podle Schmitta vítězstvím realistického rozumu nad idealistickými vášněmi. Proti křesťanské doktríně spravedlivé války, podepřené projektem univerzální křesťanské říše, byly Hugo Grotiem a Samuelem Pufendorfem vypracovány základy práva regulujícího vztahy mezi partikulárními teritoriálními státy – *jus publicum europaeum*.²²⁵ V situaci nepřítomnosti překlenující morálně-politické autority se nepřátelství de-moralizovalo. Každý stát byl považován za svého druhu „morální osobu“ (*persona moralis*), a tudíž za „spravedlivého nepřítel“ – *hostis justus* – ve smyslu držitele práva na vedení války. Těžiště mezinárodního práva se přesunulo z vymezení účelu a důvodů spravedlivé války – *jus ad bellum* –, do vymezení přípustných prostředků a forem války – *jus in bello*. V novém paradigma byly strany války uznány jako morálně a právně rovné – *hostes equaliter iusti*. Taková vzájemně uznání *veřejní nepřátel* se k sobě navzájem chovají jinak než k *soukromým* násilníkům – banditům, zločincům či bláznům. Tento posun od *jus ad bellum* k *jus in bello* znamenal „zřeknutí se krí-minalizace válečného soupeře, a tedy relativizaci nepřá-telství, popření absolutního nepřátelství. Je to skutečné něco vzácného, ba nepravděpodobně lidského, přimět li-di k tomu, aby se zřekli diskriminace a difamace svých nepřátel.“²²⁶

Národně-osvobozenecké války proměnily toto „konvenční“ nepřátelství do nepřátelství „reálného“. Partyzán brá-

²²⁵ Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker und Humblot, Berlin 1974. Srv. Danilo Zolo, *Cosmopolis. Prospects for World Government*, Polity Press, Cambridge 1997, s. 75–76 a s. 109.

²²⁶ Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen*, s. 92.

ní svou zemí proti cizinci, který ji okupuje. Nepřátelství však ještě není absolutní: nepřítel je nepřítelem národa, neboť zpochybňuje veřejné právo uvnitř jeho hranic, není však nepřítelem lidstva.²²⁷ Teprve Lenin provede posun od reálného k absolutnímu nepříteli tím, že zpochybní politickou relevanci hranic národních států a nahradí války mezi teritoriálně vymezenými národy celoplanetární válkou mezi třídami. Jakmile se válka tímto způsobem vysvobodila z hranic národních států, padly i hranice stá-
noyující meze válečnému násilí. Zvláštní stát se z hlavního aktéra stává pouze nástrojem Strany, jejíž univerzalistická ideologie hlásá absolutní občanskou válku na úrovni planety. Podle Che Geuvary je partyzán „jezuitou války“. „Když Klausewitz hovořil o absolutní válce, stále ještě předpokládal pravidelnost existující státnosti. Ještě si nemohl představit stát jako nástroj strany a stranu, která prikazuje státu. S absolutizací strany se stal absolutním také partyzán, byl povýšen na nositele absolutního nepřátelství.“²²⁸

Etymologie slova – *party-zán* – naznačuje hlavní paradox nové konfigurace: jedna z mnoha stran-částí se prohlásí za představitele celku, z něhož chce násilím vyloučit ostatní strany-části. Podobně jako blud jednoho vyvolené-
ho národa, jenž má zastupovat celé lidstvo, je toto uzavření celku prostřednictvím vlády jedné strany příkladem falešné univerzalizace partikulárního a absolutizace rela-
tivního: část se staví na místo celku, zvláštní na místo obecného, konečné na místo nekonečného. (Ke Schmittově analýze lze dodat, že tato figura odpovídá definici idolatrie v judaistické tradici.)

Nepřítelem komunistického partyzána 20. století je buržoazie, řízená neméně univerzalistickou ideologií světob-
občanského práva. Proletářský internacionalismus komu-

²²⁷ Tamtéž, s. 94.

²²⁸ Tamtéž, s. 94.

nistů tak stojí proti buržoaznímu kosmopolitismu liberálů. Zápas těchto ideologických hnutí by nás podle Schmitta neměl nechat zapomenout na jejich hlubší shodu – obě spolu s územními hranicemi národních států opouštějí i všechna politická omezení vedení války. Oběma dovoluje nahrazení relativních cílů zvláštních národů absolutními hodnotami obecného lidství ospravedlnit i ty nejnelibější prostředky.

