

Aktualnost političke teologije

Davor Rodin

Fakultet političkih nauka u Zagrebu

Sažetak

U političkoj teoriji Carla Schmitta tri su antigradanska uporišta: antiscijentizam, antiliberalizam i antitehnicizam. Političko određuje u egzistencijalnom, a ne više u staleškom, klasnom, konfesionalnom ili etničkom. Tako dolazi do svoga poznatog stava o političkom konstituiranom u odnosu prijatelj — neprijatelj i do pojma suverena kao onoga koji odlučuje o izvanrednom stanju. Političko se razlikuje od ekonomskog ili religijskog upravo pojmom diferencije, koji će u političkom procesu prerasti u diskriminaciju. Apsolutiziranje diferencije nalazi posljednju instanciju u radikalnom monizmu i razaranju svake, pa i političke, općenitosti. Schmitt iz takvih premisa ne izvodi (potrebne) radikalne metodološke zaključke.

Godine 1989. čitav će civilizirani svijet obilježiti 200. obljetnicu francuske revolucije. O njoj ovdje neće biti riječi. Naprotiv, ovdje bismo ukratko progovorili o jednoj svježoj i gotovo aktualnoj koncepciji građanske kontrarevolucije: o teoriji njemačkoga političkog pravnog teoretičara Carla Schmitta. Zarepašćuje i čudi da pokret građanske kontrarevolucije ne jenjava ni nakon 200 godina od njena početka, ni nakon 200 godina uspješnog toka triju središnjih tekovina građanske revolucije i građanskog staleža: *liberalizma, znanosti i tehnike*. Naprotiv, tri temeljna uporišta građanstva: znanost, tehnika i liberalizam izloženi su danas, kao i prije 200 godina, žestokim *antiliberalnim, antiscijentističkim i antitehničkim* ideologijama i političkim pokretima. Uzmeo li u obzir dva radikalna lijevo i desno orijentirana politička pokreta s prve polovice 20. vijeka, tada vidimo da mržnja prema trećem staležu ne samo da nije oslabila već se neprekidno javlja u sve radikalnijim i bješnijim gotovo genocidarnim varijantama. Zašto je tome tako teško je odgovoriti? Je li uzrok antigradanskog ressentimenta građanski univerzalistički egalitarizam i kozmopolitizam: univerzalna jednakost svih ljudi i žena neovisno o vjeri, narodnosti, rasi, imovinskom stanju, političkom opredjeljenju ili atavizmi historijske svijesti, ili pak sama bit građanskog čovjeka? Sve su to otvorena pitanja. Građanin kao pojedinac, kao umjetnik, znanstvenik, poduzetnik, istraživač nepoznatih krajeva, kao politička osoba vlastitih uvjerenja, kao slobodni zidar na udaru je bijesa i mržnje. U radovima Carla Schmitta dolaze na egzemplaran na-

čin jasno i odlučno na vidjelo sva tri antigradanska uvjerenja: *antiscientizam*, *antiliberalizam* i *antitehnicizam*. Sjećajući se sjajne pobjede trećeg staleža prije 200 godina, ovdje ćemo u najkraćim crtama izložiti teze kasnog oponenta te revolucije Carla Schmitta.

Aktualnost Carla Schmitta je u tome što je mjerodavno procijenio fenomen političkoga u dramatičnom razdoblju između dva rata, oslonivši se pri tom na meritornu novovjekovnu filozofiju politike. Historijska građa na temelju koje razvija svoje misli jest veliki obrat evropske povijesti koji se dogodio s propašću feudalizma i uspostavom novog građanskog poretka. On taj veliki svjetsko-historijski prevrat prati na povijesti političkih ideja. Konkretno, on analizira odumiranje teološke legitimacije političke vlasti od Hobbesa do političkih događaja tridesetih godina u Njemačkoj. U središtu njegovih analiza stoji, dakle, politička teologija, za koju izravno kaže: »Svi pregnantni pojmovi moderne nauke o državi su sekularizirani teološki pojmovi.«¹

Za suvremene sociologe, politologe, ekonomiste, psihologe, i upravo za njih, zvuči neobično da Schmitt nauku o državnom pravu dovodi u najužu vezu s teologijom. Osobe koje zastupaju tu neobičnu vezu teologije i nauke o državnom pravu su *kanonist* i *legist*. Pa ipak ovo neobično povezivanje teologije i nauke o državnom pravu nije nipošto neopravdano. Religija i politika reprezentiraju dva oblika života i dva oblika djelovanja. Ta okolnost ih čini predmetom dviju posebnih znanosti, teologije i nauke o državnom pravu, koje Schmitt smatra posestrinama. U obrani samosvojnosti teologije kao znanosti o religijskom životu i djelovanju postupa Schmitt posve odlučno s dalekosežnom poantom na umu: »Teologija želi biti znanost i ostaje to sve dok nekom posve drugačijem pojmu znanosti ne uspije religiju i njenu teologiju potisnuti u pozadinu vlastite svjetovnosti te je kao anahronizam i neurozu psihoanalitički likvidirati. Pojam koji bi se mogao suprotstaviti teologiji kao znanosti jest druga znanost koja mora biti nešto više od puke pomoćne znanosti, ili metode.«² Schmitt hoće kazati: Svaka znanost pa tako i teologija ima svoju vrstu svjetovnosti, a za teologiju je to »religija, vjera i trepet pred božanskom moći«. Dakako, Schmittu nije posebno stalo do toga da brani teološko predmetno polje, već do toga da teološku legitimaciju političke vlasti suprotstavi novovjekovnim znanostima kao ideološkoj osnovi građanskog liberalizma i relativizma koji su izazvali, kako on misli, posvemašnju depolitizaciju evropskog ljudstva. Slijed njegovih misli u njegova tri značajna spisa koja ovdje imamo u vidu (*Politische Theologie* iz 1922. g., *Der Begriff des Politischen* iz 1932. g., i *Politische Theologie II* iz 1969. g.) nošen je strastvenim antiliberalnim, antiscijentističkim i antitehničkim raspoloženjem, tj. izravno antigradanskim raspoloženjem kakvo inače možemo naći još samo kod lijevih radikala poput Lukacsa, ili Trockog.

Spomenimo ovdje usput da su u to vrijeme nošeni istim raspoloženjem bili na djelu i takvi mislioci kao što su Max Scheler i Martin Heidegger. Schelera spominje Schmitt na više mjesta, a Heideggera samo jedanput u *Politische*

¹ Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Duncker und Humblot/Berlin, 1979, treće izdanje, str. 49.

² Carl Schmitt, *Politische Theologie II*, Duncker und Humblot/Berlin, 1970, str. 99.

