

KNIHOVNA NOVOVĚKÉ TRADICE  
A SOUČASNOSTI

Svazek 76

CARL SCHMITT

Politická theologie

*Čtyři kapitoly k učení o suverenitě*

*Přeložili Jan Kranát a Otakar Vochoč*

PRAHA  
2012

Podrobný výklad tohoto decisionismu a důkladné zhodnocení Donoso Cortése dosud neexistuje. Můžeme zde poukázat jen na to, že theologický způsob tohoto Španěla zůstává zcela v linii středověkého myšlení, jehož struktura je právní. Veškeré jeho postřehy, veškeré jeho argumenty jsou až do poslední nitky natolik právní, že Cortés stojí proti matematické přírodovědnosti 19. století se stejným nepochopením, s jakým tato přírodovědnost stojí proti decisionismu a specifické konzistentnosti právního, v osobním rozhodnutí kulminujícího myšlení.

## IV

### K protirevoluční filosofii státu

(De Maistre, Bonald, Donoso Cortés)

Německým romantikům je vlastní originální představa: věčný rozhor; Novalis a Adam Müller se v něm pohybují jako v nejvlastnější realizaci svého ducha. Katoličtí filosofové státu, de Maistre, Bonald a Donoso Cortés, kteří jsou v Německu označováni za romantiky, protože byli konzervativní či reakční a idealizovali středověké poměry, by však věčný rozhovor pokládali spíše za produkt fantazie a děsivé komiky. Neboť tím, čím se vyznačuje jejich protirevoluční filosofie státu, je vědomí, 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 vtrhává velká alternativa, která už nepouští žádné zprostředkování. „No medium,“ říká kardinál Newman, „between atheism and catholicity.“<sup>51</sup> Všichni formulují velké buď–anebo, v jehož rigoróznosti zaznívá spíše diktatura než věčný rozhovor.

Restaurence bojovala proti aktivistickému duchu revoluce pojmy jako tradice a zvyk a poznáním pomalého dějinného růstu. Takové ideje mohly vést k naprosté negaci přirozeného rozumu a k absolutní morální pasivitě, jež pokládá za zlé být vůbec činným. Theologicky vyvraceli tradicionalismus J. Lupus a P. Chastel, jenž mimořádně poukazoval na „sentimentalisme allemande“, který je údajně zdrojem takových omylů. V konečném výsledku krajní tradicionalismus skutečně znamenal iracionalistické odmítnutí jakéhokoli intelektuálně uvědomělého rozhodnutí. Bonald, zakladatel tradicionalismu, je nicméně na hony vzdálen ideji věčného, spontánně se ze sebe sama rozvíjejícího dění. Jeho duch má ovšem jinou strukturu než duch de

<sup>51</sup> J. H. Newman, *Apologia*, vyd. De Laura, poslední kap. – Pozn. překl.

Maistra, či dokonce Donoso Cortése; často se projevuje jako vskutku překvapivě německý. Víra v tradici se u něho však nikdy nestává něčím takovým jako Schellingova přírodní filosofie, jako míšení protikladů u Adama Müllera či Hegelova víra v dějiny. Tradice je pro Bonalda jedinou možností, jak získat obsah, který může metafyzická víra člověka přijmout, protože rozum jednotlivce je příliš slabý a ubohý, než aby mohl sám od sebe poznat pravdu. Jaký protiklad ke každému z oněch tří Němců se tu odhaluje v děsivém obraze, který má představovat cestu lidstva dějinami: stádo slepců vedené slepcom, jenž před sebou tápe holí! I antiteze a distinkce, jež Bonald tak miluje a které mu vynesly jméno scholastika, obsahují ve skutečnosti morální disjunkce, v žádném případě polarity Schellingovy přírodní filosofie, které mají určitý „bod indiference“, nebo i jen dialektické negace dějinného procesu. „Je me trouve constamment entre deux abîmes, je marche toujours entre l'êtré et le néant.“<sup>52</sup> Jsou to protiklady dobra a zla, Boha a ďábla, mezi nimiž trvá buď – anebo na život a na smrt, které nezná žádnou syntézu ani žádná „vyšší třetí“.