Tento posun v pojetí války šel ruce s rozvojem zbraní hromadného ničení, které mnohonásobně přesahu-
jí sílu konvenčních zbraní, takže jejich použití se spíše než boji podobá vyhlazovacímu zároku: „Lidé, kteří používají těchto prostředků proti jiným lidem, jsou nuceni popřít ty druhé – své oběti a objekty – také morálně. Musejí prohlásit protistranu jako celek za zločinnou a nelidskou, za totální nehodnotu. Jinak by totiž byli zločinci a nelidy oni sami. Logika hodnoty a nehodnoty rozvíjí celý svůj zničující důsledek a vymucuje si stále nové, stále hlubší diskriminace, kriminalizace a znehodnocení až ke zničení všeho nehodnotného života.“²²⁹ Nepřátelství se realizuje v totální morální degradaci a znelibštění protivníka – v jeho snížení na úroveň škodlivé havěti, která má být vyhubena. I. sv. válka „začala jako konvenční válka států podle evropského mezinárodního práva a skončila světovou občanskou válkou revolučního třídního nepřátelství.“²³⁰ Studená válka dovedla tuto změnu do všech důsledků: „S výjimkou rozdílu mezi přítelem a nepřítelem, jehož lo-
gika předsedala jejímu narození a určuje její povahu, se studená válka vysmívá klasickým odlišením války, míru a neutrality, politiky a ekonomiky, vojáků a civilního obyvatelstva, bojovníků a těch, kteří nebojují.“²³¹

²²⁹ Tamtéž, s. 95.

²³⁰ Tamtéž, s. 96.

²³¹ Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 1963, s. 18.

Odvrácená strana světoobčanského práva

Schmittovu kritiku absolutní války lze pochopit jako specifické rozvedení Nietzscheovy teze o zvrácených důsledcích pokusů o definitivní vymýcení násilí – efektem úsilí o uskutečnění věčného míru prostřednictvím nastolení občanského stavu na úrovni planety je univerzální úpadek do přirozeného stavu v Hobbesově smyslu. Lidstvo, které chce nastolit absolutní mír, skončí v absolutní válce. Právě tímto směrem se podle Schmitta ubírá rozvoj mezinárodního práva lidských práv započatý přijetím Všeobecné deklarace lidských práv (1948). Od této chvíle je systematicky vyvíjeno úsilí o nadřazení práv jednotlivců jurisdikci suverénních států. Toto úsilí má za cíl přesunout těžiště mezinárodního práva od regulace vztahů mezi národy k regulaci vztahů mezi světoobčany – tedy od *jus gentium* k *lex mundialis*. Právě díky tomuto posunu mohou být například političtí představitelé a vojenští hodnostáři států souzeni před mezinárodními tribunály za zločiny proti lidskosti.

Rozklad klasického mezinárodního práva je signalizován jednak nárůstem významu figury partyzána jako regulérního, nestátního bojovníka, jednak sklonem velmocí upírat nepřítelům postavení rovných mezinárodně-právních subjektů (tj. států) a pojmát je právě jen jako skupiny soukromých osob, které se věnují zločinecké činnosti. Ve své teorii partyzána Schmitt upozornil na paralelu mezi partyzány revolučních univerzalistických hnutí a piráty, kteří v minulosti operovali na moři (mimo území zvláštních států) a neuznávali normy mezinárodního práva. Snížení významu státní suverenity v rámci imperiální politiky kryté univerzalistickými ideologiemi nutně vede jednak k rozšíření „pirátství“ (transnacionálního zločinu), jednak k rétorické redukci nepřátelských států na „piráty“ (mezinárodní zločince): „K pojmu pirát, jak známo, náleží, že je ‚odnárodněn‘ a také opuštěn státem,

k němuž třeba náleží. Na tomto základě vznikají naprosto důležité nad-státní univerzalistické pojmové konstrukce, které umožňují, aby celé státy a národy byly pojímány jako pirátů a pojem ‚loupeživého státu‘, po staletí prakticky pozapomenutý, může být vyzván s novou duchovní intenzitou.“²²² (Schmittovu analýzu lze podpořit poukazem k oblíbené výrazu *the rogue state* v americké zahraničně-politické rétorice po konci studené války.)

Schmittovi bylo prosazování lidských práv v mezinárodně-politickém symptomem totální války, která ze sebe setřásla všechna omezení vypracované teorií a praxí konvenčních válek 17. a 18. století. Jak bylo řečeno výše, tehdejší mezinárodní právo se soustředilo na náležitě *způsoby*, nikoliv na *důvody* vedení války – kladlo důraz na formu a proces, nikoliv na obsah a výsledek. Ustavování „domácího“ práva celosvětové obce (*lex mundialis*) naopak přesunulo je důraz zpět z formy na obsah, z procesu na účel. Válka je zločin, jemuž se má lidstvo vyhýbat. Pokud však přece jen musí být vedena, pak nemusí dodržovat žádná civilizovaná pravidla, neboť je obranou proti zločincům, kteří se sami postavili mimo taková pravidla. Zatímco *mezinárodně-právo* válku regulovalo a „demoralizovalo“, *kosmopolitní právo* ji zapovídá a moralizuje, a tím i dereguluje. Válka je v principu zakázána, neboť odporuje přirozeným lidským právům. Výjimku tvoří válka proti tomu, kdo překročil tento zákaz a porušil tato práva. Při zákroku proti takovému nepříteli je pak možno překročit všechna pravidla, včetně lidských práv. Jinými slovy, zákaz války činí z války výjimečnou odpověď na výjimečné ohrožení, a tak umožňuje použít výjimečných prostředků.