Theologie II, gdje ga brani od Petersonove krive interpretacije.³ Pa ipak veza između tih filozofa i Schmitta nije zanemariva ili slučajna. Spomenimo ovdje za ilustraciju te veze predavanje *Phänomenologie und Theologie* što ga je Heidegger održao 9. 3. 1927. u Tübingenu. To je predavanje dakako razumljivo jedino kao danak vremenu u kojem, kako se čini, ni Heidegger isprva nije imao »pravu« orijentaciju. U tom predavanju Heidegger vjeru kao specifičnu egzistencijalnu mogućnost proglašava smrtnim neprijateljem filozofske forme egzistencije. To je smrtno neprijateljstvo poblize određeno slijedećim riječima: »Ne treba nipošto naširoko raspravljati o tome da se ovdje radi o temeljnom (egzistencijalnom) suprotstavljanju dviju mogućnosti egzistiranja koje nipošto ne isključuju, nego naprotiv uključuju međusobno faktičko, egzistencijalno uvažavanje.«⁴ Unutrašnja veza između filozofije i teologije kao smrtnih neprijatelja jest, kaže Heidegger, »instinkt za stvar« koji je znanostima nedohvatljiv: »... jer znanosti moraju ustuknuti pred unutrašnjim nužnostima znanstvenog problema samog.«⁵

Ono što Schmitt, dakako, posve izričito i Heidegger i Scheler — nazi-va *samom stvari* ili *bitnim pitanjem* jest neposredni odnos prema fenomenu koji se sam o sebi otkriva bez kategorijalnog formalno-metodičkog posredovanja koje je karakteristično za znanosti i tehniku kao metafizičke podvrste. Takvu fenomenološku kritiku znanosti i tehnike aplicira C. Schmitt na političku sferu tražeći ukidanje ne samo parlamenta kao posrednika između države i društva već i liberalne identifikacije države i politike. Protivljenje toj identifikaciji države i politike Schmitt ovako argumentira: »Naprotiv, jednakost državo = političko je u istoj mjeri netočna zabluda kao i ona prema kojoj se država i društvo međusobno prožimlju te sve dosadašnje 'samo' društvene zadaće postaju državne i obrnuto, kako se to nužno događa u demokratski organiziranoj zajednici. U tom slučaju gube dosad 'neutralna' područja religije, kulture, obrazovanja, privrede svoju 'neutralnost' u smislu ne-državnih i nepolitičkih područja. Polemički pojam protiv ovakvih neutralizacija i depolitizacija važnih područja jest *totalna* država, naime identitet države i društva. Takva je totalna država zainteresirana za sva područja te ih potencijalno sve zahvaća. U totalnoj je državi stoga *sve* barem potencijalno političko, a odnos prema državi nije više sposoban utemeljiti specifičnu razliku 'političkoga'«. ⁶

Vidljivo je da Schmitt posve u suglasju s duhom vremena napušta teze novovjekovne filozofije identiteta kako ju je klasično formulirao Hegel u svojoj filozofiji prava. Njega više ne zanima dijalektičko prožimanje građanskog društva i države kako ga je izveo Hegel pa stoga Hegelovoj filozofiji imanent-

³ Peterson naime kaže, usporedi *Existentialismus und protestantische Theologie* (1947), »u Heideggerovoj se filozofiji jasno vide posljedice preobrazbe teoloških pojmova u opće pojmove« ... *dolaze naime do deformacije tih pojmova po kojoj se odluka za Boga koji je u vremenu postao čovjek, preobražava u odluku za vođu koji predstavlja utjelovljenje svog vremena*«. Na temelju ove Petersonove procjene Heideggerova je filozofija samo sekularizirana teologija. Ova teza dakako ne pogđa bit Heideggerove filozofije. Usporedi *Politische Theologie II*, str. 88.

⁴ Martin Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M 1970, str. 32/33.

⁵ Ibidem, str. 33.

⁶ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker und Humblot Berlin 1979 (tekst iz 1932), str. 24.

cije suprotstavlja, dakako iz političkih razloga, teologiju i njenu koncepciju transcendentnog Boga. Imajući u vidu transcendentno utemeljenje političke vlasti u neograničenom suverenitetu političkog vodstva države, Schmitt promatra političku teologiju iz perspektive njene sekularizacije, dakle, iz perspektive njena propadanja. Povijest sekularizacije teologije, koja svoj vrhunac dostiže u Hegelovoj *Filozofiji prava*, zbiva se paralelno s procesom zbiljskog brisanja razlike između građanskog društva i države i taj proces promišlja Schmitt priznajući mu njegovu punu realnost i aktualnost. Početna samorazumljiva rastavljenost Boga i svijeta, vladalaca i onih kojima se vlada omogućila je glatku političku primjenu teološke dogme o božanskom stvaranju svijeta ni iz čega (*creatio ex nihilo*). Schmittovo je pitanje sada u tome kako u društvu beziznimno ravnopravnih građana rehabilitirati političku teologiju kao teoriju transcendentnog suvereniteta i tako, kako on misli, spasiti državu od pada na razinu nepolitičke birokratske mašine čiji je jedini zadatak da proizvodi pravo. Njegovo podgriježavanje hobbessovske »teologije« kao ideološke legitimacije aristokratske monarhije započinje prirodno pitanjem o biti *suvereniteta*.

Prva rečenica njegova spisa *Politische Theologie* iz 1922. godine započinje lapidarnom definicijom suvereniteta iz teološke perspektive: »Suveren je onaj koji odlučuje o izvanrednom stanju.«⁷ Nadalje: »Odluka o iznimci je u eminentnom smislu odluka.«⁸ Ta definicija suvereniteta osnova je za kasniju derivaciju određenja političkoga: »Pojam države pretpostavlja pojam političkoga.«⁹ Dakako, bez obzira na Hobbesa, Schmitt svoje određenje suvereniteta razvija u polemici s temeljnim pojmovima neokantovski određenog prava koje svim sredstvima suvremenog scijentističkog objektivizma nastoji odstraniti sav subjektivni naboj iz pojma suvereniteta. Tom scijentističkom objektivizmu suprotstavlja Schmitt subjektivitet i s njim nerazdvojivo povezanu kontingentnost djelovanja te s pregnantnom sigurnošću u vlastitu stvar zaključuje: »Da li se ekstretna iznimka zbilja može ukinuti ili pak ne, to nije jurističko pitanje.«¹⁰ Na pitanje o iznimci može odgovoriti jedino teologija, naime, Bog koji apsolutno odlučuje, i to *ex nihilo*. U političkom pak smislu to je suveren kao osoba. U slučaju kada nastupa izvanredno stanje suspendira država pravo: »Jer odluka se oslobađa od bilo kakve normativne spona i postaje u genuinom smislu apsolutna. U iznimnom slučaju država suspendira pravo, snagom prava na samoodržanje, kako se to kaže.«¹¹ Vidljivo je da Schmitt ovdje državu još misli kao političku instituciju, kasnije naprosto razlikuje državu i politiku, no ta je razlika već sadržana u pojmu suvereniteta.

Na ovom mjestu kažimo nešto o Schmittovu razumijevanju političke teologije. Ona je za njega konceptualna osnova i metodičko objašnjenje autoritarne države i njezina vođe kao neprikosnovenog suverena. To je ujedno sve što Schmitta zanima od teologije i njene bogate povijesti. Svjestan toga, Schmitt se 47 godina nakon objavljivanja *Političke teologije* (1922) ispričava u svom spisu *Politička teologija II* teologu Petersonu, smjelom kritičaru Euzebijeve

⁷ Carl Schmitt, *ibidem* str. 11.

⁸ *Ibidem* 11.

⁹ *Ibidem* str. 20.