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“.<sup>53</sup> 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 takové větě je obsažena nejjasnější antiteze, která vůbec vystupuje v celých dějinách politické ideje. Veškeré anarchistické teorie, od Babeufa až po Bakunina, Kropotkina a Ottu Große, se točí kolem jediného axiому: „le peuple est bon et le magistrat corruptible“.<sup>54</sup> De Maistre naproti tomu označuje za dobrou právě vrchnost jako takovou, pokud jen existuje: „tout gouvernement est bon

<sup>52</sup> „Nalézám se stále mezi dvěma propastmi, pohybují se vždy mezi bytím a nicotou.“ – Pozn. překl.

<sup>53</sup> De Maistre, *Du Pape*, kap. 1 [dílo bylo původně publikováno v r. 1820, viz *Oeuvres complètes de J. de Maistre*, II, Lyon – Paris 1928].

<sup>54</sup> „Lid je dobrý, úřad se může zkažit.“ – Pozn. překl.

lorsque'il est établi“.<sup>55</sup> Důvod spočívá v tom, že v pouhé existenci vrchnostenské autority je již založeno rozhodnutí, a rozhodnutí je opět jako takové hodnotné proto, že právě v nejdůležitějších věcech je důležitější to, že se rozhodne, než jak se rozhodne. „Notre intérêt n'est point, qu'une question soit décidée de telle ou telle manière, mais qu'elle le soit sans retard et sans appel.“<sup>56</sup> V praxi to pro de Maistra znamená totéž: nepodlehnout omylu a nemoci být nařčen z omylu; podstatné je, že rozhodnutí nepřezkoumává žádná vyšší instance.

Stejně jako je revoluční radikalismus v proletářské revoluci roku 1848 nekonečně hlubší a důslednější než v revoluci třetího stavu v roce 1789, vystupňovala se i ve státně filosofickém myšlení protirevoluce intenzita rozhodnutí. Jedině tak lze pochopit vývoj od de Maistra k Donoso Cortesovi – od legitimacy k diktatuře. Toto radikální vystupňování se projevuje ve vzrůstajícím významu axiomatických tezí o přirozenosti člověka. Každá politická idea zaujímá nějakým způsobem postoj k „přirozenosti“ člověka a předpokládá, že je buď „od přírody dobrý“, anebo „od přírody zlý“. Pedagogickým nebo ekonomickým vysvětlením se lze této otázce vyhnout jen zdánlivě. Pro osvícenský racionalismus byl člověk svou přirozeností hloupý a hrubý, bylo jej však možno vychovat. Jeho ideál „legálního despotismu“ se tak ospravedlňoval pedagogickými důvody: nevzdělané lidstvo vychová legislativně (jenž je u Rousseaua podle *Contrat social* schopen „de changer la nature de l'homme“<sup>57</sup>), nebo bude vzpurná příroda přemožena Fichtovým despotou a stát se stane, jak Fichte říká s naivní brutalitou, „vzdělávací továrnou“. Marxistický socialismus pokládá otázku po přirozenosti člověka za vedlejší a zbytečnou, protože věří, že se ekonomickými a sociálními podmínkami změní i lidi. Naproti tomu pro uvědoměle atheistické anarchisty je člověk rozhodným způsobem dobrý a veškeré zlo je důsledkem theologického myšlení a jeho derivátů, k nimž patří veškeré představy o autoritě, státu a vrchnosti. V *Contrat social*, díle, jehož státně teoretickými

<sup>55</sup> „Každá vláda je dobrá, když je ustavena.“ – Pozn. překl.

<sup>56</sup> „Vůbec není našim zájmem, aby příslušná otázka byla rozhodnuta tím či oním způsobem, nýbrž aby byla rozhodnuta bezodkladně a definitivně.“ – Pozn. překl.

