

Chrześcijaństwo i Europa wobec sekularyzacji

Religia w niemieckiej myśli politycznej XX wieku

Chrześcijaństwo i Europa wobec sekularyzacji

Religia w niemieckiej myśli politycznej XX wieku

redakcja naukowa

Adam Wielomski
Łukasz Święcicki

WARSZAWA 2018

© Copyright by Michał Marusik

Recenzent:

dr hab. Ryszard Polak

Wydanie pierwsze

Warszawa 2018

ISBN 978-83-949371-2-6

Książka ukazuje się w serii

Biblioteka konserwatyzm.pl

Wydawca:

Towarzystwo Naukowe Myśli Politycznej i Prawnej

Książkę można zamówić bezpłatnie pod adresem:

sklep.konserwatyzm.pl

Zamawiający pokrywa tylko koszt przesyłki.

Printed in Poland

SPIS TREŚCI

Przedmowa	7
Wstęp	9
Andrzej Gniazdowski Fenomenologia ducha niemieckiego w myśli Maxa Schelera	11
Marcin Jendrzeczak Żydzi a bezpieczeństwo ekonomiczne według Wernera Sombarta – analiza krytyczna... 33	
Adam Wielomski Carl Schmitt i jego teologia polityczna	55
Jacek Bartyzel „Nie-polityczna teologia” Erika Petersona	93
Umberto Lodovici Carl Schmitt, Jacques Maritain i koncepcja sekularyzacji	115
Adam Wielomski Charles Maurras i Carl Schmitt. Problem władzy suwerennej po „odczarowaniu świata”	145
Robert Marszałek Nowoczesność odwartościowana i dowartościowana. Spór Blumenberga ze Schmittem o podmiot dziejowej suwerenności	175
Tomasz Wiśniewski Niezgłębialność „natury ludzkiej”. Carl Schmitt i Helmuth Plessner	189

Magdalena Ziętek-Wielomska

Decyzjonizm Carla Schmitta jako przejaw antyracjonalizmu niemieckiego
konserwatyzmu. Krytyka z punktu widzenia zasad klasycznej filozofii praktycznej207

Łukasz Święcicki

Krytyka nierzeczywistości w konserwatyzmie Carla Schmitta i Leo Straussa231

Renata Tarasiuk

Hannah Arendt „o banalności zła” w kontekście żydowskiej teologii Zagłady247

Łukasz Mirocha

Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu w sprawie
Soile Lautsi i inni przeciwko Republice Włoskiej w perspektywie liberalizmu
J. Habermasa.....275

Noty o Autorach291

PRZEDMOWA

We współczesnym świecie polityki cały tzw. przekaz publiczny jest w zasadzie zmasowaną propagandą. Nie można zrozumieć tego świata obserwując tylko to, co rządzący establishment zechce odbiorcom przekazać. Obserwatorzy świata polityki żyją więc w pewnym rodzaju „matrixie”, w świecie propagowanej iluzji. Poważna refleksja nad współczesnym światem polityki wymaga więc nie tylko odrzucenia tego propagandowego fałszu. Wymaga odcięcia się od propagandowych zafałszowań, by móc skupić się na prawdziwych mechanizmach konstytuujących życie polityczne. Jest to trudne o tyle, że świat iluzji politycznych opisany jest rozlicznymi „prawami” i regułami, natomiast świat prawdy politycznej nie jest ujęty w żadne formy skodyfikowanych norm i zasad. Nie znaczy to jednak, że te normy i zasady nie istnieją. One istnieją jako „prawo natury”. Trzeba je odkryć, zrozumieć i umieć wykorzystywać. One istnieją, jak istnieje w fizyce prawo grawitacji – istnieje i działa bez względu na to czy je znamy i rozumiemy czy też nie. Starając się odkryć i zrozumieć generalne zasady rządzące życiem politycznym zawsze natrafiamy na pytania o związek religii i polityki. Ateiści, lansujący koncepcję „państwa areligijnego” stawiają w miejsce religii jakąś własną ideologię. Państwo, w ich wizji, jest strażnikiem „religii bez Boga”. Jeżeli więc instytucja państwa obejmuje wszystkie aspekty ludzkiego życia i także samo wszystkie aspekty ludzkiego życia obejmuje religia – dla zrozumienia współczesnego świata polityki niezbędne jest przeanalizowanie relacji między religią i polityką. Ku takim analizom skłania się liczne grono politologów i teologów. Zdecydowanie warto zapoznać się z tymi analizami.

Obserwując współczesnych uczestników życia politycznego odnosimy nieodparte wrażenie, że wszystkie zjawiska i konflikty polityczne mają charakter „wojny gangów”. U źródeł wszystkich politycznych konfliktów widzimy na ogół wszelkiego rodzaju korzyści: materialne, prestiżowe...

Fakt ten jest niezwykle znamienity. Można bowiem sądzić, że cały obszar władzy zdominowany został przez ludzi wiedzionych li tylko partykularnym interesem własnym. W odniesieniu do monarchii absolutnych taki stan rzeczy można uznać za naturalny; wszak państwo jest tu „ciałem monarchy”. Podmiotowość (suwerenność) polityczna zamyka się w osobie monarchy. Złe traktowanie przez monarchę

„własnego ciała” jest jego niekwestionowanym prawem naturalnym i mocą takiego właśnie prawa – prawa naturalnego – monarcha jest za swe błędy karany; jego błędy prowadzą do osłabienia, a czasem do śmierci jego państwa. Takie jest po prostu, w polityce, prawo natury.

Współczesne państwa jednak nie odwołują się do absolutyzmu, jako porządku naturalnego, uzasadnionego moralnie i logicznie. Administrujący współczesnymi państwami establishment stara się zdobyć przychylność i uznanie ze strony ludzi poddanych ich władzy odwołując się już to do interesów tych ludzi poddanych, już to do jakiegoś kodeksu etycznego, a czasem po prostu do „woli większości” zastępującej absolutyzm w klasycznych monarchiach. Stan taki wynika z czystego pragmatyzmu. Wiedząc, że cała polityka jest w istocie „antynarodowa” – nastawiona na maksymalną eksploatację „zasobów żywych i martwych” – główni aktorzy współczesnego teatru politycznego starają się oddalić ryzyko buntu poddanych, a więc uzyskać jak największe przyzwolenie społeczne na działania władz. Odrzućmy ten propagandowy „bajer” i popatrzmy na realne skutki działania państwowych władz i ich najgłębsze – teologiczne lub ideologiczne – uzasadnienie.

Czy odrzucając Boga można mieć nadzieję na odrzucenie nieludzkiego, okupacyjnego systemu polityczno-gospodarczego współczesnych państw? Czy odrzucając Boga można mieć nadzieję na wykreowanie elity politycznej, która będzie się kierowała nie partykularnym interesem własnym, ale dobrem poddanych?

Rozważania są trudne, ale... czy myślenie ma być łatwe?

Odrzucając to trudne myślenie sami siebie sprowadzamy do roli zwierząt.

Ad augusta per angusta.

Myślenie nic nie kosztuje, a bezmyślność kosztuje wiele. Bardzo wiele!

*Posel do Parlamentu Europejskiego Michał Marusik
Członek Fundacji na rzecz Europy Narodów i Wolności*

WSTĘP

Autorzy niniejszej książki wychodzą z założenia, że związków religii i polityki nie tylko nie można pominąć, ale należy je uwzględnić w refleksji w zakresie nauk o polityce. Chrześcijaństwo jest religią wyjątkową na tle innych, ponieważ w jego zarodku skrywa się rozdział polityki i religii oraz autonomii wspólnoty politycznej i religijnej. Problem uporządkowania wzajemnych relacji władzy i Kościoła determinował losy Europy niemal od późnej starożytności, przez średniowiecze do nowożytności. Proces sekularyzacji, który w niezwykłym przyspieszeniu dokonał się na naszym kontynencie w epoce nowożytnej nie sprawił, że religia przestała oddziaływać na rzeczywistość polityczną. Można powiedzieć, za Maxem Weberem, że oświecenie ze swoją obietnicą zeświecczenia zawiodło, a zapomniane upiory, jak pisał niemiecki socjolog, rodzą się na nowo. Mamy zresztą wątpliwości, czy religia rzeczywiście jest upiorem? Wydaje się być raczej nieredukowalną sferą ludzkiej rzeczywistości.

Sekularyzacja jest dla Europy czymś, co określa nasze życie, porządkuje nasze myślenie, naszą refleksję nawet jeśli sobie z tego nie zdajemy sprawy. W pewnym stopniu wszyscy jesteśmy dziećmi epoki, w której przyszło nam żyć, nawet jeśli chcielibyśmy bardzo, by było inaczej.

Sekularyzacja jest zjawiskiem, które zyskało szczególne zainteresowanie w dwudziestowiecznej myśli niemieckiej. Wystarczy przywołać nie tylko wspomnianego już Webera, ale także Carla Schmitta, Erica Voegelina, Maxa Schelera, Oswalda Spenglera, Leo Straussa, Hansa Blumenberga czy Jürgena Habermasa. Nie ma praktycznie myśliciela spośród Niemców, który w jakiś sposób nie odniósłby się do problemu teologiczno-politycznego. Nawet osobiści wrogowie Boga pisali o Jego nieistnieniu bezustannie.

Niniejsza książka zbiera prace kilkunastu polskich i zagranicznych autorów reprezentujących kilka dyscyplin (nauki o polityce, filozofię, historia, prawo), którzy omawiają na poszczególnych przypadkach długą, zniuansową debatę jaka przetoczyła się na gruncie myśli niemieckiej w sprawie religii i polityki. Debatę tę, warto dodać, nie była etnocentryczna, a poprzez wpływ historyczny, duchowy i polityczny Niemiec, jej uczestnicy, jak i poszczególne idee, rozniosły się po całym świecie Zachodu. Autorzy zdecydowali się pisać o niemieckiej myśli politycznej, ponieważ w porównaniu

do myśli jakiegokolwiek innego narodu europejskiego, właśnie myśl niemiecka była w sposób szczególny doświadczona za sprawą sekularyzacji – i to być może już od swego początku. Myśl ta jest, prawdopodobnie, najlepszym przykładem tego o czym pisał m.in. Eric Voegelin, że odrzucenie tradycyjnej religii nie zostawia wcale pustej przestrzeni na dobre, lecz szybko zostaje pustką tą wypełnioną jakimś rodzajem religii (quasi-religii czy też religii zastępczej). W XIX–XX w. Niemcy (a przez to także i Europa) doświadczyły najgorszego przykładu tego paradoksu jakim było zwycięstwo i tragedia rządów narodowosocjalistycznych. W szerokim ujęciu nie mamy wątpliwości co do tego, że społeczeństwo – chociażby po to, by być stabilne i bezpieczne – potrzebuje religii. Zrozumiał to nawet jeden z największych powojennych (lewicowych zresztą) myślicieli niemieckich, Jürgen Habermas, głosząc hasło konstytucyjnego patriotyzmu jako swego rodzaju substytutu religii obywatelskiej dla czasów nowoczesności. To właśnie jego model patriotyzmu stał się zresztą prototypem europejskiej tożsamości dla pozostałych państw liberalno-demokratycznych.

Losy Europy są nierozzerwalnie związane tak teraz, jak i w przeszłości, z losami Niemiec. Protestancka rewolucja jaką była reformacja była wydarzeniem w istocie germańskojęzycznym, które zmieniło oblicze całego kontynentu. Za sprawą antyrzymskiego resentymentu Niemców upadła jedność katolickiej Christianitas. Odbudowanie tego projektu w zeświecczonej formie, jaką jest Unia Europejska, nosi dziś ślady naśladownictwa pewnego, jeśli nie ideału, to lepszego modelu, który był możliwy w warunkach jedności konfesyjnej Europy. Po rozpadzie tej jedności projekty polityczne zjednoczenia Europy noszą znamiona laickości, zeświecczenia, zastępczego teologiczno-politycznego projektu, który niesie więcej niebezpieczeństw niż korzyści, zwłaszcza w sferze duchowej.

Adam Wielomski
Łukasz Świącicki

ANDRZEJ GNIAZDOWSKI
Instytut Filozofii i Socjologii PAN

FENOMENOLOGIA DUCHA NIEMIECKIEGO W MYŚLI MAXA SCHELERA

Na problem relacji pomiędzy religią a sprawami bezpieczeństwa chciałbym w setną rocznicę wybuchu I wojny światowej spojrzeć z perspektywy fenomenologii. Przedmiotem mojego zainteresowania stanie się filozofia polityczna Maxa Schelera, o którym Martin Heidegger w 1927 r. we wspomnieniu pośmiertnym napisał, że był on „największą filozoficzną siłą w dzisiejszych Niemczech, nie, w dzisiejszej Europie, a nawet we współczesnej filozofii w ogóle”¹.

Myśl Schelera, jak będę chciał pokazać, stanowi jeszcze dobitniejszy niż myśl Heideggera przykład tego, jak ściśle powstanie, rozwój i rozkład fenomenologii jako kierunku filozoficznego w pierwszej połowie XX wieku pozostają splecione z dziejami ówczesnych Niemiec. Zwrócenie uwagi na ów splot nie oznacza, że moim punktem wyjścia chciałbym uczynić tezę, jakoby kończąca się epoka drugiego Cesarstwa Niemieckiego, lata I wojny światowej, krótkie trwanie Republiki Weimarskiej oraz okres Trzeciej Rzeszy pozostawały w jakiejś bezpośrednio determinującej relacji wobec historii samej fenomenologii. Nie ulega jednak wątpliwości, że tak jak Leszek Kołakowski otworzył swój wykład na temat głównych nurtów marksizmu zdaniem „Karol Marks był filozofem niemieckim”², również każdą historię ruchu fenomenologicznego powinno rozpoczynać stwierdzenie niemieckiej tożsamości fenomenologii jako filozofii. Nawet, jeśli tożsamość ta nie przesądza jednoznacznie jej filozoficznego sensu, z pewnością pozwala lepiej zrozumieć wybory nie tylko polityczne, lecz również teoretyczne pierwszego pokolenia samych fenomenologów.

Fakt, że fenomenologia jest filozofią niemiecką, nie od razu wzbudził zainteresowanie jej przedstawicieli. Zdarzeniem, które skonfrontowało ich po raz pierwszy z jej tożsamością narodową, stała się dopiero I wojna światowa. W powstałych przed

¹ Cyt. za: W. Henckmann, *Max Scheler*, München 1998, s. 9.

² L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie, rozwój, rozkład*, Warszawa 2009, t. 1, s. 11.

1914 r. pracach Edmunda Husserla, Maxa Schelera i Adolfa Reinacha – wydawców „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, pierwszego fenomenologicznego czasopisma³ – narodowe samookreślenie fenomenologii nie stanowiło żadnego wyróżnionego przedmiotu refleksji. Wraz z wybuchem wojny, solidarnie z Reinachem, który zgłosił się do wojska jako ochotnik i poległ w 1917 r. we Flandrii, jako jeden z pierwszych dobitny wyraz jej niemieckiej tożsamości dał przede wszystkim właśnie Max Scheler. W ukończonej już w grudniu 1914 r. pracy *Geniusz wojny. Istota wojny i wojna niemiecka*⁴, a następnie w wykładzie *Źródła niewiasty do Niemców*⁵ oraz w zbiorze *Wojna i odbudowa*⁶ podjął on próbę legitymizacji celów wojennych cesarstwa z punktu widzenia materialnej etyki wartości, rozwijanej przez niego – jak deklarował – „na podstawie fenomenologicznego doświadczenia”⁷.

Późniejsza filozofia polityczna Maxa Schelera, której zręby położył w latach dwudziestych, interpretowana najczęściej jako pewna postać „personalizmu politycznego” i budowanego na jego podstawie „chrześcijańskiego socjalizmu”, doczekała się już niejednego opracowania i niejednej monografii⁸. Jego „pismom wojennym” poświęcano dotychczas mniej uwagi, uznając, że zawarte w nich rozważania nad „metafizyką” wojny a także obrona nie tylko dziejowego, lecz wręcz religijnego sensu „wojny niemieckiej” i jej wynikającej stąd „sprawiedliwości”, mają wartość już tylko historyczną, zrelatywizowaną do czasu, w którym powstały oraz rządzących nim emocji. Podejmując się rekonstrukcji przeprowadzonej w tych pismach przez Schelera fenomenologii „istoty niemieckiej”, względnie fenomenologii niemieckiego „ducha”, będę chciał wbrew tej ocenie spojrzeć na nią nie tylko jako na manifestację niemieckiej istoty samej fenomenologii. Zobaczyć w niej chciałbym pewną próbę krytycznego namysłu fenomenologii nad sobą samą, nad swym sensem społecznym, politycznym i kulturowym.

³ „Jahrbuch“ ukazywał się od roku 1913, w którym w tomie pierwszym ukazało się m.in. pierwsze wydanie *Ideji czystej fenomenologii* Edmunda Husserla, do roku 1930, w którym ukazał się tom jedenasty, przynoszący ze sobą m.in. jego *Postowie do moich „Ideji”*. Rocznik wydawany był początkowo przez Edmunda Husserla, Alexandra Pfändera, Moritza Geigera, Maxa Schelera i Adolfa Reinacha, następnie również przez Oskara Beckera i Martina Heideggera.

⁴ M. Scheler, *Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Leipzig 1915.

⁵ M. Scheler, *Ursprünge des Deutschen Hasses*, Leipzig 1917.

⁶ M. Scheler, *Krieg und Aufbau*, Leipzig 1917.

⁷ M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, Halle 1916, Hs. 1.

⁸ Por. m.in. S. F. Schneck, *Person and Polis: Max Scheler's Personalism As Political Theory*, New York 1987; N. Schürgers, *Christliche Demokratie im deutschen Obrigkeitsstaat (Max Scheler)*, [w:] tegoż, *Politische Philosophie in der Weimarer Republik*, Stuttgart 1989, s. 236–258; E. Ave-Lallement, *Die Aktualität von Schelers Politischer Philosophie*, [w:] E. O. Orth, G. Pfaffertott (wyd.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, Freiburg i. Breisgau 1994.

POSZUKUJĄCA ZROZUMIENIA WIARA W ZWYCIĘSTWO

Pisma wojenne Schelera pozwalają się z punktu widzenia historii idei traktować jako element szerszego kontekstu, określanego mianem „idei filozoficznych 1914 roku”⁹. Termin ten, ukuty przez szwedzkiego entuzjastę ducha niemieckiego, teoretyka państwa Rudolfa Kjelléna, odnosi się do wkładu filozofii niemieckiej w I wojnę światową, dokonanego ze świadomością, że – jak to ujmuje Scheler – również filozofom nie wolno milczeć, kiedy swoim wzniosłym językiem mówią działa¹⁰. Hermann Lübbe w znakomitej książce *Filozofia polityczna w Niemczech*, obejmującej okres od ukształtowania się prawicy heglowskiej, przez socjalizm neokantystów i „światopogląd naukowy” do wspomnianych idei filozoficznych z okresu I wojny światowej, przedstawia stanowisko Schelera w owym czasie jako „narodowo-polityczną filozofię egzystencji”¹¹. Traktuje ją jako część złożonego fenomenu historii ducha, którego oblicze ukształtowały obok niej również liczne inne postaci, mówiąc jego słowami, „uczzonego szowinizmu”¹². W ujęciu Lübbeego stanowiły je m.in. idealistyczna filozofia wojny i metafizyka niemieckości laureata nagrody Nobla Rudolfa Euckena, adresowana do młodzieży niemieckiej socjalistyczna pedagogika polityczna neokantysty Paula Natorpa, neofichteanizm polityczny wykładów wojennych, głoszonych m.in. przez Edmunda Husserla, pochwała germańskiego heroizmu i niemieckiej wolności ze strony Wernera Sombarta i Houstona Stewarta Chamberlaina, filozoficzno-socjologiczne spojrzenie na wojnę z perspektywy krytyki kultury Georga Simmla czy dojrzała etyka polityczna Ernsta Troeltscha¹³.

O przynależności refleksji wojennej Schelera do idei filozoficznych 1914 r. decyduje fakt, że podejmuje ona wiele wątków właściwych temu fenomenowi jako pewnej całości. Przede wszystkim w swojej pierwszej książce o sensie wojny niemieckiej Scheler daje wyraz entuzjazmowi, z jakim przywitał jej wybuch, przeżywając go jako „prawie metafizyczne przebudzenie z tępego, kamiennego snu”¹⁴. Pisze o powszechnym w pierwszych dniach sierpnia odczuciu „świętego wymogu chwili, w którym utonęły wraz z całym partyjnym zgiełkiem najgłębsze różnice niemieckiego światopoglądu”¹⁵. Maria Ossowska, odnosząc się w artykule *O pewnych przemianach etyki walki* z 1957 r. do filozofii wojny Schelera, stwierdza, że „zanim hitleryzm uzna humanitaryzm za wynalazek masoński i potępi go jako mazgajstwo, już w toku pierwszej wojny odzywają się głosy stanowiące zapowiedź tego stanowiska. Uczeń

⁹ Por. H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, München 1963, s. 171–237.

¹⁰ M. Scheler, *Genius des Krieges*, „Vorrede“.

¹¹ H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, dz.cyt., s. 237.

¹² Tamże, s. 171.

¹³ Tamże.

¹⁴ M. Scheler, *Genius des Krieges*, dz.cyt., s. 2.

¹⁵ Tamże.

Husserla, Max Scheler, wydaje w 1915 roku charakterystyczną książkę pt. *Geniusz wojny*, która głosi najwyższą pochwałę wojny i jej zgodność z chrześcijaństwem¹⁶.

Opinię Ossowskiej, jakoby „Hitler mógł śmiało wydrukować książkę Schelera złotymi zgłoskami, gdyby nie stawał na przeszkodzie temu fakt, że Scheler był Żydem”¹⁷, należy uznać z wielu względów za przesadzoną. Niemniej faktem jest, że jego refleksja nad istotą wojny, nad jej „korzeniami” oraz sensem w „porządku świata”, wykazuje wszelkie podobieństwo z refleksją, z jaką sto lat wcześniej można było się spotkać w pismach katolickiego tradycjonalisty i radykalnego krytyka oświeceniowego humanizmu, Josepha de Maistre’a. Zarówno tu, jak i tam dochodzi do głosu przekonanie, że wojna stanowi wydarzenie, które wykracza poza zwykłe ludzkie rachuby i którego nie da się pojąć w kategoriach, określających w czasach pokoju sens ludzkiej racjonalności. Tak jak de Maistre w siódmej rozmowie swoich *Wieczorów petersburskich* uznaje wojnę za zjawisko w swej istocie „boskie”, gdyż należące do porządku ustanowionego przez Opatrzność i urzeczywistnianego za pomocą jednostek, które są narzędziem jej rządów¹⁸, również Scheler porównuje toczącą się wokół, opisywaną w gazetach wojnę do „cienia, rzuconego na ścianę bytu dzięki światłu z wiecznego świata idei”¹⁹. I tak jak de Maistre wychodzi w swych rozważaniach od stwierdzenia, iż „zważywszy, że człowiekowi dano rozum, odczucia i uczucia, nie sposób wyjaśnić, jak wojna może być możliwa”²⁰, również dla Schelera wojna wykazuje wszelkie znamiona „cudu”. Za cudowny uznaje on przede wszystkim fakt, że w momencie wybuchu wojny zerwany w czasach pokoju „kontakt życiowy pomiędzy porządkami: indywiduum – ludu – narodu – świata – Boga za jednym zamachem został nawiązany ponownie”²¹.

Zbieżność przyjętej przez Schelera wobec wojny postawy *fides querens intellectum* z postawą de Maistre’a nie jest bynajmniej przypadkowa. Szczególnie w książce *Wojna i odbudowa*, zawierającej rozdział *O zadaniach katolików po wojnie*, lecz także w książce o źródłach nienawiści do Niemców Scheler nie ukrywa, że sens wojny toczony przez Niemcy z „nieomal całym światem” stara się zrozumieć z perspektywy niemieckiego katolika. Świadomość konstytutywnych dla niemieckiej świadomości narodowej podziałów wyznaniowych oraz wiodącej roli protestanckich Prus w zjednoczeniu politycznym Niemiec sprawia wprawdzie, iż katolickiej tożsamości swojej filozofii politycznej Scheler nie wysuwa w pismach wojennych na plan pierwszy. Przywołując w przedmowie do drugiego wydania *Geniusza wojny* życzliwe przyjęcie, z jakim jego książka spotkała się ze strony „prawie wszystkich partii duchowych Niemiec”, Scheler

¹⁶ M. Ossowska, *O pewnych przemianach etyki walki*, Warszawa 1957.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. J. de Maistre, *Wieczory petersburskie. O doczesnym panowaniu Opatrzności*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2011, s. 21 i 237–278.

¹⁹ M. Scheler, *Genius des Krieges*, „Vorrede“.

²⁰ J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz.cyt., s. 237.

²¹ M. Scheler, *Genius des Krieges*, dz.cyt., s. 2.

zadaje nawet sam sobie pytanie, czy zważywszy tę zgodność jego głos można uznać za wystarczająco charakterystyczny. Nie ulega jednak wątpliwości, że tak jak dla de Maistre'a podstawowy punkt odniesienia jego rozważań o zrewolucjonizowanej Francji stanowiła jej tożsamość jako byłej „pierwszej córki Kościoła”, specyfikę polityczną stanowiska zajętego przez Schelera wyznacza osadzenie go w tradycji rządzonego przez katolickich Habsburgów Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego.

Podobnie jak większość pozostałych dzieł Schelera, jego pisma wojenne to w swej wewnętrznej strukturze zbiory rozpraw o względnie samodzielnym charakterze, w znacznym stopniu odrębnych tematycznie i naświetlających problem wojny z różnych punktów widzenia. Także najwcześniejsze i zarazem najbardziej fundamentalne z nich łączy w sobie, z jednej strony, próbę spojrzenia na wojnę z perspektywy *stricto* filozoficznej, z drugiej strony zaś, jak sam o tym pisze, „całkiem politycznej – w nie-technicznym sensie tego słowa”²². W pierwszej części *Geniusza wojny* Scheler rozpatruje ją w najogólniejszy możliwy sposób na tle innych zjawisk świata organicznego, analizuje jej rolę w kształtowaniu kultury duchowej oraz jej sens etyczny. Wojna staje się tu przedmiotem rozwijanej przez Schelera metafizyki lub raczej – choć on sam tego określenia nie używa – teologii politycznej. Swoimi głównymi tematami czyni on w tej części zagadnienie realności względnie sposobu istnienia narodu jako wspólnoty oraz znaczenie wojny w kształtowaniu ludzkich postaw wobec życia i śmierci *resp.* nieśmiertelności, rozważa także jej doniosłość jako *praeparatio fidei*, jako bramy życia duchowego, która otwiera na rzeczywistość Boga i każe widzieć w niej samej rodzaj sądu Bożego nad światem²³. Dopiero w części drugiej Scheler czyni swoim zadaniem „ukazanie tych samych idei jako całkowicie wcielonych w konkretne życie, w czyn i wymogi chwili”, interpretując z ich punktu widzenia sens wojny niemieckiej oraz jej znaczenie dla budowy „duchowej jedności Europy”²⁴.

Filozofia wojny, z której Max Scheler wysnuwać chce w ten sposób konkretne wnioski polityczne, nie ma być zatem również w jego własnym ujęciu filozofią bezzałożeniową. Mimo deklarowanej przez Schelera bezstronności sądu w odniesieniu do osób i narodów, a także dążenia, by jego przelewane na papier myśli ostały się wobec przyłożonej do nich miary, jaką winna stanowić „idea absolutnej prawdy i dobra”, nie chce on jej rozwijać z perspektywy niezaangażowanego obserwatora. W czasie, w którym, jak pisze, „prawdziwa historia i przyszłość polityczna wykuwana jest wzniosłym językiem broni, a nie zawodnych rachub filozoficznych”, celem, jaki Scheler w sposób otwarty przed sobą stawia, jest „uzasadnienie wiary, koniecznej do zwycięstwa”²⁵. Tym, co nadaje jego pismom indywidualny charakter, jest jednak niewątpliwy fakt, że drogą do uzasadnienia, a przedtem jeszcze – zrozumienia tej wiary okazuje się w jego przypadku zastosowanie do zagadnień politycznych i moralnych metody

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 127.

²⁴ Tamże, s. 249.

²⁵ Tamże, „Vorrede”.

fenomenologicznej. Zgodnie z deklaracją samego Schelera, uzasadnienia tego dostarczyć może bowiem przede wszystkim usytuowanie refleksji nad sensem wojny w perspektywie jego wcześniejszych badań z antropologii filozoficznej i materialnej etyki wartości, a także wypracowanych w ich ramach podstawowych pojęć i twierdzeń²⁶.

FENOMENOLOGIA JAKO KRYTYKA KULTURY

Główny teoretyczny punkt odniesienia pism wojennych Schelera stanowią jego wielokrotnie w nich przywoływane, pisane jeszcze przed wojną rozprawy, między innymi *Resentiment a moralność* i *O istocie człowieka*, które weszły następnie do tomu *O przewartościowaniu wartości*²⁷, a także jego również przedwojenne, dopiero później opracowane na nowo studium *Teoria i formy sympatii*²⁸. We wszystkich tych pismach, podobnie jak w pozostałych wczesnych pracach Schelera, w tym przede wszystkim w pierwszym tomie wspomnianego na wstępie *Formalizmu w etyce*, daje o sobie wyraźnie znać jego zasadniczo odmienne od Husserla rozumienie sensu i zadań fenomenologii, jak również cechująca jego myślenie, mówiąc za Heideggerem, „totalność pytania”²⁹. Jak zauważa Herbert Spiegelberg, Schelerowi od początku obca była idea fenomenologii jako nowej nauki, jako filozofii, która w odróżnieniu od jej wszystkich dotychczasowych postaci miałyby realizować program badań o charakterze „ściśle naukowym”³⁰. W fenomenologii poszukiwał on przede wszystkim nowego sposobu podejścia do wiecznych problemów filozoficznych, a także możliwości zajęcia stanowiska wobec krytycznych zagadnień współczesności³¹.

Sens stosowanej przez niego jeszcze przed wojną w analizie tych zagadnień metody fenomenologicznej Scheler upatrywał, podobnie jak większość pierwszych, monachijsko-getyńskich fenomenologów (m.in. Adolf Reinach, Dietrich Hildebrand, Edith Stein czy Roman Ingarden) w określonych tak przez wczesnego Husserla badaniach ejdetycznych. Zgodnie z rzuconym przez Husserla hasłem powrotu do rzeczy, ich celem miało stać się uchwycenie metodą intuicji istoty tego, co dane. Dzięki postulowanemu, ponownemu przyswojeniu przez współczesnego człowieka zdolności do bezpośredniego oglądu metoda ta miała umożliwić – w polemicznym nawiązaniu m.in. do Schellinga i Bergsona – wykraczanie poza indukcyjne, zawężające sens doświadczenia metody

²⁶ Tamże, „Vorrede“.

²⁷ M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte. Der Abhandlungen und Aufsätze zweite durchgesehene Auflage*, Leipzig 1919.

²⁸ M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, Halle 1913.

²⁹ Por. W. Henckmann, *Max Scheler*, dz.cyt., s. 9.

³⁰ Por. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague 1965, t. 1, s. 231.

³¹ Tamże.

nauk empirycznych. Edith Stein, wspominając wrażenie, jakie na pierwszych adeptach fenomenologii wywarły opublikowane przez Husserla, odwołujące się do tej metody w celu ugruntowania logiki *Badania logiczne*, podkreślała, że odebrane zostały one jako radykalny odwrót nie tylko od pozytywizmu, lecz również od krytycznego idealizmu kantowskiego i jego neokantowskich odmian. „Dopatrywano się w nich, pisała, «nowej scholastyki», ponieważ w centrum zainteresowania pojawiły się znów realne rzeczy, a nie podmiot poznający: poznanie traktowane było jako odbiór, który czerpie swe prawa od rzeczy, a nie – jak w krytycyzmie – jako określanie, które narzuca rzeczom swe prawa”³². Tak samo Hedwig Conrad-Martius, przyjaciółka Edith Stein z tamtego czasu, po latach wspominała: „fenomenologia oznacza wszakże ze swej strony radykalną gotowość umysłu do zajmowania się rzeczami i poświęcania się im w stopniu niedościgłym. [...] Należy też do niej absolutna zdolność czystego i nie zmaconego spojrzenia na rzecz”³³.

W powszechnym przekonaniu, któremu dał wyraz we wspomnieniu o autorze *Geniusza wojny* Moritz Geiger, zdolności tej nikt nie posiadał w stopniu wyższym, niż właśnie Max Scheler³⁴. Głównym polem zastosowania opierającej się na niej metody, dzięki której usiłował sięgać do doświadczenia nie zniekształconego jeszcze także przez systematyzujące konstrukcje i redukujące jego źródłowy sens badania genetyczne, stała się dla Schelera kluczowa według niego dla współczesności problematyka etyczna. O ile bowiem dla Husserla bezpośrednią przesłanką podjęcia badań nad ugruntowaniem idealnego sensu logiki stała się diagnoza kryzysu nauki, o tyle dla Schelera przesłanką tą okazało się dostrzeżenie na długo przed pierwszą wojną światową ostrego kryzysu, w jakim znajdować się miała w tej epoce cała europejska kultura. Epokę tę już w swoich najwcześniejszych pracach Scheler zdiagnozował jako epokę „przejścia” i – za Nietzsem – przewartościowania względnie „przewrotu” (*Umsturz*) wartości. Istotą tego przewrotu stanowiło w jego ujęciu stopniowe zastępowanie w epoce współczesnej wartości chrześcijańskich wartościami właściwymi epoce mieszczańsko-kapitalistycznej. Zasadę stanowienia tych wartości Scheler upatrywał w cechującej tę epokę postawie „pleoneksji”, a także – podobnie jak Max Weber, Werner Sombart czy Ernst Troeltsch – w podporządkowanym jej duchu racjonalnej kalkulacji i zwykłej użyteczności, w obojętności na jakość i nastawieniu na ilość, w instrumentalnym, depersonalizującym podejściu do człowieka i natury³⁵.