¹⁰ C. Schmitt, *Politische Theologie*, str. 13

¹¹ *Ibidem* str. 19.

cezaropapističkog teoretiziranja na dvoru Konstantina Velikoga, zbog svog nepoznavanja teologije. Dakako, ta isprika teologu koji je 1935. imao smjelosti da, doduše na historijski veoma odmaknutom materijalu prvih kršćanskih stoljeća Imperiuma Romanuma, ipak kritizira totalitarizam kao jedinstvo crkve i države ne znači nipošto da se Schmitt odriče svojih teza. On samo kaže da se poslužio teologijom kao teoretičar državnog prava kako bi pokazao da teologiju dugoročno nije moguće depolitizirati. To pak znači da država dugoročno ne može bez svoje ideološke legitimacije i da dugoročno svaka država teži »monodeizmu«, naime monodeističkoj legitimaciji apsolutnog suvereniteta. Tako to izgleda u Schmittovoj samointerpretaciji nakon 47 godina. U stvari državnom teoretičaru Carlu Schmittu su oči za političko razumijevanje teologije kao znanosti o transcendentnim božanskim stvarima metodološki otvorili neokantovci, napose Emil Lask. Emil Lask, kojeg Schmitt i spominje,¹² onaj isti Lask kojem Martin Heidegger posvećuje riječi zahvale u svojoj habilitaciji *Die Kategorien-und-Bedeutungslehre des Duns Scotus*, utjecao je na obojicu svojim jasnim i već fenomenološki inspiriranim razlikovanjem logičkih formi i logičke materije suda, posebno svojim uvidom da logički materijal nezadrživo probija ljušturu logičkih formi. Nije nikakav kuriozum da se na istog autora poziva i mladi G. Lukacs. Schmittova kritika Kelsenova neokantovskog, objektivističkog formalizma, koji nastoji odstraniti sve subjektivne aspekte pojma suvereniteta, kreće se u toj metodološki već pripremljenoj kolotečini: »Iznimka se ne može supsumirati. Ona se susteže generalizirajućem zahvatu, ali istovremeno očituje specifično juridički formalni element: deciziju u apsolutnoj čistoći.«¹³

I sada slijedi jasni sažetak cjelokupne Schmittove pozicije koji ga dugoročno čini aktualnim: »Iznimni slučaj najjasnije očituje bit državnog autoriteta. Tu se luči odluka od pravne norme, a autoritet dokazuje da mu za uspostavljanje prava nije potrebno da bude u pravu.«¹⁴

Od ovakvih radikalno reduciranih stavova jasnog teoretskog porijekla živi današnji neokonzervativizam i neoliberalizam, i kada čitamo konzervativne američke politologe, primjerice Allana Blooma (*The Closing of the American Mind*), teško možemo razlučiti tko ih je inspirirao: kasni neokantijanci, ili fenomenolozi.

Ne navodim ovu vezu praktičke i teoretske filozofije bez ironije prema onim teorijama i teoretičarima koji bi htjeli političko i praktičko osloboditi svake teorije i svake filozofije s ciljem da se politički i praktičko zadobiju u njihovoj posvemašnjoj nezavisnosti i čistoći kao političko i praktičko samo. Protiv takve čistoće politike i političkog poziva Schmitt u pomoć čak i jednog takvog radikalnog imanentistu i totalitaristu, u smislu identiteta građanskog društva i države, kakav je bio Hegel. Čak se i od Hegela može naučiti da nema revolucije bez reformacije, da, dakle, praksa i teorija nipošto nisu međusobno posve neutralne: »Samo je ludost našega doba mogla smatrati da se sistem po-

¹² Na 39. stranici *Političke teologije* Schmitt spominje Emila Laska kao subjektivista. Nasuprot Lasku, Hans Kelsen je kao ideolog zastupnik vrijednosno neutralnog scintističkog objektivizma na temelju kojeg je i Hegel sa svojim kolektivizmom odbačen kao subjektivist.

¹³ Ibidem str. 19.

¹⁴ Ibidem str. 20.

kvarenog čudoređa (Sittlichkeit), njegov državni ustav i zakonodavstvo mogu promijeniti bez preobrazbe religije, da se revolucija može izvesti bez reformacije, te smatrati da se sa starom religijom i njenim svetinjama može uspostaviti neki njoj suprotstavljeni državni ustav i harmonija, te pomoću vanjskih garancija pribaviti stabilnost zakona . . . Razdvajanje zakona i prava od religije treba gledati kao puko nužno zlo.¹⁵

Ako, dakle, Schmitt ovu Hegelovu poziciju prosuđuje kao »Problematski opravdano pitanje«, tada se s obzirom na godinu 1969. kada to Schmitt izjavljuje mora primijetiti: Hegel je polemizirao protiv rastavljanja teorije i prakse u razdoblju građanske revolucije protiv feudalnog poretka. Slobodarskim uvjerenjima građana bila je suprotstavljena aristokratska država koja nije priznavala politički status građana. Da bi se aristokratsku državu pretvorilo u političku državu svih građana, potrebno je promijeniti ideološku osnovu same države te stoga nema revolucije bez reformacije. Država koja sve građane smatra ravnopravnima mora promijeniti ideološku osnovu na kojoj je dotad bila izgrađena. Riječju, staleška država mora se preobraziti u političku ili liberalnu državu, a to je moguće samo ako se izvrši reformacija, naime, promjena ideološke osnove države. Država koja bi počivala na političkoj nejednakosti građana ne može istovremeno biti država svih građana osim, kako Hegel kaže, prisilno odnosno »pomoću vanjskih garancija«. U Hobbesovo vrijeme to je značilo da su katolici i protestanti ravnopravni građani države pod uvjetom da se pokore njenom autoritetu, koji im za uzvrat represivnim mjerama garantira sigurnost pred prijetnjama građana suprotne konfesije. Hegel je represivnu državnu garanciju građanske ravnopravnosti i slobode htio zasnovati u umnoj volji samih građana kojima država nije potrebna da ih štiti, jer je viši integrativni um prisutan u samim uvjerenjima građana. Ukratko, prema Hegelu: *Mir građana ne proizlazi iz represivnih državnih garancija, već sigurnost države garantiraju zajednička uvjerenja građana.* To je smisao Hegelova stava o jedinstvu teorije i prakse.

Schmitt polemizira i protiv Hegelova jedinstva teorije i prakse (politike) i protiv njegova organskog jedinstva građanskog društva i države, naime, jedinstva poesisa i praxisa (politike). Što to znači? Hegel svojom koncepcijom jedinstva reformacije i revolucije (teologije i politike) zahtijeva da se ukine stara feudalna teologija sa svojim transcendentnim Bogom kako bi se s novom teologijom imanentnog Boga uspostavila nova politička država u kojoj više nema političkih i nepolitičkih građana, jer su svi, beziznimno, politički ravnopravni u državi. Schmitt, naprotiv, univerzalnu političku ravnopravnost svih građana u Vajmarskoj Republici smatra apolitičnom i totalitarnom te zahtijeva *rehabilitaciju političkoga* na temelju posve novog kriterija njegova razlikovanja od svih drugih oblika djelovanja, kao što su primjerice ekonomsko, religijsko, etičko, kulturno, i slično. Taj novi kriterij razlikovanja političkoga nije više ni staleški, ni klasno, ni konfesionalno, ni etnički i sl. već *egzistencijalno utemeljen*. Kada se političko utemelji u egzistencijalnom, tada ono poprima karakter borbe na život i smrt suprotstavljenih egzistencija i konstituira se u odnosu *prijatelj-neprijatelj*. To pak znači da teologija koja zastupa ideju transcendentnog Boga ne može kao ideološka legitimacija poretka biti politički neutralna jer nije egzistencijalno neutralna.

