



Cieľom trojice článkov z pera profesora politickej filozofie Carletonskej univerzity v Ottawe Toma Darbyho je priblížiť nám pojem globalizácia, ktorý definuje a reflektuje svet na konci milénia. V predchádzajúcom čísle 2/98 sme uverejnili prvý z nich pod názvom: *Koniec dejín: Kojèvom vážny žart*. Profesor Darby nás postupne oboznamuje s mysliteľmi u nás menej známymi (Alexandre Kojève, Leo Strauss, Carl Schmitt) a poukáže aj na ten aspekt filozofie Martina Heideggera, ktorý z neho robí najvýznamnejšieho moderného politického filozofa. Poslednú časť uverejníme v budúcom čísle.

K&K

TOM DARBY O GLOBALIZÁCII (2. ČASŤ)

2. Moc a múdrosť: politika ako osud

Ako som spomenul už v prvej časti tejto štúdie, Kojève, Strauss, Schmitt a Heidegger boli do istej, aj keď rôznej miery spolupútnici. Platí to jasne o Kojèvovi a Straussovi, ktorých spojenectvo sa začalo v tridsiatych rokoch v Berlíne a v Paríži. Máme zaznamenanú ich nepretržitú korešpondenciu od roku 1932 do roku 1965. A je tu, samozrejme „Diskusia medzi Straussom a Kojèvom“, ktorá vyšla v Straussovej práci *O tyranii*.¹ Ako uvidíme, majú Kojève so Straussom, napriek zásadným rozdielom, spoločné záujmy, vášne, ba dokonca aj vízie. Hovorí sa o rozsiahlej korešpondencii medzi Schmittom a Kojèvom, ale zatiaľ z nej nič nebolo uverejnené. Kojève však poznamenal, že Schmitt patril spolu so Straussom a Heideggerom k tým zopár jeho súčasníkom, s ktorými malo zmysel diskutovať o filozofii.² A bol tu aj kratší, ale intenzívny vzťah medzi Schmittom a vtedy ešte mladým Leom Straussom, ktorý bol krátko jeho žiakom. O tomto vzťahu svedčia publikované Straussove komentáre k Schmittovej najznámejšej knihe *Pojem politického* (1932).³ Táto spolupráca sa datuje do čias, keď Kojève začínal prednášať v Paríži - približne v tom čase písal Heidegger svoje štúdie o technike a Hitler bol na ceste k moci. Bola to dynamická a nebezpečná doba.

Začnime teda konštatovaním evidentného faktu, že politika 20. storočia nemá v ľudských dejinách obdobu. Západ v globálnom meradle využíval všetky dostupné zdroje, čím si vlastne z globálneho hľadiska podmanil celý svet a neskôr v 20. storočí ho vtiahol do globálnych vojen. Výsledkom boli transformácie v celoplanetárnom meradle, ktoré dnes pociťujeme ako čoraz rýchlejšie a prenikavejšie. Táto skutočne globálna politika - Kojève ju nazval U.H.S. (*Universal Homogenous State - Univerzálny homogénny štát*) a my sme ju neskôr začali označovať ako proces 'globalizácie' - tvorí konkrétny kontext otázok súvisiacich so statusom politiky a filozofie, s ich vzájomným vzťahom a s vplyvom tohto vzťahu na človeka.⁴ Ak mal Aristoteles pravdu, keď tvrdil, že človek je *zoon politikon*, politický živočích, a ak je *epistemický* či filozofický človek najrozvinutejšou, a teda najvyššou formou humanitných vied, čo sa stane s ľuďmi, ak politika a filozofia: 1) zmenia svoj vzájomný vzťah, 2) celkom zaniknú alebo 3) podľahnú premenám?