Choć – znów podobnie jak u de Maistre’a i innych francuskich tradycjonalistów – istotnym punktem odniesienia krytyki współczesności ze strony Schelera pozostawała idea duchowej jedności Europy, urzeczywistniona na fundamencie katolicyzmu

³² Św. Teresa Benedykta od Krzyża Edyta Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, tłum. I. I. Adamska OCD, Kraków 2005, s. 318.

³³ H. Conrad-Martius, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, [w:] *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, „Znak. Idee” 1989 nr 1, s. 5–6.

³⁴ M. Geiger, *Zu Max Schelers Tode*, [w:] „Vossische Zeitung”, 1 czerwca 1928. Cyt. za: H. Spiegelberg, dz.cyt., s. 236.

³⁵ H. Spiegelberg, s. 231–232.

w epoce średniowiecza, sensem tej krytyki nie był u niego także przed wojną bynajmniej postulat powrotu czy reakcji. Można zaryzykować twierdzenie, że mimo jego katolickiej formacji i zaangażowania na rzecz Kościoła do czasu zerwania z nim w roku 1922, za szczególnie doniosły uznawał Scheler raczej sens duchowo-kulturowy katolicyzmu niż sakramentalny i religijno-polityczny³⁶. Dlatego też szansę na przezwycięzenie kryzysu współczesności dostrzegał wówczas przede wszystkim w odnowie wartości i przywróceniu ich właściwej hierarchii, do czego drogę otworzyć miała właśnie metoda fenomenologiczna. Nawiązując do podjętej przez Nietzschego krytyki nihilizmu i kategorii resentymentu, lecz odnosząc ją z jednej strony do ducha kapitalizmu, a z drugiej strony do wszelkich świeckich ideologii zarówno rewolucyjnego, jak reformistycznego socjalizmu, możliwości odwrócenia tendencji do współczesnej korupcji i perwersji wartości chrześcijańskich Scheler poszukiwał w dostarczeniu im metodą intuicji racjonalnego, fenomenologicznego ugruntowania³⁷.

Będąc rozdartym w ten sposób pomiędzy – parafrazując Louisa de Bonalda – „autorytetem oczywistości” a „oczywistością autorytetu”³⁸, próbę systematycznego ugruntowania wartości chrześcijańskich jako autentycznych wartości kulturowych Scheler podjął przede wszystkim w pracy *Formalizm w etyce a materialna etyka wartości*. Z punktu widzenia argumentacji na rzecz sprawiedliwości wojny niemieckiej, którą Scheler rozwinął w swoich pismach wojennych, najistotniejsze pozostają analizy pomieszczone w jej części drugiej, opublikowanej równocześnie z tymi pismami w roku 1916, poświęcone problematyce osoby i wspólnoty. Scheler przeciwstawia się w niej ujęciu osoby w formalistycznej etyce Kanta, redukującej ją – jego zdaniem – do czysto logicznego podmiotu, którego definiować ma spełnianie rozumnych, tzn. z idealnymi prawami aktów³⁹. Osobę, którą uznaje za „istotowo konieczną i jedyną formę ducha” w jego konkretności⁴⁰, przedstawia on w niej z punktu widzenia swojej nowej, materialnej etyki jako najwyższą, nie dającą się wyprowadzić z żadnej innej wartość samą w sobie⁴¹. Definiując ją jako „bezpośrednio współprzeżytyą jedność przeżywania”⁴², Scheler od początku rozpatruje tu osobę w jej relacji z innymi i rozróżnia, m.in. za Tönniesem⁴³, różne typy wspólnot, w jakie ona wchodzi: od

³⁶ Por. D. von Hildebrand, *Zeitliches im Lichte des Ewigen*, Regensburg 1932, s. 362. Cyt. za: H. Spiegelberg, dz.cyt., s. 237.

³⁷ Por. E. Przywara SJ, *Religionsbegründung. Max Scheler – J. H. Newman*, Freiburg im Breisgau 1923.

³⁸ Jak pisze Scheler, „autorytet różni od wszelkiej samej tylko władzy i przemocy to, że pewna osoba może mieć autorytet tylko dla kogoś, kto ma wgląd w to, że ta osoba dysponuje głębszym i bogatszym wglądem moralnym, niż ona sama”. M. Scheler, *Formalismus*, dz.cyt., s. 240.

³⁹ Tamże, s. 384–385.

⁴⁰ Tamże, s. 404.

⁴¹ Tamże, s. 384.

⁴² Tamże, s. 385.

⁴³ Por. F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988.

tych najbardziej podstawowych, jak „wspólnoty życia” i „wspólnoty interesu”⁴⁴, po ich najwyższą formę, jaką stanowi według niego duchowo-religijna „wspólnota miłości”⁴⁵. Trwałą podstawę jego również późniejszej, personalistycznej filozofii politycznej tworzy tu w szczególności wyróżnienie przez Schelera obok indywidualnych osób duchowych również indywidualności kolektywnych i osób zbiorowych (*Gesamtperson*), jak „osobowości narodowe” i „osobowości państwowe”⁴⁶, a także wskazanie na rolę, jaką w konstytucji tych osób i wspólnot tworzy zasada solidarności⁴⁷.

MILITARYZACJA FENOMENOLOGII

W pismach wojennych Schelera jego materialna etyka wartości zostaje w pełni zmobilizowana na rzecz Niemiec, a zawarta w nich filozofia wojny okazuje się w pełni tego słowa filozofią wojenną. Także rozwijana wcześniej przez niego krytyka współczesności uzyskuje tu sens otwarcie polityczny, a jej ostrze zostaje skierowane bezpośrednio przeciwko aktualnym wrogom wojennym Niemiec. Ponieważ dokonana przez Schelera wojenna mobilizacja fenomenologii dochodzi do głosu nie tylko w jego analizach metafizycznej istoty wojny, lecz również w przedstawionej przez niego politycznej interpretacji sensu wojny niemieckiej, w pismach tych wewnętrzny związek pomiędzy fenomenologią istoty niemieckiej a niemiecką istotą fenomenologii znajduje w ten sposób swój najpełniejszy wyraz.

Przyjęcie w analizie korzeni i sensu wojny perspektywy fenomenologicznej sprawia, że Scheler uznaje ją za zjawisko duchowe, dokonując krytyki jej pozytywistyczno-pacyfistycznego ujęcia. W odróżnieniu od odwołującej się do Darwina, redukcjonistycznej konstrukcji historii, która wyprowadza wojnę z czynników ekonomicznych i socjobiologicznych, a także „prawniczego pacyfizmu”, który obarcza odpowiedzialnością za wojnę wadliwość umowy prawnej, wojna jest dla Schelera z samej swej natury konfliktem władzy, a nie interesów. Wbrew anglosaskiej, utylitarystycznej interpretacji tego zjawiska, nie jest ona według niego sporem, który można rozstrzygnąć na gruncie określonych reguł. Wojna, jak pisze, jest „funkcją konkretnego, jednorazowego procesu wzrastania i stawania się narodów i państw, w której rozstrzyga się możliwość, wielkość i kierunek wszelkiego późniejszego wzrostu i stawania się”⁴⁸.

Zajmując stanowisko, zgodnie z którym wojna jako zakorzeniona w istocie samego życia okazuje się zjawiskiem historycznie nieuniknionym, Scheler sytuuje się w obrębie tradycji, zapoczątkowanej przez Heraklita, a w Niemczech kontynuowanej

⁴⁴ Por. rozróżnienie typów wspólnot w: M. Scheler, *Teoria i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 250.

⁴⁵ M. Scheler, *Formalismus*, dz.cyt., s. 518.

⁴⁶ Tamże, s. 512.

⁴⁷ Tamże, s. 533.

⁴⁸ M. Scheler, *Genius des Krieges*, dz.cyt., s. 10.

m.in. przez Heinricha von Treitschke. Tak jak dla Heraklita *polemos* stanowi pierwszą zasadę metafizyczną, również Scheler przywołuje krytyczne wobec Kanta słowa Treitschkego, zgodnie z którym tylko „zmęczone, pozbawione ducha i śpiące epoki” śniły sen o wiecznym pokoju⁴⁹. Odwołując się do kategorii rozwijanej przez siebie materialnej etyki wartości wojnę definiuje Scheler jako „konfrontację władzy i woli duchowych osobowości kolektywnych, które nazywamy państwami”⁵⁰. Ostatecznym, obiektywnym celem wojny nie pozostaje w jego ujęciu w ich perspektywie nic innego, jak „maksymalne panowanie ducha na ziemi”, a przede wszystkim – jak ujmuje to w nawiązaniu do swoich rozważań na temat istoty i form sympatii – „budowa i poszerzanie określonych, mających wiele form jednostek miłości, które w postaci «ludów», «narodów», etc. stanowią przeciwieństwo uformowanych czysto faktycznie lub prawnie wspólnot interesu”⁵¹.

To paradoksalne ujęcie celu wojny możliwe jest w wyniku rozróżnienia przez Schelera *władzy* względnie *mocy* i *przemocy*. O ile przemoc, stwierdza on, jest ze swej natury „martwa, bezmyślna i fizyczna”, władza jest ideą względnie fenomenem duchowym, którego fundamentem jest „przeżycie możliwości czynienia tego, co się chce”⁵². Ta możliwość pozostaje dla Schelera – z perspektywy jego materialnej etyki wartości – szlachetniejszym i wyższym dobrem niż jakikolwiek faktyczny czyn, choćby i zakończony sukcesem. W analogii do boskiego majestatu, który wyraża się jednocześnie we wszechmocy i całkowitej wolności od przemocy, istotowa relacja pomiędzy tymi kategoriami polega według niego na stosunku odwrotnie proporcjonalnym: im większa jest czyjaś „czysta władza”, stwierdza Scheler, tym mniej potrzebuje on przemocy, aby przeprowadzić swoją wolę. Dlatego też, choć do istoty wojny należy zastosowanie fizycznych środków przemocy, ich funkcja jest w jego ujęciu czysto wskazująca, ma ona jedynie na celu stwierdzenie faktycznych relacji władzy i możliwości. W odróżnieniu od walk świata zwierzęcego, będących zawsze walkami na śmierć i życie, przemoc wojenna jest w ten sposób dla Schelera ze swej istoty wyłącznie uzewnętrznieniem, miarą i oznaką władzy jako fenomenowi duchowego, a konkretnie: wielkości i impetu występujących naprzeciwko siebie suwerennych woli władzy. Także sukces wojenny, stwierdza Scheler, nie polega w efekcie, jak na przykład w przypadku „wojen” pomiędzy mrówiskami, na wyniszczeniu lub wyeliminowaniu jednego przeciwnika przez drugiego, lecz na „zważeniu” zachodzących pomiędzy nimi relacji władzy. „Naturalnym końcem wojny”, pisze, jest „moment, w którym przewaga jednego z nich staje się jawna”⁵³.

⁴⁹ Tamże, s. 25.

⁵⁰ Tamże, s. 9.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

W tej mierze, w jakiej Scheler definiuje państwo jako „zorganizowaną relację władzy w obrębie pewnej grupy”⁵⁴, każda wojna daje się według niego potraktować jako „powrót do twórczego źródła, z którego państwo w ogóle powstało, jako zanurzenie się w przemożne źródło życia, z którego czerpią swoje określenie wielkie linie graniczne, w ramach których może dokonywać się następnie ludzki los i działanie”⁵⁵.

Stanowiąc w ten sposób trwałą, „żywy korzeń historii”⁵⁶, ma ona dla Schelera sens, który w terminach Husserla należałoby określić jako nie tyle faktyczny, empiryczny, ile jako transcendentálny. Jak ujmuje to sam Scheler, „w wojnie dopiero «robi się» byt, który wszelkie umowy międzynarodowe muszą zakładać, jeśli mają mieć sens. Wojna jest źródłem i granicą, a nie rodzajem zwykłego «sporu»”⁵⁷. Niczym innym, jak usprawiedliwieniem wkroczenia w pierwszych dniach sierpnia oddziałów niemieckich do neutralnej Belgii staje się z tej perspektywy również jego stwierdzenie, że „wojny we wszystkich czasach prowadzono dla przyszłości, o tyle, o ile kształtuje się ją wolnym czynem, a nie «kalkuluje» i reguluje prawnie”⁵⁸.

Wojna jako taka to z tej perspektywy dla Schelera nic innego, jak „samo państwo w jego aktualnym wzroście i stawianiu się”⁵⁹. Za Treitschkiem nazywa on ją „kateksochenem polityki”, a zatem nie tyle nawet jej „przedłużeniem”, ile najwyższą, najbardziej właściwą postacią⁶⁰. W swojej interpretacji państwa jako żywego organizmu, przekraczającego mechaniczne zasady jego kształtowania, Scheler posuwa się do otwartego stwierdzenia, że „nie ma naturalnych granic narodów, do których państwo miałyby się jedynie «przystosować»”⁶¹. Nie jest ono w jego ujęciu zależne od naturalnego „środowiska” danego ludu, przeciwnie, to samo państwo dopiero to środowisko kształtuje. Jak za Treitschkiem powtarza, wojna jest równie źródłowa, jak istnienie państwa oraz wielości państw, zaś państwo, które prowadzi wojnę, to państwo w najwyższej aktualności swego bytu. „Władza i stawanie się mocarstwem (*Macht und Machtwerden*) – pisze Scheler – należy do istoty państwa w stopniu nie mniejszym, niż stanowienie i realizacja porządku prawnego na drodze pozytywnego prawodawstwa”⁶².

W swojej obronie życiowych funkcji wojny, a zatem swoistej „polemodycei”, Scheler staje na stanowisku, zgodnie z którym „bez wojny suma zbiorcza «przemocy» na ziemi nie malałaby, lecz znacząco rosła”⁶³. Gdyby „godność samej wojny nie

⁵⁴ Tamże, s. 15.

⁵⁵ Tamże, s. 17.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 19.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże, s. 41.

⁶⁰ Por. H. von Treitschke, *Politik*, Leipzig 1899.

⁶¹ M. Scheler, *Genius des Krieges*, dz.cyt., s. 41.

⁶² Tamże, s. 42.

⁶³ Tamże.

uświęciła przemoc” i nie ukierunkowała jej na wspólne cele większych wspólnot, stwierdza, „ludzie «w pokoju» pożarliby się wzajemnie”⁶⁴. To wojna, pisze Scheler, przyczyniła się do rozprzestrzenienia się ludzi na ziemi, do rozwoju cywilizacji i techniki, to ona „wykroiła rzeczywiste środowiska ludów ze [środoisk] tylko możliwych”, do których ludy te mogły dopiero zacząć się technicznie, ekonomicznie i psychicznie przystosowywać. Funkcją wojny okazuje się w ten sposób umożliwienie przetrwania w rujnującej walce o pożywienie „szlachetniejszych narodów” jako „wyższych i bardziej szlachetnych organizacji życia”, a co za tym idzie: stwarzanie szerszej sfery, w której respektowane są i uznawane ich prawa. W tej mierze, w jakiej wraz ze wzrostem złożoności organizmów, w tym również państwowych, słabnie w nich tendencja do rozmnażania się, to właśnie wojna pozwala im nie paść łupem „lepiej przystosowanej i zdolnej do rozrodu masie niższych, bardziej pospolitych i krótkotrwałych form życia”⁶⁵.

Właściwe ujęcie istoty państwa narodowego jako „mocarstwa” (*Machtsstaat*) Scheler odnajduje u Friedricha Meineckego w jego rozprawie *Weltbürgertum und Nationalstaat*⁶⁶. Przywołuje zawarte w niej stwierdzenie, zgodnie z którym do jego istoty należy „ruch na zewnątrz, oparty na przyjaźni lub wrogości kontakt z sąsiadami, a także pewien rodzaj pleoneksji”⁶⁷.

Wbrew Fichtemu, państwo narodowe nie wykorzystuje zatem, według Schelera, swej samodzielności i niezależności do zamknięcia się w sobie i odizolowania się od walk o władzę, prowadzonych przez inne państwa⁶⁸. Za rodzaj pożądanego „ruchu na zewnątrz” Scheler uznaje również politykę kolonialną, która nie musi sprowadzać się do – jak ujmuje to Fichte – „rabowania innych światów”, lecz dzięki której za pośrednictwem dystrybucji władzy dokonuje się zarazem dystrybucja kultury na całej kuli ziemskiej⁶⁹. Podczas gdy Fichte wyłącznym „sternikiem spraw ludzkich” na ziemi uczynić chce „ducha względnie sam rozum”, według Schelera „spośród indywidualnych, konkretnych narodowych osobowości, które dzięki swej zarazem duchowej i osobowej naturze są zawsze jako takie ucieleśnieniem ostatecznych, niepodzielnych jednostek ludzkich mocy życiowych (*Lebensmächte*), to najszlachetniejsze «powinny» zasiąść za sterem, i to nie ludzkich, lecz europejskich spraw”⁷⁰.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże, s. 46.

⁶⁶ F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, München und Berlin 1908.

⁶⁷ M. Scheler, *Genius des Krieges*, dz.cyt., s. 55.

⁶⁸ J. G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, tłum. P. Dybel, Warszawa 1996.

⁶⁹ M. Scheler, *Genius des Krieges*, dz.cyt., s. 55.

⁷⁰ Tamże, s. 56.

MILITARYZM CELÓW A MILITARYZM PRZEKONAŃ

Przyjętą przez Schelera perspektywę, z której analizuje on w ten sposób istotę wojny jako takiej, a także próbuje uzmysłowić sens wojny niemieckiej, dookreśla dokonane przez niego w zbiorze esejów *Wojna i odbudowa*, a wykorzystane także w książce o przyczynach nienawiści do Niemców, rozróżnienie na „militaryzm celów” i „militaryzm przekonań”. Podstawę rozróżnienia przez Schelera dwóch wspomnianych typów militaryzmu w pomieszczonym tam studium z zakresu „psychologii militaryzmu” stanowi wskazanie na dwie istotowo różne przesłanki zbrojenia się państw i narodów jako indywidualności kolektywnych. Przesłanką tą może być w jego ujęciu bądź pewien „etos”, pewna historycznie wypracowana przez daną zbiorowość postawa, bądź pewne aktualne, świadomie obliczone na realizację określonych celów, instrumentalne działanie⁷¹. Ponieważ o typie militarystycznego etosu osób zbiorowych decyduje w ujęciu Schelera względnie trwałe stosunek w ich życiu, wyborach i działaniu do dwóch różnych typów wartości: wartości „tymotejskich” (θυμοειδής), związanych z cnotą odwagi, oraz wartości „hedonistycznych”, związanych z tym, co przyjemne i użyteczne – tzn. względnie trwałe przedkładanie jednych z nich nad drugie – kryterium rozróżnienia pomiędzy militaryzmem przekonań a militaryzmem celów wydaje się być ostatecznie milczące wyróżnienie dwóch różnych etosów: tymotejskiego i hedonistycznego. Jako określone przez preferowanie dwóch różnych typów wartości, etosy te wyznaczają w ujęciu Schelera za każdym razem różny sens „indywidualności” danych osób zbiorowych, ich wyrażającego się w różnym sposobie życia i organizacji społecznej „ducha” względnie „istotę”.

Wprawdzie, zgodnie z jego własnym ujęciem, rozróżnienie militaryzmu celów i militaryzmu przekonań ma charakter głównie deskryptywny i poniekąd „wolny od wartości”. Jako jego główny cel Scheler przedstawia neutralizację zarzutu, jakoby „dusza niemiecka”, ucieleśniona w twórczości Goethego, Schillera, Hegla, Herdera, miała zostać uwiedziona i zatruta przez pruski militaryzm i pruską filozofię władzy, których zniszczenie wrogowie Niemiec uznają w konsekwencji za równoznaczne z jej wyzwoleniem i umożliwieniem jej powrotu do prawdziwej, autentycznej postaci⁷². Zważywszy jednak na wpisana w samą ideę fenomenologii krytykę relatywizmu, a także na stanowiące wewnętrzny sens materialnej etyki wartości dążenie do odtworzenia na drodze „rzeczowych” badań ejdetycznych ich obiektywnej, opartej na absolutnych podstawach hierarchii, sprzeciw Schelera wobec teorii „dwóch dusz niemieckich” i jego argumentacja na rzecz moralnej integralności niemieckiej istoty pozostaje czymś zdecydowanie więcej niż samą tylko walką o uznanie.

Drogą do odparcia zarzutu niemieckiego militaryzmu i leżącego u jego podstaw wyobrażenia o „ponurym, zaborczym obliczu Niemiec” czyni Scheler w swym

⁷¹ M. Scheler, *Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus. Eine Studie zur Psychologie des Militarismus*, [w:] *Krieg und Aufbau*, dz.cyt., s. 167–196.

⁷² M. Scheler, *Ursprunge des Deutschenhasses*, dz.cyt., s. 108.

punkcie wyjścia jego historyczną relatywizację, potraktowanie go jako fenomenu czysto kulturowego, jako elementu niemieckiej tradycji czy wręcz niemieckiego folkloru. Określając go mianem „militaryzmu przekonani” i redukując w ten sposób do pewnej postawy, do samego tylko upodobania w takich wartościach, jak godność i sława, moc i pomyślność państwa, które ma się w Niemczech cenić wyżej od życia, korzyści czy indywidualnego dobrobytu, Scheler przekonuje, że jako pewien etos, podobnie jak u Rzymian czy Spartan wyraża się on w armii i militarnej organizacji „jak radość w uśmiechu”⁷³. Właściwie rozumiany, militaryzm ten nie stoi, jego zdaniem, bynajmniej w sprzeczności z wewnątrznie pokojowym nastawieniem Niemiec, stanowiąc „swobodny wyraz, naturalną formę życia spontanicznego etosu i podstawowej woli naszego narodu”⁷⁴. Jak pisze, „militaryzm niemiecki bardziej przypomina dzieło sztuki, niż narzędzie. Nie jest nałożony na całość życia narodu z zewnątrz, lecz jak wapienne okrywy zwierząt morskich jest ze swej istoty dziełem wewnętrznej pracy organiczno-fizjologicznej”⁷⁵.

Przeprowadzona przez Schelera charakterystyka militaryzmu celowego – którego przykładem miała być w przeszłości flota kartagińska, najemnicy weneccy, armia nowoangielska, tureccy janczarzy czy wybrani Cromwella – nie pozostawia jednak wątpliwości, że reprezentowanemu przez Niemcy militaryzmowi przekonani przysługuje w jego ujęciu znaczenie bynajmniej nie relatywne. W tej mierze, w jakiej współcześnie przykładem militaryzmu celów jest, według Schelera, „instrumentalny militaryzm państw, w których armia pozostaje narzędziem w rękach panujących klas handlowych, arystokracji finansowej i przemysłowej”⁷⁶ – w tym przede wszystkim będącej kolebką nowoczesnego kapitalizmu i stanowiącej ucieleśnienie hedonistycznego etosu Anglii⁷⁷ – odróżnienie go od militaryzmu przekonani zyskuje ostrze wyrażnie polityczne. Ponieważ rozróżnienie tych dwóch typów militaryzmu zaczyna się ponadto pokrywać z rozróżnieniem pomiędzy wartościami chrześcijańskimi a konstytutywnymi dla współczesności, nihilistycznymi wartościami resentymentu, wojna toczona przez zmilitaryzowane z przekonania Niemcy okazuje się wojną w obronie autentycznej europejskiej kultury. Jako że siła pleoneksji klas rządzących w Anglii, pisze Scheler, jest w epoce kapitalizmu nieograniczona, zaś ich etos nie dostarcza żadnej wewnętrznej miary w wykorzystywaniu armii jako narzędzia w realizacji interesów handlowych, jedyną granicą podboju świata przez militaryzm celów pozostaje „siła zewnętrznego oporu”⁷⁸.

⁷³ Tamże, s. 132.

⁷⁴ Tamże, s. 138.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ „Anglia przyzwyczała się do tego – pisze Scheler – aby nie traktować armii jako organicznej części narodu, lecz jako czysto mechaniczne narzędzie określonego rządu: przede wszystkim narzędzie realizacji jej interesów kolonialnych”. Tamże, s. 26.

⁷⁸ Tamże, s. 142–144.

Przedstawiając historyczne i polityczne przesłanki zarówno konfliktu austriacko-serbskiego, jak i rosyjsko-austriacko-niemieckiego, Scheler najwięcej uwagi w swoich pismach wojennych poświęca właśnie sprzecznościom pomiędzy Niemcami a Anglią. O ile wojna na wschodzie prowadzona jest przez Niemcy przeciwko zagrażającemu całej Europie rosyjsko-japońskiemu imperializmowi, o tyle wojna z Anglią i stowarzyszoną z nią wbrew swoim własnym interesom Francją jest dla niego „konfliktem władzy, który wyrósł w sposób konieczny z istoty i rozwoju historycznego obu narodów”⁷⁹. Związane z gwałtownym przyrostem demograficznym oraz dynamicznym rozwojem gospodarki niemieckiej po 1870 r. włączenie się Niemiec w światową politykę kolonialną, ich walka o „miejsce pod słońcem” i rozbudowa floty wojennej, które w Anglii przedstawia się jako główne przyczyny wojny, to zdaniem Schelera jedynie najbardziej wewnętrzny wyraz narastających nieuchronnie od lat pomiędzy tymi krajami napięć. Ich korzenie tkwią tymczasem w samych losach obydwu narodów, które według niego musiały kiedyś się zderzyć. Losy te, pisze Scheler, „mogą zostać rozstrzygnięte tylko w radykalnej wojnie. Gdyby ta wojna ich nie rozstrzygnęła, uczyni to inna wojna lub cały łańcuch takich wojen”⁸⁰.

„Losowi” Anglii, a także rozpatrywanemu z psychologicznego punktu widzenia etosowi angielskiemu Scheler poświęca w swojej książce odrębne rozprawy, których celem jest obnażenie cechującej go hipokryzji oraz skłonności do „kantu”⁸¹. W eseju na temat duchowej jedności Europy jako celu politycznego Scheler zarzuca Anglii świadome łamanie europejskiej solidarności, traktowanie Europy i tworzących ją narodów jako pewnej tylko grupy interesu, a nie – czym jest ona w istocie – jako „wspólnoty życia i miłości”⁸². Szczególnym wyrazem hipokryzji pozostaje dla niego prowadzona przez Anglię na kontynencie „polityka równowagi”, która staje się przedmiotem jego kąśliwej uwagi, że osiągnięta zostanie ona w przekonaniu Anglików dopiero wówczas, gdy świat w wystarczającym stopniu „wejdzie w komis domu handlowego Old England & Co”⁸³. Zakorzeniony w ich wyspiarskiej historii duch kapitalizmu i właściwy mu militarizm celów stanowi w ujęciu Schelera w ramach europejskiej wspólnoty ciało obce. Przeciwstawić się mu zaś jest w stanie jedynie „najmocniejszy przedstawiciel antykapitalistycznego, heroicznego, antyindywidualistycznego ducha oraz dziedzictwa antycznej idei państwowej, która ujmuje państwo jako ponadindywidualną rzeczywistość woli: Niemcy”⁸⁴.

⁷⁹ Tamże, s. 177.

⁸⁰ Tamże, s. 190.

⁸¹ Por. „Los von England“ oraz „Zur Psychologie des englischen Ethos und des *canti*“, [w:] M. Scheler, *Genius des Kriegeres*, dz.cyt., s. 333–354 i 354–413.

⁸² Tamże, s. 258 i 308.

⁸³ M. Scheler, *Die Ursachen des Deutschenhasses*, dz.cyt., s. 33.

⁸⁴ M. Scheler, *Genius des Kriegeres*, dz.cyt., s. 305.

NIEMCY JAKO NARÓD AUTENTYCZNY

Nacjonalizm Anglików, który polega na wykorzystywaniu innych narodów do tego, aby realizując własne interesy, pracowali na angielskie konto, Scheler przeciwstawia w ten sposób nacjonalizmowi „narodu autentycznego”. Sensem tego nacjonalizmu, najpełniej przedstawionym w jego przekonaniu przez Fichtego, w każdym wypadku pozostaje dążenie, aby to, co u danego narodu „swoiście najlepsze” objęło władzę nad całym światem⁸⁵. Owo „najlepsze”, zaznacza Scheler, może jednak zawiierać się wyłącznie w wartościach „duchowych” i „bohaterskich”, a nie użytkowych. Prowadzona przez Niemcy przeciwko Anglii wojna jest w związku z tym sprawiedliwa już tylko dlatego, że – jak sam wskazuje – jest wojną „na wskroś polityczną”, że jej przyczyny nie leżą, jak w przypadku wojen kolonialnych, w ekonomii, lecz w kulturze. Współczesna wojna to mianowicie, zdaniem Schelera, „wojna o władzę w sercu świata – a wręcz o serce serca świata, o hegemonię w Europie”⁸⁶. Usprawiedliwia ją odpowiedzialność za los „wszelkiej wyższej kultury europejskiej”, „prawdziwej kultury, religii, etosu”, spoczywająca na tych, których dusze „są jeszcze niemieckie”⁸⁷.

Najpełniejszą analizę ducha niemieckiego przynosi ze sobą książka na temat przyczyn nienawiści do Niemców, powstała na bazie wykładu, jaki Scheler wygłosił 20 listopada 1916 r. we Frankfurcie nad Menem na prośbę Stowarzyszenia Kulturalnego Niemieckich Uczonych i Artystów. Za miarę siły oddziaływania tej książki w ramach środowiska fenomenologicznego i poza nim można uznać fakt, że jeszcze w 1960 r. Helmuth Plessner w swojej analizie niemieckiej samoświadomości przywoływał zawarte w niej „wartościowe uwagi” Schelera na temat rozdźwięku pomiędzy Niemców obrazem własnym a jego odbiorem zewnętrznym⁸⁸. Cele, jakie Scheler sobie w niej stawia, mają charakter zarówno naukowo–poznawczy, jak narodowo-pedagogiczny. Z jednej strony podejmuje się on czysto psychologicznej analizy przyczyn wspomnianej nienawiści jako pewnego „zbiorowego zjawiska psychicznego”, a z drugiej chce dzięki niej utorować również drogę do namysłu Niemców nad sobą, do „samokrytyki niemieckiej świadomości zbiorowej”⁸⁹.

Dyspozycyjne tło współczesnej nienawiści wobec Niemców nie ma w ujęciu Schelera ani charakteru narodowego, ani politycznego, lecz w pierwszym rzędzie etyczno-kulturowe. Kontynuując główny wątek swojej przedwojennej krytyki kultury stwierdza on, że tło to tworzy „głębokie zdziczenie moralnych form życia nowoczesnej Europy”, dokonujący się od stuleci upadek jej etosu, który polega na przekształcaniu się tradycyjnego, solidarystycznego etosu europejskiego w etos epoki

⁸⁵ Tamże, s. 33.

⁸⁶ Tamże, s. 168.

⁸⁷ Tamże, s. 183.

⁸⁸ H. Plessner, *Analyse des deutschen Selbstbewusstseins*, [w:] H. Plessner, *Gesammelte Schriften VI*, Frankfurt am Main 2003, s. 253.

⁸⁹ M. Scheler, *Die Ursachen des Deutschenhasses*, dz.cyt., s. 5.

mieszkańsko-kapitalistycznej. Skierowanie się tej nienawiści przeciwko Niemcom określił fakt, że wspomniane, powolne przekształcanie się etosu europejskiego nie dokonywało się w Europie bynajmniej równomiernie. Z uwagi na to, że państwa centralne zaczęły uczestniczyć w tych przemianach później i jedynie w sposób ograniczony, wyzwolona wraz z nimi, zrodzona z resentymentu nienawiść zwróciła się przeciwko nim. Skierowała się ona przeciwko tym państwom Europy, w których wciąż żywa jest posiadająca religijną treść i sankcję idea korporacyjności i wzajemności w kwestii odpowiedzialności i winy, w których wciąż zachowały się stare europejskie instytucje. Ponieważ to pod ich panowaniem, jak pisze Scheler, Europie tak długo przysługiwała ranga „przewodniczki ludzkości” (*Führer der Menschheit*), nienawiść tę można określić, jego zdaniem, mianem „nienawiści peryferii do centrum”, „członków zewnętrznych do serca Europy”⁹⁰.

W odróżnieniu od Husserla, który w swej późniejszej o dwadzieścia lat książce na temat kryzysu europejskiego człowieczeństwa porzesał na wskazaniu jego najogólniejszych, filozoficznych przesłanek⁹¹, Scheler podjął krytykę etosu współczesnej Europy także z perspektywy socjologicznej, ekonomicznej i bezpośrednio politycznej. Niemcy właśnie dlatego uosabiały w jego ujęciu przed powstaniem wielkich, zamkniętych „ciał narodowych” świata nowoczesnego najgłębszą i najsilniejszą gwarancję jedności Europy i jedności jej ducha, że – jak pisze – „nie dążyły do tego, aby być czymś dla siebie”⁹². Dziedzicząc koronę cesarską starego imperium rzymskiego, stały swych najlepszych synów do innych ludów, aby je organizować moralnie i politycznie oraz przekształcać zgodnie z najwyższymi, życiowymi ideałami. Cechując je „duch kosmopolityczny” i ściśle z nim związana, szczególna zdolność rozumienia tego, co obce, w połączeniu z wyjątkowymi państwowotwórczymi uzdolnieniami warstw wyższych niemieckiego pochodzenia pozwoliły, w ujęciu Schelera, wystąpić Niemcom w roli założycieli i prawodawców zarówno w odniesieniu do angielskich, jak francuskich, włoskich i rosyjskich instytucji politycznych. Dopiero bardzo późno, bo wraz z powstaniem w 1870 r. drugiej Rzeszy Niemieckiej, uzdolnienia te wykorzystane zostały przez nich do wymuszonego w gruncie rzeczy z zewnątrz, jako ochrona przed francuskim nacjonalizmem i angielskim imperializmem, tworzenia własnego, narodowego państwa. Jak ujmuje to Scheler, w XIX w. Niemcy nie tyle „rozwinęły się” do postaci nowoczesnego państwa, ile zostały do niej „zepchnięte”⁹³.