¹⁵ Hegel, *Enzyklopädie*, 1830, Felix Meiner Hamburg 1959, § 552 str. 436.

Iz takvog stava slijede i prigovori Petersonovoj likvidaciji političke teologije. Prema Petersonu politička pitanja treba rješavati politički a teološka teološki, i to je smisao njegova stava da je »politički monoteizam teološki likvidiran«. Taj stav, usput budi rečeno, počiva na *staroj doktrini o dva mača*. Schmitt svojim egzistencijalnim utemeljenjem političkoga, ali i religijskoga (Usporedi Heideggerov spis *Phänomenologie und Theologie*) vidi problem drugačije.

Religija i politika su dvije djelatnosti i dva različita oblika egzistiranja. Tim životnim oblicima korespondiraju dva različita tipa teoretske refleksije: teologija i znanost o političkom ili o politici. Različite teologije i različite znanosti o politici mogu se međusobno tolerirati, ili stajati u odnosu indiferencije, ali među vjerama i među politikama mora doći do spora o kompetencijama, one moraju postaviti pitanje *Quis iudicabit?*, a na tom pitanju mora doći do konfrontacije koja ima težinu egzistencijalne odluke. Time i u politici i u religiji mora doći do formiranja *parties belligerantes*, naime, do sukoba prijatelj-neprijatelj. Odnos prijatelj-neprijatelj zahvaća time i teologiju i politologiju, jer nema religijski neutralne teologije ni politički neutralne politologije, budući da ni religija ni politika nisu egzistencijalno neutralne djelatnosti. Prema Schmittu svaka politička djelatnost teži neprikosnovenom, dakle, egzistencijalnom suverenitetu, a svaki se neprikosnoveni suverenitet može legitimirati samo teološki tj. sa stajališta svemogućeg transcendentnog autoriteta kao teoretskog izraza zbiljske vjerske odnosno političke netolerancije. Time Schmitt političko egzistencijalno razlikuje od svih drugih oblika djelovanja i na njemu zasniva autoritarnu državu, koja, kako mu se čini, slijedi iz liberalizma kao forme pervertirane politike koja je scijentistički likvidirala i bit političkoga i subjektivno tj., egzistencijalno određenje suvereniteta. Konsekventno svom egzistencijalističkom određenju političkoga i religijskoga završava Schmitt i svoju kasnu polemiku s Petersonom slijedećim stavom: »Petersonov stav 'politički je monoteizam teološki likvidiran' implicira pretenziju teologa na ovlaštenja u odlučivanju u oblasti politike, kao i aspiraciju na autoritet prema političkoj moći, pretenziju koja je politički to intenzivnija što teološki autoritet više zahtijeva da bude iznad političke moći (auctoritas prima i auctoritas secunda). Ako teolog na neko političko pitanje daje teološki odgovor, tada je to ili puko odricanje od svijeta i politike, ili pokušaj da se izravno zadrži mogućnost upliva, ili utjecaja u području političkoga.«¹⁶ Petersonov stav da je političko jednobojstvo teološki likvidirano znači, međutim, otvoreno zalaganje za odvajanjem religije i teologije od politike. Kršćanska teologija reflektira, naravno, kršćansku vjeru i u tom je pogledu jasno vjerski opredijeljena, ali u politici je moguć pluralizam ili politeizam uvjerenja, naime pluralizam stranaka koje konkuriraju za vlast u državi, baš zato što zastupaju različita uvjerenja neovisno o religioznom uvjerenju članova tih stranaka. Schmitt pak pod »teologom« misli na partijskog ideologa koji *eo ipso* nije, kao ni kršćanski teolog, ideološki neutralan, jer nije egzistencijalno-politički neutralan bez obzira da li njegova partija vlada ili se bori za vlast u državi.

Prebacujući se neprekidno iz političko-teološkog odnosno scijentističkog u političko-egzistencijalistički diskurs, Schmitt razlikuje i dvije temeljne mogućnosti odnosa između političke teorije, bila ona teologija ili znanost, i poli-

¹⁶ C. Schmitt, *Politische Theologie II*, str. 105.

tike: »... iz iste političke situacije mogu proizići različite znanstvene struje, jer ili politika utječe na teoriju ili teorija utječe na živu političku praksu.«¹⁷ To pak znači: ili država svojim djelovanjem pribavlja materijal za partijske ideološke rasprave, ili partijske rasprave pretendiraju da odrede pravac političkog djelovanja državnih organa.

Iz perspektive Schmittova teoretskog razvitka kreće se čitavo njegovo razglabanje u spisu *Politische Theologie* (1922) oko pojma suvereniteta koji i u kasnijem spisu *Begriff des politischen* reprezentira posredujući *tertium comparationis* logički neposrednog ili neposredovanog odnosa prijatelj-neprijatelj. Teoretska i politička, a zamalo i egzistencijalna, žrtva čitave debate o suverenitetu je Hans Kelsen sa svojom tezom: »Pojam suvereniteta treba radikalno potisnuti . . . jer nije država suverena, nego pravo.«¹⁸ Protiv ovog Kelsenova pravnog formalizma, scijentizma i objektivizma polemizira Carl Schmitt sa svojim radikalnim egzistencijalizmom i subjektivizmom. U tom kontekstu kritike objektivizma citira Schmitt i Krabbeovo objektivističko određenje duhovne tj., pravne moći: »Ne živimo više pod vlašću osoba bile one prirodne (misli se na nasljedno pravo), ili konstituirane (misli se na izabrane vođe) već pod vlašću normi i duhovnih snaga.«¹⁹ Svojim egzistencijalističkim pojmom suvereniteta bori se Schmitt protiv onih teoretičara poput Krabbea, Preuža i Kelsena koji su iz države htjeli odstraniti sve što je osobno. Protiv objektivističke općenitosti države i politike poziva Schmitt, posve u duhu vremena, u pomoć *egzistencijalno, pojedinačno, osobno, odluku i slučaj*. Od tih njegovih pojmova živi danas dobar dio učenika Ritterove škole, u prvom redu teoretičari poput Oda Marquarda i Hermanna Lübbea.²⁰ Pa ipak, u svojem distanciranju i oštroj kritici normativističkog pojma države i objektivističkog ukidanja pojma suvereniteta postupa rani Schmitt veoma obazrivo. U oštrom suprotstavljanju pravne norme i odluke njemu je stalo do toga da pokaže kako i u sistemu totalnog objektivističkog normativizma postoji prostor za odlučivanje. Taj se prostor otvara tamo gdje se odlučuje o nadležnosti subjekta koji izvršava pravnu odredbu ili normu. U odnosu važeće pravne norme i odluke Schmitt pokazuje da se normativistički ne može razlikovati koji konkretni subjekt treba preuzeti na sebe odgovornost autoriteta koji izvršava neku normu. Unutar normativnog sistema ostaje, dakle, subjektivni izvršilac slobodan o vremenu i načinu izvršenja norme ili njene primjene: »Gledano sa stajališta važeće pravne norme, svaka je konstitutivna specifična odluka nešto *novo i strano*. Odluka je, gledano normativno, rođena ni iz čega. Pravna snaga od-

¹⁷ Usporedi C. Schmitt, *Politische Theologie*, str. 25.