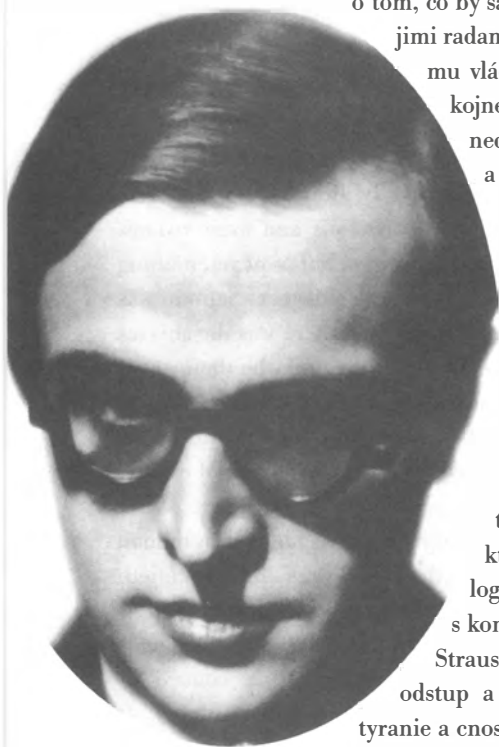
V čase, keď sa Leo Strauss stretol s Alexandrom Kojèvom, Strauss už začal zastávať názor, že napriek obrovským zmenám, ktoré modernita vniesla do podmienok života človeka, sú ľudia v podstate stále rovna-

kí, a teda dokážu nájsť cestu k viac či menej konštantným pravdám. Tento klasický pohľad na skutočnosť, bez ohľadu na to, či sa týka antického sveta alebo sveta konca dvadsiateho storočia, môže odhaliť isté pravdy o človeku, o jeho politike a filozofii a ich vzájomnom vzťahu.⁵ Prvou završenou štúdiou o klasickej filozofii, ktorú Strauss uverejnil, bola jeho už spomenutá interpretácia Xenofontovho dialógu *Hiero* alebo *Tyrannicus*. Kojèvove názory na vzťah konania a myslenia i jeho víziu budúcnosti už sčasti poznáme; keď však Kojèvov pohľad porovnáme so Straussovým, do popredia ostro a naliehavo vystúpia otázky týkajúce sa dnešného postavenia politiky a filozofie, a teda aj otázky týkajúce sa ľudstva. Práve vďaka vážnosti týchto otázok si táto „diskusia“ medzi Straussom a Kojèvom zachovala nezaujatý charakter. Hoci ich postoje sú odlišné, každý z nich si uvedomuje, že popri vlastnom postoji je jediným akceptovateľným postojom stanovisko toho druhého. U oboch sa prejavuje naliehavá potreba nájsť odpovede na otázky vznikajúce zo spoločnej výmeny názorov, ako aj snaha pochopiť tieto odpovede.

Strauss si vybral Xenofontov krátky dialóg, ktorý ho vedie priamo k otázke o povahe politiky a filozofie a ich vzájomnom vzťahu. Témou Xenofontovho dialógu je tento vzťah. Ide o rozhovor medzi syrakúzskeym tyranom Hierom a Simonidom, básnikom s povestou múdreho muža, teda akýmsi básnikom-filozofom. Najprv sa zhovárajú o tom, aké ťažké je vládnuť a čo môže urobiť tyran, aby jeho vláda prinášala viac uspokojenia jemu samotnému i jeho poddaným a aby on i jeho poddaní boli šťastnejší. A hoci hovoria aj o tom, čo by sa skorumpovaný žiak mohol naučiť od dobrého učiteľa, Simonides svojimi radami nechce zmeniť Hiera na vládcu iného typu, ani jeho režim na inú formu vládnutia. Naopak, chce z Hiera urobiť „lepšího“, šťastnejšieho a spokojnejšieho, a tak aj cnostnejšieho tyrana. Hovorím „chce“, pretože nikdy sa nedozvieme, či sa Hiero skutočne „polepší“, a či sa stane spokojnejším a cnostnejším.