Potraktowanie z moralnego punktu widzenia toczącej się wojny jako „kontynuacji europejskiej krypto-rewolucji duchowej” nie jest, zdaniem Schelera, bynajmniej równoznaczne z przyznaniem racji tym wszystkim, którzy widzą w niej wojnę „uniwersalnej demokracji” z siedliskiem „europejskiej reakcji”. Nawiązując do swych wcześniejszych analiz ze studium *Uwagi na temat ducha i idealnych podstaw demokracji*

⁹⁰ Tamże, s. 27 i 31.

⁹¹ Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993.

⁹² M. Scheler, *Die Ursachen des Deutschenbasses*, dz.cyt., s. 32.

⁹³ Tamże, s. 38.

wielkich narodów stwierdza on, że duch, względnie – jak skłonni bylibyśmy dziś powiedzieć – „kultura polityczna” różnych demokracji narodowych jest tak zasadniczo odmienna, że po wyabstrahowaniu różnic pomiędzy nimi nie pozostaje nic takiego, jak jakaś jednolita „demokracja”, ba – jak pisze – nie pozostaje wówczas w gruncie rzeczy w ogóle nic⁹⁴. Ta głoszona głównie przez angielskich, belgijskich, francuskich i rosyjskich socjalistów wizja demokracji uniwersalnej ma w ujęciu Schelera na celu wyłącznie pozyskanie do wojny przeciw Niemcom mas robotniczych ich krajów.

Właściwym podmiotem nienawiści do Niemców oraz woli wojny nie są w Europie tymczasem, stwierdza Scheler, ani kręgi konserwatywno-feudalne, ani warstwy robotnicze czwartego stanu, lecz wyłącznie mieszczański stan trzeci. Rewolucyjny oraz reformistyczny ruch robotniczy jest nim tylko o tyle, o ile nie usamodzielił się on jeszcze etycznie i myślowo od mieszczańskiego liberalizmu i o ile masy tego ruchu wciąż pozostają w ekonomicznej zależności wobec mieszczańskiego kapitalizmu. Negując istnienie czegoś takiego, jak nienawiść czwartego stanu, która podczas wojny miałaby wystąpić ze stanu utajenia i skierować się przeciwko Niemcom, Scheler kreśli wizję nowego, „pozytywnego ruchu robotniczego” jako samodzielnego elementu ruchu historycznego. „Może się zdarzyć” – pisze – „że po wojnie i w wyniku wywołanych przez nią kolejnych, socjologicznych transformacji, to co najstarsze i to, co najmłodsze, a zatem z jednej strony nie przeżarte jeszcze kapitalistycznym duchem, radykalno-konserwatywne elementy, germańska i zarazem chrześcijańsko-kościelna idea korporacyjności, duch naszego militarystycznego przekonania i formalny, niemiecki, monarchistyczny etos państwowy, a z drugiej strony na nowo wewnętrznie uformowany ruch robotniczy połączą się w jedną jedyną *władzę moralną* – aby nie tylko w naszym państwie, lecz w pewnej mierze w całej Europie ostatecznie pochować epokę, która nie bez racji została nazwana «mieszczańsko-kapitalistyczną»”⁹⁵.

Obok różnych w swym charakterze, narodowo-partykularnych przyczyn nienawiści do Niemców można zatem wskazać, zdaniem Schelera, pewną przyczynę jednolitą i wspólną, której żywiący ją świat jest świadomy jedynie niejasno. Tą podstawową przyczyną, która leży na dodatek, zdaniem Schelera, „w rzeczywistej istocie, bycie i zachowaniu Niemców”, ma być sam nowy rozwój Niemiec i tworzony szczególnie od 1870 r. nowy, wiodący, niemiecki typ człowieczeństwa. Pojawienie się go na scenie historii powszechnej i położenie przez niego w ten sposób kresu całemu dotychczasowemu światu Scheler porównuje w swoim wykładzie do biblijnego wygnania z raju. Wraz z powstaniem pruskich Niemiec powrotu do stanu niewinności broni uległym wobec losu Słowianom, nurzającym się w luksusie Francuzom i czerpiącym zyski z handlowego monopolu Anglikom nowy, szczególny archanioł, o mocnych dłoniach i prostym obliczu człowieka pracy. Jedyną przyczyną nienawiści do punktualnych, dokładnych i stałych Niemców, pogrążonych w pracy dla czystej radości z niej samej, musiał okazać się w tej

⁹⁴ Por. M. Scheler: *Bemerkungen zum Geiste und den ideellen Grundlagen der Demokratien der großen Nationen*, [w:] M. Scheler, *Krieg und Aufbau*, dz.cyt., s. 117–167.

⁹⁵ M. Scheler, *Die Ursachen des Deutschenhasses*, dz.cyt., s. 40–41.

sytuacji, według Schelera, wspólny zarówno narodom całego świata, jak i poszczególnym jednostkom niepokój o przyszłość, lęk przed niesprostaniem dziejowej konkurencji⁹⁶.

Wskazując na rolę, jaką w kształtowaniu się negatywnego obrazu Niemców odgrywa istotowa różnica pomiędzy nimi jako „pracownikami z upodobania” (*Liebesarbeiter*) a przedstawicielami innych narodów jako „pracownikami zorientowanymi na cel” (*Zweckarbeiter*)⁹⁷, a także ich opisywana już przez Tacyta otwartość na ideę nieskończoności oraz radość z zatracania się w tej idei⁹⁸, Scheler stoi na stanowisku, że obraz ten należy uznać za częściowo zawiniony przez nich samych. Wraz z nagłym przełomem technologicznym i przejściem do epoki rozwiniętego kapitalizmu, który pociągnął za sobą zwiększone zapotrzebowanie na wykwalifikowaną siłę roboczą, Niemcy przestali, jego zdaniem, dostrzegać w pracy jej właściwy sens. Ten nie polega tymczasem, według Schelera, na traktowaniu jej jako celu samego w sobie, lecz jako środek do wyzwalania w człowieku rozumu, ducha, miłości i osobowości, do wzniesienia osoby ponad sferę pracy⁹⁹. Tym, czego współczesnym Niemcom potrzeba, jest, jak pisze, z jednej strony synteza starych i nowych Niemiec, „synteza Hegla i Kruppa”, a z drugiej strony „synteza społeczna”, która pozwoli na wzajemne przenikanie się na nowo i wzajemne zapładnianie „ducha i państwa” oraz „ducha i pracy materialnej”¹⁰⁰.

Nie zmienia to faktu, że obok przyczyn nienawiści do Niemców, które dadzą się wyeliminować oraz możliwych do wyjaśnienia nieporozumień, istnieją, zdaniem Schelera, analogicznie do „teoretycznych antynomii” Kanta również antynomiczne nieporozumienia o charakterze etyczno-politycznym, w które z konieczności popada sąd moralny wszystkich narodów w odniesieniu do wartości, o ile wydają one nawzajem sądy na swój temat¹⁰¹. Obok wspomnianych nieporozumień dotyczących charakteru niemieckiego militarystyki takim podstawowym źródłem rozdzwiewu pomiędzy rozumieniem Niemców przez siebie samych, a rozumieniem ich przez innych jest nazwana tak przez niego niemiecka idea wolności¹⁰². „Wrogowie Niemiec – pisze Scheler – nie są w stanie dostrzec, że nasz duch wolności nie ma na celu tego, w czym jeden drugiemu jest równy, to znaczy jakości bycia obywatelem państwa, lecz coś innego, czym jeden od drugiego się różni, to znaczy sferę indywidualności każdego człowieka”¹⁰³. Kierując się tak właśnie rozumianą ideą wolności, Niemcy okazują się w perspektywie Schelera „najbardziej demokratycznym narodem na ziemi w dziedzinie społecznej i uczuciowej, narodem, w którym majątek i rodzina odgrywają drugorzędą rolę jako

⁹⁶ Tamże, s. 64.

⁹⁷ Tamże, s. 71.

⁹⁸ Tamże, s. 93.

⁹⁹ Tamże, s. 73.

¹⁰⁰ Tamże, s. 105.

¹⁰¹ Tamże, s. 121.

¹⁰² Tamże, s. 127.

¹⁰³ Tamże, s. 152–153.

przepustki do lepszego towarzystwa i w którym największą społecznie określającą moc posiada demokratyczna u swych źródeł zasada wykształcenia (*Bildung*)¹⁰⁴.

Scheler nie wyklucza, że w toku historii, na przestrzeni której Niemcy już i tak znacznie się zmieniły, przemiany niemieckiego charakteru narodowego będą przebiegać dalej. Tak, jak w przypadku innych narodów, przemiany te są jednak do pomyślenia, jego zdaniem, również w Niemczech jedynie w granicach, wyznaczonych przez ich istotę. „Tak długo, jak Niemcy pozostaną Niemcami – przepowiada Scheler – nigdy nie zapanuje u nas duch zachodniego demokratyzmu i parlamentaryzmu i nigdy nie stanie się naszą jedna z odmian ich idei wolności”¹⁰⁵.

Nigdy nie zagości także w Niemczech, zdaniem Schelera, wspólne tym wszystkim, tak różnym przecież jej ideom, podstawowe przekonanie, że „prawdę i dobro można osiągnąć przede wszystkim w formie dialogu możliwie wielu uczestników, to znaczy dzięki parlamentarnej sztuce spierania się”¹⁰⁶. W jego otwarcie wyrażonym, najgłębszym przekonaniu Niemcy będą zawsze kierować się bowiem ewangeliczną zasadą, że „to prawda i dobro uczyni was wolnymi – a nigdy odwrotnie: że to wolność poprowadzi was do prawdy i dobra”¹⁰⁷.

Po załamaniu się wilhelmińskiego państwa i rewolucji w Niemczech, w wyniku której powstała Republika Weimarska, Scheler został zmuszony częściowo zweryfikować swoje polityczne przekonania. Jak stwierdza Norbert J. Schürgers, choć Scheler pozostał im zasadniczo wierny, prawie całkowicie zniknęła u niego wiara na szybkie polityczne zmiany¹⁰⁸. Rozczarowania doznało przede wszystkim jego wyobrażenie o wojnie jako twórczej sile historii, a także jego przekonanie o wiodącej roli Niemiec w przygotowaniu rychłego nadejścia końca epoki kapitalizmu. W wykładzie z 1927 r. na temat idei pokoju i pacyfizmu pisał: „musimy zdecydowanie zerwać z romantycznymi ideologiami wojny, które nie są w stanie się ostać ani w konfrontacji z jasnym, krytycznym sumieniem, ani w obliczu oświeconego przez rozum, to znaczy filozofię i naukę, rozsądku”¹⁰⁹. Natomiast chora w jego niezmiennym przeświadczeniu Europa, jak teraz twierdził, „nie może zostać uleczona przez wzór, jaki da jej *jeden* z jej członów, tylko przez nowego ducha, który wydobędzie się wszędzie równocześnie i równie spontanicznie z głębi ludów i powoli wyprowadzi na czoło rządów pewien nowy *typ człowieka*”¹¹⁰.

¹⁰⁴ Tamże, s. 153.

¹⁰⁵ Tamże, s. 154.

¹⁰⁶ Tamże, s. 155.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ N. J. Schürgers, *Politische Philosophie in der Weimarer Republik*, dz.cyt., s. 242.

¹⁰⁹ M. Scheler, *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*, Berlin 1932, s. 62.

¹¹⁰ M. Scheler, *1789 i 1914*, [w:] M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, s. 590.

Z uwagi na pesymistyczną – podobnie jak w przypadku de Maistre'a i innych konserwatystów – antropologię Schelera, niezmiennie negatywna pozostawała jego ocena kapitalizmu i liberalizmu, a także jego stanowisko wobec możliwości prawdziwie demokratycznego społeczeństwa. W ich miejsce postulował trzecią drogę, jaką miał się stać wspierający się na idei solidaryzmu społecznego chrześcijański, profetyczny socjalizm. Porewolucyjne państwo niemieckie winno wspierać się w jego przekonaniu na moralnej integralności i odpowiedzialności politycznych elit, które miałyby przewodzić narodowi ponad władzą parlamentu i partii¹¹¹. Ponieważ w obliczu nierównego rozdziału duchowych potencjałów Scheler nie wierzył w istnienie równości pomiędzy ludźmi i nie uznawał dążenia do niej za pożądane, samo społeczeństwo winno troszczyć się, jak twierdził wraz z Maxem Weberem, aby na czoło wspólnoty wynosić osoby najbardziej uzdolnione¹¹².

Stawiając pytanie o aktualność filozofii politycznej Schelera, Eberhardt Avé-Lallemant wskazuje na rolę, jaką w samym jej powstaniu odegrało podzielane przez pierwszych fenomenologów przekonanie o politycznej doniosłości samej fenomenologii. Przywołuje w tym kontekście list, napisany w 1915 r. z frontu przez Adolfa Reinacha, w którym wyraża on wiarę, że to właśnie „fenomenologia może dać to, czego nowym Niemcom i nowej Europie potrzeba”¹¹³. Spełnienie przez Schelera tej obietnicy, mające decydować o aktualności jego fenomenologicznej filozofii politycznej, Lallemant dostrzega – podobnie jak Plessner – między innymi w znaczeniu jego rozważań dla współczesnych dyskusji na temat niemieckiej świadomości narodowej, możliwości uporania się z narodowo-socjalistyczną przeszłością, sensu polityki realnej i wagi społecznej solidarności¹¹⁴. Nie ulega wątpliwości, że mimo głębokiego zanurzenia w swój historyczny kontekst, pisma Schelera przynoszą ze sobą szereg zdumiewających świadectw jego – mówiąc za Hedwig Conrad-Martius – zdolności niezmaconego spojrzenia na rzecz. Otwartym pozostaje pytanie, na ile pozostają one zarazem świadectwem tego, co Niemcy dały fenomenologii.

BIBLIOGRAFIA

- Ave-Lallement E., *Die Aktualität von Schelers Politischer Philosophie*, [w:] E. O. Orth, G. Pfafferott (wyd.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, Freiburg i. Breisgau 1994.
- Conrad-Martius H., *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, [w:] *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, „Znak. Idee” 1989 nr 1.
- Fichte J. G., *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, tłum. P. Dybel, Warszawa 1996.
- Henckmann W., *Max Scheler*, München 1998.

¹¹¹ N. J. Schürgers: *Politische Philosophie in der Weimarer Republik*, dz.cyt., s. 242.

¹¹² Tamże, s. 241.

¹¹³ Por. E. Ave-Lallement, *Die Aktualität von Schelers Politischer Philosophie*, dz.cyt., s. 3.

¹¹⁴ Tamże, s. 18.

- Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie, rozwój, rozkład*, Warszawa 2009, t. 1.
- Lübbe H., *Politische Philosophie in Deutschland*, München 1963.
- Maistre J. de, *Wieczory petersburskie. O doczesnym panowaniu Opatrzności*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2011.
- Meinecke F., *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, München und Berlin 1908.
- Ossowska M., *O pewnych przemianach etyki walki*, Warszawa 1957.
- Plessner H., *Analyse des deutschen Selbstbewusstseins*, [w:] H. Plessner, *Gesammelte Schriften VI*, Frankfurt am Main 2003.
- Przywara E. SJ, *Religionsbegründung. Max Scheler – J. H. Newman*, Freiburg im Breisgau 1923.
- Scheler M., *Bemerkungen zum Geiste und den ideellen Grundlagen der Demokratien der großen Nationen*, [w:] M. Scheler, *Krieg und Aufbau* Leipzig 1917.
- Scheler M., *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*, Berlin 1932.
- Scheler M., *Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, Halle 1916.
- Scheler M., *Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Leipzig 1915.
- Scheler M., *Krieg und Aufbau*, Leipzig 1917.
- Scheler M., *Teoria i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980.
- Scheler M., *Ursprünge des Deutschenhasses*, Leipzig 1917.
- Scheler M., *Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus. Eine Studie zur Psychologie des Militarismus*, [w:] *Krieg und Aufbau*, Leipzig 1917, s. 167–196.
- Scheler M., *Vom Umsturz der Werte. Der Abhandlungen und Aufsätze zweite durchgesehene Auflage*, Leipzig 1919.
- Scheler M., *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, Halle 1913.
- Schneck S. F., *Person and Polis: Max Scheler's Personalism As Political Theory*, New York 1987.
- Schürgers N., *Christliche Demokratie im deutschen Obrigkeitsstaat (Max Scheler)*, [w:] tegoż, *Politische Philosophie in der Weimarer Republik*, Stuttgart 1989, s. 236–258.
- Spiegelberg H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague 1965, t. 1.
- Św. Teresa Benedykta od Krzyża Edyta Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, tłum. I. I. Adamska OCD, Kraków 2005.
- Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988.
- Treitschke H. von, *Politik*, Leipzig 1899.

MARCIN JENDRZEJCZAK
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

ŻYDZI A BEZPIECZEŃSTWO EKONOMICZNE WEDŁUG WERNERA SOMBARTA – ANALIZA KRYTYCZNA

Werner Sombart (1863–1941) był doktorem nauk ekonomicznych, a ponadto, podobnie jak jego rodak Max Weber zajmował się socjologią. Kierował katedrą ekonomii na Uniwersytecie Wrocławskim oraz w Berlińskiej Szkole Handlowej. W roku 1917 został profesorem Uniwersytetu w Berlinie, jednej z wiodących uczelni tamtych czasów. W początkowej fazie twórczości miał Sombart poglądy socjaldemokratyczne. Z tego okresu pochodzi jego książka *Sozialismus und soziale Bewegung*, która po polsku ukazała się pod tytułem *Socjalizm i ruch społeczny* w 1907 r. Jednak w 1911 r. poglądy Sombarta uległy zmianie. Podczas I wojny światowej Sombart nie był już socjalistą i preferował idee nacjonalistyczne. Jego broszura *Händler und Helden* z 1915 r. stała się nawet swego rodzaju manifestem niemieckiego nacjonalizmu. Sombart pisał w niej pogardliwie o brytyjskich żołnierzach, jako tchórzach kierujących się wyłącznie handlowym interesem i w ten, handlowy sposób postrzegających państwo.

Głównym dziełem niemieckiego badacza było sześciotomowe *Der moderne Kapitalismus*, wydane w roku 1902 i poddawane wielu rozszerzeniom i przeróbkom przez kolejne ćwierćwiecze¹. Zostało ono docenione przez autora *Etyki protestanckiej a ducha kapitalizmu* Maxa Webera, który odnalazł w nim koncepcje zbliżone do swoich². Weber w swoim opus magnum postawił tezę, zgodnie z którą pewne nurty protestantyzmu, a zwłaszcza purytanizm przyczyniły się do powstania tzw. ducha kapitalizmu. Rozumiał on przez niego ideały oszczędności i ciężkiej pracy pojmowanej jako obowiązek etyczny, a nie tylko środek do zaspokojenia potrzeb³. Sombartowskie *Der moderne Kapitalismus* jest polemiką z tym słynnym dziełem. Celem badań było

¹ H. Szlajfer, *Żydzi Wernera Sombarta* (wstęp do wydania polskiego), [w:] W. Sombart, *Żydzi a życie gospodarcze*, Warszawa 2010, s. VII-X.

² Por. tamże, s. XI.

³ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994, s. 31–37.

rozpoznanie genezy tzw. ducha kapitalizmu oraz zinterpretowanie narodzin oraz dynamiki współczesnej mu gospodarki. Niemiecki autor opisał w nim przemianę właściciela kapitału w przedsiębiorcę.

W drugiej dekadzie XX w., w trakcie prac nad drugą edycją *Der moderne Kapitalismus*, Werner Sombart popęnił książkę *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (*Żydzi i życie gospodarcze*). Postawił w niej tezę konkurencyjną względem weberowskiego przekonania o purytanizmie jako źródle kapitalizmu. Zdaniem niemieckiego socjologa purytanizm był wtórny wobec religii judaistycznej i to z niej zaczerpnął swoje najważniejsze elementy. W głównym dziele Sombarta wątek żydowski nie jest zbyt rozbudowany, a ponadto twierdzenia autora na temat Żydów są wzajemnie sprzeczne. Z jednej strony autor przestrzega przed przecenianiem wpływu Żydów, a z drugiej mówi o nich jako o ucieleśniających ducha kapitalistyczno-kupieckiego⁴. W interesującym nas dziele *Żydzi i życie gospodarcze* rozwinął tą drugą myśl.

Jak przestrzega Szlajfer, książki tej nie należy czytać w oderwaniu od pozostałej twórczości niemieckiego ekonomisty. W przeciwnym razie można by odnieść wrażenie, że Sombart nazbyt jednostronnie uwypuklał gospodarczy wpływ Żydów. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że właśnie taka jednostronna wizja wyłania się z kart książki *Żydzi a życie gospodarcze*. Warto przy tym pamiętać o polemicznym aspekcie książki, która jest polemiką z Maxem Weberem, w której autor twierdzi, że to Żydzi – zarówno jako naród jak i grupa wyznaniowa stworzyli kapitalizm. Purytanizm będący z resztą wyznaniem bardzo zbliżonym do judaizmu miał charakter wtórny.

Podczas pisania książki *Żydzi a życie gospodarcze* Sombart był negatywnie nastawiony do systemu kapitalistycznego. Formująca kapitalizm działalność Żydów jawi się mu więc nie tyle jako coś pozytywnego, co jako zagrożenie dla bezpieczeństwa ekonomicznego przedkapitalistycznego świata. W związku z tym wiele osób zarzucało badaczowi antysemityzm. Oskarżenia te dotyczyły zwłaszcza drugiej i trzeciej części książki, dotyczących odpowiednio charakteru narodowego Żydów i ich religii (część druga) oraz charakterystyki rasowej (część trzecia). Mniej kontrowersyjna była część pierwsza, w której Sombart opisuje historyczną rolę Żydów.

Język, którym posługuje się Sombart i kategorie, jaki używa byłby nie do przyjęcia, gdyby opublikowano je współcześnie, po wydarzeniach II wojny światowej, w której teorie rasowe i narodowy szowinizm doprowadziły do tragedii zarówno Żydów, jak i przedstawicieli innych nacji. Gdy Sombart wkracza na pole antropologii, jego twierdzenia mają często wątpliwą wartość naukową i omawiając jego poglądy należy stale o tym fakcie pamiętać⁵. Mimo wszystko, jak zauważa Szlajfer „sombartowskie ujęcie «rasy» nie było identyczne z późniejszymi mutacjami tej kategorii, a w każdym razie na tyle nieprecyzyjne, że wzbudzało zaniepokojenie rasistowskich purystów. Poglądy Sombarta na temat Żydów [...] tylko w ograniczonym zakresie stały się fragmentem tragicznej ewolucji niemieckich nauk humanistycznych, w tym

⁴ Por. H. Szlajfer, *Żydzi Wernera Sombarta* (wstęp do wydania polskiego), dz.cyt., s. XI–XV.

⁵ Por. tamże, s. XXV.

rasowych, ewolucji, która prowadziła od koncepcji «Wiecznego Żyda» (*der ewige Jude*) do «żydowskiego bakcyła» (*jüdischer Bazillus*)⁶. Jeśli już przyjmiemy, że Sombart głosi tezy antysemickie, to jest to według Szlajfera antysemityzm należący do czasów Niemiec doby wilhelmińskiej, a nie III Rzeszy. Sombart wierzył w zróżnicowanie rasowe, jednak sprzeciwiał się koncepcjom wyższości i niższości ras. Z drugiej strony, niemiecki autor nie był całkowicie bez zmyły jeśli chodzi o stosunek do III Rzeszy. Podczas rządów Adolfa Hitlera cieszył się poważaniem w świecie akademickim; zgodził się też na nadanie mu honorowego obywatelstwa przez miasto Ermsleben za tzw. wsparcie Hitlera w sferze duchowej⁷. Mimo wszystko lektura i omawianie dzieł Sombarta, nawet tak kontrowersyjnych jak *Żydzi i życie gospodarcze* jest potrzebna. Po pierwsze jest to autor klasyczny, a jego dzieła nawet jeśli w znacznej mierze obalone przez współczesną naukę mają walor historyczny. *Historia magistra vita est* i także błędy ludzkie powinny być przypominane, jako przestroga. Po drugie zaś w twórczości Sombarta znajdują się pewne interesujące elementy, związane choćby z wpływem poglądów religijnych na kształtowanie ducha kapitalizmu. Trudno odmówić pewnej słuszności niektórym z poglądów Sombarta, choć teza o żydowskich korzeniach kapitalizmu wymaga znaczącego uzupełnienia o inne źródła i uwolnienia od antysemickich uprzedzeń związanych z postrzeganiem Żydów i judaizmu jako zagrożenia dla bezpieczeństwa ekonomicznego⁸. Mimo to w artykule pomijam – jako całkowicie nienaukowe – odniesienia Sombarta do kwestii czysto rasowych, z których składa się trzecia część książki *Żydzi i życie gospodarcze*⁹.

HISTORYCZNY WPŁYW ŻYDÓW – ZNISZCZENIE BEZPIECZEŃSTWA EKONOMICZNEGO ŚWIATA PRZEDKAPITALISTYCZNEGO

Zdaniem autora książki *Żydzi i życie gospodarcze*, Żydzi byli „założycielami nowoczesnego handlu wszechświatowego, nowoczesnej gospodarki finansowej, giełdy i w ogóle wszelkiego uhandlowania życia gospodarczego [...] byli ojcami wolnego handlu i wolnej konkurencji, rzecznikami nowoczesnego ducha w gospodarce społecznej”¹⁰.

Według Sombarta, „drogi dziejowe żydów i gospodarstwa społecznego zwracają się nagle w kierunku dzisiejszego rozwoju”¹¹ w końcu XV w. Wówczas nastąpiły dwa wydarzenia o niezwyklej wadze dla świata zachodniego. Jednym z nich było odkrycie Ameryki przez Krzysztofa Kolumba w 1492 r. Drugim zaś wypędzenie Żydów

⁶ Tamże.

⁷ Por. tamże, s. XXV–XXXV.

⁸ Własny stosunek do tez Sombarta i propozycję ich korekty przedstawię szerzej w ostatnim podrozdziale artykułu.

⁹ Por. W. Sombart, *Żydzi a życie gospodarcze*, Warszawa 2010, s. 283–363.

¹⁰ Tamże, s. 153.

¹¹ Tamże, s. 20.

z Półwyspu Pirenejskiego. W efekcie tego wypędzenia Żydzi zaczęli osiedlać się w północnej Europie. Wedle niemieckiego socjologa przeniesienie się centrum gospodarczego z krajów Europy południowej do północno-zachodniej (proces trwający od końca XV do schyłku XVII w.) wynikał właśnie z migracji Żydów¹². To ten naród stanowił motor napędowy gospodarki kapitalistycznej i rozwoju gospodarczego. Dowodzą tego miasta francuskie takie jak Bordeaux, Marsylia i Rouen, a także niemieckie, takie jak Hamburg czy Frankfurt nad Menem. Wzrost liczby Żydów w tych miastach korelował ze wzrostem gospodarczym i zdaniem Sombarta nie był to czysty przypadek¹³.

Ważny dla Sombarta jest też rozwój Holandii, który miał miejsce od XVI w., a więc rozpoczął się od momentu, gdy w Niderlandach osiedlili się zbiedzy żydowscy z Portugalii¹⁴. Analogicznie w Anglii rozwój ekonomiczny, który Sombart utożsamia ze wzrostem kapitalizmu zbiegł się, jego zdaniem, w czasie z napływem ludności żydowskiej pochodzenia portugalsko-hiszpańskiego¹⁵.

Europejska gospodarka w XVI w. i całej epoce wczesnego kapitalizmu opierała się na prawach, obyczajach i poglądach o średniowiecznym rodowodzie. Zgodnie z tamtą mentalnością ośrodkiem życia gospodarczego był człowiek, pojedyncza osoba, zarówno w roli konsumenta, jak i producenta. Nie oznaczało to jednak indywidualizmu we współczesnym sensie – przeciwnie – dobro człowieka było realizowane przez dość sztywne prawa i obyczaje. Służyły one w równym stopniu pokryciu potrzeb konsumentów, jak i godziwemu utrzymaniu się producentów. Ówczesna gospodarka była odległa od misesowskiej zasady suwerenności konsumenta – w prekapitalistycznej Europie dobro producenta było co najmniej tak samo ważne¹⁶. Zarówno producent jak i handlarz powinni otrzymywać środki pozwalające na utrzymanie się (tzw. wyżywienie) adekwatne do własnej pozycji społecznej. Ten ideał był powszechnie podzielany w dobie wczesnego kapitalizmu¹⁷.

Tak rozumiane „wyżywienie” broniła zarówno władza w swoich zarządzeniach, jak i autorzy różnego rodzaju rozpraw o tematyce gospodarczej. O słuszności tego ideału kupcy byli powszechnie przekonani, a występowanie przeciwko niemu było potępiane. Posiadanie dochodów wystarczających na utrzymanie odpowiadające pozycji społecznej handlarza było dla kupca prawem, ale i ograniczeniem. Źle widziano dążenie do zysków przekraczających zakreślony tradycją pułap, gdyż wiązały się ze szkodą dla innych handlarzy. Wykroczenia przeciwko tej zasadzie uznawano nie tylko za wykroczenie przeciwko dobremu obyczajom, ale wręcz za grzech, za przekroczenie praw religijnych. We wczesnej nowożytności, gdy kapitalizm znajdował się dopiero *in*

¹² Por. tamże, przedmowa, s. II.

¹³ Por. tamże, s. 12–15.

¹⁴ Por. tamże, s. 15–16.

¹⁵ Tamże, s. 16. Śladem Sombarta w tym artykule utożsamiam niekiedy rozwój ekonomiczny z rozwojem kapitalizmu. Jedno i drugie wiąże się ze sobą, co udowadniam w zakończeniu.

¹⁶ Por. tamże, s. 118–119.

¹⁷ Tamże, s. 119.

statu nascendi dominowała etyka tomistyczna, przez której pryzmat interpretowano każde działanie – także w sferze gospodarczej. Zdaniem Sombarta działało to hamująco na akumulację kapitału. Nieograniczone dążenie do zysków było uznawane za sprzeczne z chrześcijaństwem, a za najważniejszy uznawano nakaz obyczajowy¹⁸.

Powyższe normy obyczajowe i religijne znajdowały często także poparcie prawne. Moguncka ustawa policyjna z XVIII w. zakazywała „odbijania klientów”, a także... nadmiernego rozwijania własnego handlu. Zbytne powodzenie danego handlowca mogło bowiem spowodować ruinę innego sprzedawcy. Z kolei saskie ustawy kupieckie ogłaszane trzykrotnie w XVII w. zakazywały jakiegokolwiek powstrzymywania klientów od zakupu w innych sklepach ani nawet skłaniania ich do nabycia własnych towarów. Jakiegokolwiek dążenie do zwiększenia liczby klientów było zakazane, należało poprzestać na tych już posiadanych.

Zasadę tę realizowano tak skrupulatnie, że za jako niedopuszczalne traktowano nawet gustowne urządzenie sklepów i robienie wystaw. Takie przekonanie panowało w Londynie do I połowy XVIII w. Jeszcze dłużej, bo aż do końca wieku XVIII za niedozwolone uważano ogłoszenia prasowe, w których zachwalano towar¹⁹. Sombart rozróżnia tu jednak ogłoszenia informacyjne, od ogłoszeń połączonych z perswazją mającą na celu zachęcenie do nabycia produktu. Te pierwsze zaakceptowano wcześniej. Z kolei reklamy obejmujące zachwalanie towaru, a w szczególności niższą niż u konkurencji cenę były dłużej uważane za godne potępienia. Jak pisze Sombart, francuski dokument z połowy XVIII w. pokazuje oburzenie, które wywoływało sprzedawanie taniej, niż konkurencja i ogłaszanie tego faktu. Postrzegano je jako coś w rodzaju gestu rozpacz, do którego zdolny był tylko niepoważny handlarz²⁰.

Wywodzący się ze średniowiecza system, który pozostał dominujący w dobie początków kapitalizmu opierał się jednak nie tylko na – specyficznie pojmowanej – trosce o dobro przedsiębiorcy, lecz także o dobro konsumenta. Panowało powszechne przekonanie, że nie godzi się sprzedawać towaru marnego, a wysoką jakość gwarantował szereg przepisów. Podobnie jak wynikająca z troski o przedsiębiorców zasada unikania konkurencji, reklam i nadmiernego rozwijania własnego sklepu mogła być szkodliwa dla niektórych z nich, tak zasada najwyższej jakości mogła być niekorzystna dla niektórych konsumentów, którzy zadowoliliby się towarami niższej klasy w zamian za np. obniżkę cenową. Jednak w średniowieczu, podobnie jak w czasie początków kapitalizmu nie brano pod uwagę subiektywnego zdania jednostek. Liczyła się wartość sama w sobie, wartość użytkowa, a ta zamienna nie grała istotnej roli.