¹⁸ Ibidem, str. 31.

¹⁹ Ibidem, str. 32.

²⁰ »Pravilo ne dokazuje ništa, iznimka dokazuje sve, ona ne potvrđuje samo pravilo, pravilo živi od iznimke. U iznimci probija snaga zbiljskog života ljušturu mehanike koja je okoštala u ponavljanju . . . Na dugu se stazu zasićujemo vječnog brbljanja (Gerde, Heidegger kasnije tretira brbljanje kao egzistencijal opaska D. R.) o općem; postoje iznimke. Ako njih ne možemo objasniti, tada ne možemo objasniti ni općenitost. Obično se teškoća ne primjećuje jer općenitost se ne misli strastveno već s ugodnom površnošću. Iznimka naprotiv misli općenitost s energičnom strašću.« C. Schmitt, *Politische Theologie*, str. 22. O strastima i navikama govori Hegel posve drugačije i logički nadmoćno ovim Schmittovim razglabanjima. Usporedi Hegel, *Enzyklopädie* str. 309. i 339.

luke nije rezultat obrazlaganja... Iz pravne kvalitete nekog stava ne može se razabrati koja će individualna osoba ili instancija preuzeti na sebe autoritet odlučivanja.²¹ Između pravne norme i odluke *ex nihilo* ne postoji, dakle, nikakvo dijalektičko posredovanje u smislu nekog imanentnog normativističkog *tertium comparationis*. O tome je govorio još i Hegel u svojim jenskim pravnim spisima. Normativistički se odluka može izroditi samo u proces loše beskonačnosti vječnog argumentiranja. Između postojećeg objektivnog prava i odluke *ex nihilo* stoji kao *auctoritas interpositio*, ili kao *tertium comparationis* samo subjektivni nepredvidivi nosilac autoriteta i suvereniteta. To znači da između norme i odluke, između teorije i prakse nema dijalektičkog prijelaza budući da se teorija ne može reducirati na praksu i obrnuto. Smisao političke teologije koja zastupa teoriju transcendentne egzistencije boga i jest u tome da legitimira transcendentni karakter državnog suvereniteta u odnosu na svako pozitivno pravo. Ova se Schmittova koncepcija ne mijenja ni u njegovoj teoriji prijatelj-neprijatelj, jedino što je tamo odluka *ex nihilo* vezana uz pojam kritične situacije (Ernstfall) u kojoj se faktički mora izvršiti. Kritična situacija nastupila je kako se zna s Hindenburgovom smrću.

Tek u trećem dijelu *Političke teologije* (1922) bavi se Schmitt političkom teologijom i njenom sekularizacijskom krizom. Odjeljak započinje već citiranim stavom: »Svi pregnantni pojmovi moderne nauke o državi su sekularizirani teološki pojmovi.« Naredni korak komparativnog razmatranja sažet je stavom: »Izvanredno stanje ima za jurisprudenciju isto značenje kao čudo za teologiju.«²² S te pozicije kritizira Schmitt svaki pokušaj scijentističke legitimacije suvereniteta. Kritika znanstvene legitimacije političkog suvereniteta, ili pak tendencija znanstvenog, naime, *ekonomskog, pravnog, sociološkog, psihološkog, historiografskog* objašnjenja političkog podvrgnuto je dvostrukoj, naime *pragmatičkoj* i *fundamentalnoj* kritici. S *pragmatičkog* je stajališta na udaru scijentistički pluralizam koji u sprezi s liberalističkim pluralizmom interesa relativizira ne samo egzistencijalni karakter političkoga, nego rastvara specifični politički proces u znanstveno diskutiranje koje nije u stanju riješiti ni jedno političko pitanje, jer svaku odluku rastvara u beskonačnu diskusiju. Proces znanstveno fundirane argumentacije interesa liberalnog građanstva odbacio je ne samo Schmitt, nego i Heidegger kao brbljanje (Gerede). S *fundamentalističkog* je stajališta kakvo su razvili Husserl, Scheler i Heidegger dovedena u pitanje znanost sama kao relevantni odnos čovjeka prema svijetu. To znači da je znanost s jedne strane proces u kojem dolazi do radikalne metodološke, a u biti shematske redukcije punine svijeta života na racionalne strukture s pretenzijom da se tako kategorijalno reducirani svijet života nametne kao temelj životu i svijetu s namjerom da se svijetom može bez ostatka disponirati. S Heideggerova stajališta znanosti su samo forme banalizirane metafizike koje, međutim, u svojoj tehničkoj aplikaciji postaju egzistencijalna prijetnja pretencioznom novovjekovnom subjektivizmu koji svijet vidi kao svoj proizvod. Pragmatička i fundamentalna kritika scijentizma služe Schmittu da bi pokazao svu aktualnost političke teologije koja s onu stranu znanstvene argumentacije, dakle *ex nihilo*, ili pomoću političke aplikacije teološkog pojma *čuda* razbija ljušturu svakog institucionalizma i tako se javlja kao jasno ome-

²¹ C. Schmitt, *Politische Theologie*, str. 42.

²² Ibidem str. 49.

deno polje političkoga nasuprot svim drugim ljudskim odnosima prema svijetu.

To, međutim, nipošto ne znači da se Schmitt u to doba (1922) izričito opredjeljuje za transcendentnog Boga kao svemogućeg garanta jednako transcendentnog suverena. On naprosto objektivistički utvrđuje da je državni poredak u 17. i 18. stoljeću bio legitimiran političkom teologijom i transcendentnim Bogom, a da u 19. vijeku prevladavaju imanentističke i demokratske teorije suvereniteta koje počivaju na organicističkim koncepcijama identiteta vladalaca i onih kojima se vlada, identiteta države i suvereniteta, suvereniteta i pravnog poretka. Hegel i lijevohegelijanci pripadaju toj imanentističkoj, ili autističkoj grupaciji koja je bez ostatka provela sekularizaciju teologije i transcendentnog božanstva. Ta je grupacija, izuzevši naravno Hegela samog, u pozitivnim znanostima našla novo legitimacijsko sredstvo liberalne demokracije. S takvim tokom povijesnog razvitka kojeg objektivistički prikazuje ne može se Schmitt, dakako, pomiriti: »Velika linija razvitka, tako žaluje, kreće se nesumnjivo pravcem na kojem masi obrazovanih ljudi nestaju sve predodžbe o transcenciji i kojima postaje evidentan ili neki manje-više jasni imanentistički panteizam, ili neka pozitivistička ravnodušnost prema svakoj metafiziци.«²³ U toj karakterističnoj rezignaciji pred masom obrazovanih ljudi koji više ne žele zajedno s vjerom u transcendentnog Boga prihvatiti i transcendentnog tiranina kao svog svjetovnog gospodara približava se Schmitt svojoj vlastitoj opciji koju te daleke 1922. godine zastupa s vidljivom melankolijom. Schmitt se gotovo patetično oslanja na proročanstvo Donosa Cortesa: »Nema više rojalizma, jer više nema kraljeva. Stoga više nema ni legitimiteta u naslijeđenom smislu. Stoga preostaje samo jedno: diktatura.«²⁴ Mjesto završava Hobbesovim pravorijekom: *Autoritas, non veritas facit legem.*