Predmetom dialógu je teda vzťah teórie a praxe, poznania a cnosti. Básnik-filozof tu vystupuje ako poradca mladého tyrana a tým riadi jeho činy. Aké rady však poskytuje tento mudrc nešťastnému tyranovi? Sú banálne a zároveň abstraktné. Banálne sú preto, lebo aj bez mudrca vieme, že odmeňovanie poddaných za činy zveľaďujúce bohatstvo a zvyšujúce prestíž režimu prinesie týmto poddaným uspokojenie (satisfakciu) i rešpekt (uznanie), a tým aj uspokojenie tyranovi. A uznanie poddaným rešpektujúcim tyrana zrejme povedie k tomu, že tyran i poddaní budú šťastnejší, čo však neznamená, že budú aj lepší. Šťastie teda nevedie nevyhnutne k cnosti. Tieto rady však nezaručujú výsledky, ktoré slubujú, a preto sú abstraktné, dnes by sme možno povedali ideologické či utopické. Skutočná otázka preto znie takto: Existuje v súvislosti s konkrétnym konaním vôbec rada, ktorej očakávania sa môžu naplniť?

Strauss si to nemyslí. Podľa neho musí byť medzi teóriou a praxou vždy istý odstup a navyše tento vzťah je konštantný podobne ako rozdielna povaha tyranie a cnosti. Tyrania a cnosť sú jednotlivé prejavy „politiky“, ako západnej predstavy o danej ľudskej skúsenosti. Ani ten najlepší učiteľ nenaučí tyrana cnosti. Dobrá tyrania nikdy neexistovala a nemôže existovať. Tým nechcem povedať, že Straussova teória nijako nesúvisí s praxou, že na filozofii nie je nič politické a na politike nič filozofické. Podľa Straussa je politika vždy filozofická a filozofia vždy politická. Filozofi ako ľudia spolu vytvárajú spoločnosti zjednotené určitými názormi, a tieto názory začnú sami skôr či neskôr ohrozovať. Filozofi sú totiž skeptickí a skeptici spochybňujú všetko vrátane toho, čo spoločnosť považuje za samozrejmé a zrejme aj za srdcu blízke, ak nie posvätné. To vysvetľuje, prečo musí byť medzi filozofom a spoločnosťou, medzi teóriou a praxou, filozofiou a politikou vždy určitý odstup a prečo filozof a spoločnosť musia vždy existovať spolu, aby vôbec mohli existovať.



ALEXANDRE KOJÈVE

Podľa Straussa nie je možné natrvalo preklenúť odstup medzi teóriou a praxou. Niektorí to však dočasne dokážu. A práve týchto, pokiaľ sú schopní venovať sa filozofii, rétor učí, ako preklenúť tento odstup a tým čiastočne porozumieť vzťahu medzi teóriou a praxou. Nemám na mysli rétoriku tých, čo majú povest' mudrcov (napríklad Gorgias), ale filozofickú rétoriku, ktorú použil Sokrates v dialógu nazvanom po samotnom Gorgiovi. Od samolúbeho, povrchného Gorgia sa dozvedáme, že jeho typ rétoriky sa používa na dosiahnutie jediného cieľa - na upevnenie moci. Sokratova filozofická rétorika vedie ku klasickeému chápaniu politiky, kde dialóg nevedie k zlúčeniu filozofie a politiky. Filozofická rétorika konfrontuje zdravý rozum a všeobecne prijaté názory. Samotná filozofia teda vychádza z názorov a v osobe niektorých vyvolených transcenduje a vedie k hľadaniu pravdy. Filozof je však človek, preto zo sveta názorov neodchádza naddho a vždy sa musí doň vracat'. Filozof teda v podstate nikdy nemôže vlastniť múdrosť, inak by sa jeho hľadanie skončilo a on by sa podobne ako Gorgias stal plytkým, samolúbym človekom.