Cenę także uważano za coś obiektywnego. Wprawdzie pogląd ten ewoluował od średniowiecznego przekonania, które uwzględniało wedle Sombarta głównie koszty produkcji, do poglądu późniejszego obejmującego także podaż i popyt. Jednak

¹⁸ Por. tamże, s. 119.

¹⁹ Por. 121–122. Autor zaznacza jednak, że w Holandii poglądy w tej kwestii uległy zmianie wcześniej.

²⁰ Tamże, s. 123–124.

wspólną cechą obydwu poglądów było uznawanie ceny za coś uwarunkowanego etycznie, obiektywnego, którego nie można samowolnie kształtować.

Gospodarka oparta na dobru człowieka – producenta i konsumenta – rozumianym jako wierność zasadom obyczajowym, religijnym i prawnym oraz dążąca do produkcji towarów wysokiej jakości, zapewnienia godziwego utrzymania sprzedawcom, a przy tym zakazująca obniżania cen, reklamy i odbierania klientów owocowała spokojem i pewną sennieścią życia. Najważniejsza była tu stałość oraz poszanowanie tradycji, a pośpiech, podobnie jak ostra walka konkurencyjna, był źle widziany. O całkowitym przeciwieństwie tamtejszej mentalności z mentalnością krajów rozwiniętego kapitalizmu świadczy fakt, że był on rozumiany jako... oznaka lenistwa²¹. Pod koniec XVIII w. pośpiech uznawano za skutek lenistwa, a człowiek zajęty poruszał się powoli i dostojnie²².

Żydzi według Sombarta burzą tę stabilność i bezpieczeństwo przedkapitalistycznego świata: „Do tego właśnie, tak mocno zbudowanego świata przypuścili żydzi szturm, uchylając co krok porządkom gospodarczym i zwyczajom handlowym”²³. Jak twierdzi Niemiec, wyjątkowość ich wpływu nie polegała na tym, że wielu z nich łamało zasady obyczajowe, moralne i prawne, które powszechnie obowiązywały w chrześcijańskiej Europie. To było często spotykane także wśród chrześcijan. Różnica polegała na tym, że wykroczeń tych Żydzi, w przeciwieństwie do chrześcijan, nie uważali za niemoralne. Ich etyka była po prostu odmienna od dominującej w średniowiecznej i wczesnokapitalistycznej Europie. Aktywność handlowa wyznaczających odmienne poglądy na etykę ekonomiczną wywołała opór chrześcijan będących zwolennikami starego porządku. Skarżyli się oni, że „właściwością żydów [...] jest nieprzyzwoite przekraczanie granic, zakreślonych przez prawo, albo obyczaj dla różnych zawodów i gałęzi przemysłu”²⁴.

Na czym polegać miała ta odmienna od chrześcijańskich kupców działalność Żydów? Jednym z jej elementów było lekceważenie ograniczeń kompetencji poszczególnych cechów. O ile kierujący się tradycyjnymi zasadami i zrzeszony w cechu kupiec powinien ograniczać się do sprzedaży konkretnych towarów i nie zmieniać swojej branży, o tyle kupcy żydowscy chętnie oferowali rozmaite dobra nie bacząc na sztuczne ograniczenia. W żydowskich kramach można było nabyć najrozmaitsze towary, co wywoływało oburzenie²⁵. Jak pisze Sombart, „Te kramy tandety, pierwotny wzór spółczesnych domów towarowych, szczyły z wszelkiej organizacji cechowej, i samo ich istnienie było ustawicznym buntem przeciwko istniejącemu w handlu i przemyśle porządkowi rzeczy”²⁶.

²¹ Por. tamże, s. 125–126.

²² Tamże, s. 126.

²³ Tamże, s. 126.

²⁴ Tamże, s. 132.

²⁵ Por. tamże, s. 132–134.

²⁶ Tamże, s. 132–133.

Cechowy rozdział kompetencji nie był jedyną barierą, którą zdaniem niemieckiego badacza lekceważyli Żydzi. Pogardzali też ideą merkantylizmu, nie bacząc na granice państw. Przede wszystkim lekceważyli ideały tzw. wyżywienia i normy współżycia między kupcami. Bez oporów dążyli do maksymalizacji zysku, także kosztem innego przedsiębiorcy. Na miejsce gospodarki stabilnej, gdzie każdy miał swoich stałych klientów i zapewnione umiarkowane dochody wprowadzili praktykę konkurencji. Socjolog cytuje źródła z XVII, XVIII i XIX w., które pełne są skarg kupców na odbieranie im klientów przez żydowską konkurencję. Oburzenie wywoływało zaczepianie przechodniów, chodzenie po domach, a także domniemane żerowanie na ludzkich nieszczęściach. Żydowskim handlarzom, jak twierdzi Sombart, zarzucano natrętność, a nawet przymusowe wciąganie ludzi do sklepów.

Zdaniem niemieckiego socjologa, Żydzi byli także twórcami współczesnej reklamy, choć jak sam przyznaje dowodów na potwierdzenie tej tezy jest niewiele. Znacznie bardziej prawdopodobne jest jego zdaniem twierdzenie, jakoby jednym ze środków odbierania klientów innym kupcom było obniżanie cen. W dobie, gdy wszelkie towary były wysokiej jakości, to właśnie obniżka cen, a nie poprawa jakości była głównym sposobem na poszerzenie klienteli. W świetle tradycyjnych zasad był to postępkiem niewybaczalny²⁷. Jak pisał Sombart „[...] dlatego właśnie handel żydowski był tak otoczony nienawiścią w kołach kupców chrześcijańskich, którzy, zgodnie ze swym systemem prowadzenia gospodarki, trzymali się pewnych cen. żyd sprzedaje za byle co, żyd psuje ceny, żyd przyciąga klientów za pomocą niskich cen; oto piosenka, którą śpiewano w XVII i XVIII w. na wszystkie tony wszędzie, gdzie kiedykolwiek żydzi trudnili się handlem”²⁸.

Jak więc podsumowuje niemiecki autor, Żydzi wprowadzili nową mentalność do panujących we wczesnokapitalistycznej Europie ideałów tradycjonalizmu, stałości, stanowości i prawa kupca „wyżywienia się”, czyli utrzymania adekwatnego do jego stanu. Nowość żydowskiej etyki gospodarczej polegała na jej indywidualistycznym podejściu, w którym każdy podmiot gospodarczy może bez pozaprawnych ograniczeń dążyć do maksymalizacji zysku. Żydzi, zdaniem Sombarta, odegrali istotną rolę w zwycięstwie w Europie zasad nowoczesnej gospodarki kapitalistycznej, ducha kapitalistycznego opartego na wartościach takich jak wolna konkurencja, wolny handel, gospodarczy racjonalizm. To, co było początkowo potępiane, ostatecznie zwyciężyło i zostało uznane za normalny element życia gospodarczego. W czasach Sombarta, podobnie jak obecnie, reklama, konkurencja, wolność handlu były i są – mimo krytyki – dość powszechnie podzielanymi zasadami, na których opiera się życie gospodarcze. Teza niemieckiego socjologa opiera się na twierdzeniu, że jest to zasługą (lub winą – w zależności od stosunku do nowoczesnego kapitalizmu) Żydów. Zdaniem badacza duch kapitalizmu zawierał się już w religii żydowskiej²⁹.

²⁷ Por. tamże, s. 132–138.

²⁸ Tamże, s. 138.

²⁹ Por. tamże, s. 148.

Choć dla klientów podejście żydowskie było bardziej korzystne, to chrześcijańscy kupcy mieli w tej kwestii inne zdanie. Pozostały im niejasne oskarżenia o nieuczciwość i skierowane do władz apele o interwencję. Ostatecznie żydowski pogląd na gospodarkę zwyciężył. Dlatego też we współczesnym świecie kapitalistycznym to, co kiedyś powszechnie uważano za grzech, jak maksymalizacja zysków, rywalizacja o klienta, ekonomiczny racjonalizm i wolny handel cieszy się powszechną akceptacją³⁰.

Rolą Żydów było także stworzenie instrumentów finansowych charakterystycznych dla nowoczesnego kapitalizmu. Zdaniem Sombarta „znaczenie handlu żydowskiego dla większej części gospodarstw spółdzielczych w okresie wczesnego kapitalizmu widzę przede wszystkim w wyłącznym niemal opanowaniu przez żydów, tych właśnie dziedzin handlu, z których wyciągnąć było można jak najwięcej gotówki [...]”³¹. Żydzi według niemieckiego ekonomisty doprowadzili do zjawiska, które nazywa on uhandlowaniem życia gospodarczego. Jednym z jego przejawów było „ucieleśnienie” kredytu pod postacią papierów wartościowych i związane z nim ustanowienie praw osób posiadających wierzycelności. Papiery wartościowe przyczyniły się w znaczący sposób do urzeczowienia relacji gospodarczych. Weksel przyznawał prawo do wierzycelności osobie nieznającej dłużnika. Podobną rolę odgrywały obligacje. Z kolei akcja pozwalała na udział w kapitale przedsiębiorstwa, którego akcjonariusz nie znał osobiście.

Jak zauważa Niemiec, pierwszy weksel, o którym mówi historia został wystawiony przez Żyda na początku XIII w. Sombarta najbardziej jednak interesują weksle żyrowane, które uważa za „uprzemiotowione”. O ich rozwoju można mówić od XVII w., choć już w XVI w. używano ich na terenie dzisiejszych Włoch. Niemiecki uczony mówi tu o działalności na rynku w Genui, gdzie przybyli żydowscy zbiegowie z Hiszpanii, by ożywić tamtejsze skostniałe życie gospodarcze.

Sombart nie jest przekonany co do roli Żydów w powstaniu akcji³². „Na pytanie, jaki udział brali żydzi w rozwoju nowoczesnym akcji, można tylko odpowiedzieć, że w ciągu ostatnich 150–200 lat wywierali silny wpływ na «urzeczowienie» tych papierów; wszelako tego rodzaju bezpośredniego wpływu dowiedzieć nie mogę”³³.

Z większym przekonaniem opisuje socjolog i ekonomista rolę Żydów w tworzeniu banknotów, a więc urzeczowionych biletów, które posiadacz może okazać bankowi, z którym nie wiąże go żadna umowa. Uczestniczyli oni w zakładaniu największych banków w XVII w. m.in. londyńskiego, hamburskiego i amsterdamskiego. Jednak nie to było głównym dokonaniem Żydów w tej sferze. Prywatne banki powstały już w XV-wiecznych miastach włoskich – także założone przez Żydów³⁴.

W kwestii udziału Żydów w powstaniu obligacji zachowuje Sombart pewną rezerwę. Jego zdaniem można tylko dowiedzieć, że Żydzi byli zaufanymi Wilhelma III

³⁰ Por. tamże, s. 148–149.

³¹ Tamże, s. 24–25.

³² Por. tamże, s. 51–58.

³³ Tamże, s. 58.

³⁴ Por. tamże, s. 59–61.

w sprawach finansowych, a także że wschodnie państwa były pobudzone do dalszego rozwoju przez Niderlandy. Niderlandy zaś badacz utożsamia z tamtejszymi Żydami, jako głównymi finansistami krajów austriackich i niemieckich w XVIII wieku³⁵.

Opisując historyczny wpływ, jaki według niemieckiego ekonomisty wywarli Żydzi na rozwój kapitalizmu warto zwrócić uwagę na to, że w pewnej części zależał on od obiektywnych, zewnętrznych warunków. Jako warunki zewnętrzne, mające wpływ na rozwój prokapitalistycznych cech u Żydów, podaje Sombart rozproszenie w przestrzeni, obcość, półobywatelskość i zamożność.

Rozproszenie w przestrzeni, wynikające z braku własnego państwa i częstych wygnañ ułatwiło Żydom uczestnictwo w handlu międzynarodowym. Żydzi odgrywali rolę pośredników w tym handlu. Chociaż często byli niedoceniani, to zauważano, że ich rola jest niezbędna. Wspomniane rozproszenie przyczynić się miało także do rzekomego opanowania przez Żydów giełd europejskich. Ułatwiło także znajomość języków, a co za tym idzie pełnienie przez nich znaczących funkcji np. na dworach monarszych. Żydzi nie działali w odosobnieniu. Mimo rozproszenia wspierali się wzajemnie, co pomagało im w prowadzeniu działalności³⁶.

Kolejną wyróżnioną przez niemieckiego ekonomistę cechą – obcość – także przyczyniła się do sukcesu gospodarczego Żydów. Jak bowiem zauważa Sombart nowi mieszkańcy muszą starać się nieproporcjonalnie bardziej, niż starzy, by zapracować na swoją pozycję³⁷.

Oprócz wymuszonej warunkami ambicji, obcość przyczyniała się także do rozluźnienia norm moralnych. Jak argumentuje niemiecki badacz, ludzie bardziej liczą się z zasadami moralnymi, gdy mają do czynienia ze swoimi, a nie obcymi – a przynajmniej tak było w dawniejszych czasach, gdy humanitaryzm był mało popularny. O ile chrześcijanie większość stosunków gospodarczych nawiązywali z podobnymi sobie, to Żydzi zazwyczaj handlowali z ludźmi innych narodów, religii i kultur. W efekcie mieli mniej skrupułów utrudniających zysk kosztem innych.

Przez półobywatelskość rozumie Sombart ograniczenia, jakie na Żydów nakładały prawa państwowe, które zostały usunięte w wielu krajach dopiero w połowie XIX w. Znaczącymi wyjątkami od reguły były Francja i Stany Zjednoczone, gdzie równouprawnienie obywateli ogłoszono odpowiednio w 1791 r. i 1783 r. Żydzi byli dyskryminowani na niwie gospodarczej, podobnie jak społeczno-politycznej. Dyskryminacja polityczna była jednak bardziej restrykcyjna. Skoro więc Żydzi nie mogli skupiać się np. na walce o władzę w państwie zajęli się działalnością gospodarczą. To zaś przyczyniło się z jednej strony do przywiązywania uwagi do pieniędzy, a z drugiej do obojętności na kwestie polityczne.

Inną cechą Żydów, o której pisze Sombart jest ich zamożność. Autor posługuje się tu statystykami, by udowodnić, że przeciętnie są oni bogatsi od członków innych narodów.

³⁵ Por. tamże, s. 62.

³⁶ Por. tamże, s. 166–171.

³⁷ Por. tamże, s. 171.

Wartość tego argumentu jest dyskusyjna, jednak jest to kwestia osobna. Chcąc zrekonstruować poglądy autora książki *Żydzi i życie gospodarcze* musimy jednak zauważyć, że (prawdziwe lub domniemane) bogactwo ułatwiło jego zdaniem pełnienie przez Żydów roli bankierów i finansistów. Działalność kredytowa, którą jak twierdzi nader często zajmowali się Żydzi była fundamentem współczesnego kapitalizmu, co zarazem oznacza zniszczenie bezpieczeństwa ekonomicznego i zastąpienie go niestabilnym systemem³⁸.

RELIGIA ŻYDOWSKA A BEZPIECZEŃSTWO EKONOMICZNE

Istotnym czynnikiem, który doprowadził do roli odegranej przez Żydów w rozwoju kapitalizmu, a więc w czymś, co wedle Sombarta było destrukcyjne dla bezpieczeństwa ekonomicznego, była ich religia. Zdaniem Sombarta „religię żydowską i kapitalizm charakteryzują te same idee zasadnicze; są one tym samym duchem przesiąknięte”³⁹.

Religia judaistyczna, do której wyznawcy przywiązują wielką wagę opiera się na uświęconym prawie, a nie na mistycyzmie. To prawo obejmuje całość codziennego życia i wpływa na całokształt działań wyznawców. Także pod tym względem jest purytanizm zbieżny z judaizmem⁴⁰.

Judaizm nie jest owocem doświadczenia mistycznego, ale projektem o charakterze racjonalnym i celowym. Jest on „we wszystkich swych zasadach dziełem rozumu, mechanicznie i sztucznie stworzonym w tym celu, by świat naturalny zniszczyć, opanować go i wprowadzić swoje działanie na jego miejsce”⁴¹.

Zdaniem niemieckiego socjologa tym, co wyróżnia judaizm jest niechęć wobec jakichkolwiek doświadczeń mistycznych, uważanych za święte przez innych wyznawców religii. Odkąd naród żydowski utracił własne państwo jego religia opiera się na nauce, a konkretnie nauce o interpretowaniu prawa. Podobnie jak kapitalizm judaizm jest projektem o charakterze racjonalnym⁴².

Judaizm podobnie jak kapitalizm zakłada oparcie życia na umowie. Wyznawca judaizmu musi przestrzegać Prawa, a Bóg musi wynagradzać to dobre postępowanie jako wypełnianie warunków umowy. Każdy dobry uczynek czeka ściśle odmierzona zapłata, a zły – kara. Według niemieckiego socjologa w judaizmie każdy człowiek ma osobisty rachunek, na którym zapisuje się jego dobre i złe działania. To dokładne

³⁸ Por. tamże, s. 172–187.

³⁹ Tamże, s. 201. Jako źródła religii żydowskiej Sombart uznaje tę część Biblii, którą chrześcijanie nazywają *Starym Testamentem*, a także *Talmud*, kodeks Majmonidesa z XII w., kodeks *Turim* Aschera z XIII i XIV w. i kodeks Józefa Karo *Schulchan Aruch* powstały w XVI w. (Por. tamże, s. 193–194).

⁴⁰ Por. tamże, s. 189–193.

⁴¹ Tamże, s. 202.

⁴² Por. tamże, s. 201–204.

odliczanie nagrody lub kary oraz przekonanie o możliwości nieograniczonego powiększania swoich zasług jest zbliżone do kapitalistycznych idei wynagradzania i nie-limitowanego bogacenia się⁴³.

Bogactwo według judaistów jest znakiem łaski i błogosławieństwa Bożego. Jako takie jest ono, w przeciwieństwie do ubóstwa wychwalane zarówno na kartach Starego Testamentu jak i Talmudu. W początkach religii żydowskiej doczesne powodzenie traktowano jako jedyną nagrodę od Boga. Następnie wyłoniła się wprawdzie idea życia pozagrobowego, jednak Żydzi nie przestali uważać błogosławieństwa ziemskiego za główny element wynagrodzenia za dobre postępowanie, równoważny z nagrodą w przyszłym świecie. Według Sombarta judaistyczny stosunek do bogactwa różni się diametralnie od chrześcijańskiego. O ile Żydzi uzasadniając swoją działalność zarobkową mogą powoływać się na swojej święte pisma, to dla chrześcijan jest to niemożliwe. Bogaty chrześcijanin musi mierzyć się z ciągłą obawą o losy własnej duszy, podczas gdy dla majątnego Żyda bogactwo jest znakiem Bożej łaski⁴⁴.

Z tym optymistycznym postrzeganiem bogactwa wiąże się specyficzne pojmowanie świętości przez wyznawców. Nie polega ona, inaczej niż w chrześcijaństwie na negacji ziemskiego życia i uciekaniu w ascezę o charakterze „pozaświatowym”. Asceza odgrywa w judaizmie ważną rolę, jednak jest to asceza wewnątrzświatowa. Pobożny Żyd ma żyć zwyczajnym życiem świeckim, jednak na sposób ascetyczny, tj. musi kontrolować zmysły i panować nad nimi. Chęć praktykowania ascezy „chrześcijańsko-esseńskiej” prowadzi do życia w odosobnieniu, klasztorze, natomiast asceza żydowska oznacza podporządkowanie rozumowi i Prawu wszystkich instynktownych czy po prostu naturalnych skłonności⁴⁵. Według Sombarta różnica między ascezą chrześcijańską, a judaistyczną polega na tym, że ta pierwsza „prowadzi konsekwentnie z życia do samotności, do klasztoru (jeśli nie do śmierci); druga przykuwa wierzącego tysiącem łańcuchów do życia cielesnego, cywilnego, żąda jednak, aby życie to pozbawione zostało swych form naturalnych. Chrześcijańska nauka wiary zamienia świętego na mnicha, żydowska – na racjonalistę”⁴⁶.

Nacisk, jaki judaizm kładzie na panowanie nad sobą obejmuje m.in. panowanie nad mową, apetytem, ciekawością, a nawet nad zachwytem zmysłowym, pięknem natury i sztuki. Wszystkie sytuacje życiowe są uregulowane w prawie religijnym. Liczne nakazy i zakazy Tory i Talmudu służą zdaniem Sombarta uświęceniu. Każda czynność ma służyć temu celowi, dlatego też ziemskie przyjemności nieodnoszone do Boga nie są akceptowane. Dotyczy to nie tylko tańców czy biesiad ale nawet zbyt długiego snu czy próżnej zabawy z dziećmi. Potępiane są zachowania, które mogą powodować ubóstwo, takie jak lenistwo czy pijaństwo⁴⁷.

⁴³ Por. tamże, s. 204–208.

⁴⁴ Por. tamże, s. 211–218.

⁴⁵ Por. tamże, s. 221–223.

⁴⁶ Tamże, s. 222–229.

⁴⁷ Por. tamże, s. 225–235.

Według autora książki *Żydzi i życie gospodarcze* istotną sferą, w której wyraża się żydowska asceza wewnątrzświatowa jest sfera seksualna. Święte księgi Żydów i ich mędrzy wielokrotnie ostrzegają przed kobietami. Jednak ten lęk nie prowadzi do celibatu ani do zakonu, lecz do zawieranego szybko małżeństwa. W jego ramach stosunki seksualne są dopuszczalne, choć nadal nieuważane za coś dobrego. Konieczne jest ich uwznioślenie, uduchowienie, poddanie szeregowi przepisów.

Zasady te mogą być uważane za nieludzkie, jednak z drugiej strony dają bardzo korzystne rezultaty. Podnoszą społeczną pozycję kobiety, która stosuje się do religijnych zaleceń i jest żoną i matką. Ograniczają także liczbę nieślubnych dzieci. Niemiecki ekonomista przytacza dane świadczące o niższym odsetku nieślubnych narodzin u Żydów w porównaniu do wyznawców różnych odłamów chrześcijaństwa. Dane te dotyczą kilku ostatnich dekad XIX w. i początku wieku XX. Mają one świadczyć o tym, że rodzina była szanowana przez Żydów nie tylko w teorii, ale i w praktyce.

Co Sombarta interesuje w sposób szczególny, judaizm sprawia, że energia seksualna mężczyzn ulega freudowskiej sublimacji i znajduje swoje ujście w wykonywanej na rzecz rodziny działalności zarobkowej. Niemiecki ekonomista i socjolog przyznaje jednak, że nie ma kompetencji psychologicznych, by taką teorię wysnuć i że stanowi ona jedynie hipotezę. Argumenty na jej poparcie są także wątpliwej wartości – zalicza się do nich m.in. twierdzenie Tacyty o „rozpustności” Żydów. Judaizm zdaniem Sombarta walczył więc z naturalnymi popędami i skłonnościami człowieka i na ich miejsce tworzył człowieka sztucznego, kierującego się rozumem. Tylko taki typ człowieka mógł zaś stworzyć kapitalizm⁴⁸. „Aby kapitalizm mógł się rozwinąć – pisze Sombart – należało połamać wszystkie kości człowiekowi naturalnemu, żyjącemu popędami i dopiero potem zbudować szczególny racjonalny mechanizm duchowy, na miejsce starego, pierwotnego, przy jednoczesnej przemianie wszystkich życiowych wartości i poglądów. «Homo capitalisticus» jest sztucznym i pełnym sztuki wytworem, który powstał w końcu z tego przewrotu”⁴⁹.

Zarówno więc człowiek stosujący się do zasad żydowskich, jak i ten stosujący się do zasad kapitalizmu są ludźmi sztucznymi – nieulegającymi naturalnym popędom – lecz kontrolującymi je siłą rozumu. Racjonalizacja życia wyznawców judaizmu przez ich religię uzdolniła Żydów do życia w kapitalizmie⁵⁰.

Zdaniem niemieckiego uczonego judaizm sprzyja także ważnej z punktu widzenia rozwoju kapitalizmu kwestii, którą stanowi pożyczanie na procent. Miało to wynikać z przypisywanej przezeń judaizmowi dwoistości etyki, będącej inną dla Żydów, a inną dla „gojów”. Pożyczanie innym Żydom na procent było zabronione, jednak pożyczanie nie-Żydom dopuszczalne, a wedle niektórych interpretacji nawet zalecane. Znaczenie akceptacji oprocentowanych pożyczek przez autorytety judaistyczne było ważne, w sytuacji potępiania lichwy przez chrześcijan. Chrześcijaninowi sumienie

⁴⁸ Por. tamże, s. 228–235.

⁴⁹ Tamże, s. 235.

⁵⁰ Por. tamże.

utrudniało zajmowanie się lichwą, a judaista nie miał takich oporów, a niekiedy wręcz uznawał pobieranie procentów od pożyczek za chwalebne. Wspomniana dwoistość etyki, jak przekonuje XX-wieczny badacz, sprzyjała także likwidacji większości moralnych skrupułów podczas transakcji handlowych, których stroną był goj. Etyka judaistyczna sprzyjała więc wolnemu handlowi z obcymi, bez skrępowania ówczesnymi zasadami i normami, takimi jak choćby zasada tzw. sprawiedliwej ceny⁵¹.

CHARAKTER NARODOWY ŻYDÓW I JEGO WPŁYW NA EKONOMICZNE BEZPIECZEŃSTWO

Zdaniem Wernera Sombarta nie tylko religia, ale i charakter narodowy Żydów sprzyjał pojawieniu się kapitalizmu, a przez to zachwianiu ekonomicznego bezpieczeństwa i stabilności charakterystycznych dla przedkapitalistycznych czasów. Odrębność ta, przekonuje Niemiec była dostrzegana przez wielu uczonych, zarówno antysemitów jak i filosemitów. Nowość twierdzenia Sombarta polega więc tylko na odmiennym ujęciu tego, na czym konkretnie owa odmienność Żydów polega. Niemiecki autor wymienia tu cztery właściwości tego narodu, takie jak intelektualizm, teleologizm, mobilizm i woluntaryzm/energizm. To one najlepiej pokazują odrębność „ducha żydowskiego” w stosunku do innych narodów. Często te narodowe cechy pokrywają się – co nie dziwi – z zasadami głoszonymi przez judaizm.

Intelektualizm Żydów oznacza docenianie, a wręcz przecenianie przez nich zalet umysłu. Mądrość, wiedza, intelekt są w tym narodzie cenniejsze, niż wysokie pochodzenie czy sprawiedliwość⁵². Żydzi szanują inteligentnych, a pogardzają głupimi. Rozwinięty intelekt utożsamiają z pełnią człowieczeństwa⁵³.

Uleganie instynktom jest tu uważane za coś gorszego, a praca fizyczna za niższą niż umysłowa. Sombart, cokolwiek by nie sądzić o jego antysemitycznych uprzedzeniach, przynajmniej Żydom intelektualną wyższość. Zwraca uwagę na bogactwo określeń związanych z nauką i myśleniem w języku hebrajskim, a także uzdolnienia tego narodu do zajęć wymagających wysokich umiejętności umysłowych, takich jak matematyka czy gra w szachy. Jednocześnie ta przewaga w sferze czysto intelektualnej okupiona jest niedorozwojem w innych obszarach. Żyd Sombarta koncentruje się na abstrakcyjnych teoriach, a lekceważy poznawanie otaczającego świata czy ludzi. Ten abstrakcjonizm przeniesiony do myślenia o społeczeństwie sprawia, że Żydzi lekceważą różnice między narodami i osobiste zależności oparte na uczuciach, sentymentach, wierności. Dlatego też nad feudalną organizację społeczeństwa przedkładają indywidualizm polityczny, państwo prawa, konstytucjonalizm⁵⁴.

⁵¹ Por. tamże, s. 238–244.

⁵² Por. tamże, s. 262–271.

⁵³ Por. tamże, s. 263.

⁵⁴ Por. tamże, s. 263–268.

Z tym racjonalizmem teoretycznym związany jest racjonalizm praktyczny, który Sombart nazywa teleologizmem. Racjonalizm wiąże się bowiem z silnym poczuciem własnego ego, co prowadzi do koncentracji na sobie i własnych celach, do których się dąży. Dlatego też Żydzi rzadko pojmują jakąś aktywność jako cel sam w sobie, lecz wolą postrzegać ją jako środek do celu⁵⁵. „Niema wyrazu lepiej znanego żydowi nad wyraz «tachlis», oznaczający cel, sens i rezultat ostateczny zarazem. Tachlis jest treścią życia. Żyd uznawać będzie za nierozsądnych marzycieli tych, którzyby powiadali, że nie tachlis, lecz tragizm stanowi treść życia, treść świata”⁵⁶.

Teleologizm połączony z silną wolą owocuje cechą, którą określa Sombart mianem energizmu. Żydzi nie tylko określają sobie cele i chcą je osiągać, lecz dążą do nich w sposób niezwykle uparty i wytrwały.

Kolejna cecha – mobilizm oznacza m.in. ruchliwość umysłu, szybkie pojmowanie, bystrość i orientowanie się w sytuacji. Natomiast ruchliwość sensu stricto jest zdaniem Sombarta cechą tylko niektórych Żydów⁵⁷.

Zatem zarówno religia żydowska, jak i odrębność i charakterystyczne cechy Żydów jako narodu sprzyjają formowaniu się kapitalizmu. Kapitalizm, jak już wspomniano, ma bowiem cechy zbliżone do cech judaizmu i cech charakterystycznych Żydów jako narodu. Przykładem jest tu intelektualizm, na jakim opiera się gospodarka kapitalistyczna, opierająca się na rozdziale pracy umysłowej od fizycznej i przewadze tej pierwszej. Kapitalizm to także system abstrakcyjny⁵⁸. Jest tak, ponieważ „[...] wygasała w nim wszelka jakość przez stosowanie czysto ilościowej wartości zamiennej; a miejsce wielu rozmaitych czynności technicznych zajęła jedna czynność kupiecka; różnorodny stosunek wielu gałęzi handlowych zastąpiony został przez stosunek czysto handlowy”⁵⁹.

Obraz kapitalizmu, jaki maluje Sombart to obraz świata jednostajnego, materialistycznego, w którym kosmopolityczne miasto wyparło wieś i zniszczyło jakąkolwiek różnorodność. Kapitalizm oznacza „odkonkretyzowanie” świata, sprowadzenie go do jednego wspólnego mianownika: pieniądza. Pomnażanie pieniędzy, dążenie do nich jako do celu to jego zdaniem cecha charakterystyczna kapitalizmu, a także Żydów. Sombart nie twierdzi, że wynika to z domniemanego materializmu tego narodu, lecz z żydowskiego umiłowania abstrakcji, a także z wspomnianego wyżej teleologizmu Żydów. Pieniądz jest dla nich wartościowy, ponieważ jest doskonałym środkiem pozwalającym zaspokoić cele, do których dążą. Teleologizm Żydów konweniuje ponadto z kapitalistycznym dążeniem do odraczania gratyfikacji. Cel jest czymś ulokowanym w przyszłości i to właśnie do przyszłego dobra dążą teleologicznie nastawieni Żydzi, np. gdy udzielają kredytów.

⁵⁵ Por. tamże, s. 268–269.

⁵⁶ Tamże, s. 269.

⁵⁷ Por. tamże, s. 270–271.

⁵⁸ Por. tamże, s. 275.

⁵⁹ Tamże.

Właściwości narodu żydowskiego nie tylko sprzyjają rozwojowi kapitalizmu, lecz także ułatwiają odnoszenie sukcesu w ramach tego ładu gospodarczego. Żyd spełnia zasadnicze cechy dobrego przedsiębiorcy kapitalistycznego: jest mądry, trzeźwy – wolny od namiętności i dzielny – a więc można na nim polegać w kwestiach biznesowych⁶⁰.

Jednak te jego cechy, zdaniem Sombarta, zamiast sprzyjać bezpieczeństwu ekonomicznemu, podkopują je, gdyż sprzyjają wprowadzeniu kapitalizmu będącego antytezą stabilnego i bezpiecznego ładu ekonomicznego średniowiecza i czasów późniejszych.

PODSUMOWANIE POGLĄDÓW SOMBARTA

Zdaniem Sombarta „właściwości narodu żydowskiego nadają się bardziej, niż czyjejkolwiek inne do pełnienia najwyższych funkcji kapitalizmu”⁶¹. Podobną rolę odgrywa też religia judaistyczna. Zdaniem Niemca, motorem rozwoju kapitalizmu nie byli purytanie, lecz Żydzi, inspirowani przez judaizm. Purytanie jedynie przejęli od judaistów sprzyjające kapitalizmowi elementy doktryny. Takie przekonanie pozwala Sombartowi na twierdzenie o tożsamości purytanizmu i judaizmu. Jako wspólnie jednej i drugiej religii jawią się niemieckiemu autorowi takie cechy jak: zracjonalizowanie życia codziennego w tym seksualnego, asceza wewnątrzświatowa, traktowanie grzechu niczym rachunku, przewaga „interesów religijnych” oraz łączenie wyobrażeń religijnych z tymi dotyczącymi pieniędzy. O ile jednak zdaniem Sombarta ducha kapitalizmu stworzył pierwotnie judaizm, tak według Weбера jest to zasługą purytanizmu. Na tym polega zasadnicza różnica między tymi badaczami⁶².

Warto przy okazji zauważyć, że Sombart niezupełnie nie dostrzegał średniowiecznych korzeni kapitalistycznego rozwoju. Katolickie średniowiecze postrzegał wręcz jako antytezę późniejszego ładu kapitalistycznego. Średniowieczny pogląd przyczynił się do powstania ładu o charakterze feudalno-rzemieślniczym (cechowym), a jego obalenie było dopiero dziełem Żydów⁶³.