<sup>57</sup> „Změnit přirozenost člověka.“ – Pozn. překl.

konstrukcemi se de Maistre a Bonald hlavně zabývají, člověk ještě nikterak není přirozeně dobrý; teprve v pozdějších Rousseauových románech se rozvíjí, jak znamenitě doložil Seillière, slavná „rousseauovská“ teze o dobrém člověku. Donoso Cortés se naopak stavěl proti Proudhonovi, jehož antitheologický anarchismus by byl musel důsledně vycházet z onoho axiómu, zatímco katolický křesťan vycházel z dogmatu o dědičném hříchu. Cortés je ovšem polemicky zradikalizoval v učení o absolutní hříšnosti a zvrhlosti lidské přirozenosti. Tridentské dogma o dědičném hříchu není totiž jednoduše radikální. V protikladu k lutherskému pojetí nemluví o ničemnosti, nýbrž pouze o znetvoření, zkalení, zranění a ponechává plně otevřenou možnost k přirozeně dobrému. 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 náboženskou a politickou rozhodnutí nesmírné závažnosti, nikoli o vypracování dogmatu. Mluví-li Cortés o přirozené zlobě člověka, obrací se polemicky proti atheistickému anarchismu a jeho axiómu o dobrém člověku, myslí to *ἀνομικὸς*, a nikoli *δογματικὸς*; Třebaže se zde zdánlivě shoduje s lutherským dogmatem, zaujímá nicméně jiné stanovisko než lutherán, jenž se každé vrchnosti podřídí; i zde si Cortés podržuje sebevědomou velikost duchovního potomka velkých inkvizitorů.

Ovšem to, co Cortés říká o přirozené zvrhlosti a nízkosti člověka, je úděsnější než vše, co absolutistická filosofie státu kdy uvedla pro zdůvodnění přísné vlády. 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 jakákoliv 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 rozšlápneme moje noha, by byl méně opovržlivý 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. Jeho vědomí

hříchu je universální, děsivější než u nějakého puritána. Žádný ruský anarchista nevyšlovl tvrzení „člověk je dobrý“ s tak živelným přesvědčením, s jakým na ně podal odpověď tento španělský katolik: Odkud ví, že je dobrý, když mu to Bůh neřekl? („De donde sabe que es noble si Dios no se lo ha dicho?“) Zoufalství tohoto muže, zejména v jeho dopisech příteli hraběti Raczynskému, se často blíží šílenství; podle jeho filosofie dějiny je vítězství zla samozřejmé a přirozené, a jen zárak Boží je odvrací; obrazy, v nichž se zpředměňuje 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;<sup>58</sup> 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.<sup>59</sup> Ale typický obraz je jiný: krvavá rozhodující bitva, která dnes vzplála mezi katolicismem a atheistickým socialismem.

V podstatě měšťanského liberalismu podle Donoso Cortése spočívá nijak se v tomto boji nerozhodnout, ale pokoušet se místo toho navázat diskusi. Cortés buržoazii definuje přímo jako „diskutující třídu“ (*una clase discutidora*). Tím je řízena, neboť v tom tkví, že se chce vyhnout rozhodnutí. Třída, která veškerou politickou aktivitu vkládá do řeči, tisku a parlamentu, není s to zvládnout dobu sociálních bojů. Všude je znát vnitřní nejistota a polovičatost této liberální buržoazie červencové monarchie. Její liberální konstitucionalismus se pokouší paralyzovat krále parlamentem, ale ponechat ho přitom na trůnu, tedy stejná nedůslednost, již se dopouští deismus, když Boha vylučuje ze světa, ale přesto trvá na jeho existenci (Donoso tu přejímá od Bonalda nesmírně plodnou paralelu metafyziky a teorie státu). Liberální buržoazie chce tedy Boha, ten však nemá mít možnost stát se aktivním; chce monarchu, ten však má být bezmocný; požaduje svobodu a rovnost, a zároveň omezení volebního práva na majetné třídy, aby si tak majetek a vzdělání zajistily potřebný vliv na zákonodárství, jako by vzdělání a majetek dávaly právo utiskovat chudé a nevzdělané; odstraňuje aristokracii krve a rodu, a připouští přítom nestydatou vládu peněžní aristokracie, onu nejhlupejší a nejhrušší

<sup>58</sup> *Obras de Don Juan Donoso Cortés*, Madrid 1855, V, str. 192.

<sup>59</sup> Tamt., IV, str. 102.

podobu aristokracie; nechce ani suverenitu krále, ani suverenitu lidu. Co tedy vlastně chce?