Prvú časť tejto štúdie (K&K 2/98) sme zakončili myšlienkou, že podľa Kojève sú dejiny ľudstva aj progresívnym zmenšovaním rozdielu medzi myslením a konaním. Kojève tvrdí, že odstup medzi filozofiou a politikou preklenul Hegel. On je profesorom múdrosti, mudrcom a princípy U.H.S. sa skutočne rozpracovali po Hegelovi. Strauss však vo svojom klasickeom prístupe využíva rétora iba na preklopenie odstupu medzi teóriou a praxou, či filozofiou a politikou. Podľa Kojève, toto všetko je dnes úlohou „politického intelektuála“. Ten však nevyužíva rétoriku. Využíva technovedu, ktorou nahrádza činy a propagandu, ktorou nahrádza reč. Na rozdiel od básnika-filozofa Simonida politický intelektuál dokáže vysvetliť to, čo hovorí a dodržiava svoje sľuby. Je konajúcim mysliteľom. Pripomína nám to Platónovho Filozofa-Kráľa, ale aj mysliteľa 20. storočia, ktorý opísal proces globalizácie ešte predtým, než sme vynášli toto označenie. Týmto mysliteľom je samotný Alexandre Kojève, architekt Európskej únie.

Pripomeňme si ešte raz: podľa Straussa nemôže existovať dobrý tyran ani dobrá tyrania. Z jeho klasickeého hľadiska sú tyrani a tyranie vždy zlé. Inak je to však z Kojevovho moderného (hegelovského) hľadiska. Dobrí tyrani a dobré tyranie naozaj môžu existovať. Tou najlepšou a teda aj konečnou tyraniou je však U.H.S. Dobrá je preto, lebo každý je tu slobodným občanom (alebo sa ním môže stať). Občan je slobodný v negatívnom zmysle, pretože má zabezpečené základné životné potreby. Zároveň je slobodný aj v pozitívnom zmysle, pretože môže realizovať svoje potenciálne schopnosti. Môže si slobodne zvoliť svoj „životný štýl“ (ak na to má). Šance pre každého sú rovnaké, preto sa hodnota každého jednotlivca cení (uznáva) rovnako. Práve táto sloboda je základom šťastia občanov U.H.S. - pre nich je šťastie cnosťou. Neexistujú žiadne externé kritériá (napríklad Dobro či Boh), podľa ktorých by sa dala posudzovať pravdivosť našich slov ani cnosť, resp. skazenosť našich činov, a tak je s filozofiou a politikou koniec. Koniec histórie sa vymyká z rámca dobra a zla. Otázka teda znie: A čo človek?

Predjme teraz ku Carlovi Schmittovi. Bol právnikom a politickým teoretikom, prednášal na berlínskej univerzite a v roku 1933 vstúpil do nacistickej strany; napriek tomu, že ho strana neskôr verejne kritizovala, jeho meno sa oprávnene spájalo s Hitlerovým režimom a s antiliberalným myslením vôbec. Po víťazstve spojencov sa Schmittova politická teória pochopiteľne ignorovala, takmer až do posledného desaťročia dvadsiateho storočia.⁶

Predsudky však časom strácajú silu, ba zdá sa, že vďaka veľkým posunom v globálnej politike, ktoré viedli k rozpadu ZSSR, ako aj v dôsledku rozpadu kategórií, ktorými sa tak dlho pokúšali vysvetliť politický život, sa prebudil oprávnený záujem o tohto „teoretika Tretej ríše“.⁷ Najlepší príklad tohto nedávneho uznania poskytol v roku 1987 časopis *Telos*, dlhodobý najvýznamnejší lavicový časopis vychádzajúci v angličtine, ktorý venoval celé číslo myšlienkam tohto bývalého najväčšieho vydedenca „pravice“. Za posledných desať rokov vytryskol ako obrovský prameň objavov stúpajúci záujem o Schmitta, ktorý sa stal inšpiráciou pre teoretikov najrôznejšej politickej orientácie. Časopisy - najmä časopisy vychádzajúce v angličtine - sú ho plné.⁸