Z książki *Żydzi i życie gospodarcze* wyłania się przekonanie, że tworząca kapitalizm działalność Żydów jako narodu i judaizmu jako religii była czymś negatywnym, szkodliwym dla bezpieczeństwa ekonomicznego wcześniejszego świata⁶⁴.

⁶⁰ Por. tamże, s. 176–279.

⁶¹ Tamże, s. 279.

⁶² Por. tamże, s. 145–247.

⁶³ Por. tamże, s. 118.

⁶⁴ Por. tamże, s. 126.

ZAKOŃCZENIE

Główna teza Sombarta, zgodnie z którą to Żydzi i judaizm są w znacznym stopniu twórcami tzw. ducha kapitalizmu jest tyleż interesująca, co dyskusyjna. Pojawia się bowiem pytanie – dlaczego, skoro Żydzi jako naród i judaizm jako religia istnieją od XIII w. p.n.e. a więc od czasów Mojżesza, o ile nie dłużej, kapitalizm powstał dopiero w nowożytnym świecie Zachodu? Fakt ten dowodzi, że naród i religia żydowska, nawet jeśli były czynnikiem koniecznym do powstania kapitalizmu, to nie były do powstania tegoż wystarczające. Teza Sombarta wymaga więc uzupełnień i narzuca pytanie: jakie jeszcze były czynniki sprzyjające powstaniu kapitalizmu⁶⁵? Czy inne idee i religie odegrały rolę co najmniej porównywalną z rolą judaizmu? Czy były narody, których wpływ na powstanie nowoczesnej gospodarki był porównywalny lub wyższy od wpływu narodu żydowskiego?

Najpierw zajmijmy się kwestią religii judaistycznej i tego jak jej wpływ widzą inni uczeni. Wybitny historyk gospodarczy, David Landes również dostrzega wpływ judaizmu na powstanie kapitalizmu i nowoczesnej gospodarki, jednak nie sugeruje jakoby wpływ ten miał charakter wyłączny lub dominujący. Sięga on czasów Starego Testamentu i polega na niechęci do tyranii i poszanowaniu prawa do własności prywatnej. Jednak kapitalizm nie powstał przecież w czasach starożytnych. Droga do niego była długa i kręta, a idee Starego Testamentu można najwyżej uznać za jej początek. Co istotne, Landes, którego dzieło bazuje na obfitym materiale dowodowym, nie wypukla wpływu judaizmu, który powstał po upadku świątyni Jerozolimskiej. Religijny wpływ Żydów polegał głównie na ideach Starego Testamentu, rozwijanych już nie przez rabinów, a przez chrześcijan.

Zdaniem Landesa kolejny krok został uczyniony dzięki Kościołowi katolickiemu. Wprawdzie w dobie średniowiecza utrudniał on niekiedy dostęp do Biblii, jednak motywowany swoją doktryną ograniczał wszechmoc władców. Przekonanie, że właścicielem wszystkich dóbr jest Bóg paradoksalnie utrzymywało poszanowanie własności prywatnej. Przedstawiciele Kościoła wierzyli bowiem, że w przeciwieństwie do Stwórcy nie mają prawa do dysponowania cudzym mieniem i tego samego wymagali od władców⁶⁶.

Z zasadami chrześcijańskimi wiązał się także podział na sferę świecką i religijną. Zdaniem brytyjskiego historyka wynikał on z dążeń wczesnych chrześcijan do bycia tolerowanymi w ramach Cesarstwa Rzymskiego. Ponieważ nie mieli oni – w przeciwieństwie do np. muzułmanów – przez długi czas państwa pod swoją kontrolą, starali się przynajmniej o wolność w sferze wyznaniowej i moralnej, ustępując cesarzom

⁶⁵ Warto zauważyć, że w przeciwieństwie do tezy Sombarta, twierdzenie Webera, o purytańskich źródłach kapitalizmu nie przywodzi na myśl podobnych trudności. Purytanizm jest stosunkowo młodym wyznaniem, które powstawało niedługo przed rewolucją przemysłową i przemianami kapitalistycznymi. Nie wyklucza to oczywiście inspirowania się przez purytanizm ideami judaizmu. Jednak także Weberowi zarzucić można jednostronność, przejawiającą się choćby w zlekceważeniu wpływu Kościoła katolickiego.

⁶⁶ D. S. Landes, *Bogactwo i nędza narodów*, Warszawa 2008, s. 54–56.

w sferze polityki. Zasada ta została następnie przeniesiona do ery średniowiecznej i nowożytnej, choć nie bez trudności. Rozdział między dwiema władzami był niestabilny i w ostateczności zaowocował zwycięstwem państwa. Tym niemniej pozwolił na stworzenie sfery wolności myśli⁶⁷.

Myśl chrześcijańska natrafiła ponadto w Europie na sprzyjający wolności grunt. „Jak na ironię – twierdzi Landes – Europa zawdzięczała więc swoją pomyślność upadkowi Rzymu oraz okresowi słabości i podziałów, który po nim nastąpił”⁶⁸. Terytorialne rozczłonkowanie, decentralizacja uniemożliwiły powstanie tyrańskiej władzy, która gwałciłaby własność prywatną i hamowała rozwój.

Kolejnym pomyślnym czynnikiem dla przyszłych narodzin kapitalizmu było powstanie miast. Stanowiły one dla Europejczyków oazę wolności, w której mogli oni prowadzić działalność ekonomiczną. Do tych zdominowanych przez kupców miejsc mogli zbiegać chłopci pańszczyźniani i uzyskiwali tam wolność. Landes przytacza przykład takiego chłopca-uciekiniara, którego hrabia dopadł na rynku w Brugii i został stamtąd przegnany przez mieszczan⁶⁹.

Nie znaczy to, że Landes pozostaje ślepy na ograniczenia, jakim poddawany był handel w miastach, które wynikały z działalności cechów. Podobnie jak Sombart zwraca też uwagę na to, że wystąpienia przeciwko prawom cechowym, takie jak kupowanie tanio, by sprzedać drogo przypisywano Żydom. Podkreśla jednak, że mimo wszystko już w średniowiecznych miastach można dopatrywać się załączków ekonomicznego postępu, a więc, że nie wynikał on jedynie z działalności Żydów.

Uzasadnione wydaje się twierdzenie, że o ile Landes dostrzega istnienie protokapitalistycznych idei już w Starym Testamencie, tak korzeni wzrostu gospodarczego upatruje w średniowiecznej Europie. Wzrost ten stał się możliwy dzięki odparciu zewnętrznej agresji i zapewnieniu względnego bezpieczeństwa, a więc w ok. XI w. Pomocne okazało się także wyekspediowanie osób o awanturnicznym usposobieniu na wyprawy krzyżowe, dzięki czemu na kontynencie mogło zapanować prawo i porządek. Chociaż wzrost ten został zatrzymany podczas epidemii czarnej śmierci w połowie XIV w. i związanej z nią śmierci 1/3 populacji, to następnie nastąpiła odbudowa, która umożliwiła podboje w dobie nowożytnej⁷⁰. Jak twierdzi Landes, „gdy Adam Smith w XVIII wieku wziął się do pisania o tych sprawach, wykazał, że podział pracy i poszerzenie się rynku sprzyjają innowacjom technologicznym. I to się właśnie zdarzyło w średniowiecznej Europie – jednym z najbardziej innowacyjnych środowisk, jakie zna historia”⁷¹.

To w średniowieczu dokonał się postęp technologiczny na znaczącą skalę. Jego przejawami były rozwój wykorzystania energii wodnej, wynalezienie okularów, zegarów mechanicznych, a także upowszechnienie dwóch oryginalnie chińskich wynalazków,

⁶⁷ Por. tamże, s. 59.

⁶⁸ Tamże, s. 58.

⁶⁹ Por. tamże, s. 57–58.

⁷⁰ Por. tamże, s. 61.

⁷¹ Tamże, s. 67.

takich jak druk i proch strzelniczy. Landes wskazuje także, podobnie jak Sombart, na wpływ tworzenia nowych rozwiązań handlowych i finansowych. Jednak podkreśla, że przełom w tym zakresie dokonał się już w średniowieczu i nie uwypukla, w przeciwieństwie do niemieckiego socjologa, roli Żydów. Już w chrześcijańskim średniowieczu doszło do czegoś, co Landes określa mianem „handlowej rewolucji”. Rewolucja ta polegała na wprowadzeniu kodeksów handlowych, przygotowaniu organizacyjnych założeń spółek, zwiększeniu bezpieczeństwa i obniżeniu kosztów działalności handlowej. Zdaniem historyka gospodarki można mówić wręcz o powstaniu świata wymarzonego przez Adama Smitha, mimo, że do jego narodzin pozostało pół tysiąclecia⁷².

Według Landesa Europejczyków cechowała szczególna fascynacja dla odkrywania rzeczy nowych, którą brytyjski historyk określa jako wynalezienie wynalazku. Wśród przyczyn tego stanu rzeczy autor *Bogactwa i nędzy narodów* wymienia wynikające z tradycji judeochrześcijańskiej wartości takie jak: poszanowanie pracy ręcznej, wiara w konieczność podporządkowania przyrody człowiekowi, jak również koncepcja linearnego czasu umożliwiająca wiarę w postęp.

Tymczasem Sombart pomija te wspólne judaizmowi i chrześcijaństwu przekonania, w których wpływ na rozwój gospodarczy zauważa nie tylko Landes, lecz także inni badacze. W sposób szczególny brakuje u Sombarta dostrzeżenia niebagatelnej roli Kościoła katolickiego w kładzeniu fundamentów nowoczesnej gospodarki. Tymczasem, w dokonującym się już w średniowieczu postępie technicznym Kościół odegrał znaczącą rolę. „Mało kto by się spodziewał – zauważa Landes – że instytucja, będąca zorganizowaną formą duchowości i kładąca nacisk na modlitwę i kontemplację, będzie się interesować technologią. [...] A jednak wszystko działało odwrotnie: chęć uwolnienia kleryków od czasochłonnych, przyziemnych zajęć stała się impulsem do wprowadzenia mechanizacji”⁷³.

Co więcej, nawet stworzenie podstaw nauki ekonomii dokonało się w średniowieczu lub wczesnej nowożytności. Przedstawiciele szkoły z Salamanki, tacy jak dominikanin Francisco de Vitoria (1480–1546) czy Martin de Azpilcueta (1493–1586) (doktor Navarruss) tworzyli podwaliny nowoczesnej ekonomii i wspierali wolny handel. Większość z tych wczesnych ekonomistów stanowili zakonnicy⁷⁴.

Jak zauważa Diniesh D’Souza „w średniowieczu [...] ludzie po raz pierwszy uświadomili sobie, że ceny powinny być ustalane przez prawo lub obyczaj. Jednak

⁷² Por. tamże, s. 65–66.

⁷³ Tamże, s. 81. Na marginesie warto zauważyć, że rola Kościoła katolickiego w kształtowaniu życia gospodarczego obejmuje także czasy współczesne. Katolicka teologia kapitalizmu stanowi interesującą alternatywę dla etyki protestanckiej czy judaistycznej. Opiera się przede wszystkim na koncepcji człowieka jako imago Dei – bytu, który podobnie jak Bóg jest twórcą. Idea ta konweniuje z współczesną wizją kapitalizmu, jako opartego na ludzkiej kreatywności. Bazuje na nauczaniu biblijnym i papieskim rozwiniętym przez amerykańskiego teologa i myśliciela społecznego Michaela Novaka. Por. M. Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1993, s. XIV–XV.

⁷⁴ Por. A. Chafuen, *Chrześcijaństwo za wolnością*, Kraków 2001, s. 25–27.

w XII wieku mnich dominikański Albert Wielki zauważył, że cena odzwierciedla «ile są warte dobra według oceny rynku w czasie sprzedaży». I wierzymy w to do dzisiaj⁷⁵.

Wprawdzie tradycyjnie Kościół katolicki podchodził sceptycznie do działalności kupców i potępiał zysk, jednak twierdzenie takie wymaga pewnego zniuansowania. Jak zauważa francuski mediewista Jacques Le Goff, kategoria trudniących się pożyczaniem pieniędzy kupców-bankierów powstała w dobie średniowiecza. Do ich działalności często Kościół podchodził sceptycznie i widział w niej grzech. Jednak z drugiej strony dostrzeżono, że kupcy także wykonują pracę, która domaga się zapłaty. Ponadto odgrywali oni ważną rolę jako mecenas sztuki i pośrednicy między Wschodem a Zachodem⁷⁶. Wszystko to wskazuje na to, że sombartowskie ujęcie chrześcijańskiej gospodarki jako opartej na barierach i kontroli cen nie w każdym przypadku musi odpowiadać prawdzie.

Ponadto zdaniem niektórych autorów katolicka idea wolności sumienia i godności osoby ludzkiej, którą w średniowieczu rozwinął św. Tomasz z Akwinu przyczyniła się do późniejszego powstania idei wolności politycznej i gospodarczej – cechującej kapitalizm⁷⁷.

Kolejnym niedostatkiem koncepcji Sombarta zawartych w książce *Żydzi a życie gospodarcze* jest nadmierne skupienie się na roli instrumentów finansowych przy jednoczesnym pominięciu kwestii tak fundamentalnej dla kapitalistycznego rozwoju jak rewolucja przemysłowa. Ten przełom mający swoje źródła już w średniowieczu dokonał się w XVIII-wiecznej Wielkiej Brytanii. Bagatelizowanie jego roli przez nadmierne skupiające się na Żydach Sombarta skutkuje niedocenianiem roli Brytyjczyków i specyficznej dla tego kraju mentalności i kultury politycznej w powstaniu nowoczesnego kapitalizmu i nierozzerwalnie z nim związanego rozwoju gospodarczego.

Jedną z przyczyn industrializacji był duch intelektualnej autonomii. Jego korzeni można szukać już w poglądach niektórych średniowiecznych myślicieli. Nie jest to więc wyłączna zasługa Żydów, choć i oni odegrali tu znaczącą rolę. Równie istotny jest rozwój metody eksperymentalnej w nauce, a także matematyki. Nie bez znaczenia było także zrutynizowanie odkryć naukowych. Przyczyniło się do tego istnienie nieformalnej europejskiej wspólnoty intelektualistów połączonych przez wspólny język – łacinę, pocztę i częste podróże. Powyższe cechy były jednak charakterystyczne dla większości krajów europejskich, a przecież nie było przypadkiem, że rewolucja przemysłowa dokonała się właśnie w Wielkiej Brytanii. Anglia wcześniej niż inne kraje zniosła pańszczyznę, usprawniła osiąganie zysków, rozwinęła handel i przemysł. Dla Anglii charakterystyczne było także upodmiotowienie jej mieszkańców i wolność polityczna, której korzenie sięgają Wielkiej Karty Swobód z 1215 r. Charakterystyczne dla Wielkiej Brytanii doby rewolucji przemysłowej było przywiązywanie wagi do mierzenia czasu i szybkiego transportu⁷⁸.

⁷⁵ Por. D. D'Souza, *To wspaniałe chrześcijaństwo*, Kraków 2011, s. 79.

⁷⁶ Por. J. le Goff, *W poszukiwaniu średniowiecza*, Warszawa 2005, s. 79–85.

⁷⁷ Por. M. Novak, *The Judeo-Christian Foundation of Human Dignity, Personal Liberty and the Concept of the Person*, "Journal of Markets and Morality" 1998, nr 2, s. 113–114.

⁷⁸ Por. D. S. Landes, *Bogactwo i nędza narodów*, dz.cyt., s. 246–259.

Jeśli można więc mówić, że jakiś naród przyczynił się w sposób szczególny do powstania kapitalizmu to uzasadnione jest twierdzenie, że był nim nie naród żydowski jak chce Sombart, lecz naród brytyjski, a później także amerykański. „W 1800 roku samorządność była zjawiskiem rzadkim. Kraje demokratyczne (przede wszystkim Wielka Brytania i Stany Zjednoczone) były nieliczne. [...] W tymże roku w Stanach Zjednoczonych (o czterech milionach ludności) było więcej prywatnych firm niż we wszystkich krajach Europy razem wziętych”⁷⁹.

Jednak autor książki *Żydzi a życie gospodarcze* nie docenia roli Brytyjczyków i Amerykanów. Wydaje się, że jest to podobny błąd co wyłączenie skupianie się na judaizmie przy pomijaniu roli chrześcijaństwa, a zwłaszcza Kościoła katolickiego. Tymczasem judaizm jako religia oraz Żydzi jako naród mieli wpływ na rozwój kapitalizmu, ale nie był to wpływ wyłączny.

Zastrzeżenia budzi także stosunek Wernera Sombarta do samego kapitalizmu. Chociaż niemiecki autor zapewnia, że jest on neutralny, to rzeczywistość wydaje się odmienna. Jego uwagi świadczą o tym, że w praktyce ten stosunek był negatywny: „Żydzi umożliwili kapitalizm w formie dzisiejszej. Czyż i to działalność godna podziękii? I to pytanie napotyka różne odpowiedzi, zależnie od osobistego stosunku jednostki do kultury kapitalistycznej”⁸⁰,

Tymczasem gospodarka kapitalistyczna przyczyniła się do bezprecedensowej poprawy jakości życia i wzrostu demograficznego⁸¹. Jeszcze w latach 80. XVIII w. 4/5 francuskich rodzin musiało przeznaczać większość 9/10 swojego dochodu na zakup samego chleba. Niska była też długość życia. We Francji w 1795 r. wynosiła ona 27,3 roku dla kobiet i 23,4 w przypadku mężczyzn. Jeszcze gorsza sytuacja panowała na kontynentach innych, niż europejski⁸². „W większości przypadków – pisze Michael Novak w *Duchu demokratycznego kapitalizmu* – elementarne wymogi higieny pozostawały nieznanne. W Afryce nie wynaleziono jeszcze koła. Zabiegi lecznicze na ogromnych połaciach świata ograniczały się do magii i zaklęć. Analfabetyzm był praktycznie powszechny [...]. Woda pitna była prawie niedostępna. Ignorancja była tak powszechna, że większość ludzi nie zdawała sobie sprawy, że zanieczyszczona woda sprzyja szerzeniu się chorób”⁸³. Nawet jeśli ujęcie to jest nieco jednostronne, to nie można mu całkowicie odmówić słuszności. Tymczasem sytuacja uległa zmianie wraz z nadejściem gospodarki kapitalistycznej. W samej Wielkiej Brytanii realne płace podwoiły się między 1800 a 1850 r. a następne podwojenie nastąpiło między 1850 a 1900 r. Jednocześnie liczba ludności także wzrosła cztery razy⁸⁴. Ponadto

⁷⁹ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, Poznań 2001, s. 30.

⁸⁰ Por. W. Sombart, *Żydzi a życie gospodarcze*, Przedmowa, dz.cyt., s. IX.

⁸¹ Kapitalizm z rozwojem utożsamia sam Sombart, jednak nie wyciąga z tego faktu logicznych wniosków zgodnie z którymi kapitalizm był summa summarum zjawiskiem pozytywnym.

⁸² Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz.cyt., s. 29.

⁸³ Por. tamże, s. 29.

⁸⁴ Por. tamże, s. 30.

kapitalizm zapewnił pluralizm i stworzył podwaliny pod liczne dobrowolne wspólnoty. Mimo nierówności z nim związanych poprawił dobrobyt szerokich rzesz ludzi⁸⁵.

Kapitalizm nie jest pozbawiony wad, jednak jego wpływ na wzrost liczby ludności i poziomu życia jest trudny do zakwestionowania. Do powstania tego systemu przyczynił się zarówno judaizm i chrześcijaństwo. Udział w tym procesie brali nie tylko Żydzi, ale także Amerykanie i narody europejskie, a w sposób szczególny Brytyjczycy. Teza Sombarta wymaga więc skorygowania w dwóch punktach. Po pierwsze nie tylko Żydzi (jako naród i wyznawcy judaizmu) przyczynili się do powstania kapitalizmu i kapitalistycznego „ducha”. Podobnie silny był wpływ religii chrześcijańskiej i narodów takich jak np. Brytyjczycy i Amerykanie. Po drugie wpływ judaizmu, narodu żydowskiego oraz innych religii i nacji na stworzenie kapitalizmu należy w świetle historii ocenić nie jako zagrożenie dla bezpieczeństwa ekonomicznego, ale coś co umożliwiło wzrost, dobrobyt i zmniejszyło plagi takie jak głód – a zatem poprawiło bezpieczeństwo ekonomiczne.

BIBLIOGRAFIA

- Chafuen A., *Chrześcijaństwo za wolnością*, Kraków 2001.
- D'Souza D., *To wspaniałe chrześcijaństwo*, Kraków 2011.
- Goff le J., *W poszukiwaniu średniowiecza*, Warszawa 2005.
- Landes D. S., *Bogactwo i nędza narodów*, Warszawa 2008.
- Novak M., *Duch demokratycznego kapitalizmu*, Poznań 2001.
- Novak M., *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1993.
- Novak M., *The Judeo-Christian Foundation of Human Dignity, Personal Liberty and the Concept of the Person*, „Journal of Markets and Morality” 1998, nr 2.
- Novak Michael, *The Vision of Democratic Capitalism*, [w:] M. Novak, *Three in One Essays of Democratic Capitalism 1976–2000*, Lanham 2001.
- Sombart W., *Żydzi a życie gospodarcze*, Warszawa 2010.
- Szlajfer H., *Żydzi Wernera Sombarta* (wstęp do wydania polskiego), [w:] W. Sombart, *Żydzi a życie gospodarcze*, Warszawa 2010.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994.

⁸⁵ Por. M. Novak, *The Vision of Democratic Capitalism*, [w:] M. Novak, *Three in One Essays of Democratic Capitalism 1976–2000*, Lanham 2001, s. 47–50.

ADAM WIELOMSKI
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

CARL SCHMITT I JEGO TEOLOGIA POLITYCZNA

I. RELIGIA W NAUCE NIEMIECKIEJ NA POCZĄTKU XX WIEKU

W okresie dominacji na niemieckich uniwersytetach metodologii pozytywistycznej (przełom XIX i XX wieku) pisanie o sprawach wiary i religii stanowiło poważny problem dla naukowca, który był chrześcijaninem. Metodolodzy pozytywistyczni samo przyznanie się do wiary uznawali za postawę nie do przyjęcia, będącą – mówiąc językiem Maxa Webera – przejawem ingerencji doktrynalnych wartości w proces *obiektywnego* opisu rzeczywistości¹. Dlatego otwarta afirmacja chrześcijaństwa dyskwalifikowała badacza w świecie uniwersyteckim. Dotyczyło to szczególnie katolicyzmu, wobec którego niemieccy akademicy – gdzie dominowali zsekularyzowani ewangelicy o poglądach narodowo-liberalnych i niereligijni filozoficzni hegliści – czuli wyjątkową niechęć, wręcz odrazę. W tej sytuacji badacz mógł interesujące go kwestie teologiczne podać wyłącznie w narracji naukowej, czyli potraktować je tylko i wyłącznie jako przedmiot badań – taki sam jak każdy inny – pozbawiony bezpośrednio wyrażonej oceny ich prawdziwości. Dlatego badane mogło być na przykład historyczne i społeczne znaczenia religii jako źródła władzy czy też rozmaitych doktryn politycznych, ale bez zajmowania własnego stanowiska w sporze czy Bóg istnieje, a najlepiej nawet bez sygnalizowania, że taki problem w ogóle istnieje². Trudno byłoby nam nie zgodzić się z socjaldemokratycznym

¹ M. Weber, *Obiektywność poznania społeczno-naukowego i społeczno-politycznego*, [w:] tenże, *Racjonalność, władza, odczarowanie*. Poznań 2011, s. 131–92.

² J.M. Beneyto, *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Berlin 1983, s. 5; J. Roiz, *La Teoria política de Eric Voegelin*, „Revista de Estudios Políticos”, 2000, nr 107, s. 37.

prawnikiem Gustavem Radbruchem, że relatywizm jest nieuniknionym skutkiem metodologii naukowej pozytywizmu³.

Z powodu nacisku tej właśnie metodologii w dwudziestowiecznej nauce niemieckojęzycznej (a następnie także pośród niemieckich emigrantów do Stanów Zjednoczonych, piszących głównie po angielsku, ale wiernych niemieckiej tematyce i metodologii) pojawiają się rozmaite naukowe interpretacje religii, pomagające zrozumieć różnorakie fenomeny duchowe, doktrynalne i intelektualne nowożytnego świata. Do najważniejszych nurtów i badaczy zajmujących się tą problematyką należą:

- 1/ Badania na temat związków religii (dogmatów i eklezjologii) z nowożytną nauką prawa i teorią państwa, którego celem jest pogodzenie religii z teorią państwa liberalno-demokratycznego (Hans Kelsen, Ernst-Wolfgang Böckenförde)⁴. Do nurtu tego zalicza się także Carl Schmitt, który jednakże stawia w tej kwestii tezy antyliberalne i antydemokratyczne.
- 2/ Badania nad zjawiskiem totalitaryzmu jako pośredniego i niezamierzonego skutku zjawiska sekularyzacji charakteryzującego Nowożytność. W jego wyniku wyemancypowani od przekazu Objawienia ludzie próbują samodzielnie zbudować na ziemi nowy porządek, prowadząc społeczeństwa do totalitarnej katastrofy, zamiast do wymarzonej wolności (Eric Voegelin, Leo Strauss)⁵.
- 3/ Rozważania nad związkami między panowaniem politycznym i jego rozmaitymi formami a wyobrażeniami religijnymi pogańskich społeczeństw starożytnych (Ernst Topitsch) oraz społeczności chrześcijańskich przedindustrialnych i medialnych (Hans Albert, Ernst Kantorowicz)⁶.
- 4/ Badania nad wpływem teologii chrześcijańskiej na myśl polityczną i kształt instytucji publicznych. Nurt ten przyjmuje postać teologii lub eklezjologii politycznej, stanowiąc albo rozwinięcie (Hans Barion), albo rewizję w duchu lewicowym i rewolucyjnym (Johannes B. Metz i jego uczniowie) teologii politycznej Schmitta⁷.

³ G. Radbruch, *Der Relativismus in der Rechtsphilosophie*, [w:] tenże, *Der Mensch im Recht*, Göttingen 1957, s. 80–87.

⁴ E.-W. Böckenförde, *Wolność-państwo-Kościół*, Kraków 1994. Teologia polityczna H. Kelsena zostanie omówiona dalej w tymże tekście, tamże bibliografia.

⁵ E. Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München 1959; tenże, *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992, s. 103–70; tenże, *Od Oświecenia do Rewolucji*, Warszawa 2011; L. Strauss, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, Warszawa 1998, s. 193–240; tenże, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, Kraków 2012, s. 25–57, 73–80, 123–24.

⁶ E. Topitsch, *Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der 'politischen Theologie'*, „Wort und Wahrheit”, 1955, nr 10, s. 19–30; H. Albert, *Traktat über kritischen Vernunft*, Tübingen 1968; E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, Warszawa 2007.

⁷ H. Barion, *Rudolph Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts*, Tübingen 1931; tenże, *Kirchenrecht*, Paderborn 1949; tenże, *Sacra Hierarchia. Die Führungsordnung der katholischen Kirche*, Berlin 1951; tenże, *Ordnung und Ortung im kanonischen Recht*, Berlin 1958; tenże, *Weltgeschichte Machtform? Eine Studie zur politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils*, Berlin 1968; J.B. Metz, *Teologia polityczna*, Kraków 2000, s. 45–48, 57–58, 104–05.

- 5/ Krytykę Schmittiańskiej teologii politycznej, uważanej za grę językową lub metaforę, pióra postmodernisty Hansa Blumenberga, negującego związku przyczynowo-skutkowe, w tym także i pomiędzy pojęciami religijnymi a prawno-ustrojowymi⁸.
- 6/ Rozważania o sekularyzacji społeczeństw nowożytnych, pisane przez umiarkowanie konserwatywnych filozofów zaniepokojonych zjawiskiem gaśnięcia wiary w Boga i negatywnymi konsekwencjami społecznymi tego zjawiska (Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer)⁹.

Z powyższego wyliczenia wynika, że o ile dominujący w nauce niemieckiej od drugiej połowy XIX wieku metodolodzy pozytywistyczni i zsekularyzowani hegliści skutecznie wymusili na chrześcijańskich badaczach, aby milczeli na tematy wartości (w tym i wiary), to nie byli zdolni całkowicie wyprzeć religii z naukowego widnokręgu. Ucząca o istocie i przymiotach Boga teologia nie mogła tutaj mieć statusu naukowego, ponieważ przyjmowała przed-empiryczne założenie, że Bóg istnieje. Jednakże status naukowy miały już takie dyscypliny i subdyscypliny jak socjologia religii, filozofia religii, politologia religii czy prawno-politologiczna teoria relacji państwa i Kościoła (kościółów). Chrześcijański naukowiec nie musiał wyrzekać się swojej wiary, ale musiał ją przedstawić wedle zasad narzuconego mu warsztatu. W ciągu swojego życia Carl Schmitt także poddał się temu rygorowi i unikał deklaracji religijnych, co wzbudziło, trwającą zresztą po dzień dzisiejszy, dyskusję na temat jego osobistej religijności¹⁰.

W problematykę osobistej relacji Carla Schmitta do Boga nie będziemy się tutaj głębiej zanurzać. Prawdę mówiąc to odpowiedzi jakie udzielane są w powyższej dyskusji nie są istotne dla badacza Schmittiańskiej teologii politycznej. Dzieje się tak dlatego, że prawnik ten, tworząc swoją naukę o teologii politycznej, dostosował się do warsztatowych wymogów środowiska akademickiego i unikał jasnych deklaracji w sprawach wiary, czy to w wystąpieniach publicznych, czy to w swoich tekstach, mimo że wychował się w katolickim otoczeniu i początkowo obracał się w kręgu towarzyskim skupionym wokół katolickiej partii Zentrum. W swoich wspomnieniach Schmitt wyznaje jasno i stanowczo dlaczego nigdy nie napisał niczego jako katolicki naukowiec: „Jestem prawnikiem a nie teologiem” (*Ich bin aber Jurist und kein Theologe*)¹¹. W liście do jednego z hiszpańskich przyjaciół dodaje, że nie wolno mu wypowiadać się na tematy religijne, gdyż zasada ta „przynależy do mojego stylu jako prawnika (*zu meinem Stil als Jurist*), i choć trudno mi się w tym stylu utrzymać,

⁸ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1996, s. 102–12.

⁹ K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, Warszawa 2001; tenże, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, Kęty 2002. Na temat H.-G. Gadamera w tym względzie zob. P. de Vitiis, *La teologia politica come problema ermeneutico*, Brescia 2013, s. 57–88.

¹⁰ Patrz nasz tekst *Charles Maurras i Carl Schmitt. Problem władzy suwerennej po 'odczarowaniu świata'*, w niniejszym numerze „Pro Fide, Rege et Lege”.

¹¹ C. Schmitt, *Ex Captivitate salus. Erfahrungen der Zeit 1945–1947*, Berlin 2002 [1950], s. 89.

to jako prawnik muszę, aby nie wzbudzać nienawiści i nie dawać argumentów moim przeciwnikom¹². Innymi słowy, prawnik ten uznał za swoje warsztat i metodologię pozytywistyczną w naukach społecznych.

Nie ulega wątpliwości, że chrześcijańskie otoczenie młodego naukowca sprzyjało, aby wybrał sobie pole badawcze związane właśnie z tematyką chrześcijańską, ale pozbawione jakichkolwiek osobistych deklaracji w kwestii istnienia Boga i prawdziwości konkretnego wyznania. Schmitt pisał chętnie i dużo o wpływie religii na pojęcia prawne i polityczne, gdyż było to ujęcie metodologiczne dopuszczalne i akceptowalne w otoczeniu akademickim. Właśnie dlatego, w naszym przekonaniu, prywatny stosunek Schmitta do chrześcijańskiego Objawienia, który budzi tyle wspomnianych kontrowersji, nie ma najmniejszego znaczenia dla wyjaśnienia ogólnej teorii jego teologii politycznej. Stoimy na stanowisku, że badań nad tym tematem podjąć może się tak radykalny chrześcijanin chcący wprowadzić tematykę religijną do dyskursu naukowego, jak i nie mniej radykalny ateista badający tylko wpływ religii na zjawiska polityczne, który prywatnie krzywi się z odrazy wobec religijnego *fanatyzmu*, który jednak realnie kształtuje opisywane przezeń społeczne wyobrażenia prawno-polityczne. Nasze obserwacje potwierdzają liczni komentarzy pism Schmitta: Hugo Ball pisze, że teologia polityczna „nie rodzi się z dobrze zakorzenionej wiary, lecz z jej konsekwencji”¹³, a konkretnie tych dotyczących myśli politycznej i prawnej. Podobnie zauważa Hasso Hofmann: „zagadnienie *teologii politycznej* ma charakter czystej teorii prawno-historycznej i socjologicznej, ale nie teologicznej. (...) Schmittiańska *teologia polityczna* odnosi się tylko i wyłącznie do specyficznego rodzaju historii pojęć i socjologii pojęć”¹⁴.

Jak wspomnieliśmy wyżej, trudno jest nam wątpić, że osobista wiara religijna badacza może go skłaniać, aby właśnie taką a nie inną problematyką zajął się w swojej pracy naukowej. Zgadzaemy się więc z poglądem, że Schmittiańskie zainteresowania problematyką teologii politycznej jak najbardziej mogło być zawoalowanym „wyrazem wiary, której dawano maskę naukowej erudycji”¹⁵. Młody badacz chętnie pisał o politycznych i prawnych skutkach chrześcijaństwa, właściwie był to główny temat jego pierwszych prac badawczych, gdyż chciał wykazać, że religia konstytuuje wyobrażenia polityczne i społeczne. Była to teza polemiczna zarówno do popularnego na lewicy marksizmu, że to byt (materia) kształtuje świadomość (wyobrażenia polityczne i religijne), jak i wobec, w sumie zbliżonej w tej kwestii do socjologii po-marksofskiej, liberalnej teorii weberowskiej głoszącej, że religia jest produktem

¹² C. Schmitt – A. d’Ors, *Briefwechsel*, Berlin 2004, s. 120.