Dakako, treba znati da ovo Hobbesovo načelo funkcionira za razdoblje prije političke emancipacije građanstva u podaničkoj državi. Schmitt, kojeg interpreti smatraju modernim Hobbesovim sljedbenikom, želi to načelo provesti u političku praksu emancipiranog građanstva te stoga mora promijeniti i princip političkog razlikovanja među građanima. Teorija o prijatelju i neprijatelju kao princip političke diferencijacije stupa na mjesto Hobbesova historijski naslijedenog razlikovanja na građane i aristokraciju. Država bi trebala stajati, kao i u Hobbesa, iznad građanskog društva i njegovih stranaka. U tu svrhu Schmitt mora pokazati da višestranački parlamentarni sistem ne funkcionira, jer u posljednjoj instanciji većinska stranka u parlamentu više nema potrebu za diskusijom jer neposredno odlučuje, tj. ona neposredno raspolaze zakonodavnom i izvršnom vlašću. Ta okolnost čini parlament suvišnim posrednikom između građana i države, stoga umjesto parlamentarne Schmitt predlaže plebiscitarnu demokraciju s posljednjom konsekvencijom da su zakonodavna i izvršna vlast koncentrirane u osobi plebiscitarno izabranog vođe. To su posljednje konsekvencije Schmittova divljenja Hobbesu.

U zadnjem, četvrtom poglavlju *Političke teologije* (1922) bavi se Schmitt kontrarevolucionarnom teorijom države De Maistrea, Bonalda i Donosa Cortesa. Nakon što je obračunao s Comteovim pozitivizmom, Marxovim, posebno

²³ Ibidem str. 64.

²⁴ Ibidem str. 66.

marksističkim ekonomizmom, i Hegelovim totalitarizmom, a zatim i s omrženom jurisprudencijom Kelsena, Krabbea i Preuža okreće se Schmitt obračunu s građanstvom samim. Schmitt to čini veoma vještim parafrazama stavova konzervativnih teoretičara držeći se pritom na rezonirajućoj distanciji prema njima. Naravno, da bi se utvrdila njegova vlastita pozicija, dovoljno je vidjeti pojmove i stavove koje on s jasnim negativnim opredjeljenjem izdvaja iz djela tih autora građanske kontrarevolucije, a to su: *diktatura*, *diskusija*, *sloboda* - *ἄνυς ἰσοουνηροου ἡνδρῖνυαῖς* 'ἀνδρῖνυαῖς' 'μοροβοῖαδ' ἡνδρῖνυαῖς 'ἀδυσῖς' *hija* . . . Na pojedinim mjestima Schmitt se posve nekontrolirano okomljuje na liberalizam i građanstvo kao njegovu socijalnu osnovu: »Kao što liberalizam diskutira i pregovara o svakoj političkoj pojedinosti, tako bi on htio i metafizičku istinu rastočiti u raspravi. Njegova bit je pregovaranje i iščekujuća polovičnost koja se nada da se konačni sukob i krvava odlučujuća bitka mogu preobraziti u parlamentarnu debatu i zatim vječnom diskusijom vječno odgadati.«²⁵

Naravno, Schmitt nije građanski kontrarevolucionar u starom smislu te riječi. On kontrarevolucionarne ideje plasira u drugačijoj političkoj konstelaciji. O tome treba položiti račun. On predobro zna da Vajmarsku Republiku ne može razjuri sredstvima aristokratskog ressentimenta prema buržoaziji, mada mu to svakako lebdi pred očima. Njegova borba protiv omrženog liberalizma zbiva se kroz proceduru rehabilitacije političkoga, i to na socijalnoj osnovi deklasirane mase bezuvjetno politički ravnopravnih pojedinaca. Od samog početka njemu je jasno gdje je najslabija točka građanske liberalne republike i njene višepartijske parlamentarne demokracije. Njena slabost leži u njenoj nesposobnosti da razmrvljene interese dovede do opće prihvatljive općenitosti, dapače u nesposobnosti građanskih stranaka i njihova deklasiranog članstva da prepoznaju općenitost kao takvu: »Najviše što postoji jest jednostrani um, cjeloviti pregled ne postoji.«²⁶ Lijek protiv te interesne razmrvljenosti građanske volje traži Schmitt u rehabilitaciji političke općenitosti. Riječju, političko treba izvući iz blata depolitiziranog liberalizma kao na svoj način zakrabiljene građanske politike: »Danas nije ništa modernije od borbe protiv političkoga. Američki financijeri, industrijski tehničari, marksistički socijalisti i anarho-sindikalistički revolucionari ujedinjuju se u zahtjevima da treba obračunati s nestručnom vladavinom politike nad stvarnošću privrednog života. Postoje samo organizacijsko-tehnički, ekonomski i sociološki problemi, politički više nisu poželjni.«²⁷

I sada nastupa takorekuć metodološki iznuđeno pitanje o tome što je to političko kao takvo. Na to pitanje Schmitt ne daje Aristotelov odgovor da je svrha političkog djelovanja *dobar život građana* u polisu. Jer političko se uopće ne zbiva u polisu i u državi,²⁸ ono je pretpostavka političkih institucija.

²⁵ Ibidem str. 80.

²⁶ Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, New York, Simon and Schuster, njemački prijevod, *Der Niedergang des amerikanischen Geistes*, Hofmann und Campe 1988, Hamburg.

²⁷ C. Schmitt, *Politische Theologie*, str. 82.

²⁸ »Doba državnosti ide danas svom kraju. O tome više ne treba gubiti riječi«. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, str. 10.