Predmet Schmittovho záujmu z raného obdobia sa odráža v jeho prácach, ktoré najprv v základných obrysoch načrtli a neskôr rozpracovávali tému jeho neskorších prác - problém suverenity, ako aj jeho

známe rozlíšenie Priateľ-Nepriateľ, tvoriace základ jeho rozšírenej teórie suverenity na všeobecnú teóriu politiky. Politické osudy Nemecka medzi dvoma vojnami, poníženie z porážky, obrovské ekonomické problémy a predovšetkým „Weimarská republika“ - to boli skúsenosti, na ktorých vyrastala táto teória. V práci Politický romanticizmus, 1919⁹ Schmitt hľadal korene problémov Nemecka v 19. storočí u mysliteľov ako Schelling a Novalis. Označil ich za „estetických romantikov“, ktorí opovrhovali moderným svetom a snažili sa pred ním uniknúť pohrúžením „Ja“ do minulosti stredoveku alebo antiky. Títo estetickí romantici sa však zaujímali len o vlastnú skúsenosť a neboli schopní konať. Aj keď estetický romantik môže mať skúsenosť suverénneho Ja, táto suverenita bola (a je), žiaľbohu, prázdnu frázou. Bola to (a je) samolúba, neschopná a zbabelá suverenita. Bola to (a je) suverenita osobná, a teda súkromná a antipolitická.

Protikladom estetického romantika je Schmittov „romantický politik“, ktorého nezaujíma život ako samolúba, neplodná poézia - ale to, ako možno činmi zmeniť život na umelecké dielo.

Z konania romantického politika Schmitt odvodzuje svoj pojem „decizionizmu“ - ideu založenú na rozhodnom uskutočňovaní vôle, ktorého výsledkom je skutočné konanie, ktoré vždy zahŕňa aj risk a nebezpečenstvo. „Decizionizmus“ sa stáva základným kameňom Schmittovho rozvíjania témy suverenity¹⁰, ktorá je zasa základom jeho koncepcie politického a, ako uvidíme, aj jeho teórie politických aktérov, pokiaľ ide o neutralizovanie rozdielu medzi mysliteľom a konajúcim.

Na „decizionizme“ stojí aj Schmittova kritika liberalizmu, ktorý pre jeho nekonečné diskusie, kompromisníctvo a posadnutosť byrokraciou pokladal za podvratnú činnosť. Privilegovanie ekonomiky, bezpečnosti a procedurálnej spravodlivosti malo podľa neho blízko k estetickému romantizmu. Liberalizmus bol v jeho očiach iba ďalším prípadom feminizácie, ba čo horšie, bol systematickou formou „neutralizácie a depolitizácie“. Liberalizmus zavedený v Nemecku v období Weimarskej republiky bol podľa Schmitta z praktického, a teda aj existenciálneho hľadiska „výnimočným prípadom“, a teda „nebezpečenstvom“, ktoré si vyžadovalo konať.

To vedie priamo k Schmittovej všeobecnej teórii politiky. Keď uvažuje o Hobbesovom prirodzenom stave, kladie pôvod suverenity v politike i pôvod politiky do stavu „možného konfliktu“¹¹ alebo do stavu prirodzeného nepriateľstva, či vojny. Schmittova bytosť si na rozdiel od ustráchanej a osamelej bytosti z Hobbesovho prirodzeného stavu uvedomuje nebezpečenstvo (resp. strach, ktorý ju však neparalyzuje) a hľadá spojencov. Pridáva sa teda k skupine a v skupine sa rozlišuje medzi členmi a nečlenmi - medzi priateľmi a nepriateľmi. Keď títo priatelia a nepriatelia zazerajú na seba z jedného brehu potoka na druhý, rodí sa politika. So zrodom politiky sa z nich stávajú „nebezpečné a dynamické bytosti“.¹² Stávajú sa ľudskými bytosťami.