Pozoruhodných rozporů tohoto liberalismu si povšimli nejen reakcionáři, jako Donoso a F. J. Stahl, ale také revolucionáři, jako Marx a Engels. Nastal nejspíše vzácný případ, že ve spojení s konkrétní politickou skutečností je možno konfrontovat německého měšťanského učence hegelovského ražení se španělským katolíkem, protože oba – přirozeně bez vzájemného ovlivňování – konstatují stejné nedůslednosti, aby se pak skrze jejich rozdílná hodnocení dostali do typického a zcela jasného protikladu. Lorenz von Stein mluví ve svých *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich* (Dějiny sociálního hnutí ve Francii) o liberálech obšírně takto: chtějí monarchu, tedy osobní státní moc, samostatnou vůli a samostatný čin, ale činí z krále pouhý exekutivní orgán a každý z jeho aktů uvádějí do závislosti na souhlasu ministerstva, tudíž právě onen osobní moment opět odmítají; chtějí krále, jenž stojí nad stranami, jenž by tedy musel stát i nad zastupitelským sborem lidu, a současně ustanovují, že král nesmí dělat nic jiného než vykonávat vůli tohoto zastupitelského sboru; osobu krále prohlašují za nedotknutelnou, a přesto ho nechávají přisahat na ústavu, takže porušení ústavy je sice možné, ale nelze je stíhat. „Jakýkoli lidský důmysl není dostatečně důmyslný,“ říká Stein, „aby co do pojmu rozřešil tento protiklad.“ U takové strany, jakou je strana liberální, holedbající se právě svým racionalismem, to musí být dvojnásob podivné. Pruský konzervativce, jakým je F. J. Stahl, jenž ve svých přednáškách „o současných stranách ve státě a církvi“ rovněž pojednává o četných rozporech konstitučního liberalismu, podává velmi jednoduché vysvětlení: nenávisť vůči království a aristokracii žene liberálního měšťáka vlevo; strach o majetek ohrožený radikální demokracií a socialismem ho zase žene vpravo k mocnému království, jehož vojsko ho může ochránit; kolísá tak mezi dvěma nepřáteli a oba by chtěl oklamat. Zcela jiné je vysvětlení Steinovo. Ten odpovídá poukazem na „život“, a právě v četných rozporech roz-poznává plnost života. „Neřešitelné vzájemné splývání nepřátelských prvků“, to je „právě skutečný charakter všeho živoucího“; vše jsoucí v sobě skrývá svůj protiklad; „pulzující život spočívá v neustálém vzájemném pronikání protikladných sil; a skutečně protikladnými jsou teprve tehdy, když je vyřizneme ze života“. Stein pak srovnává vzájemné pronikání protikladů s procesem organické přírody a osobního života a o státě říká, že i ten má osobní život. K podstatě života

patří vytvářet pomalu ze sebe sama stále nové protiklady a stále nové harmonie atd. atd.

Takového „organického“ myšlení nebyli de Maistre ani Donoso Cortés schopni. De Maistre to prokázal naprostým neporozuměním pro Schellingovu filosofii života; Donosa se zmocnilo zděšení, když v roce 1849 v Berlíně osobně poznal hegelianismus. Oba byli diplomaty a politiky s bohatými zkušenostmi a praxí a oba uzavřeli dost rozumných kompromisů. Systematický a metafyzický kompromis pro ně však byl nepochopitelný. Zrušit v rozhodujícím bodě rozhodnutí tím, že popřeme, že tu je vůbec třeba něco rozhodnout, se jim zřejmě jevílo 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 odpovédět návrhem na odročení nebo zřízením vyšetřovací komise. Takový postoj není náhodný, nýbrž má svůj základ v liberální metafyzice. Buržoazie je třídou svobody slova a svobody tisku a nedospívá právě k této svobodám na základě nějakého libovolného psychologického a ekonomického stavu, obchodně založeného myšlení či něčeho podobného. 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 bá-dání pouhými deriváty určitého metafyzického jádra. Donoso vidí ve své radikální duchovnosti vždy jen teologii protivníka. Sám nijak „nethologizuje“; žádné mnohoznačné, mystické kombinace a analogie, žádné orfické orákulum; v dopisech o aktuálních politických otázkách střizlivý, často krutý pohled bez iluzí a žádné záchvaty donkichotství; v systematických myšlenkových pochodech pokus dospět ke konciznosti dobré dogmatické teologie. Proto je jeho in-tuice v duchovních věcech často překvapující. Příkladem je definice buržoazie jako *clasa discutidora* a poznání, že jejím náboženstvím je svoboda slova a tisku. Nepokládám to za poslední slovo o celém li-beralismu, ale nepochyběně za nejobdivuhodnější postřeh o kontinen-tálním liberalismu. U systému takového Condorceta – jehož typický význam, možná díky duchovní spřízněnosti, rozpoznal a znamenitě vylicil Wolzendorff – se například musí skutečně věřit tomu, že ideál politického života spočívá v tom, že nejen zákonodárny sbor, ale