Dakako, Schmitt ne aktualizira Aristotela već Hobbesa, i to metodičkim sredstvima koja je razvila filozofija 20. stoljeća. Postavimo u tom smislu pitanje: Što se metodološki dogodilo u vremenu između objavljivanja Schmittova spisa *Politička teologija* (1922) i njegova spisa *Pojam političkoga* (1932)? Ukratko, njegov osobni prodor iz neokantovskog u fenomenološko-egzistencijalistički način promatranja fenomena prakse i politike. Taj je novi pristup bio nazočan već i u *Političkoj teologiji*, iako ograničen samo na kritiku pravno-formalističkog određenja pojma suvereniteta. Razlikovanje prijatelj-neprijatelj kao bitno obilježje političkoga bilo je kod Schmitta sadržano već i u političkom vrednovanju teološkog razlikovanja imanentnog i transcendentnog Boga, a ta se razlika pokazala veoma aktualnom u opisivanju pravno-formalističkog i decizionističkog pojma suvereniteta. Tako se već 1922. godine pokazalo da je neokantovsko razlikovanje forme i materije pravne norme preusko za cjelovitu deskripciju fenomena političkoga kao izvornog oblika objektivacije ljudskog smisla. To je neokantovsko pojmovlje bilo prikladno za istraživanje one društvene i političke situacije u kojoj se još makar ideološki moglo održavati razliku između oblika države i društvene materije ili sadržaja. Ali kada je ta razlika države i društva postala neodrživom (u Hobbesovom smislu riječi), jer građanstvo »... kao najbesramnija vladavina novčarske aristokracije...«²⁰ nije uspjelo održati tu razliku države i društva sredstvima prosvjetiteljskog i scijentističkog pojma kozmopolitskog čovječanstva, tada je ta razlika država-društvo u formi razlike političke djelatnosti naspram drugih djelatnosti postala iznova aktualna. Da bi se utvrdila razlika političke djelatnosti spram ekonomske, religijske i drugih, bilo je potrebno u središte istraživanja dovesti pojam *diferencije*. Političko je trebalo zadobiti u razlici spram religijskog, ekonomskog, socijalnog itd. Ta je razlika u Schmitta utvrđena posve arbitrarno kao egzistencijalno zaoštrena opreka prijatelj-neprijatelj, a ne fenomenološkom analizom političkog odnosa prema svijetu. U toj formi pojam političkog zadobiva u Schmitta nepoželjnu, upravo Hobbesovsku, *diskriminatornu* funkciju: *diferencija prerasta u diskriminaciju*. Neprijatelj je isključen iz političkog procesa, ili zato što nije član partije, ili zato jer nije pripadnik vladajućeg naroda, vladajuće rase, vladajuće religije, vladajuće plutokracije i slično. Diferencija postaje diskriminacija zato što se namjerno zaboravlja bit novovjekovlja da vjernik, bogataš, siromah, umjetnik, crnac i slično bez obzira na ta posebna svojstva i djelatnosti koje obnaša može u političkoj zajednici, dakako, i politički djelovati, kao što i svaki politički angažirani čovjek može biti primjerice i umjetnik. Diferencija prijatelj-neprijatelj ne ulazi u fenomenologiju političkog odnosa, već naprosto oktroira ono što se ima smatrati kriterijem političkoga. Stoga je imenovanje egzistencijalne diferencijacije prijatelj-neprijatelj kao kriterija političkoga bio brzopleti pad na početak od kojeg se pošlo. Umjesto da je razlika različitih djelatnosti fenomenološki osvijestena i opisana, ona je naprosto oktroirana na temelju situacijskog podgrijanog Hobbesova razlikovanja *primarnog* i *sekundarnog autoriteta*, dakle autoriteta vjere i autoriteta vladara. Time je Schmitt ideju diferencije bitka i bića kojom je filozofija 20. vijeka izvršila bitnu reviziju cjelokupne metafizike imanencije, kako ju je razvilo novovjekovlje, zloupotrijebio u svrhu restauracije političke diskriminacije građana na temelju egzistencijalistički zaoštrenog kri-

²⁰ C. Schmitt, *Politische Theologie*, str. 76.



terija pukog egzistencijalnog preživljavanja u trenutku krize ili izvanrednog stanja.

Do te pozicije dolazi Schmitt tako, što isprva razlikuje politički proces od političkih institucija, da bi zatim politički proces stavio *izvan* i *iznad* institucija i naposljetku sam politički proces razlikovao od svih drugih procesa na temelju egzistencijalno zaoštrene diferencije prijatelj-neprijatelj.

Nakon što je isprva pojam države doveo u zavisnost o pojmu političkoga, Schmitt u drugom dijelu nastoji odrediti političko samo kao odnos prijatelj-neprijatelj. U tu svrhu on opreku prijatelj-neprijatelj ponajprije razlikuje od estetske opreke lijepo-ružno, od moralne opreke dobro-zlo, te od ekonomske opreke korisno-štetno. Potraga za kriterijem specifičnog političkog odnosa među ljudima nije nimalo neobična, pogotovo u masovnom društvu u kojem su postale nepregledne kako staleške tako i klasne razlike među ljudima. Posve je drugo pitanje je li političko takve prirode da na temelju onoga što jest ili po bilo kojem drugom oktroiranom odredbenom razlogu diskriminira ljude kao prijatelje ili neprijatelje. Schmitt, koji kao konzervativac diferenciju izjednačuje s diskriminacijom, mora stoga u »razdoblju općeg izjednačavanja« (Scheler) diferenciju-diskriminaciju nanovo proizvesti. Jer ako ne postoji ni prirodno, ni društveno, ni povijesno konstituirana politička neravnopravnost među ljudima kao građanima, tada ta politička razlika mora biti proizvedena, ako, kako misli Schmitt, političko uopće želi opstati kao odnos među ljudima. Schmitt, međutim, zaboravlja da političko ne treba transcendentalno konstituirati budući da ono kao fenomen prethodi svakoj konstitutivnoj konstrukciji. Mi, naime, uvijek stojimo u političkim odnosima prije nego što se oni zaoštire do relacije prijatelj-neprijatelj, *koja više nije preduvjet političkoga već granica na kojoj političko prestaje*.

Zaboravljajući da teza prema kojoj političko prethodi državi kao instituciji političkoga implicira i tezu da političko prethodi svom teoretskom određenju ili reduktivnom kriteriju prijatelj-neprijatelj, Schmitt unutar niveliranog društva masa konstituira političko kao odnos prijatelj-neprijatelj, a takvu grupaciju ili takvo grupiranje orijentira prema kriteriju izvanrednog ili prijekog stanja (Ernstfall).³⁰ Prijeko stanje je na život i smrt zaoštrena egzistencijalna kriza koja se očituje kao *ratno stanje, izvanredno stanje, odluka, pitanje suvereniteta* . . . Političko prema Schmittu prethodi svim tim prijekim stanjima kao preduvjet njihove mogućnosti, ali ono samo mora se prethodno konstituirati, jer nije naprosto dano. Političko, naime, nije oslonjeno ni na kakvu naslijeđenu socijalnu supstanciju: na *aristokraciju* (Hobbes), na *staleže* (Hegel), na *klase* (Marx), pa stoga ni na jedan dio unutar razvedene diobe rada u modernom društvu. Političko nema vlastite predmetnosti: » . . . religiju, ekonomiju, naciju, kulturu, etnos već samo stupanj intenziteta neke asocijacije ili disocijacije ljudi . . . Realno grupiranje prijatelj-neprijatelj je po svom bitku tako jako i odlučujuće da nepolitička opreka u trenutku kad izazove takvo grupiranje smjesta odlaže svoje dotadašnje »čisto« religijsko, »čisto« ekonomske motive i podvrgava ih političkoj situaciji.«³¹ Sada ostaje sporno, naime, neizgovoreno što se zbiva nakon što se političko na temelju egzistencijalnog grupiranja na prijatelje i neprijatelje konstituiralo. Je li time stvorena soci-

³⁰ C. Schmitt. *Der Begriff des politischen*, str. 39.