Strauss začína svoju kritiku pripomenutím, že Schmitt sám pripúšťa, že jeho teória je politická, a preto polemická. Je namierená proti Schmittovým nepriateľom, z ktorých najväčším je liberalizmus; za agresívnymi vyjadreniami sa však skrýva hlbší zmysel. Problém Schmittovej teórie - ako každej skutočnej teórie - teda spočíva v tom, čo ňou mienil a mieni. Schmitt tvrdí, že jeho teória nemá žiadny morálny rozmer, podľa Straussa je to však len povrchný názor, pretože pri správnej interpretácii sa ukáže, že Schmitta v skutočnosti zaujíma „poriadok vecí ľudských“.¹³ Aby svoje tvrdenie objasnil, pokúša sa Strauss ukázať, že človek je „nebezpečný“, pretože chce „vládnuť nad inými“.¹⁴ Táto vôľa vládnuť nad inými je v modernom (machiavellistickom) zmysle cnosťou a v klasickom zmysle zasa nerestou a základom tyranskej povahy. Preto Schmittova filozofická antropológia, základný kameň celej politickej filozofie, skutočne súvisí s morálkou. Strauss súhlasí so Schmittom, že človeka najviac korumpuje liberalizmus, pretože človeka a jeho svet, ako hovorí Schmitt, „neutralizuje a depolitizuje“. Politika sa mení na technovedu. Ľudský svet stráca vážnosť. Stáva sa svetom „zábavy“.¹⁵ Tento „virtuálny svet“ je však iba tým, čo vidíme na povrchu - v jeho vnútri totiž rozdiel medzi verejným (politikou) a privátnym (ekonomikou), medzi konaním a myslením pretrváva.



LEO STRAUSS

Strauss nielenže tvrdí, že Schmittova teória má istý morálny rozmer, ale navyše sa vraj Schmittovi ani nepodarilo prekročiť horizont liberalizmu. Aspoň dnes je teda liberálny jazyk jediným legitímnym „diskurzom“. Čo bude však neskôr? Strauss v roku 1932 vo svojej kritike položil otázku. „Kto bude vládnuť v celosvetovom štáte?“¹⁶ Kojève na ňu v roku 1952 v liste Straussovi odpovedal takto:

Ak budú obyvatelia Západu stále kapitalistami (a teda aj nacionalistami), Rusko ich porazí a tak vznikne Konečný štát. Ak však budú svoje ekonomiky a politiky „integrovat“ (a dnes sú na ceste k takejto integrácii), potom oni porazia Rusko. A tak vznikne Konečný štát (rovnako univerzálny a homogénny). V prvom prípade sa však bude v ňom hovoriť po rusky... a v druhom po európsky.¹⁷

Straussova kritika nám výrazne pripomína, že Schmitt bol žiakom Maxa Webera; aj keď medzi ním a jeho učiteľom existujú veľké rozdiely, Schmitt sa v najtajnejšom kútiku svojho srdca skutočne zaujíma o „železnú klietku“ technovedy a „odklínanie sveta“. Schmittova politická filozofia je, aspoň pri povrchnom pohľade, útokom proti liberalizmu či liberálnemu štátu; má však hlbší zmysel: Schmittovým skutočným nepriateľom je všadeprítomný štát, Svetový štát, teda U.H.S. Bez tohto procesu globalizácie by to všetko bolo iba fantazírovanie. Avšak samotný tento proces umožňuje práve technoveda. Schmittova teória je preto vo svojej najhlbšej podstate teóriou technovedy; ona je tým novým vládcom, dáva vzhľad „novému“ a je jedinou vecou, jedinou autoritou, ktorú nespochybňujeme.

Schmitt v práci Politická teológia tvrdí, že „všetky významné pojmy modernej teórie štátu sú sekularizovanými pojmami teológie...“¹⁸ Schmittova politická teória začlenená do tohto kontextu nás vedie k nasledujúcemu záveru: Konečný štát, Svetový štát či U.H.S. - to je Boh; a technoveda nás spasí, lebo nás privedie k Bohu - takže technoveda je vlastne novým Kristom. Tento nový Kristus je však Antikristom.