Kritika absolutní války je u Schmitta nesena nostalgii po konvenčních válkách 18. století. Ty používaly omezených prostředků k dosažení omezených cílů. Války knížat

²²² Carl Schmitt, *Wendung zum diskriminierenden Begriff des Krieges*, Duncker und Humblot, Berlin 1988, s. 46.

si uchovávaly jistou civilizovanost právě díky nedemokratickým vnitřním podmínkám tehdejších států. Obyvatelé různých území ještě netvořili národy, které by bojovaly proti jiným národům za své sebeurčení. Protagonisty válek nebyli poddaní, ale vládcí. Ti chápali své vztahy jako strategickou hru o omezené vkladě. Jejich nepřátelství bylo jen konvenční a relativní. Rozehrávalo se na pozadí hlubší shody o definici pravidel a bylo neseno společnou vůlí pokračovat ve hře. Hranice mezi vojáky a civilním obyvatelstvem byla zřetelná. Útrapy, které války přinášely obyvatelstvu, neměly žádný politický smysl. Ten dostaly až ve chvíli nacionalizace a demokratizace válek. Tehdy se příslušníci podmaňovaných i expanzivních národů dostali do centra boje, neboť nárok na určité území předpokládal jeho demografické osvojení. Proto se vyvražďování a vyhánění cizích skupin stalo nedílnou součástí války. Ty se z rytířského boje knížat proměnily na zápas o fyzické a politické přežití obyvatelstva. Totální válka 20. století pak zbavila tyto zápasy všech zbývajících mezí tím, že nahradila teritoriální a národnostní kritéria odlišení nepřátel kritérii ideologickými. Nepřítelem mohl být kdokoliv, včetně příslušníků vlastního národa a státu. Válka se stala součástí domácí politiky.

Schmittovo vysoké ocenění historického období, které se rozkládá mezi náboženskými válkami na straně jedné a národnými a ideologickými válkami na straně druhé, se opírá o tezi, že v tomto období byli jasně odlišeni vojáci od civilistů a domácí politika od zahraniční. Existovala také zřejmá komplementarita mezi vnitřním mírem a vnější válkou. Ta byla do velké míry podržena i v období národních válek. V nich si násilí stále udržovalo meze, symbolizované územními hranicemi národních států. Násilí bylo „odsáváno“ z domácí oblasti do sféry regulované mezinárodním právem. Skutečně nebezpečná situace nastává podle Schmitta s pokusem o zrušení této dichotomie mezi vnější válkou a vnitřním mírem. Jakmile má být zahranič-

ní politika pacifikována a celá sféra vztahů mezi národy se má proměnit na domácí prostor planetární kosmopolis, ztrácí násilí územně-politické meze. Výsledkem úsilí liberálních kosmopolitů o vykořenění násilí prostřednictvím vytvoření planetárního monopolu násilí je zrušení vymezených zón násilí na hranicích mezi společnostmi a jeho zpětné rozptýlení do předtím již pacifikovaného prostoru uvnitř těchto společností. Jinak řečeno: pokus o definitivní vypuzení násilí z oblasti mezinárodních vztahů má zvrácený důsledek v návratu násilí do domácích vztahů. Dřívější lokalizace násilí na mezinárodních hranicích je vystřídána jeho deterritorializací. Utopický projekt konce násilí ústí do jeho pandemického rozšíření.²³³

Schmittova a Nietzscheova lekce

Díky závatnému zvýšení účinnosti zabíjení a rozvoji zbraňové hromadného ničení ztrácí Schmittova *politická obhajoba* mezinárodního práva (které války reguluje) proti kosmopolitnímu právu (které války zakazuje) mnoho ze své přesvědčivosti. Schmittova *filosofická teze* o zvrácených

²³³ Jürgen Habermas považuje za jádro Schmittovy kritiky idealistického projektu tezi, že „kreativní síla politická se musí proměnit do ničivé síly, jakmile jí bude uzavřena vltet mezinárodní aréna „dobyvačného násilí“. Globální prosazení lidských práv a demokracie, které má podporovat světový mír, umožní ve svém nezamyšleném důsledku „formálně spravdivlé“ či mezinárodně-právně vedené válce, aby přestoupila své hranice. Bez výběhu do divočiny by se válka stala autonomní a zaplavila by civilní sféru života moderních společností, a tedy zničila komplexitu vydiferencovaných společností. Toto varování před katastrofálními důsledky právně-pacifistického odstranění války je vysvětlitelné z metafyziky, která by se v nelepším případě mohla odvolat na mezitím časem poněkud vybledlou estetiku „bourky ocei“: Jürgen Habermas, „Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren“, in: týž: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, s. 192–236, s. 283. Poukaz k „bource ocei“ je narážkou na slavné dílo Ernesta Jüngera oslavující 1. světovou válku jako stimulaující existenciálně-estetický zážitek.