¹³ H. Ball, *La Théologie politique de Carl Schmitt*, „Les Etudes Philosophiques”, 2004, nr 1, s. 87.

¹⁴ H. Hofmann, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin 2002, s. XXXVI.

¹⁵ J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l’histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris 2002, s. 156. Podobnie uważa M. Maraviglia, *La penultima guerra. Il ‘katèchon’ nella dottrina dell’ordine politico di Carl Schmitt*, Milano 2006, s. 152.

wyobrażeń kształtowych przez otoczenie społeczne¹⁶. Dodajmy w tym miejscu, że Schmitt był seminarzystą Webera.

Zapewne dlatego tematyce wpływów chrześcijaństwa na naukę o państwie Carl Schmitt poświęca liczne młodzieńcze prace. Wymieńmy te najważniejsze: *Widzialność Kościoła. Rozważania scholastyczne* (*Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung*, 1917), *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności* (1922), *Rzymski katolicyzm i polityczna forma* (1923), a także obszerne partii dwóch głośnych rozpraw: *Romantyzm polityczny* (*Politische Romantik*, 1919) i *Dyktatura. Od początków nowożytnej kwestii suwerenności, aż po proletariackie walki klasowe* (*Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, 1921). Liczba i obszerność tych tytułów pozwala nam stwierdzić, że bez względu na osobisty i prywatny stosunek młodego Schmitta do prawdy katolickiej (który pozostaje nadal zagadką), trudno odmówić słuszności spostrzeżeniu, że we wczesnym okresie działalności naukowej prawnik ten jest dosłownie zafascynowany aspektem organizacyjnym Kościoła katolickiego (eklezjologia, dogmaty), w którym widzi źródło nowożytnej nauki o prawie publicznym i państwie¹⁷.

Przypuszczenie, że Schmittiańska tematyka pracy naukowej to zawołowane wypowiedzi afirmujące prawdę Kościoła katolickiego potwierdza fakt, że po rozwodzie i ponownym zawarciu cywilnego związku małżeńskiego (1925), co *ipso facto* oznaczało usunięcie go z przedsoborowego Kościoła i pozbawiło prawa do przyjmowania sakramentów (wtedy księża problemy takie jeszcze traktowali z powagą, co nie zawsze widzi się we współczesnym Kościele posoborowym), nagle zupełnie traci zainteresowanie teologią polityczną i wpływami religii na naukę o państwie. Przez wiele lat pisze teksty wyłącznie na tematy prawno-polityczne, pozbawione osadzenia i kontekstu religijnego. Jak się zdaje, automatyczna ekskomunika związana z zawarciem ponownego (cywilnego) małżeństwa, zupełnie zachwiała osobistą wiarą Schmitta. Odzyskał ją dopiero po 1945 roku, gdy po 20 latach przerwy – internowany po

¹⁶ Na temat stosunku C. Schmitta do K. Marksa zob. C. Herrera, *Carl Schmitt y el marxismo. Puntos de encuentro y de ruptura en la noción de realismo político*, „Res Publica”, 1998, nr 2, s. 35–68; J.E. Dotti, *Karl kontra Carl. Schmitt czyta Marksa*, [w:] Ch. Mouffe (red.), *Carl Schmitt, wyzwanie polityczności*, Warszawa 2011, s. 119–50. Literatura na temat polemicznego stosunku C. Schmitta do M. Webera jest bardziej obfita – zob. G.L. Ulmen, *The Sociology of the State. Carl Schmitt and Max Weber*, „State, Culture, and Society”, 1985, nr 2, s. 3–57; tenże, *Politische Theologie und politische Ökonomie. Über Carl Schmitt und Max Weber*, [w:] H. Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988, s. 341–66; G. Eisermann, *Max Weber und Carl Schmitt*, „Der Staat”, 1994, nr 33, s. 76–103; C. Colliot-Thélène, *Carl Schmitt contre Max Weber, rationalité juridique et rationalité économique*, C.-M. Herrera (red.), *Le Droit, le Politique. Autour de Max Weber*, Hans Kelsen, Carl Schmitt, Paris 1995, s. 205–28.

¹⁷ U. Bröckling, *Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik*, München 1993, s. 72–74; K.-E. Lönne, *Carl Schmitt und der Katholizismus der Weimarer Republik*, [w:] B. Wacker (red.), *Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München 1994, s. 14–15; J.L. Villacañas, *Poder y Conflictio. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid 2008, s. 17.

II Wojnie Światowej przez Amerykanów i zagrożony represjami jako były aktywista nazistowski – powrócił do religii¹⁸, zwracając się do „ukrzyżowanego Boga” będącego dlań „ostatnim azylem”¹⁹ po ostatecznej klęsce jego ukochanych Niemiec. Związek biografii intelektualnej Schmitta z jego biografią religijną nie jest przypadkowy i pozwala nam przypuszczać, że zainteresowania teologią polityczną wynikają z autentycznej fascynacji katolicyzmem i instytucjami Kościoła. Mimo to, powtórzmy raz jeszcze, ponieważ jest to subdyscyplina naukowa, to osobista i szczerą wiarą nie jest konieczna, aby pisać o wpływie pojęć teologicznych na prawno-polityczne. Wpływ taki dostrzec może także niedowiarek czy wręcz ateista.

Dlatego, na sam koniec tej części tekstu, chcemy powtórzyć raz jeszcze i dobitnie: teologia polityczna to koncepcja *stricte* naukowa ucząca o związkach pomiędzy religią a pojęciami prawno-politycznymi. Jest to więc subdyscyplina prawa i politologii, którą może się zajmować naukowo katolik, agnostyk a nawet wojujący ateista. Nie jest to gałąź teologii. Zwracamy na to uwagę, gdyż taki błąd, na szczęście rzadko, można spotkać w literaturze teologicznej²⁰.

II. DEFINICJA TEOLOGII POLITYCZNEJ

1. GENEZA TERMINU (WARRON, LEIBNIZ, BAKUNIN, KELSEN)

Publikując w 1922 roku *Teologię polityczną* Carl Schmitt wprowadził do nauk prawnych i politycznych nowe pojęcie, chociaż sama problematyka relacji religii z pojęciami prawno-politycznymi w żadnym razie nie była nowa, skoro związki te istniały od początku dziejów obydwu interesujących nas podmiotów, czyli państwa i religii. Także samo pojęcie *teologii politycznej* nie było, ściśle rzecz biorąc, aż tak bardzo nowatorskie. Już Starożytność znała zbliżony termin *teologia obywatelska*, którym w antycznym Rzymie posługiwał się Warron w dziele które, niestety, nie zachowało się do naszych czasów. Znamy je tylko dzięki św. Augustynowi, który w *Państwie Bożym* dokonał jego dość bezceremonialnej krytyki z punktu widzenia chrześcijańskiej ortodoksji. Z tego opisu wynika, że Warronowa *teologia obywatelska* opisywała bogów miast i państw oraz rodzaje należnego im publicznego (politycznego) kultu²¹. Mimo podobieństwa terminologicznego, na które słusznie zwracano uwagę, nie było to więc pojęcie Schmittiańskie.

¹⁸ T. Storme, *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un oecuménisme judéo-chrétien?* Paris 2008, s. 172.

¹⁹ C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, op.cit., s. 61; tenże, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Berlin 1991, s. 216, 217, 222.

²⁰ R. Gibellini, *La Teologia del XX secolo*, Brescia 1992, s. 332.

²¹ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, VI, 4–7.

Zdecydowanie bliższe było terminologii Carla Schmitta pojęcie *teologii jurysprudencji*, którym posługiwał się w XVII wieku Gottfried W. Leibniz, zwracający uwagę na „nadzwyczajne analogie między dwoma dyscyplinami”, czyli teologią a prawem²². Filozof ten twierdził, że Litera biblijna jest tekstem nie tylko objawionym, ale zawiera również szerokie spektrum praw Bożych, naturalnych i ludzkich, czyli studiując teologię, zarazem studujemy Boskie i ludzkie prawodawstwo. Tych dwóch dyscyplin nie da się od siebie oddzielić.

Kilkadziesiąt lat przed Carlem Schmittem terminem *teologia polityczna* (*la théologie politique*) posłużył się także radykalny rosyjski anarchista Michaił Bakunin w swojej polemice z Giuseppe Mazzinim (*La théologie politique de Mazzini et l'Internationale*, 1871). O broszurze tej wspomina sam Schmitt, dlatego przywołują ją liczni badacze (mamy jednak wątpliwości czy któryś z nich ją przeczytał, gdyż jej nigdy nie opisują). Jej lektura pokazuje, że ściśle rzecz biorąc cała kwestia teologii politycznej ogranicza się tutaj jedynie do tytułu. W tekście termin ten w ogóle nie występuje. Zamiast rozważań teoretycznych nad świeżo wymyślonym określeniem mamy klasyczne pismo okolicznościowe krytykujące postawę polityczną Mazziniego, który potępił rzezie i wojujący ateizm charakteryzujący paryskich komunardów (1870). Bakunin tę *reakcyjną* postawę postrzegał jako skutek braku odcięcia się od chrześcijaństwa przez włoskiego rewolucjonistę, w wyniku czego miałby on myśleć o człowieku w kategoriach grzechu religijnego, taki zaś grzeszny człowiek potrzebuje korekcyjnych instytucji państwa i Kościoła. I dlatego anarchia komunardów i ich zbrodnie na urzędnikach państwowych i kościelnych tak bardzo go przeraziły²³. Włoski rewolucjonista miał, bezwiednie i podświadomie, uznawać potrzebę istnienia autorytetów etatystycznych i eklezjalnych, gdyż rzekomo był zwolennikiem pesymistycznej chrześcijańskiej antropologii, nawet jeśli przedstawiał się jako religijny nowator i eklezjalny demokrat. Tymczasem, twierdzi Bakunin, „Bóg i państwo są dwoma intelektualnymi i moralnymi źródłami wszelkiej niewoli”²⁴. Ten stan poddaństwa człowieka mogą w pełni zanegować tylko rewolucjoniści-ateiści, będący „zuchwałymi negacjonistami Boga, porządku Bożego i zasady autorytetu”²⁵. Takimi *negacjonistami* byli właśnie komunardzi i tym mieli przestraszyć Włocha. Z tekstu rosyjskiego rewolucjonisty wynika, że teologia polityczna – która nigdy nie jest definiowana, a w samym tekście brak tego terminu – polegać by miała na teologicznym ugruntowaniu istnienia instytucji państwa.

W rzeczywistości poważne naukowe fundamenty teologii politycznej stworzył dopiero główny polemista Carla Schmitta w dziedzinie prawa konstytucyjnego w okresie międzywojennym, a mianowicie socjaldemokrata żydowskiego pochodzenia Hans Kelsen. To on jako pierwszy zwrócił uwagę na liczne paralele występujące w postrzeganiu Boga i państwa oraz w przymiotach, którymi ludzie

²² Cyt. za: M. Nicoletti, *Transcendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990, s. 184.

²³ M. Bakunin, *La théologie politique de Mazzini et l'Internationale*, Neuchâtel 1871, s. 4, 10–11, 30–33, 40, 50, 56.

²⁴ Tamże, s. 105.

²⁵ Tamże, s. 4–5.

obdarzają te dwa byty. Austriacki prawnik wskazał liczne zbieżności teologiczno-polityczne tych dwóch pojęć: 1/ patrzymy i na Boga i na państwo niczym na omnipotentnego ojca, który nas uczy, karze i nagradza; 2/ absolutna suwerenność władzy w państwie to odblask wszechmocy przypisywanej Bogu; 3/ Chrystusa i suwerena postrzegamy jako pośredników – niewidzialnego i widzialnego – pomiędzy światem Boskim i ludzkim, dlatego dajemy obydwu moc stawania ponad prawem (cud Boga, racja stanu suwerena); 4/ Boga i suwerena postrzegamy w kategoriach klasycznej teodycei, dlatego państwo i Bóg są zawsze niewinni naszych nieszczęść, a winę przypisujemy ludziom; 5/ z teodycei wynika, że Bóg i państwo są zawsze dobre i dlatego uznajemy, że mają nas prawo korygować za pomocą kar doczesnych (państwo) i pośmiertnych (Bóg); 6/ tę autorytarną wizję rzeczywistości zanegować może jedynie panteizm lub liberalny relatywizm (w religii) i demokracja (w państwie), które neutralizują autorytarne pojęcie omnipotentnego bytu stojącego ponad ludźmi, mającego nad nimi pełnię władzy i dającego im prawdę. Z rozumowania Kelsena wynika, że tradycyjna katolicka teologia polityczna jest reakcyjna, czyli społecznie szkodliwa i dlatego winna zostać unicestwiona. Stoi na drodze emancypacji człowieka²⁶.

Program zawarty w terminie *teologia polityczna* socjaldemokracji Hansa Kelsena jest więc bliski anarchiście Michaiłowi Bakuninowi, ale jego recepta jest mniej ekstremistyczna. Kelsen chce znieść państwo autorytarne oparte o katolicki dogmat (sojusz Tronu i Ołtarza) i zastąpić je socjaldemokratycznym, a religię wyrugować do sfery prywatnej; Bakunin chce znieść wszelkie państwo i wszelką wiarę w Boga za jednym zamachem.

Jednak to nie rosyjski anarchista i austriacki socjaldemokrata, mimo pionierskiego charakteru ich refleksji teologiczno-politycznej, lecz właśnie Schmitt spopularyzował badania nad teologią polityczną, czyniąc z niej termin naukowy, służący opisywaniu zjawisk politycznych. To on wprowadził to określenie do obiegu naukowego, a potem i publicystycznego.

2. INFLACJA TEOLOGII POLITYCZNYCH

a/ Przykłady

Niestety, posługując się tak często terminem *teologia polityczna* Carl Schmitt nigdy właściwie sam go nie zdefiniował²⁷, co dało pole do licznych nadinterpretacji, w naszym przekonaniu nadmiernie i bezzasadnie poszerzających jego znaczenie. Od dłuższego czasu półki księgarń pełne są publikacji mających w tytule *teologię polityczną*. Słowo to szeroko rozpowszechniło się w literaturze z zakresu historii myśli politycznej, poświęconej relacjom między teologią, religią, kościołami a państwem,

²⁶ H. Kelsen, *Gott und Staat*, „Logos”, 1922/23, s. 261–84; tenże, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Aalen 1981, s. 219–52.

²⁷ F. Balke, *Der Staat nach seinem Ende. Die Versuchung Carl Schmitts*, München 1996, s. 40–41.

jak i we współczesnej politologii. Liczni badacze, którzy znaleźli termin *teologia polityczna* czy to w pracach samego Schmitta czy też jego komentatorów, zaczęli nadużywać go do opisania najrozmaitszych zjawisk z dziedziny historii idei.

I tak pierwszą regularną chrześcijańską teologię polityczną miał stworzyć Euzebiusz z Cezarei w swoich opisach dziejów panowania Konstantyna Wielkiego, choć źródła teologii politycznej miałyby być jeszcze wcześniejsze, gdyż w doktrynie św. Augustyna lub nawet św. Pawła z Tarsu. Potem teologia polityczna miałaby rozpowszechnić się w Bizancjum, jak i u licznych medievalnych myślicieli chrześcijańskich zachodnich²⁸. Z naszej strony możemy stwierdzić, że znaczna część opracowań przytaczanych w przypisie w tym akapicie rzeczywiście spełnia Schmittiańskie kryteria pojęcia *teologii politycznej*, gdyż opisuje tworzone przez teologów analogie między ideą jednego Boga w Niebie i jednego monarchy na ziemi (szczególnie godna polecenia jest znakomita rozprawa R. Fariny o Euzebiuszu z Cezarei i jego teologii imperialnej). Niestety, tego samego nie można powiedzieć na przykład o rozprawie Jacoba Taubesa o św. Pawle, która – choć niezwykle interesująca sama w sobie – nie ma nic wspólnego z teologią polityczną w Schmittiańskim rozumieniu tego terminu.

Znaczenie gorzej przedstawia się kwestia rzekomej teologii politycznej w epoce nowożytnej, szczególnie w czasie Reformacji i Kontrreformacji. Elementy takiej teologii politycznej rzeczywiście występują w myśli szkocko-angielskiego króla Jakuba VI/I, gdzie silnie akcentowana jest analogia jeden Bóg na Niebie – jeden władca w państwie²⁹. Trudno jednak byłoby podobne analogie znaleźć u republikańskich myślicieli Reformacji, których poglądy zaprzeczają teologii politycznej, skoro chcą łączyć republikański (czyli antymonarchiczny z definicji) ustrój z omnipotentnym, czyli monarchicznie pojętym Bogiem³⁰. Podobnie trudno jest się nam doszukać śladów inspiracji teologicznej u głoszącego absolutyzm Thomasa Hobbesa, skoro jego absolutna monarchia ma charakter całkowicie zsekularyzowany, a autor tej koncepcji podejrzewany jest bądź to o materializm, ateizm, agnostycyzm lub o mocno laicki socjanizm³¹.

²⁸ Zob. np. R. Farina, *L'Impero e l'Imperatore christiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich 1966; R. Staats, *Politische Theologie in Thietmars Chronik II*, 23, "Theologische Zeitschrift", 1974, nr 30, s. 23–26; R.R. Ruether, *Augustine and Christian Political Theology*, "Interpretation", 1975, nr 25, s. 252–65; A.E. Millin, *Byzantine Political Theology and Arian Christology*, Vanderbilt 1985; H. Maier, *Politische Theologie – neu gesehen (Augustinus, De civitate Dei VI, 5–12)*, München 2003; S. Lunn-Rockliffe, *Ambrosiaster's Political Theology*, Oxford 2007; A. Carile, *Teologia politica bizantina*, Spoleto 2008; J. Taubes, *Teologia polityczna Świętego Pawła*, Warszawa 2010.

²⁹ F. Oakley, *Jacobean Political Theology, the Absolute and Ordinary Powers of the King*, "Journal of the History of Ideas", 1968, nr 29, s. 323–46; B. Bourdin, *La genèse théologico-politique de l'Etat moderne, la controverse de Jacques Ier d'Angleterre avec le cardinal Bellarmin*, Paris 2004.

³⁰ S. Baskerville, *The Political Theology of Puritan Preaching in the English Revolution, C.1640–53*, London 1987; M. García Alonso, *La teología política de Calvino*, Barcelona 2008.

³¹ D. Negro Pavón, *La teología política de Thomas Hobbes*, "Anales del Seminario de Historia de la Filosofía", 1996, nr 1, s. 229–261; C. Llinás Puente, *Observaciones sobre la teología política de 'Leviathan' de Thomas Hobbes*, "Pensamiento", 2001, t. 57, nr 219, s. 451–60.

Chyba jeszcze gorzej jest z badaniami nad współczesną myślą polityczną, gdzie teologia polityczna jest szczególnie często nadużywana. Zaczęto tego terminu używać do opisywania zjawisk, które z pierwotnym Schmittiańskim określeniem nie mają nic wspólnego, a nawet z najszerszą możliwą interpretacją tego pojęcia, gdyż dotyczą myślicieli i nurtów, które nigdy nie rozwijały żadnej teologicznej refleksji. Więcej, programowo miały charakter laicki lub propagowały sekularyzację. I tak żadnej teologii politycznej nie tworzy Georg W.F. Hegel ze swoją wizją historiozoficznej gnozy łączącej religię z filozofią; Max Weber jest ojcem socjologii religii, ale nie teologii politycznej; Richard Wagner w swoich kompozycjach odwołuje się do mitologicznych symboli, a nie do jakiegokolwiek teologii chrześcijańskiej; wreszcie Hitler był rasistowskim mistykiem, ale nie teologiem politycznym! Jednak wedle kilku badaczy wymienieni wyżej filozofowie, naukowcy, artyści i zbrodniarze wykształcili oryginalne teologie polityczne i wobec wyżej wymienionych osób zaczęli stosować ten termin, nie dbając o jego rzeczywiste znaczenie³². Jeśli wierzyć niektórym badaczom, to teologię polityczną miałaby stworzyć także gromadka wojujących ateistów amerykańskich, którzy – naszym skromnym zdaniem – z racji swoich poglądów mogą mieć co najwyżej *anty-teologię*³³. W kręgach latynoamerykańskich wrogów neokonserwatyizmu doszukano się *teologii politycznej* nawet w agresywnej, awanturniczej i militarystycznej polityce międzynarodowej George'a Busha, co jest kompletnym nonsensem³⁴.

b/ Właściwe i niewłaściwe rozumienie terminu

Termin *teologia polityczna* stał się dziś modny i dlatego jest nadużywany. Jak pokazaliśmy w poprzednich podrozdziałach, dosłownie każda koncepcja może zostać dziś tak nazwana. Jak słusznie pisze Arkadiusz Górnisiewicz, określenie to stało się swojego rodzaju „parasolem” pod który można schować wszelkie pojęcia wiążące politykę z religią³⁵. Badacz ten zauważa: „W szerszym znaczeniu tego terminu wszelka systematyczna refleksja o relacjach między transcendencją i immanencją, religią i polityką, państwem a Kościołem, Objawieniem a myślą polityczną, jak i rozważania nad miejscem religii w życiu społecznym, o procesach sekularyzacji i teologicznych źródłach Nowożytności, może być uważana za teologię polityczną”³⁶.

³² Mamy tu na myśli następujące prace, P. Hofmann, *Richard Wagners politische Theologie, Kunst zwischen Revolution und Religion*, Paderborn 2003; A. Shanks, *Hegel's Political Theology*, Cambridge 2008; F. Ghia, *Ascesi e gabbia d'acciaio. La teologia politica di Max Weber*, Soveria Mannelli 2010; Ch. Vasilopoulos, *The Triumph of Hate. The Political Theology of the Hitler Movement*, Lanham 2012.

³³ S. Fernando, *Political Theology for Atheists in America*, Moratuwa 2012.

³⁴ J.J. Tamayo Acosta, *La teología política de Bush, una teología de muerte*, „Claves de Razón Práctica”, 2005, nr 152, s. 62–65.

³⁵ A. Górnisiewicz, *The Birth of Modernity from the Spirit of Theology*, [w:] tenże, P. Armada, K.C. Matuszek (red.), *The Problem of Political Theology*, Kraków 2012, s. 17.

³⁶ Tamże, s. 24.

Szczególnie dziwić musi tendencja, aby określać w ten sposób relacje między Kościołem (lub kościołami) a państwem i, konsekwentnie, nazywanie tradycyjnej myśli politycznej – tyle, że inspirowanej religią – górnolotnym określeniem *teologii politycznej* tylko dlatego, że „to, co religijne legitymizuje praktykę polityczną”³⁷. Tak patrząc na sprawę łatwo można dojść do wniosku, że cała przed-oświeceniowa i przynajmniej znaczna część późniejszej, a nawet współczesnej myśli politycznej, to nic innego jak tylko teologia polityczna. W ślad za tak szerokim rozumieniem tego terminu pojawiły się podręczniki do historii teologii politycznej, będące w rzeczywistości tylko tradycyjnymi opracowaniami na temat historii myśli politycznej, tyle, że większy nacisk położono w nich na religijne inspiracje dla poszczególnych doktryn³⁸. Mamy już teksty na temat historii i ewolucji samego pojęcia³⁹. Tylko patrzeć, a co bardziej nowoczesne uniwersytety zaczną tworzyć kierunki studiów o nazwie *teologia polityczna*, które wyprą tradycyjną politologię. Ich absolwenci będą zwać się, z nieukrywaną dumą, *teologami politycznymi*.

Ta pojęciowa inflacja zdolna jest zmylić nawet poważnych badaczy, którzy, dostrzegając popularyzację terminu *teologia polityczna*, podjęli próby systematyzacji pojęcia i stworzenia jego typologii. Michele Nicoletti przedstawił niezwykle skomplikowaną typologię rozróżniając:

- 1/ „Religie polityczne”, czyli teorie legitymizacji władzy politycznej za pomocą religii⁴⁰.
- 2/ Refleksję polityczną pisaną z perspektywy religii, jednak bez opowiedzenia się za jakimś konkretnym ustrojem (J. Maritain, konstytucja *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II).
- 3/ Uzasadnienie rewolucji emancypacyjnej lub socjalistycznej za pomocą odwołań ewangelicznych (J.B. Metz i jego szkoła, latynoamerykańska teologia wyzwolenia).
- 4/ Koncepcję analogii między pojęciami teologicznymi i prawno-politycznymi (C. Schmitt).
- 5/ Pojmowanie polityki i państwa jako wyrazów transcendentnej religijnej idei, co daje im legitymizację konieczną do istnienia⁴¹.

³⁷ P.C. Gonzalez Cuevas, *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913–1936)*, Madrid 1998, s. 14.

³⁸ S.B. Levensohn, *The Development of Political Theology from Alexander the Great to Jean Bodin*, Miami 1962; A. Adam, *Politische Theologie. Eine Kleine Geschichte*, Zurich 2006; M. Scattola, *Teologia polityczna*, Warszawa 2011.

³⁹ E. Feil, *Dalla 'teologia politica' alla 'teologia della rivoluzione'*, [w:] *Dibattito sulla 'teologia della rivoluzione'*, Brescia 1970, s. 110–37.

⁴⁰ Gwoli ścisłości, to jest to termin przejęty od E. Voegelina (*Die politischen Religionen*, München 2007 [1938]), stworzony przezeń dla zbadania zjawiska totalitaryzmu, szczególnie faszystów. Terminem tym posługują się dziś liczni badacze faszystów, hitlerystów i komunizmu (np. H.W. Vahlefeld, *Deutschlands totalitäre Tradition*, Stuttgart 2002; E. Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme? Histoire et interprétation*, Paris 2004, s. 313–53; J. Schreiber, *Politische Religionen*, Marburg 2009).

⁴¹ M. Nicoletti, *Transcendenza e potere*, op.cit., s. 621–29.

Typologia ta wydaje się nam nieprzejrzysta (np. punkty 1 i 5 są właściwie tożsame), a punkt 2 jest pozbawiony sensu (co to za refleksja o polityce, skoro programowo nie ma prowadzić do konkluzji?).

Inną drogą poszedł Ernst-Wolfgang Böckenförde (za nim w Polsce Jacek Bartyzel), z którym nie zgadzamy się merytorycznie, ale który stworzył typologię wewnętrzną spójną. Badacz ten wyróżnił trzy typy teologii politycznej:

- 1/ Instytucjonalną, skupioną na badaniu zależności prawa stanowionego od naturalnego i objawionego oraz relacji, stosunków państwa i Kościoła (kościółów).
- 2/ Apelatywną, która ma miejsce wtedy, gdy idee religijne stanowią fundament dla stworzenia określonej doktryny politycznej (ortodoksyjnej lub heterodoksyjnej).
- 3/ Jurystyczną, której ojcem jest Carl Schmitt, opartą na teorii analogii pojęć prawno-politycznych i religijnych (szczególnie teologicznych)⁴².

Carl Schmitt byłby, wedle podziału zaproponowanego przez Ernsta-Wolfganga Böckenfördego, myślicielem piszącym w *jurystycznej teologii politycznej*. Trudno byłoby nam to twierdzenie podważyć. Nie ma zresztą po co, skoro niemiecki prawnik sam dokonuje własnej kwalifikacji w tym rozumieniu, ponieważ pisze w pierwszym zdaniu trzeciego rozdziału *Teologii politycznej*: „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”⁴³. Innymi słowy, według samego twórcy tego pojęcia, **przedmiotem badań teologii politycznej jest wyszukiwanie wpływu pojęć teologicznych na pojęcia ustrojowe nowoczesnego państwa. O teologii politycznej możemy mówić tylko wtedy, gdy znajdujemy ANALOGIE pomiędzy pojęciami teologicznymi a pojęciami politycznymi i prawnymi.**

Rozumienie tego terminu w ten sposób Carl Schmitt po raz pierwszy zaprezentował jeszcze w *Romantyzmie politycznym*, gdy opisując myśl francuskiego tradycjonalisty Louisa de Bonalda dostrzegł w niej „analogię pomiędzy teologicznymi i filozoficznymi przedstawieniami Boga i porządkiem politycznym społeczeństwa”⁴⁴. Podobne analogie dostrzegł wtenczas także u, wspomnianego przez nas wcześniej, Gottfrieda W. Leibniza⁴⁵.

W oryginalnym rozumieniu Schmittiańskim teologia polityczna nie polega na legitymizacji działań politycznych za pomocą narracji religijnej czy poprzez powołanie się na naukę kościołów, wypowiedzi biskupów, episkopatów czy, w przypadku Kościoła katolickiego, nawet samego papieża. Do teologii politycznej nie zalicza się także kwestia relacji państwa i Kościoła (kościółów). Nie jest nią prawo wyznaniowe. Nie jest nią także legitymizowanie władzy politycznej za pomocą religii (tradycyjny sojusz Tronu i Ołtarza), ani stosunek prawa objawionego i naturalnego (w katolickim

⁴² E.W. Böckenförde, *Politische Theologie*, [w:] J. Taubes (red.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983, s. 19–21. Za autorem tym rozróżnienie to, w literaturze polskiej, prezentuje J. Bartyzel, *Teologia polityczna*, [w:] *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. XVII, Radom 2006, s. 132–33.

⁴³ C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności* [1922], [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000, s. 60.

⁴⁴ C. Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin 1991 [1919], s. 88.

⁴⁵ Tamże, s. 89.

rozumieniu tego terminu) do stanowionego. **Z teologią polityczną mamy do czynienia tylko i wyłącznie wtedy, gdy dostrzegamy wpływ pojęć teologicznych na pojęcia prawno-ustrojowe**, czyli wtedy, gdy możemy wskazać **analogie pomiędzy teologią** (nauka o Bogu) **a nauką prawa** (nauka o państwie).

Konsekwentnie, wszyscy znawcy myśli Schmittiańskiej, którzy uniknęli pułapki nadmiernego poszerzenia znaczenia terminu *teologia polityczna* – czyli, nazwijmy ich tak, *schmittianie ortodoksyjni* – odmieniają słowo *analogia* przez wszystkie przypadki, aby opisać istotę teologii politycznej. Dajmy tutaj kilka przykładów (wszystkie wyboldowania w tychże przykładach są nasze):

- 1/ Pisarz katolicki i osobisty przyjaciel Schmitta Hugo Ball pisze: „To co doktryna prawnicza Schmitta uznaje za teologię polityczną, to wprowadzenie zasady **analogii** (...) pomiędzy normą polityczną a normą teologiczną, między teologią a nauką prawa. Jego prace z historii idei wykazały istnienie zadziwiającego faktu, że konstrukcje prawodawcze w domenie prawa publicznego korespondują z konstrukcjami metafizycznymi”⁴⁶.
- 2/ Włoski badacz, autor przeogromnej rozprawy o myśli politycznej niemieckiego prawnika, Michele Nicoletti definiuje Schmittiańskie rozumienie terminu jako „**analogię** strukturalną pomiędzy pojęciami teologiczno-metafizycznymi a tymi, które dotyczą doktryny państwa”⁴⁷.
- 3/ Podobnie pisze hiszpański badacz José M. Beneyto: „Teologia polityczna polega na przeniesieniu pojęć teologicznych w zakres pojęciowy państwowo-prawny. Chodzi tu w rzeczywistości nie o widoki teologiczne, ale o dotyczące zakresu pojęć socjologicznych, opartych na dwóch zasadniczych kwestiach: a/ proces sekularyzacji oraz b/ **analogie** strukturalne pojęć z nauk prawnych i teologicznych. W ten oto sposób znajduwane są pojęcia z zakresu socjologii prawa, a ściślej: pojęcia prawno-polityczne. (...) w tym pojęciu teologia polityczna jest *prawniczą teologią polityczną*”⁴⁸.
- 4/ Hiszpański przyjaciel Schmitta, a zarazem jeden z najwybitniejszych frankistowskich prawników i teoretyków państwa, Alvaro d’Ors definiuje teologię polityczną jako „**analogię** między rządem Boskim a ludzkim”⁴⁹.
- 5/ U niektórych badaczy nie występuje słowo *analogia*, ponieważ zastępowane jest przez tożsame z nim synonimy. Można tu wskazać włoski termin „paralela” (*un parallelo*) i angielski termin “powinowactwo” (*an affinity*)⁵⁰.

⁴⁶ H. Ball, *La Théologie politique...*, s. 93.

⁴⁷ M. Nicoletti, *Transcendenza e potere*, op.cit., s. 49.

⁴⁸ J.M. Beneyto, *Politische Theologie...*, s. 88.

⁴⁹ A. d’Ors, *Teologia politica. Una revision del problema*, „Revista de Estudios Políticos”, 1976, nr 205, s. 41.

⁵⁰ G.A. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Napoli 1999, s. 514; K. Matuszek, *The Problem with Recognizing the Enemy, Critical Review of Carl Schmitt’s Political Theology*, [w:] tenże, P. Armada, K. Górniewicz (red.), *The Problem of Political...*, s. 164.