Spôsob odvodzovania je tu jasný, azda až príliš jasný. Na prvý pohľad sa Antikrist (technoveda) podobne ako Kristus zdá byť spasiteľom. Vo svojej štúdií *The Age of Neutralization and Depoliticizations* (slovenský preklad in: *Filozofia* 53, č. 6/1998, s 384-392.) Schmitt rozlišuje medzi technovedou a „duchom technovedy, ktorý nás vedie k masovej viere v antináboženský aktivizmus“. A ďalej hovorí, že technicita je „zlo“ a „démonický“ duch a „proces pokračujúcej neutralizácie rôznych oblastí kultúrneho života sa skončil, pretože tu máme poruke technovedu.“¹⁹ Dodáva, že technoveda už nie je neutrálna a ako ju napokon pochopíme, bude závisieť od toho, či sa objaví dostatočne silná politika, ktorá ju dokáže zvládnuť. Schmittov postoj je nejednoznačný, ale taká je aj technoveda - aspoň „zatiaľ“. Je naším osudom, ale aj našou skazou; ako uvidíme v 3. časti, táto dvojznačnosť je kľúčom k jej významu.

END NOTES

1) Leo Strauss, On Tyranny: Including the Strauss, Kojève Correspondence. Victor Gourevitch and Michael Roth (eds.). New York, Free Press 1991.

2) Mark Lilla, *The Enemy of Liberalism*. In: *The New York Review of Books* (15.máj 1997). Krátko pred smrťou v Bruseli v roku 1968 Kojève navštívil Schmitta, ktorý bol podľa neho „...jediným človekom v Nemecku, s ktorým stálo za to hovoriť“. Kojève vtedy skupine sympatizujúcich študentov povedal, že ak chcú naozaj urobiť čosi radikálne, mali by sa naučiť klasickú gréčtinu.

3) Carl Schmitt, On the Concept of the Political s poznámkami Leo Straussa k tejto práci. Preklad a úvod Georg Schwab, pred slov Tracy B. Strong. Chicago, The University of Chicago Press 1996. O Schmittovom antisemitizme a o „zrade“ Straussa pozri Heinrich Meier, Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue. Obsahuje Straussove poznámky k Schmittovej On the Concept of the Political, ako aj tri Straussove listy Schmittovi. Preklad J. Harvey Lomax, pred slov Joseph Cropsey. Chicago, The University of Chicago Press 1995., najmä s. 81, 130-131. Iné názory na túto „zradu“ a ďalšie problémy Meierovej práce pozri v Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“*; Zu einem Dialog unter Abwesenden. Stuttgart, J. B. Metzler Verlag 1998, s. 139 a nasl.; pozri tiež recenziu Paula Gottfrieda in: *Telos* 96 (leto 1993), s. 167, najmä pozn. 30.

4) Globalizácia je dynamický proces, v ktorom sa postupne manifestuje (konkretizuje) pojem U.H.S.; dané (ľudská a mimofudská príroda) sa tak mení na vyrobené (umelé či virtuálne). Stav reprezentovaný U.H.S. by nebol možný bez procesu globalizácie a globalizácia by zasa nebola možná bez technovedy. Technoveda, jej význam a jej vzťah k tomuto procesu a stavu bude hlavnou témou 3. časti.