i veškeré obyvatelstvo diskutuje, že lidská společnost se promění v jakýsi obrovský klub a hlasováním tak automaticky vyplyne pravda. Donoso to pokládá jen za metodu, jak obejít odpovědnost a dodat nadměrně zdůrazněné důležitosti svobodě slova a tisku, aby se tak nakonec nebylo třeba rozhodnout. Stejně jako liberalismus diskutuje a vyjednává o každé politické jednotlivosti, rád by i metafyzickou pravdu rozpustil v diskusi. Jeho podstatou je vyjednávání, vyčkávací polovičatost, v naději, že konečné střetnutí, krvavá rozhodující bitva by mohla být změněna v parlamentní debatu a věčnou diskusi zrušena.

Diktatura je protikladem diskuse. K decisionismu Cortésova duchovního typu patří mysllet vždy na krajní případ, očekávat Poslední soud. Proto také Cortés liberály pohrdá, zatímco atheisticke-anarchistický socialismus respektuje jako svého úhlavního nepřitele a dodává mu d'ábelské velikosti. Proudhona pokládá za démona. Proudhon se tomu vysmál a s narážkou na inkvizici, jako by se už cítil na hranici, Donosa vyzval: „Allume!“<sup>60</sup> Satanismus této doby však nebyl žádnou nahodilou paradoxii, nýbrž silným, intelektuálním principem. Jeho literárním výrazem je intronizace satana – „Père adoptif de ceux qu'en sa noire colère, Du paradis terrestre a chassés Dieu le père“<sup>61</sup> – a bratrovraha Kaina, zatímco Abel je měšťák „chauffant son ventre à son foyer patriarcal“.<sup>62</sup>

*Race de Cain, au ciel monte  
Et sur la terre jette Dieu!* (Baudelaire)<sup>63</sup>

Tento postoj se s však nedal uhájit, protože zprvu zahrnoval jen záměnu rolí Boha a d'ábla. I Proudhon je ve srovnání s pozdějšími anarchisty ještě moralistický maloměšťák, jenž trvá na autoritě otce rodiny a na

<sup>60</sup> „Podpali!“ Dodatek v pozdějších vydáních *Confessions d'un Révolutionnaire*, Paris 1849, 1876, 1929.

<sup>61</sup> „Ty otče pěstoune nás všech, jež proklínaje Bůh Otec vypudil z pozemského ráje...“ (Ch. Baudelaire, *Litanie k Satanovi*, přel. V. Mikeš).

<sup>62</sup> „... uprostřed svých si břicho hřeje“ (Ch. Baudelaire, *Abel a Kain*, přel. S. Kadlec).

<sup>63</sup> „Ty, Kainův, vystup na Výsosti a svrhni Boha v závratí!“ (Tamt.)