Zdaniem cytowanych powyżej *schmittian ortodoksyjnych*, interpretujących interesujący nas problem w sposób ścisły i oryginalny, teologia polityczna to teoria naukowa głosząca, że pojęcia teologiczne i prawno-polityczne nie funkcjonują w puście społecznej, lecz stanowią wyraz jednej kompleksowej świadomości religijno-politycznej ludzi żyjących w danym miejscu i czasie⁵¹. Pojęcia te konstytuują religia, to ona jest w tym związku pierwotna. Takie religijne symbole jak wiary omnipotentny Bóg, deizm, ateizm, cud, prawo natury, grzech pierworodny najpierw wyrażają nasze doznania religijne, po czym zostają przetłumaczone na język doktryn prawno-politycznych, stając się samodzielnymi pojęciami z zakresu nauk politycznych i prawnych, które mogą zachować swój pierwotny związek z religią, ale mogą też go utracić w czasie procesów sekularyzacji, jak to stało się w świecie nowożytnym. Zadaniem badacza teologii politycznej jest znalezienie tych związków, czyli właśnie wspomnianych **analogii** między doktrynami prawnymi i politycznymi, a dogmatami (chrześcijaństwo) lub mitami religijnymi (pogaństwo)⁵².

W oryginalnym rozumieniu Schmittiańskim istotą teologii politycznej, jest wyłącznie teoria analogii. W jej skład nie wchodzi ani religijne motywy w myśli politycznej, ani relacje państwa i Kościoła (kościół), czyli prawo wyznaniowe, ani teorie emancypacyjne i rewolucyjne oparte na Literze biblijnej. Zauważmy w tym miejscu, że Schmitt nie napisał nigdy bodaj ani jednego zdania na temat relacji państwa i wspólnot wyznaniowych. Nie wspomniał nigdy o konkordacie, rozdziale kościołów od państwa czy to w wersji radykalnej (francuska) czy bardziej przyjaznej (amerykańska). Nie skomentował nawet Traktatów Laterańskich zawartych między Mussolinim a Piusem XI. Nie jest to przypadek. Stosunki państwa ze związkami wyznaniowymi nie wchodzi w zakres jego teologii politycznej. Nie zajmował się także stosunkiem prawa Bożego i naturalnego do stanowionego, czyli nie uważał problemów aksjologicznych prawodawstwa za elementy teologii politycznej.

Dlatego w typologii teologii politycznych zaproponowanej przez Ernsta-Wolfganga Böckenfördego, nasze poważne wątpliwości budzi wyliczona w punkcie pierwszym *teologia polityczna instytucjonalna*, gdyż – w naszym przekonaniu – nie jest to jakakolwiek teologia polityczna lecz, inaczej nazwana, tradycyjna nauka o stosunkach Kościoła z państwem i relacjach prawa stanowionego z objawionym i naturalnym. To przechrzczenie starego i dobrze znanego zagadnienia relacji państwa z kościołami na teologię polityczną niesie poważne konsekwencje: przy takim rozumieniu tegoż pojęcia właściwie każdy problem związków polityki i religii, państwa i Kościoła (kościół), religii i prawa może zostać uznany za teologię polityczną. Wedle Böckenfördego, prawo wyznaniowe byłoby teologią polityczną! Czyni to pojęcie nazbyt obszernym. Termin, który mieści w sobie zbyt wielką zawartość

⁵¹ M. García Alonso, *Carl Schmitt o la imposibilidad de una política secularizada*, „Isegoría”, 2005, nr 32, s. 239; M. Herrero López, *El ‘nomos’ y lo político, la filosofía política de Carl Schmitt*, Pamplona 2007, s. 358.

⁵² J.M. Beneyto, *Politische Theologie...*, s. 72–77; A. Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor*, op.cit., s. 61–67.

w praktyce przestaje znaczyć cokolwiek konkretnego i niebezpiecznie przemienia się w nominalistyczną lub postmodernistyczną grę językową. Nie jest przypadkiem, że wzmiankowany Böckenförde do teologii politycznej zaliczył min. całą myśl polityczną Jana Pawła II⁵³. I oto Katolicka Nauka Społeczna stała się subdyscypliną teologii politycznej! Wniosek ten jest logiczny, wynikły z takiego ujęcia terminu, ale błędny, wprost absurdalny, gdyż wyprowadzony z nazbyt rozszerzonego pojęcia, które utraciło własną oryginalną treść. Odrzucamy więc pojęcie *teologii politycznej instytucjonalnej* jako nazbyt rozszerzającego właściwe rozumienie terminu.

Żadnej *teologii politycznej instytucjonalnej* nie ma u Schmitta, ani jako pojęcia, ani jako treści. Z żadnego z jego tekstów nie da się go w żaden sposób wyprowadzić. Tradycyjna nauka katolicka określa tę problematykę mianem *kwestii mieszanych* (między Kościołem a państwem), a nauki laickie mianem *prawa wyznaniowego* i nie widzimy powodu, aby dokonywać pojęciowego zamętu wprowadzając nowy termin.

Za to z aprobatą pochylić się musimy nad tą teologią polityczną Ernsta-Wolfganga Böckenfördego, którą badacz ten zwie mianem *apelatywnej*, czyli takiej, gdzie z twierdzeń teologicznych wysuwane są postulaty polityczne natury ustrojowej. Celem teologii politycznej tego rodzaju jest stworzenie wizji porządku doczesnego na podstawie recepty zawartej w Literze biblijnej lub w twierdzeniach teologicznych. Jeśli do urzeczywistnienia tych zamiarów dojdzie, to porządek polityczny i społeczny będzie miał charakter **analogiczny** wobec religijnego. Można powiedzieć, że teologia polityczna *apelatywna* to teoretyczny projekt na podstawie którego suweren tworzy porządek polityczny i ustrojowy (teologia polityczna jurystyczna). Ta *apelacja* to doktryna polityczna, oparta na analogiach względem teologii, opisująca postulowany porządek. Teologia polityczna jurystyczna byłaby implementacją praktyczną teorii zawartej w teologii politycznej apelatywnej (gdy ustrój powstaje na podstawie wcześniej istniejącej doktryny) lub też byłaby uzasadnieniem dla instytucji politycznych już istniejących uprzednio, czyli teologiczno-polityczną legitymizacją zastanego porządku instytucjonalnego.

Tyle uwag odnośnie typologii samego Böckenfördego. Musimy jeszcze poświęcić chwilę błędom powstałym pośród jej zwolenników, którzy raz jeszcze podjęli próbę rozszerzenia pojęcia poza teorię analogii. Widać to na przykład w znanym tekście Petera Koslowskiego (1983), który wyróżnił dwa typy takiej *apelacji* myśli politycznej do prawd wiary:

- 1/ Apelacja bezpośrednia, polegająca na tym, aby instytucje polityczne i społeczne zostały przekształcone wedle modelu literalnie pojętego prawzoru biblijnego. Chodzić by miało oto, aby system polityczno-ustrojowy Izraela ze *Starego Testamentu*, czyli sprzed 4.000 lat, lub też pierwszych chrześcijan opisanych w *Dziejach Apostolskich*, został restaurowany w epoce nowożytnej.
- 2/ Apelacja pośrednia, czyli taka, gdy porządek polityczny i społeczny wywodzony jest z ogólnego przesłania biblijnego, jednak bez żądań, aby instytucje

⁵³ E.W. Böckenförde, *Politische Theologie*, op.cit., s. 23–25.

sprzed 4.000 (prawo Mojżesza) lub 2.000 (pierwsze gminy chrześcijańskie) lat przenosić do współczesności. Chodzi nie o rewolucję w imię Litery biblijnej, ale o reformę społeczną i ustrojową mającą cele moralne i religijne nakreślone w czy to w *Starym* czy to w *Nowym Testamencie*⁵⁴.

Problem z koncepcją Petera Kosłowskiego polega na tym, że jego rozumienie teologii politycznej apelatywnej odchodzi od istoty problemu, jakim jest koncepcja analogii między teologią a prawem. W sumie jest to, przy wykorzystaniu odmiennej narracji, powtórzenie wcześniej omówionego błędu Böckenfördego, przedstawiającego rzekomo istniejącą teologię polityczną *instytucjonalną*, gdzie autor ten omawiał wszelkie możliwe związki religii z polityką.

W literaturze błąd Böckenfördego i Kosłowskiego jest powielany także w postaci teologii politycznej zwanej mianem „nowej”⁵⁵ lub „pozytywnej”⁵⁶, z których część, stwierdzamy to kolejny raz, teologią polityczną wcale nie jest. Jej *pozytywność* polegać by miała na tym, że – na podstawie prawd wiary, często interpretowanych heterodoksyjnie – myśliciel chce przekształcać rzeczywistość, a nie afirmować ją. *Nowa* czy też *pozytywna* teologia polityczna miałaby więc zawsze charakter polemiczny wobec istniejącego mieszczańskiego *status quo*, które wyłoniło się z Rewolucji Francuskiej. Ze względu na treść *nową* lub *pozytywną* teologię polityczną można by podzielić na kontrrewolucyjną i rewolucyjną:

- 1/ Do kontrrewolucyjnych teologii politycznych winniśmy zaliczyć myśl francuskich tradycjonalistów okresu Restauracji (1815–30) czy hiszpańskich karlistów z XIX i XX wieku, którzy posługując się myślą tradycyjną i katolicką krytykowali dzieło Rewolucji Francuskiej i kolejnych rewolucji liberalnych, widząc w nich bunt pysznego człowieka przeciwko Bogu i stworzonemu przezeń *prawdziwemu* i ponadczasowemu porządkowi. Myśliciele ci przypisywali Stwórcy sympatię dla kontrrewolucji, ponieważ ta wyrażać miała idee polityczne wynikłe z natury ludzkiej, stworzonej przez Boga, jak i z Litery Objawienia⁵⁷.
- 2/ Do rewolucyjnych teologii politycznych zaliczyć byśmy musieli rozmaite rodzaje teologii emancypacyjnych i rewolucyjnych politycznie, poczynając od romantycznych koncepcji Giuseppe Mazziniego, Julesa Micheleta i Adama Mickiewicza, a kończąc na współczesnej teologii wyzwolenia. Jest to rodzaj rewolucyjnego „osądu teologicznego nad wspólnotą polityczną (*la cité*)”, zakładającego, że „wiara chrześcijańska nie jest sprawą prywatną. Zawiera

⁵⁴ P. Kosłowski, *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie*, [w:] J. Taubes (red.), *Der Fürst dieser Welt*, op.cit., s. 32–33.

⁵⁵ H. Lübke, *Politische Theologie als Theologie repolitisierter Religion*, [w:] J. Taubes (red.), *Der Fürst dieser Welt*, op.cit., s. 48–49.

⁵⁶ M. Maraviglia, *La penultima guerra*, op.cit., s. 147.

⁵⁷ A. Wielomski, *Teologia polityczna francuskiej kontrrewolucji*, [w:] B. Grott (red.), *Religia i polityka*, Kraków 2000, s. 19–36; tenże, *Teologia polityczna hiszpańskiego karlizmu*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 1999, nr 35, s. 8–13.

przesłanie zaadresowane do całej ludzkości”⁵⁸. Za klasyczną współczesną pracę tego typu uważa się rozprawę Johanna B. Metzsa *Teologia polityczna* (tłum. pol. 2000). Dziś terminem *teologia polityczna* chętnie posługują się jego uczniowie na oznaczenie teologicznego uzasadnienia dla marksistowskiej rewolucji społecznej, szczególnie w Ameryce łacińskiej (teologia wyzwolenia)⁵⁹. Pojęcie te stosuje się także wobec ruchów ekstremistycznych chrześcijańskich feministek w Kościele katolickim i kościołach protestanckich lub też dla ruchu amerykańskich murzynów walczących o równe prawa obywatelskie, a argumentujących z Litery biblijnej przeciwko rasistowskiej kulturze białych i protestanckich WASP-ów⁶⁰.

Samo rozróżnienie teologii politycznych apelatywnych na tradycyjne (kontrewolucyjne) i *nowe* czy też *pozytywne* mogłoby mieć charakter twórczy, gdyż pozwoliłoby podzielić schmittiańskie analogie teologiczno-polityczne na te, które mają charakter kontrewolucyjny i na te, które mają cel rewolucyjny. Te analogie w refleksji konserwatywnej są dość oczywiste i bez trudu znajdujemy je u Josepha de Maistre’a, Louisa de Bonalda i Juana Donoso Cortésa, co uzasadnia istnienie kontrewolucyjnej *teologii politycznej pozytywnej* (w tym przypadku przymiotnik *nowa* trudno zastosować, to raczej *stara* teologia polityczna). Gorzej jest z myślą rewolucyjną, także tą wspomaganą przez cytaty z Litery, nauki Kościoła, Ojców, Doktorów i teologów, szczególnie zaś z *Kazania na górze*. Nasz sceptycyzm nie wynika tutaj z politycznych sympatii czy antypatii, lecz z niewielkiego, a właściwie żadnego, znaczenia schmittiańskiej teorii analogii.

Odwołanie do analogii znajdziemy jeszcze w pismach niektórych rewolucjonistów z XIX wieku, szczególnie zaś u wspomnianych romantycznych myślicieli pokroju Mazziniego, Micheleta i Mickiewicza. Rewolucyjni romantycy propagowali demokratyzację Kościoła i liberalizację dogmatów jako uzasadnienie dla zbudowania demokratycznej i liberalnej republiki, gdyż zwalczali tak autorytarny Kościół jak i niedemokratyczną monarchię. Niestety, tychże analogii kompletnie brak we współczesnej teologiczno-politycznej refleksji Metzsa i jego szkoły, a także w latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia. Te rewolucyjne doktryny nie odwołują się do jakichkolwiek analogii ustrojowych (w ogóle temat instytucji politycznych jest tutaj uważany za wtórny), lecz do Litery biblijnej, w której szukają uzasadnienia dla dokonania rewolucji społecznej jako realizacji Królestwa Bożego na ziemi. W rewolucyjnej społeczności, inspirowanej rzekomą nauką Jezusa Chrystusa o możliwości zbudowania

⁵⁸ F. Biot, *Théologie du politique. Foi et politique. Eléments de réflexion*, Paris 1972, s. 13, 16.

⁵⁹ Tamże, passim,szcz. s. 197–214; M. Xhaufflaire, *La pratique de la théologie politique. Analyse critique des conditions pratiques de l’instauration d’un discours chrétien libérateur*, Paris 1972; J.B. Metz, *Teologia polityczna*, op.cit., s. 193–209; G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia*, Warszawa 1976; L.M. Andrade, *Ameryka Łacińska. Religia bez odkupienia*, Warszawa 2012.

⁶⁰ Zob. np. J. Deotis Roberts, *A Black Political Theology*, Westminster 1974; R. Beckford, *Dread and Pentecostal. A Political Theology for the Black Church in Britain*, Eugene 2011; E. Hartlieb, S. Schäfer-Bossert, *Feministische Theologie – Politische Theologie. Entwicklungen und Perspektiven*, Berlin 2012.

Królestwie Bożym na ziemi, miałyby zostać zniesiona własność (teologia wyzwolenia) lub też dokona się całkowita emancypacja jednostki (Metz i jego szkoła), kobiet (feminizm chrześcijański) lub czarnoskórych (religijny ruch murzyński w USA). *Nowa* czy też *pozytywna* teologia polityczna to próba przetłumaczenia swoiście interpretowanych moralnych wskazań biblijnych na rewolucyjne ideologie polityczne. Można docenić intelektualną treść tych starań, odnieść się pozytywnie lub krytycznie do prób ich praktycznego zastosowania. Nie zmienia to jednak obiektywnego faktu, że próby te nie mają niczego wspólnego ze schmittiańską teorią analogii. Jest to skrytykowana przez nas wcześniej koncepcja Petera Kosłowskiego *apelacji bezpośredniej* lub *pośredniej* do Litery *Pisma Świętego*, aby zmienić świat zastany wedle zasad biblijnych.

Z opisanego powyżej powodu stoimy na stanowisku, że rewolucyjna *nowa* czy też *pozytywna* teologia polityczna nie jest żadną teologią polityczną. Jest inspirowaną religijnie myślą polityczną (wedle zwolenników) lub też myślą polityczną nadużywającą pojęć i symboli wiary dla działań politycznych o charakterze buntowniczym (wedle prawicowych przeciwników i samego Rzymu). Lewicowo-rewolucyjna *nowa* czy też *pozytywna* teologia polityczna to nic innego jak tylko klasyczna postać *religii politycznej* Erica Voegelina, czyli takiej hybrydy religijno-politycznej, gdzie zanika transcendencja, a pozbawione pierwotnej treści symbole wiary zostają użyte dla celów politycznych, czyli podlegają bezceremonialnemu upolitycznieniu. W religiach politycznych następuje immanentyzacja transcendentnej religii, głoszącej pośmiertne zbawienie, w laicką i doczesną ideologię obiecującą szczęście ziemskie⁶¹.

Reasumując nasze rozważania stwierdzamy, że – w naszym rozumieniu tego terminu, zaczerpniętym wprost z pism Carla Schmitta – teologia polityczna występuje wtedy, gdy możemy doszukać się analogii pomiędzy pojęciami teologicznymi (Bóg transcendentny, deistyczny, omnipotentny, panteistyczny lub brak Boga) a pojęciami ustrojowymi (monarchia absolutna, konstytucyjna lub parlamentarna, republika, komunizm lub postulat zniesienia państwa). Tam gdzie brak jest takich analogii, możemy mówić o inspiracji religijnej doktryn politycznych, o totalitarnych religiach politycznych, o religijnym uprawomocnieniu władzy politycznej lub norm prawnych. Są to bardzo ważne problemy, którymi winna zajmować się tak nauka prawa jak i nauki o polityce, ale nie jest to teologia polityczna.

III. SCHMITTIAŃSKA TEORIA ANALOGII (APLIKACJA TEOLOGII POLITYCZNEJ)

Istotą teologii politycznej Carla Schmitta jest, cytowane wcześniej, stwierdzenie, że *wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne*, czyli koncepcja analogii pomiędzy pojęciami religijnymi

⁶¹ P.J. Opitz, *Eric Voegelins ‚Politische Religionen‘. Kontexte und Kontinuitäten*, [w:] E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, München 2007, s. 103, 137–38; M. Henkel, *Eric Voegelin zur Einführung*, Hamburg 1998, s. 78–88.

a pojęciami politycznymi i ustrojowymi. Po części teoretycznej tego tekstu stoi teraz przed nami zadanie ich wykrycia i opisanie u twórcy interesującego nas pojęcia. W Schmittiańskich pismach znajdujemy kilka takich przykładów, chociaż trudno byłoby nam uznać, że katolicki prawnik wyczerpał wszystkie możliwości w tym względzie. Opiszemy je wedle chronologii ich powstawania w dziejach historii idei, a nie chronologicznie, czyli wedle kolejności w jakiej są przedstawiane w kolejnych pismach i rozprawach niemieckiego prawnika.

1. UNIWERSALNY BÓG – UNIWERSALNY CESARZ

Analogię między wszechwładzą uniwersalnego i omnipotentnego Boga na Niebie a wszechwładzą ziemskiego i wszechwładnego Cesarza Rzymskiego, na przykładzie Konstantyna Wielkiego, Schmitt przedstawił w swojej ostatniej wielkiej rozprawie *Teologia polityczna II. Legenda o odparciu wszelkiej teologii politycznej (Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, 1970)*. Bezpośrednim źródłem do opisu imperialnej teologii politycznej były dlań pisma biskupa Euzebiusza z Cezarei, który był niejako nadwornym teologiem cesarskim, głoszącym istnienie teologiczno-politycznej analogii pomiędzy monoteistycznym Bogiem a jedynowładztwem cesarskim.

Władza cesarska nad światem miała więc być refleksem panowania uniwersalnego chrześcijańskiego Boga. Schmitt pisze, że zdaniem Euzebiusza z Cezarei cesarz to „ten, który staje ponad politycznym pluralizmem pogańskich narodów, staje ponad wojnami domowymi, ustanawia pokój i panuje jako jeden ponad przerażającymi wojnami domowymi, od których ostatecznie uwalnia świat. (...) *Imperium Romanum* to pokój, zwycięstwo ładu nad buntem i partyjniactwem wojen domowych: Jeden Bóg – Jeden Świat – Jedno Imperium (*Ein Gott – Eine Welt – Ein Imperium*)”⁶². Tak pojęte imperium, dodaje niemiecki prawnik, miałyby mieć znaczenie eschatologiczne, gdyż zapowiadało „ponowne przybycie Chrystusa, koniec czasów i nastanie prawdziwego pokoju i prawdziwej jedności świata”⁶³.

Zdaniem Carla Schmitta, Euzebiusz z Cezarei stworzył pierwszą wielką imperialną teologię polityczną opartą na analogii „jeden Bóg – jeden Król”⁶⁴. Euzebiańska wizja, oparta na analogii pomiędzy wszechwładzą Boga i rządami imperatora nad światem, miałyby być „prototypem na wieki”⁶⁵ tak dla teologii politycznej, jak i legitymizacji władzy imperialnej. Schmitt jest przekonany, że kult cesarza, czyli istoty mającej status ontologiczny pośredni pomiędzy Bogiem a ludźmi, na tyle silnie

⁶² C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1996, s. 63.

⁶³ Tamże, s. 63–64.

⁶⁴ Tamże, s. 45–46.

⁶⁵ Tamże, s. 37.

oddziaływał na wyobraźnię teologiczno-polityczną ludzi w epoce wczesnego chrześcijaństwa, iż skutecznie jednoczył wszystkie ludy świata wokół osoby rzymskiego imperatora, w którym widziano *imago Dei*.

2. PAPIEŻ – SUWEREN

Liczni badacze uważają, że Carl Schmitt dostrzega nie tylko analogię między omnipotentnym Bogiem a omnipotentnym cesarzem, lecz także między Kościołem katolickim a nowożytnym państwem. Francuska badaczka Sandra Baume dowodzi, że we wczesnych pismach prawnika występuje religijna triada Bóg-Kościół-wierni, której odpowiada zsekularyzowana triada prawo-państwo-obywatele. Badaczka ta uważa, że ziemskim (zsekularyzowanym) odpowiednikiem Boga-prawodawcy jest prawo, organizacji Kościoła organizacja państwowa, a wiernym obywatel (lud, poddani), co wskazuje, że prototypem państwa był dlań Kościół katolicki. Państwo i Kościół to instytucje, które pośredniczą między tym, co niewidzialne (Bóg i prawo), a tym co widzialne (wierni i obywatele), reprezentując na ziemi transcendentną zasadę niewidzialną⁶⁶. Baume ostatecznie formułuje wniosek, że „w Schmittiańskiej teologii politycznej Kościół służy jako model państwu”⁶⁷.

Szczególnie często w literaturze spotykamy tezę o istnieniu, w myśli Carla Schmitta, analogii pomiędzy wszechwładnym monarchą a wszechwładnym papieżem z epoki gregoriańskiej i po-gregoriańskiej, którego władzę ostatecznie, już w epoce bardziej współczesnej, skodyfikował Sobór Watykański I ogłaszając dogmat o nieomyślności i absolutnej supremacji Biskupa Rzymu nad Kościołem katolickim (1870). Schmittiański suweren i dyktator miałby być niczym innym, jak tylko zsekularyzowaną koncepcją papieża stojącego ponad prawem kanonicznym i definiującego nowe dogmaty wiary⁶⁸. Co charakterystyczne, mimo że literatura załączona przez nas w przypisie do poprzedniego zdania jest bardzo znacząca liczebnie, to u samego prawnika twierdzenie takie spotykamy bodaj tylko raz wyrażone wprost⁶⁹. Myśl ta pojawia się jednak między wierszami w jednej z rozpraw Schmitta dotyczącej historii prawa.

⁶⁶ S. Baume, *Carl Schmitt, penseur de l'Etat*, Paris 2008, s. 204–05.

⁶⁷ Tamże, s. 211.

⁶⁸ L. Legaz y Lacambra, *Prologo*. [w:] J. Caamaño Martinez, *El pensamiento juridico-politico de Carl Schmitt*, Santiago de Compostela 1950, s. 11; R. Mehring, *Geist gegen Gesetz. Carl Schmitts Destruktion des positiven Rechtsdenkens*, [w:] B. Wacker (red.), *Die eigentlich katholische...*, s. 230; G. Meuter, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalischer Kritik der Zeit*, Berlin 1994, s. 125; A. Habisch, *Autorität und moderne Kultur zur Interdependenz von Ekklesiologie und Staatstheorie zwischen Carl Schmitt und James M. Buchanan*, Paderborn 1994, s. 111; G.A. Di Marco, *Thomas Hobbes...*, s. 489–511; O. Jouanjan, *‘Pensée de l'ordre concret’ et ordre du discours juridique nazi, sur Carl Schmitt*, [w:] Y.Ch. Zarka (red.), *Carl Schmitt, ou le mythe du politique*, Paris 2009, s. 114; A.D. Ogougbe, *Modernité et christianisme. La question théologico-politique chez Karl Löwith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg*, t. I. Paris 2010, s. 101, 113; M. Nicoletti, *Transcendenza e potere*, op.cit., s. 242, (przyp. 25), 334–39, 380.

⁶⁹ C. Schmitt, *Über die Drei Arten des Rechts-wissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934, s. 26.

Chodzi nam o *Dyktaturę*, gdzie znajdujemy dobrze uzasadniony pogląd, że autorytaryzm ma swój wzorzec w teokratycznej monarchii pontyfikalnej, która jako pierwsza przełamała rozbięcie feudalne za pomocą instytucji papieskich legatów. Schmitt tłumaczy nam, że tradycyjny biskup był od papieża tak samo niezależny jak feudał od króla; był tak samo nieposłuszny, uznając tylko formalną podległość papieskiej mocy. Często był bardziej lojalny wobec lokalnego suzerena, który nazaczył go na biskupa, czy też wybierającej go kapituły wyrażającej lokalne interesy, niżli wobec Rzymu. Stąd prawnik podkreśla rewolucyjny charakter instytucji papieskiego legata, czyli ekstraordinaryjnego wysłannika, który rozsądza spory i rozwiązuje terytorialne problemy lokalnego Kościoła podlegając bezpośrednio Biskupowi Rzymu, który w każdej chwili może go odwołać. Jednak legat działał w papieskim imieniu, tak jakby Biskup Rzymu był osobiście na lokalnym synodzie czy w miasteczku na końcu świata chrześcijańskiego, gdzie rozsądzał problemy. Legat to archetypiczny pierwowzór lojalnego i podporządkowanego suwerenowi urzędnika, którego władza jest mu tylko czasowo delegowana przez suzerena i ma charakter ekstraordinaryjny, a sam papież jest archetypem suzerena posługującego się nowoczesną scentralizowaną administracją⁷⁰.

3. TRANSCENDENTNY BÓG – MONARCHA ABSOLUTNY

Najbardziej klasycznym i znanym Schmittiańskim przykładem analogii teologiczno-politycznej jest nowożytna monarchia narodowa. Jej teologiczno-polityczny koncept został opisany w pierwszej *Teologii politycznej*. Nowożytna monarchia absolutna to taka, gdzie chrześcijański „wszechmocny Bóg stał się wszechmocnym prawodawcą”⁷¹. Czyli monarchia absolutna jest niczym innym jak tylko odzwierciedleniem *monarchicznego* panowania Boga nad światem. Wizja wszechmocnego władcy niebiańskiego lub ziemskiego pochodzi z nauczania chrześcijańskiego. Obydwie te zasady władzy wynikają z *rządów jednego* (gr. *mon-archia*). To, co tę koncepcję różni od, znanej nam już, imperialnej teologii politycznej Euzebiusza z Cezarei, to jej terytorialny, parafialny charakter. Nowożytność odrzuciła rzymsko-mediewalny ideał władzy uniwersalnej, na rzecz mnogości małych i średnich państw suwerennych.

Carl Schmitt podaje kolejne przykłady zależności między suwerennością narodo-
wego monarchy a wszechmocnym Bogiem: „Stan pozakonstytucyjny ma dla nauki o prawie analogiczne znaczenie jak cud w naukach teologicznych”⁷². Wedle teologów,

⁷⁰ C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin 2006 [1921], s. 42–47.

⁷¹ C. Schmitt, *Teologia polityczna*, op.cit., s. 60.

⁷² Tamże, s. 61. W polskim tłumaczeniu zamiast „stan pozakonstytucyjny” mamy „stan wyjątkowy”, gdyż tłumacz tak, naszym zdaniem nadmiernie literalnie, oddał niemiecki termin *der Ausnahmestand*.

w pewnych sytuacjach Bóg może zawiesić prawa natury i działać w sposób ekstraordynaryjny, określane przez nas jako *cud*. Podobnie funkcjonuje ziemski odpowiednik wszechmocnego Boga, czyli suweren: w sytuacji krańcowej dla egzystencji państwa, w dramatycznych okolicznościach politycznych, może stanąć ponad obowiązującym prawem konstytucyjnym i wprowadzić rządy nadzwyczajne, bez uwzględnienia czy to tradycyjnych czy to pisanych formuł ustrojowych. Mocą własnej decyzji zawiesza, suspenduje konstytucję, czyli prawa fundamentalne królestwa. To logika racji stanu, stanu nadzwyczajnego, która jest odpowiednikiem Bożego cudu. Jak pisze Schmitt, „decyzja w sensie normatywnym powstała z niczego”⁷³. Owo z *niczego* (*aus einem Nichts*) w sensie prawa konstytucyjnego jest dokładnym odpowiednikiem teologicznego twierdzenia o stworzeniu świata *ex nihilo*. Bóg z *niczego* stworzył świat; suweren z *niczego* stworzył państwo⁷⁴. Niemiecki prawnik przytacza list Karterzjusza do Mer-senne’a w którym czytamy: „tak jak Bóg ustanawia w świecie prawo naturalne, tak król ustanawia prawa w swoim królestwie”⁷⁵.

Skoro Bóg stworzył świat i nadał mu prawa, to stoi ponad nimi i może je zawieszać dokonując cudów. Schmitt uznaje te Boże prawo do ekstraordynaryjnych interwencji i funduje na nim swój pogląd, że ziemski suweren naśladuje Stwórcę, gdy w sytuacjach dla państwa krańcowych – kierując się definiowaną przez siebie arbitralnie racją stanu – narusza istniejący w państwie porządek prawny poprzez podjęcie decyzji politycznej, która nie ma oparcia w istniejącym systemie norm ustrojowych (*aus einem Nichts*). Wtenczas mamy do czynienia ze zjawiskiem, które Hugo Ball określił mianem „cudu politycznego”, czyli z „przekroczeniem praw naturalnych przez osobę suwerena”⁷⁶.

Wszechmoc, wzorowana na atrybucie Bożym, dotyczy nie tylko instytucji monarchii, lecz także suwerennego nowożytnego państwa jako takiego. Absolutna suwerenność dotyczy wszelkich form ustrojowych, gdyż jest domeną każdego nowoczesnego państwa. Skoro Opatrzność, kontynuuje swoje rozważania Schmitt, jest omnipotentna, to cechą wszechmocności należy, konsekwentnie, przypisać także państwu jako takiemu, „które jest prawodawcą, wykonawcą praw, strażnikiem, instancją łaski i zarazem opiekunem. (...) *Wszechmoc* współczesnego prawodawcy, o której pisze się w każdym podręczniku prawa państwowego, nie jest tylko językowym zapożyczeniem z teologii. W naukach prawnych nawet drobne szczegóły argumentacji zdradzają wyraźny związek z teologią”⁷⁷.

⁷³ Tamże, s. 58 (w oryg., *Die Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren*).

⁷⁴ C. Schmitt, *Glossarium*, op.cit., s. 60, 68, 169.

⁷⁵ C. Schmitt, *Teologia polityczna*, op.cit., s. 69.

⁷⁶ H. Ball, *La Théologie politique...*, s. 82.

⁷⁷ C. Schmitt, *Teologia polityczna*, op.cit., s. 62. Pogląd podobny spotykamy w *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Berlin 2004 [1914], s. 58–59.

4. OMNIPOTENTNY BÓG – SUWERENNY LUD ROUSSEAU

Zdaniem Carla Schmitta, chrześcijańskie spojrzenie na suwerena jako na zlaicyzowany i ziemski obraz Boga wywarło olbrzymi wpływ na świadomość Europejczyków. Dlatego, mimo postępującej w szybkim tempie laicyzacji w epoce nowożytnej, pogląd ten widoczny był nawet w epoce późnego Oświecenia i to u pisarza tak religijnie heterodoksyjnego jak Jean-Jacques Rousseau.

Carl Schmitt dowodzi, że *Prostaczek* z Genewy był deistą, dla którego wszechmocny Bóg nie mógł już być archetypicznym wzorcem wszechmocnego monarchy. Rousseau był demokratą. Mimo to (całkiem podświadomie) myślał o rządach ludu wedle schematów monarchistycznych, czyli wedle teologii politycznej *jeden Bóg – jeden król*. Choć nie pisał już o suwerenie-królu, to przenosił tę klasyczną dla XVII stulecia Bożą wszechmoc na lud, który w 1789 roku odebrał władzę – wraz z jej wszechwładnością i nieograniczonym charakterem – z rąk Ludwika XIV i jego następców. U Rousseau i u jakobinów to suwerenny naród jest wyrazicielem racji stanu, obiektywnego dobra państwa i swój pogląd na te kwestie wyraża zawsze jednogłośnie. Pod pozorami demokracji mamy wszechwładny i mający monopol na polityczną rozumność lud-boga, który zachowuje swoją homogeniczność mimo demokratycznych głosowań. Rousseau jest demokratą, ale jego demokracja nie ma charakteru pluralistycznego. Nie ma w niej głosowań, lecz panuje zasada jednomyślności. Właściwie to nie tyle demokracja liberalna, co władza sprawowana w imieniu ludu, ale bez partii, stronnictw, podziałów, sporów – bez pluralizmu.