- 5) Najlepšiu všeobecnú štúdiu o Straussovi, o jeho postoji k problému vzťahu politiky a filozofie (konania a teórie), ako aj otázku, v čom je Straussov prístup „klasický“, aj keď stojí proti modernite, pozri in: Allan Bloom, *Leo Strauss: September 20, 1899 October 18, 1973*, in: *Giants and Dwarfs: Essays 1960-1990*. Toronto, Simon and Schuster 1990, s. 235-254.
- 6) Najvýraznejšou výnimkou je Frankfurtská škola, konkrétne Walter Benjamin. Pozri štúdiu Ellen Kennedyovej, ktorá začína kontroverziou o tomto probléme. In: *Telos 71* (jar 1987). Po roku 1968 sa „ľavica“ zbavila Marxa v prospech Nietzscheho a dnes sa vzdala Nietzscheho v prospech Schmitta. V dobre podloženej a inšpiratívnej knihe Johna McCormicka *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics and Technology*. New York, Cambridge University Press 1997 nájde čitateľ najlepší príklad tohto, ako si dnes autori prvlastňujú Schmitta (hoci s mnohými tvrdeniami by nemusel súhlasiť).
- 7) Odvolávam sa na najstaršiu veľkú prácu o Schmittovi, aká vyšla v angličtine. Pozri Joseph Bendersky, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*. Princeton, Princeton University Press 1983. Práca je Schmittovou intelektuálnou biografiou. Je apologetická v tom najbežnejšom slova zmysle.
- 8) Podrobný prehľad veľkého množstva článkov o Schmittovi, ktoré vychádzajú v časopise *Telos* a v ďalších časopisoch, ako aj najvýznamnejších prác, ktoré vyšli do vydania Benderského práce, pozri in: John McCormic (pozn.6). McCormic upozorňuje, že najväčší záujem o Schmitta prejavili kruhy okolo Novej ľavice. Ak uvážim, že tento výraz som počul pred vyše dvadsiatimi piatimi rokmi, musíme si položiť otázku: Tvorila Novú ľavicu tí istí ľudia, ktorí sa tak nazývali vtedy? Odpoveď znie: áno aj nie. Hoci niektorí sú tí istí, všetci sú 'novší'. Niektorí z nich jednoducho nedokážu odísť a ďalší sa pokúšajú prispôbiť. Tak či onak, náš konceptuálny aparát, a teda aj náš politický slovník bol vytrhnutý z koreňov skúsenostného základu a my sme stratili schopnosť rozlišovať, ktorá je pri vysvetľovaní našej skúsenosti nevyhnutná. A v prípade ľavice a pravice je týmto základom Francúzska revolúcia. Ako však môže byť táto, prípadne akákoľvek iná revolúcia skúsenostným základom, keď sa „doba revolúcií“ skončila? Zdá sa, že teraz si ju už môžeme iba znovu zahrať. Možno nám to pomôže vysvetliť, prečo v roku 1993 venoval časopis *Telos* celé číslo fašizmu (s článkami od neofašistických autorov ako Alan de Benoît). Toto „recyklovanie“ je komicým momentom civilizácie, ktorá sa ocitla pod vlastným horizontom. Na konci histórie tu nie je nič nové, iba kombinácie a permutácie toho istého.
- 9) Carl Schmitt, *Political Romanticism*. Preklad Guy Okes. Cambridge, MIT Press 1985. s. 31-33, 57-58, 112-113.
- 10) *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Preklad George Schwab. Cambridge, MIT Press 1985. Vláda je ten, kto udeľuje výnimky. (s. 5).
- 11) Carl Schmitt, *On the Concept of the Political*. Preklad Georg Schwab, predslov Tracy B. Strong. Chicago, The University of Chicago Press 1996, s. 35. Predslov pod názvom *Foreword: Dimensions of the New Debate around Carl Schmitt* je výborným základným zdrojom pre ďalšie štúdium.
- 12) Carl Schmitt, cit. dielo, s. 36
- 13) Leo Strauss' Notes In: *On the Concept of the Political*, s. 104.
- 14) Leo Strauss' Notes, s. 98-100.
- 15) *On the Concept of the Political*, s. 53, ako aj komentáre zo Straussových poznámok, s. 101. O 'neutralizácii a depolitizácii' pozri Carl Schmitt, *The Age of Neutralizations and depolitizations (1929)*. Preklad John McCormick. in: *Telos 96* (leto 1993), s. 119-130.
- 16) *On the Concept of the Political*, s. 98.
- 17) *On Tyranny*, s. 256.
- 18) Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, s. 36.
- 19) Carl Schmitt, *The Age of Neutralizations and Depolitizations*, s. 141. Slov. preklad in: *Filozofia* 53, 6/1998, s. 391-392.

Z anglického originálu preložila Ľubica Hábová