monogamním rodinném principu. Teprve Bakunin dovádí boj proti theologii k plné důslednosti absolutního naturalismu. I on chce sice „šřít satana“ a pokládá to – v protikladu ke Karlu Marxovi, jenž jakýmkoli druhem náboženství opovrhoval – za jedinou skutečnou revoluci. Bakuninův intelektuální význam však spočívá v jeho předstávě o životě, který díky své přirozené správnosti spontánně vytváří sám ze sebe správné formy. Pro Bakunina proto neexistuje nic negativního a zlého kromě theologického učení o Bohu a hříchu, jež dává člověku cejch ničemy, jen aby mělo záminku pro svou vládyčtivost a touhu po moci. Veškerá morální hodnocení vedou k theologii a autoritě, která uměle vnucuje přirozené a imanentní pravdivosti a kráse lidského života cizí, zvnějšku přicházející povinnost a jejímž zdrojem je hrabivost, panovačnost a výsledkem všeobecná zkaženost jak těch, kdo moc vykonávají, tak i těch, nad nimiž je vykonávána. Jestliže dnes anarchisté spatřují vlastní stav hříchu v rodině spočívající na otcovské moci a na monogamii a hlásají návrat k matriarchátu jako údajnému rajskému původnímu stavu, projevuje se v tom silnější vědomí o nejhlubších souvislostech než v onom Proudhonově smíchu. Takové poslední důsledky, jakými je rozklad rodiny spočívající na otcovské moci, má Donoso vždy na zřeteli, neboť vidí, že s theologickým mizí i morální a s morálním i politická idea a že každé morální a politické rozhodnutí je paralyzováno ve slastné pozemskosti bezprostředního, přirozeného života a bezproblémové „tělesnosti“.

Nic není dnes modernější než boj proti političnu. Američtí finančníci, industriální technici, marxističtí socialisté a anarchosyndikalističtí revolucionáři se spojují v požadavku, že musí být odstraněna nevěcná vláda politiky nad věcností hospodářského života. Dál mají existovat jen organizačně technické a ekonomicko-sociologické úkoly, ale už žádné problémy politické. Způsob ekonomicko-technického myšlení, který dnes vládne, není už vůbec s to vnímat nějakou politickou ideu. Zdá se, že moderní stát se skutečně stal tím, co v něm vidí Max Weber: velkým podnikem. Politická idea je obecně pochopena teprve tehdy, když se podaří prokázat určitý okruh osob, který má plauzibilní ekonomický zájem na tom, využít ji ke svému prospěchu. Jestliže se zde politično ztrácí v ekonomické nebo technicko-organizační sféře, tak se na druhé straně rozplývá ve věčném rozhovoru kulturněfilosofických a historickofilosofických obecností, které estetikými charakteristikami zakoušejí určitou epochu jako klasicickou, romantickou nebo barokní. V obou případech zmizelo jádro politické

ideje, náročné morální rozhodnutí. Skutečný význam oněch protirevolučních filosofů státu však spočívá v důslednosti, s níž se rozhodují. Moment decise stupňují tak silně, že nakonec ruší myšlenku legitimacy, z níž vyšli. Jakmile Donoso Cortés poznal, že doba monarchie je u konce, protože už neexistují žádní králové a žádný král by neměl odvahu být králem jinak než z vůle lidu, dovedl svůj decisionismus do konce, to znamená požadoval politickou diktaturu. Již v citovaných projevech de Maistrových byla založena redukce státu na moment rozhodnutí, a to důsledně na čisté, nezvažující a nediskutující, neospravedlňující se, a tedy z ničeho vytvořené absolutní rozhodnutí.

To je však bytostně diktatura, nikoli legitimita. Donoso byl přesvědčen, že nastal okamžik posledního boje; tváří v tvář radikálnímu zlu existuje pouze diktatura, a legitimistická myšlenka následnictví se v takovém okamžiku stává prázdnou svěhlavostí. Protiklady autority a anarchie tak mohly s absolutní rozhodností vystoupit proti sobě a vytvořit onu výše zmíněnou jasnou antitezi: jestliže de Maistre říká, že každá vláda je nutně absolutní, pak anarchista říká doslova totéž; pouze pomocí svého axiому 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. Každý nárok na rozhodnutí musí být pro anarchistu špatný, protože to, co je správné, vyplyne samo sebou, není-li imanence života rušena takovými nároky. Tato radikální antiteze ovšem anarchistu nutí, aby se sám rezolutně rozhodl proti decisi; a u největšího anarchisty 19. století, u Bakunina, se objevuje zvláštní paradox, že se teoreticky musel stát theologem anti-theologie a v praxi diktátorem anti-diktatury.