³¹ Ibidem str. 39.

jalna supstancija koja raspolaže životom i smrću drugih ljudi? Tko su naposljetku ti ljudi koji raspolažu egzistencijama drugih? S druge strane, ako je grupiranje prijatelj-neprijatelj konstitutivno za političko, tada je grupiranje dobro-zlo konstitutivno za moralitet, a grupiranje korisno-štetno za svaku pragmatiku. To znači da ne postoji ni ekonomsko, ni moralno ili estetsko (lijepe-ružno) predmetno ili djelatno polje, već da se i ta polja jednako kao i političko konstituiraju u trenutku očitovanja za te djelatnosti odlučujućih opreka. To nadalje znači da se, prema Schmittu, ne može govoriti samo o depolitizaciji modernog društva, nego s istim pravom i o njegovoj demoralizaciji, deekonomizaciji, deestetizaciji, deregulaciji i tome slično.³² Ova teorija o odumiranju pojedinih sfera ljudskog djelovanja, teza o odumiranju države, religije, estetike, metafizike, filozofije počiva na Hegel-Marxovu nasljeđu. Prema tom se nasljeđu pojedinačne i posebne sfere prevladavaju u višoj općenitosti koja ih na višoj razini čuva unutar novog jedinstva. Schmitt oštro kritizira tu poziciju kao totalitarnu. On pod utjecajem fenomenologije i Heideggera apsolutizira *diferenciju* kao posljednju instanciju te tako zastupa radikalni nominalizam, koji razara svaku pa i političku općenitost (mada protuslovno egzistenciju misli općenito) u smislu makakve političke institucije kao točke prema kojoj se mogu regulirati politički odnosi koji izrastaju iz žive veze među ljudima omogućujući njihovo međusobno razumijevanje: »Neprijatelj je drugi, stranac i za njegovu je bit dovoljno da je u nekom naročito intenzivnom smislu egzistencijalno nešto drugo i strano, tako da su u krajnjem slučaju s njim mogući sukobi koje nije moguće razriješiti ni nekim prethodno uspostavljenim normativnim sistemom, ni pravorijskom nekog neumiješanog i u tom smislu nepristranog trećeg.«³³ Ako se, dakle, sukob među strancima, jer odnos prijatelj-neprijatelj je odnos među strancima, ne može riješiti na sudu ili u bilo kojoj trećoj instanciji jer te institucije ne važe za strance budući da oni sebe međusobno stavljaju izvan zakona, tada takav politički odnos uopće nije moguć. Tako se, parafrazirajući Heideggera, može reći da u biti političkoga nema ničeg političkog. Postoji nešto izvornije od teorije i prakse, reći će Heidegger.³⁴ Schmitt, dakako, u najvećem dijelu svoga opusa ne dolazi do tako radikalnih metodoloških zaključaka, nego se kreće između kritike neokantovskog normativizma i fenomenološko-egzistencijalističkog intuicionizma i okazionalizma. Između logike suda koja poznaje treću instanciju (*tertium comparationis*) koja povezuje različito i čistog kategorijalnog zora koji razlike vidi, ali ih u zoru ne prevladava stoji za Schmitta pragmatički jabuka razdora kao cilj djelovanja i njegova vrhovna svrha: *suverenitet*. S obzirom na suvere-

³² »... svi deteologizirani pojmovi vuku za sobom nasljedstvo svog znanstveno nečistog porijekla; više nije moguće takoreći *ab ovo* konstruirati političku teologiju; ne postoji više nikakav *ovum* u starom ili obnovljenom smislu, postoji još samo *novum*; sve deteologizacije, depolitizacije, dejuridikacije, deideologizacije, dehistorizacije i daljnji nizovi de — zacija u pravcu neke *tabula rasa* otpadaju; nova čisto svjetovno-ljudska znanost je neprekidivi proces-progres inovacija koji je gonjen neutaživom ljudskom znatiželjom isključivo za svijetovno-ljudskim proširenjem spoznaje«. C. Schmitt, *Politische Theologie II*, str. 125.

³³ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, str. 27.

³⁴ M. Heidegger u *Platons Lehre von der Wahrheit*, Franke Bern 1954. str. 117. »Djelovanje mišljenja nije ni teoretsko ni praktičko, niti smjesa obaju načina odnošenja«.

nitet kao instanciju koja odlučuje o izvanrednom stanju Schmitt misli posve pragmatički. Slučaj i iznimka o kojima je načelno nemoguće normativno odlučivati, nisu nipošto posve nepoznati i novi kao što to nije ni čudo u teologiji. *Iznimka, slučaj i čudo* bez obzira jesu li svjetovnog ili božanskog porijekla predstavljaju, politički gledano, moć nad životom i smrću ljudi, a to raspolaganje ljudskim životima i njihovom smrću nije ništa novo u povijesti. Naprotiv smrt se legitimira čudom, slučajem i iznimkom, jer ih je nemoguće normativistički propisati ili opravdati: »Ubijanje ljudi ne može stoga biti normativno propisano ili opravdano. Ubijanje proizlazi iz obrane bitka vlastite egzistencije, naspram negiranja tog bitka...«³⁵ Za tuđu smrt stoga nitko nije normativno odgovoran, a to znači da je zločin egzistencijalno legitimiran kao da je ljudski rod zaista skupina grabežljivaca.

Takve stavove možemo odbaciti kao ideološke rekonstrukcije *prirodnog stanja*. Ma kako god kvalificirali takva razmatranja: kao socijalni darvinizam, kao razvodnjeni egzistencijalizam ili kao profašističku propagandu rata i uništavanja, možemo ih sada staviti u stranu. Cinjenicu da su ljudi ovako ili onako uvijek bili spremni za međusobne krvave obračune, nije nažalost uočio Schmitt ni prvi ali ni zadnji.

Trideset godina kasnije (1969) u pogovoru svom spisu *Politička teologija II* posvećenom Hansu Barionu poboljšava Schmitt svoj politički pragmatizam s obzirom na suverenitet kao poznati cilj političkog djelovanja, ali sada posve očigledno inspiriran Heideggerovim kritičkim razmatranjima tehnike kao metafizike.

Doduše *tertium comparationis*, s kojeg se promatra smisao političke borbe, sada se ne naziva suverenitet ili prijeki slučaj (Ernstfall), a isto se tako ne operira s teološkom paradigmom *creatio ex nihilo* kao s kontingentnom biti svake transformativne i nelegalne odluke. Naprotiv, stari konzervativac postaje još konzervativniji te se kritički okomljuje na ranije zagovarani *novum kao takav*. Pod mottom *Nemo contra hominem nisi homo ipse* čujemo na kraju puta žalopojke o nihilističkom nastupanju znanstveno-tehničkog proces-progresa koji poput Kronosa proždire vlastitu djecu: »Proces-progres ne proizvodi samo sebe i novog čovjeka, nego i preduvjete mogućnosti svoje vlastite obnove-novog; to znači suprotnost naspram stvaranja ni iz čega, naime stvaranje *ništavila samog* kao preduvjeta mogućnosti samostvaranja neke uvijek nove svjetovnosti.«³⁶ Neprijatelj sada nije drugi čovjek, već anonimni proces-progres i njegova agresivnost. Što je nekada bila srdžba na truli liberalizam Vajmarske Republike, sad je duboka zabrinutost za čitav svijet koji je sudbonosno izložen znanstveno-tehničkom nihilizmu. Ostaje otvoreno pitanje: Kako se tom objektivistički neutralnom neprijatelju neprijateljski suprotstaviti da bi se konstituiralo političko u znanstveno-tehničko doba? Na to nam pitanje Schmitt ne daje odgovora osim uvijek istog, dakako, na uvijek višem stupnju demonizacije neprijatelja.

³⁵ C. Schmitt, *Begriff des Politischen*, str. 50.

³⁶ C. Schmitt, *Politische Theologie II*, str. 125.