Carl Schmitt podsumowuje tak swoje rozważania: „U Rousseau, w którego tekście *Ekonomia polityczna* ideał ów (demokracji bez pluralizmu – A.W.) został sformułowany, polityzacja pojęć teologicznych jest, szczególnie w przypadku pojęcia suwerenności, tak uderzająca, że nie mogło to umknąć uwagi chyba żadnego z wytrawnych znawców jego politycznego pisarstwa. Boutmy stwierdza: *Rousseau przenosi ideę Boga z filozofii na osobę suwerena w państwie: suweren może wszystko zrobić, ale nie może chcieć niczego złego*. O tym, że w XVII-wiecznej nauce o państwie monarcha utożsamiany jest z Bogiem i zajmuje w państwie podobne miejsce do tego, które przynależy Bogu w świecie zgodnie z systemem kartezjańskim, pisał już Atger: *Władca tworzy rzeczywistość państwa przez ciągłą kreację. Jest kartezjańskim Bogiem przelożonym na język polityczny*”⁷⁸.

5. DEIZM – KONSTITUCJONALIZM

Najpierw u Kartezjusza i Thomasa Hobbesa, a następnie u klasycznych deistów, uwidacznia się – zdaniem Schmitta – pojmowanie człowieka, świata, państwa jako wielkich i precyzyjnych mechanizmów w których zanika element wszechmocy

⁷⁸ C. Schmitt, *Teologia polityczna*, op.cit., s. 68.

Boskiej i odpowiadający mu refleks teologiczno-polityczny w postaci suwerennej decyzji człowieka sprawującego władzę. Maszynę buduje się tylko raz, po czym jej twórca przekręca kluczyk i dalej działa już samoczynnie dopóki się nie zepsuje lub nie zabraknie jej paliwa (śmierć jednostki, upadek państwa). Maszyna państwowa, raz puszczona w ruch przez twórcę-prawodawcę, nie potrzebuje żadnych ekstraordynaryjnych interwencji jej twórców, czyli personalnych decyzji suwerennego władcy. Maszyna taka obywa się bez monarchy stanowiącego refleks Stwórcy. Również stworzony przez Opatrzność świat fizyczny funkcjonuje samorzutnie. Zaraz po stworzeniu i nadaniu praw natury Bóg przestaje być światu potrzebny, podobnie jak państwu suveren, gdy raz nada mu konstytucję. Oto definicja deizmu. I tak oto, pisze Schmitt, w XVII–XVIII wieku „w ten sposób zagubione zostają decyzyjnistyczne i personalistyczne elementy pojęcia suwerenności”⁷⁹.

Deizm neguje możliwość istnienia ekstraordynaryjnych interwencji Opatrzności, które stałyby ponad prawem natury nadanym rzeczywistości doczesnej przez Stwórcę w momencie samego stworzenia. Tak powstała Spinozańska i Wolteriańska idea Boga jako *Wielkiego Zegarmistrza*, który stworzył świat, ale później już nie interweniuje w jego dzieje, ponieważ także i Stwórcę ograniczają prawa natury, które sam stworzył i nadał światu. W materii prawa państwowego podobne idee, zdaniem niemieckiego prawnika, prowadzą do teorii rządu konstytucyjnego. Jest to koncepcja, której źródła tkwią w filozofii nowożytnie pojętego prawa natury i zapanowała w filozofii Oświecenia, gdzie zarysowana została koncepcja Boga, który *panuje, ale nie rządzi*. Skutkiem tej nowej doktryny teologicznej było pojawienie się *deizmu* w teorii ustrojowej pośród liberałów XIX wieku: „liberalny konstytucjonalizm ma na celu ubezwłasnowolnienie króla przez władzę parlamentu, ale jednocześnie zachowanie go na tronie. Podobny brak konsekwencji charakteryzuje także deizm, który wprawdzie wyklucza Boga ze świata, ale jednocześnie obsta je przy jego istnieniu (...). Liberalna burżuazja pragnie więc Boga, ale takiego, który pozostaje bierny; chce monarchy, ale pozbawionego władzy”⁸⁰.

Oto istota liberalnej teologii politycznej XIX wieku, gdzie Bóg zostaje *wygnany* ze świata politycznego, a wiara samych liberałów jest dogmatycznie nieostra, pełna frazesów o tolerancji za którymi kryje się brak pewności co do odpowiedzi na pytania ostateczne. Schmitt znał tę postawę religijną przynajmniej z pism dwóch autorów, których czytał: Banjamina Constanta i Immanuela Kanta. Po zlaicyzowaniu tej doktryny religijnej, jej prawnopolitycznym odpowiednikiem stała się teoria państwa prawnego, gdzie władzę sprawuje abstrakcyjnie pojęte prawo, nad którym nie stoi wolicjonalna i personalna decyzja suwerena, oparta o rację stanu: „Współczesna idea państwa prawa pojawia się razem z deizmem, a więc wynikała z przekonań teologicznych i metafizycznych, które wykluczały możliwość występowania cudów w realnym świecie. Tak więc w teologii porzucono wiarę w bezpośrednią boską ingerencję, która

⁷⁹ Tamże, s. 70.

⁸⁰ Tamże, s. 78.

przełamywała prawa natury, tworząc wyjątek (wiarę tę wyrażało właśnie pojęcie *cudu*), tak jak w naukach prawnych odrzucono możliwość bezpośredniej ingerencji suwerena w obowiązujący porządek prawny. Oświeceniowy racjonalizm w ogóle nie dopuszczał myśli o pojawieniu się sytuacji wyjątkowej⁸¹.

Doktrynę tak pojętego konstytucjonalizmu, w okresie Republiki Weimarskiej, gdy Schmitt formułuje swoje tezy, wyraża opisywany już wcześniej socjaldemokrata Hans Kelsen. Obydwaj prawnicy są ze sobą w zaciekłym sporze. Kelsen to główny teoretyk pozytywizmu prawniczego, wykluczający z prawa i polityki element decyzyjny i sprowadzający działanie państwa do stanowienia prawa i administrowania sprawami publicznymi zgodnie z jego literą⁸². To na tej doktrynie ufundowano też współczesny projekt republikański, demokratyczny i liberalny.

6. PANTEIZM – DEMOKRACJA

Kolejną formą teologii politycznej, na której uwagę koncentruje Carl Schmitt, jest religijny panteizm zmieszany z relatywizmem, jakże charakterystyczny dla dziewiętnastowiecznej demokracji. Pierwszy rozumował w tych kategoriach już Rousseau, który choć sam był jeszcze deistą, to traktował suwerenny lud jako niby jakiegoś suwerennego i wszechmocnego monarchę, który może wszystko, będąc niczym Bóg na ziemi. Niemiecki prawnik zauważa, że w ten sposób wielu ludzi i dziś pojmuje demokrację: jako wszechwładne rządy większości, która miałaby cieszyć się wszechmocą Boga⁸³.

Jakkolwiek wszechwładność suwerennego ludu, mimo jego mnogiego charakteru, nadal przypomina transcendentnego chrześcijańskiego Stwórcę, to jednak lud nie posiada wszystkich Bożych przymiotów, które miał absolutny monarcha. Schmitt zauważa, że Roussowski suwerenny lud zatracza „decyzyjonistyczny charakter”⁸⁴ z powodów natury komunikacyjnej i zarządczej. Lud-suweren ma problemy z bezpośrednim podejmowaniem decyzji z powodów natury technicznej: trudno go było zebrać w całości w jednym miejscu już w antycznej *polis*, a we współczesnych państwach wielomilionowych jest to zgoła niemożliwa. Jeśli jednak nawet suwerenny naród zbierzemy, to jest nie tyle narodem, co tłumem, który zebrałszy się

⁸¹ Tamże, s. 61.

⁸² Polemika C. Schmitta z H. Kelsenem na temat roli personalnych decyzji w wykonywaniu prawa i zarządzania państwem ma bardzo obszerną literaturę – zob. np. J.-F. Kervégan, *La critique schmittienne du normativisme kelsenien*, [w:] C.-M. Herrera (red.), *Le Droit, le Politique*, op.cit., s. 229–42; G. Heffler, *Wissenschaftlichkeit als Einsatz. Methodologie als politische Strategie bei Carl Schmitt und Hans Kelsen*, [w:] W. Pircher (red.), *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt*, Wien 1999, s. 249–84; E. Pasquier, *De Genève à Nuremberg. Carl Schmitt, Hans Kelsen et le droit international*, Paris 2012, s. 49–148.

⁸³ C. Schmitt, *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu* [1926], [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne...*, s. 144–45.

⁸⁴ C. Schmitt, *Teologia polityczna*, op.cit., s. 70.

poczyna deliberować. Przy tym szybko okazuje się, że jest skrajnie niekompetentny, kapryśny, zmienny w nastrojach, a przede wszystkim pozbawiony personalnej woli charakterystycznej dla monarchy. Lud deliberuje i kłóci się miast podejmować decyzje. Dlatego nie może godnie naśladować władców w wykonywaniu suwerenności z powodów natury komunikacyjnej.

Ze Schmittiańskiej refleksji wynika, że w liberalnych demokracjach lud ma charakter nie tyle wszechmocny – jak suwereni z XVII wieku będący refleksem chrześcijańskiego Boga – co raczej wszechogarniający, ponieważ jest dosłownie wszędzie, wypełnia sobą całe państwo niczym stoicka *pneuma*. Dlatego też, zauważa Schmitt, początki doktryny demokratycznej łączyć należy z osobą panteisty Barucha Spinozy⁸⁵. W demokracji wszystkie etatystyczne instytucje i prawa zostają poddane quasi-panteistycznej woli suwerennego ludu oraz demokratycznym wyborom i głosowaniom.

Zdaniem Carla Schmitta, zasada wszechogarniającego państwo ludu zaprzecza chrześcijańskiej koncepcji transcendentnego Boga, którego wyrazem prawno-politycznym była swoista *transcendencja* suwerena, aparatu urzędniczego i wojska od ogółu, czyli klarowny rozdział pomiędzy państwem i społeczeństwem charakterystyczny dla klasycznej suwerennej monarchii XVI–XVIII stulecia. Suwereni tradycyjni monopolizowali sferę polityczną, jednak raczej nie wtrącając się szerzej do życia społecznego, stanowego, korporacyjnego czy rodzinnego. Po Rewolucji Francuskiej i w wyniku szeregu kolejnych rewolucji demokratycznych lud przejął instytucje państwowe i połączył państwo oraz społeczeństwo w jeden niekształtny, podobny do magmy bezkształtny twór, przepiętny *pneumą* w postaci tegoż ludu oraz jego nadrzędnej i wszechogarniającej woli.

7. ATEIZM – MARKSIZM

W *Teologii politycznej* Carl Schmitt pisze: „W XIX wieku mamy bez wątpienia do czynienia z wyraźną tendencją – wraz ze wzrostem liczby ludzi wykształconych destrukcji ulegają wyobrażenia transcendencji i zostają zastąpione albo przez jakiś rodzaj panteistycznej immanencji, albo przez jakąś formę pozytywistycznej obojętności na metafizykę. Filozofia immanencji, która najdoskonalszy wyraz znajduje w systemie Hegłowskim, może zachować pojęcie Boga, pod warunkiem jednak, że Bóg zostaje, jeśli można tak powiedzieć, wchłonięty przez świat, a prawo i państwo stają się wytworami immanentnej obiektywności. W ekstremalnym przypadku prowadzi to do ateizmu. Niemiecka lewica heglowska była chyba najbardziej świadoma tej zależności. To ona przecież głosiła konieczność zdetronizowania Boga przez człowieka”⁸⁶.

⁸⁵ C. Schmitt, *Die Diktatur*, op.cit., s. 139; tenże, *Verfassungslehre*, Berlin 1989 [1928], s. 79–80; tenże, *Die legale Weltrevolution*, „Der Staat”, 1978, nr 17, s. 337.

⁸⁶ C. Schmitt, *Teologia polityczna*, op.cit., s. 71–72.

Czyli kolejnym źródłem analogii jest ateizm. Schmitt, jakkolwiek sam był przedstawicielem heglowskiej prawicy, na tyle dobrze znał dzieła czołowych przedstawicieli lewicy tego nurtu, aby móc stwierdzić, że ich interpretacja Hegła była logicznym rozwinięciem niektórych jego tez z młodości. Gdy więc swoje dzieła opublikowali Ludwig Feuerbach i Karol Marks – ogłaszając, że rozum dowiódł nieistnienia Boga – to nie tyle zaprzeczyli heglizmowi, co wyciągnęli zeń radykalne konsekwencje *explicite*, które *implicit*e (w formie zarodkowej) tkwiły już w tym systemie, szczególnie w pismach jenajskich młodego Hegła. W marksizmie i ateizmie oryginalne Hegłowskie treści o charakterze panteistycznym zostały zradykalizowane w tezy ateistyczne. W miejsce Hegłowskiej negacji Boga transcendentnego otrzymaliśmy negację Boga jako takiego i w każdej formie. Dlatego konserwatysta uważa, że marksistowski materializm, ateizm i idee komunistyczne stanowią radykalne, ale logiczne, rozwinięcie demokratycznego panteizmu i liberalnego konstytucjonalizmu.

8. ATEIZM – ANARCHIZM

Carl Schmitt dowodzi, że francuski anarchista Pierre Proudhon jako pierwszy zauważył polityczne skutki ateizmu, które przybrać mogą inny kształt niż marksizm. Zdaniem francuskiego myśliciela, ateizm prowadził do anarchizmu, czyli negacji państwa, a to dlatego, że – analizując ówczesną myśl francuskich kontrrewolucjonistów – dostrzegł w niej silną „analogię między wyobrażeniem Boga i ideą państwa”⁸⁷. Dlatego sformułował tezę, że głoszona przezeń idea zniesienia państwa i zastąpienia go anarchią – czyli federacją małych i luźnych wspólnot terytorialnych – wymaga uprzedniej likwidacji katolicyzmu (jako zasady autorytetu i hierarchii) i samej idei Boga (jako źródła zasady katolickiej). Zniesienie państw i zastąpienie ich anarchią (federacją małych wspólnot terytorialnych) wymaga uprzedniej likwidacji papieżstwa i Kościoła powszechnego na rzecz małych i lokalnych wspólnot religijnych. Anarchista dochodzi do ważnego wniosku: unicestwienie dużego terytorialnego państwa, w każdej znanej postaci (różne formy i typy państw) – nie tylko jednej jedynej monarchii absolutnej – koniecznie musi być poprzedzone upadkiem wiary w Stwórcę świata, który zarazem jest stwórcą państwa. Aby przestała istnieć wiara w konieczność istnienia państwa, musi najpierw zniknąć wiara w jednego Boga.

9. KATECHON – DYKTATOR

Źródła Schmittiańskiej teorii Katechona oryginalnie pochodzą z *2 listu do Tessaloniczan* św. Pawła (2 Tes, 2, 7–8), gdzie pojawia się tenże termin, oznaczający dosłownie tego, co teraz powstrzymuje (łac. *qui tenet nunc*, gr. *κατέχων*). Niemiecki prawnik

⁸⁷ C. Schmitt, *Duchowa i historyczna...*, s. 180.

najprawdopodobniej termin ten poznał dzięki bliskim kontaktom z wybitnym znawcą teologii wczesno-chrześcijańskiej Erikiem Petersonem⁸⁸. W największym skrócie można powiedzieć, że Pawłowy Katechon to moc, która powstrzymuje nadzieję Antychrysta. Wypowiedź św. Pawła jest tu wielce nieprecyzyjna i odwołuje się do niezachowanego dla potomności wcześniejszego listu Apostoła Narodów do chrześcijańskiej wspólnoty. Dlatego do dziś nie wiemy kto lub co był (jest) Katechonem. Padają tu rozmaite odpowiedzi: Cesarstwo Rzymskie, Kościół, chrześcijański Rzym.

W pismach Carla Schmitta termin *Katechon* odnajdujemy dokładnie 20 razy, przy czym pojawia się w dwóch znaczeniach: 1/ w przenośnym, jako obrońca czegokolwiek przed czymkolwiek, co zagraża stanowi zastanemu; 2/ teologiczno-politycznym, jako władza broniąca cywilizację chrześcijańską i Kościół katolicki przed zagładą lub zachowująca istniejące nowożytne państwo przed upadkiem lub jego ustrój przed rewolucją⁸⁹. Ze względu na temat niniejszego tekstu, interesuje nas tutaj tylko to drugie znaczenie. Taką katechoniczną cywilizacyjną funkcję pełniły: 1/ Cesarstwo Rzymskie powstrzymujące Apokalipsę i koniec świata; 2/ państwo Franków, które pod Poitiers (732) powstrzymało islamską nawałę na Europę i upadek chrześcijańskiego Zachodu; 3/ *Sacrum Imperium* podtrzymujące polityczne istnienie i jedność łańciskiego Zachodu; 4/ po upadku *Sacrum Imperium* rolę tę dla Zachodu pełnił także Kościół katolicki; 5/ Cesarstwo Habsburgów broniące katolicyzmu i jedności Rzeszy przed luteranami; 6/ Cesarstwo Bizantyjskie chroniące Bliski Wschód przed islamem i Arabami⁹⁰. Katechonami są także mężowie stanu broniący przed upadkiem swoje kraje lub panujące w nich ustroje: Franciszek Józef II dla Austro-Węgier, Georges Clemenceau dla Francji, Tomáš Masaryk dla demokratycznej Czechosłowacji, Józef Piłsudski dla Polski, Winston Churchill dla Wielkiej Brytanii⁹¹. W *Glossarium* czytamy, w zapisku z 1948 roku: „Od 1948 lat, w każdej epoce, musi być *κατέχων*. Jego miejsce nigdy nie jest puste, gdyż wtedy by nas nie było”⁹².

⁸⁸ A. Doremus, *Les notions de ‚Katechon‘ et d’Epiméthée chrétien*, [w:] C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Expériences des années 1945–1947*, Paris 2003, s. 343; M. Nicoletti, *Nowe spojrzenie na polemikę Erik Peterson – Carl Schmitt*, „44”, 2012, nr 4, s. 48.

⁸⁹ Dokładne wyliczenie zawierają następujące opracowania, F. Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin 1996, s. 59–102; M. Maraviglia, *La penultima guerra*, op.cit., s. 205–59; A. Wielomski, *Czy Adolf Hitler był katechonem? Uwaga na marginesie dyskusji o teologii politycznej Carla Schmitta*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem”, 2013, t. 34, nr 2, s. 39–78.

⁹⁰ C. Schmitt, *Beschleuniger wider Willen oder, Problematik der westlichen Hemisphäre* [1942], [w:] tenże, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995, s. 436; tenże, *L'autre ligne-Hegel* [Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag, 1957], [w:] C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Expériences...*, s. 331, przypis 1; tenże, *Land und Meer*, Stuttgart 2008 [1942], s. 19, 79–85; tenże, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*, Berlin 1997 [1950], s. 55.

⁹¹ C. Schmitt, *Beschleuniger wider Willen...*, s. 436; tenże, *Glossarium*, op.cit., s. 113, 125.

⁹² C. Schmitt, *Glossarium*, op.cit., s. 63.

Jakkolwiek nigdy i nigdzie Carl Schmitt nie napisał kogo lub co uważa za Katechona w XX wieku, to wielu badaczy – w tym także i autor tego tekstu – wyraża pogląd, że idea ta stanowi centralne pojęcie jego teologii politycznej, nadając jej wymiar prawicowy. Termin ten łączy się z postawą radykalnie zachowawczą wobec istniejącego *status quo*, czyli rozumianą jako obrona tego, co empirycznie istnieje przez upadkiem, bez względu na to czy są to konserwatywne Austro-Węgry czy uchodząca za wolnomularską demokratyczną międzywojenną Czechosłowacja. Lecz Katechonem, takim w pełnym rozumieniu tego słowa, jest *ten, kto powstrzymuje* zburzenie tradycyjnego i konserwatywnego porządku przez rewolucyjne perturbacje i emancypacyjne roszczenia. Katechonem jest ten, kto broni konserwatywnej *rzeczywistości* przed rewolucyjną *nierzeczywistością*. W rozumieniu pierwotnym Katechon (cesarz, papież) broni chrześcijaństwa, gdyż jego porażka oznaczałaby nadejście Antychrysta i Apokalipsy. W ujęciu wtórnym, po Reformacji – gdy *Christianitas* stała się przeszłością – Katechon to obrońca suwerennego państwa. Nowożytna rzeczywistość polityczna, gdzie ludzie podzieleni są na suwerenne państwa, łączy się z etatystyczną władzą typu katechonicznego.

Problem znakomicie opisuje najlepszy, naszym zdaniem, badacz Schmittiańskiej myśli politycznej, a mianowicie Michele Nicoletti: „Antychryst jest zasadą niesprawiedliwości, zła, które tekst grecki definiuje jako *tajemnicę nieprawości*, czyli nieporządku, chaosu, braku prawa. Tajemnica ta jest nadal obecna w dziejach najnowszych, co czyni koniecznym i Katechona. Jeśli Antychryst jest zasadą nieporządku, to łatwo jest pojąć dlaczego Schmitt rozumiał *Katechon* jako siłę porządkującą (*una forza ordinatrice*), sprzeciwiającą się *nieprawości*, która zwalcza zło dzięki porządkowaniu i prawu. Gdy Ojcowie Kościoła jako *Katechona* postrzegali Cesarstwo Rzymskie, to Schmitt widział go w państwie jako takim, które za pomocą prawa ustanawia normy i zapobiega chaosowi”⁹³. Podobnie pisze hiszpańskojęzyczny badacz Roberto Navarrete Alonso, zdaniem którego nauka o Katechonie „jest źródłem teologicznym do którego ostatecznie odwołuje się Schmittiańska teoria państwa. (...) Należy bowiem zidentyfikować Antychrysta ze stanem bezprawia (*ho anomos*), gdy tymczasem ten, który powstrzymuje (*ho katechon*) (...) jest tym, który nadaje prawa (*ho nomos*) mocą swojego autorytetu. To władza suwerenna w doczesnym *eonie*”⁹⁴.

W przekonaniu Carla Schmitta naśladowująca Pawłowego Katechona prawicowa dyktatura jest istotą chrześcijańskiej kontrrewolucji w XX wieku, gdyż samo istnienie autorytarnego państwa – które zapobiega rewolucji liberalnej lub, jeszcze od niej gorszej, rewolucji komunistycznej – powstrzymuje Antychrysta utożsamianego z rewolucją. Tak, nie zawahamy się postawić tezy, że termin *Antychryst*, pierwotnie teologiczny, po nowożytnej sekularyzacji oznacza nic innego jak tylko rewolucję liberalną lub komunistyczną, którym konserwatysta musi się przeciwstawić z całą

⁹³ M. Nicoletti, *Transcendenza e potere*, op.cit., s. 491.

⁹⁴ R. Navarrete Alonso, *A propósito de la deconstrucción de la teología política Carl Schmitt, Jacques Derrida y 'El concepto de lo político'*, „Bajo Palabra”, 2009, nr 4, s. 204.

mocą i wszelkimi dostępnymi środkami. Co do takiej interpretacji rewolucji jako Antychrysta zgodni są właściwie wszyscy badacze myśli Schmitta⁹⁵. Ma to radykalne konsekwencje: kontrrewolucyjny autorytaryzm nie ma charakteru chrześcijańskiego dlatego, że władza realizuje chrześcijańską koncepcję porządku opisaną przez tomizm lub Katolicką Naukę Społeczną. Jest chrześcijański z tego jednego tylko powodu, że władza dyktatorska ma charakter *powstrzymujący* przed wojną domową, anarchią i dezintegracją. Dyktator to *ten, co teraz powstrzymuje* przed rewolucją.

Niemiecki prawnik wprost łączy konserwatyzm z katechonicznym autorytaryzmem, gdy w 1957 roku pisze: „wszystko to, co w XIX wieku nazywano konserwatyzmem, i samo się tak określało, zostało dziś zmienione i zastąpione przez koncept tego, który powstrzymuje (*der Aufhalter*)”⁹⁶. Schmittiański Katechon to bezwzględna i zdecydowana bronić porządku prawicowa dyktatura. Oto jedyna prawicowa teologia polityczna dostępna w zsekularyzowanej epoce nowożytnej.

W słynnym liście do francuskiego tłumacza jednej ze swoich książek Pierre’a Linna, Schmitt pisze, że jego teoria Katechon powstała w 1932 roku⁹⁷. Pozwala nam to zupełnie na nowo spojrzeć na zaangażowanie polityczne Schmitta po stronie Paula Hindenburga i jego obozu politycznego na początku lat trzydziestych⁹⁸, gdy istniała szansa, że urzędujący prezydent złamie literę konstytucji, rozwiąże Reichstag zdominowany przez dwie antystystemowe partie (KPD i NSDAP) i wprowadzi prawicową dyktaturę. Hindenburg był Katechonem Schmitta – *tym, który powstrzyma* upadek Weimaru i sowietyzację lub nazyfikację Niemiec, wprowadzając dyktaturę i powołując się przy tym na nieprecyzyjny art. 48, ust. 2 konstytucji weimarskiej. Schmittiański prezydent-dyktator, ogłoszony przezeń Obrońcą Konstytucji

⁹⁵ F. Grossheutschi, *Carl Schmitt...*, s. 107–16; H. Meier, *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, Chicago and London 1998, s. 24–25; J.P. MacCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge 1999, s. 86–89; A. Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor*, op.cit., s. 210–11; H. Ottmann, *„Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen. Carl Schmitt Theorie der Neuzeit*, [w:] R. Mehring (red.), *Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*, Berlin 2003, s. 166–67; M. Maraviglia, *La penultima guerra*, op.cit., s. 253–54, 262–66; C.A. Fernández Pardo, *Carl Schmitt en la teoría política internacional*, Buenos Aires 2007, s. 100; J.L. Villacañas, *Poder y Conflicto*, op.cit., s. 46.

⁹⁶ C. Schmitt, *L'autre ligne-Hegel*, op.cit., s. 331.

⁹⁷ C. Schmitt, *Glossarium*, op. cit., s. 80.

⁹⁸ Na temat związków C. Schmitta z obozem P. von Hindenburga zob. J.W. Bendersky, *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton 1983, s. 154–66; E.R. Huber, *Carl Schmitt in der Reichskrise der Weimarer Endzeit*, [w:] H. Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum*, op.cit., s. 33–50; D. Blasius, *Carl Schmitt, Preußischer Staatsrat in Hitlers Reich*, Göttingen 2001, s. 16–50; W. Pyta, *Schmitts Begriffsbestimmung im politischen Kontext*, [w:] R. Mehring (red.), *Carl Schmitt, Der Begriff...*, s. 219–35; G. Balakrishnan, *Lenin. Un portrait...*, s. 187–206; S. Maas, *Starker Staat und Imperium Teutonicum. Wilhelm Stapel, Carl Schmitt und der Hamburger Kreis*, Kiel 2011, s. 105–14.

(*der Hüter von Verfassung*)⁹⁹, to nic innego jak tylko teologiczno-polityczna wizja Katechona tyle, że oddana w języku prawa konstytucyjnego.

Dodajmy, że Hindenburg był Katechonem, który całkowicie zawiódł Schmitta, gdyż nie tylko zmarł zostawiając wolne pole polityczne Hitlerowi, który w chwili jego śmierci (1934) był już kanclerzem, lecz przede wszystkim dlatego, że zawahał się przed wprowadzeniem stanu pozakonstytucyjnego, delegalizacją NSDAP i eliminacją Adolfa Hitlera z życia politycznego.

Po 1942 roku Carl Schmitt, przerażony zbliżającą się klęską wojenną III Rzeszy i realną groźbą sowieckiej okupacji i komunizacji Niemiec, coraz wyraźniej widział Katechona w Adolfie Hitlerze – zobaczyłby go w każdym polityku sprawującym władzę, który powstrzymałby zajęcie Niemiec przez Armię Czerwoną, która jawiła mu się niczym apokaliptyczny Antychryst, gdy obrona Niemiec była dlań jak ostatnia bitwa na Polach Armagedonu¹⁰⁰.

PODSUMOWANIE

Celem tego tekstu było odparcie nasilających się w naukach o polityce tendencji nazywania wszelkich wpływów religii na myślenie o polityce i ustroju mianem *teologii politycznej*, przy czym słowo to stało się tak pojemne, że właściwie nic już nie znaczy, a w pewnej mierze zaczęło zastępować pojęcia *myśli politycznej* oraz *doktryny politycznej*.

Mamy głęboką nadzieję, że nauki o polityce zachowają resztkę zdrowego rozsądku i nominalistyczne gry językowe i rozwadnianie pojęć podstawowych – tak charakterystyczne dla postmodernistycznej epoki – nie doprowadzi do ugruntowania się pojęciowego woluntaryzmu także i w tym przypadku. Zgodnie z twierdzeniem Arystotelesa autor tego tekstu uważa, że każde pojęcie powinno być przypisane do ściśle określonego przedmiotu lub treści, gdyż wymaga tego sama możliwość skutecznej komunikacji pomiędzy różnymi osobami. W oryginalnym Schmittiańskim rozumieniu terminów **teologia polityczna to tylko i wyłącznie teoria analogii** między pojęciami teologicznymi, opisującymi przymioty Boga, a pojęciami

⁹⁹ Koncepcję Obróńcy Konstytucji C. Schmitt przedstawia w następujących pracach, *Reichspräsident und Weimarer Verfassung* [1925], [w:] *Staat, Großraum...*, s. 24–32; tenże, *Das Aufsführungsgesetz zu Art. 48 der Reichsverfassung (sog. Diktaturgesetz)* [1926], [w:] tamże, s. 38–43; tenże, *Hüter der Verfassung*, Berlin 1996 [1931], s. 132–59; tenże, *Das Reichsgericht als Hüter der Verfassung* [1929], [w:] tenże, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*, Berlin 1958, s. 63–109; tenże, *Freiheitslehre und institutionelle Garantien der Reichsverfassung* [1931], [w:] tamże, s. 140–73; tenże, *Grundrechte und Grundpflichten* [1932], [w:] tamże, s. 181–234; tenże, *Die staatsrechtliche Bedeutung der Notverordnung, insbesondere ihre Rechtsgültigkeit* [1931], [w:] tamże, s. 235–62; tenże, *Die Stellvertretung des Reichspräsidenten* [1933], [w:] tamże, s. 351–58; tenże, *Die Diktatur*, op.cit., s. 168–202; tenże, *Legalität und Legitimität*, Berlin 1993 [1932], s. 38–81.

¹⁰⁰ A. Wielomski, *Czy Adolf Hitler...*, op.cit.

prawno-politycznymi. W języku niemieckim za każdym razem, gdy mowa jest o teologii politycznej, używane jest słowo „pojęcie” (*der Begriff*). Skoro to Carl Schmitt jest twórcą terminu *teologia polityczna*, to używajmy tego terminu albo w tym znaczeniu, albo nie używajmy go w ogóle.

BIBLIOGRAFIA

- Adam A., *Politische Theologie. Eine Kleine Geschichte*, Zurich 2006.
- Albert H., *Traktat über kritischen Vernunft*, Tübingen 1968.
- Andrade L.M., *Ameryka Łacińska. Religia bez odkupienia*, Warszawa 2012.
- Bakunin M., *La théologie politique de Mazzini et l'Internationale*, Neuchâtel 1871.
- Balke F., *Der Staat nach seinem Ende. Die Versuchung Carl Schmitts*, München 1996.
- Ball H., *La Théologie politique de Carl Schmitt*, „Les Etudes Philosophiques”, 2004, nr 1.
- Barion H., *Kirchenrecht*, Paderborn 1949.
- Barion H., *Ordnung und Ortung im kanonischen Recht*, Berlin 1958.
- Barion H., *Rudolph Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts*, Tübingen 1931.
- Barion H., *Sacra Hierarchia. Die Führungsordnung der katholischen Kirche*, Berlin 1951.
- Barion H., *Weltgeschichte Machtform? Eine Studie zur politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils*, Berlin 1968.
- Bartyzel J., *Teologia polityczna*, [w:] *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. XVII, Radom 2006.
- Baskerville S., *The Political Theology of Puritan Preaching in the English Revolution, C.1640–53*, London 1987.
- Baume S., *Carl Schmitt, penseur de l'Etat*, Paris 2008.
- Beckford R., *Dread and Pentecostal. A Political Theology for the Black Church in Britain*, Eugene 2011.
- Bendersky J.W., *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton 1983.
- Beneyto J.M., *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Berlin 1983.
- Biot F., *Théologie du politique. Foi et politique. Eléments de réflexion*, Paris 1972.
- Blasius D., *Carl Schmitt, Preußischer Staatsrat in Hitlers Reich*, Göttingen 2001.
- Blumenberg H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1996.
- Böckenförde E.-W., *Politische Theologie*, [w:] J. Taubes (red.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983.
- Böckenförde E.-W., *Wolność-państwo-Kościół*, Kraków 1994.
- Bourdin B., *La genèse théologico-politique de l'Etat moderne, la controverse de Jacques Ier d'Angleterre avec le cardinal Bellarmin*, Paris 2004.
- Bröckling U., *Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik*, München 1993.
- Carile A., *Teologia politica bizantina*, Spoleto 2008.
- Colliot-Thélène C., *Carl Schmitt contre Max Weber, rationalité juridique et rationalité économique*, C.-M. Herrera (red.), *Le Droit, le Politique. Autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, Paris 1995.

- Deotis Roberts J., *A Black Political Theology*, Westminster 1974.
- Di Marco G.A., *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Napoli 1999.
- Doremus A., *Les notions de 'Katechon' et d'Epiméthée chrétien*, [w:] C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Expériences des années 1945–1947*, Paris 2003.
- Dotti J.E., *Karl kontra Carl. Schmitt czyta Marksa*, [w:] Ch. Mouffe (red.), *Carl Schmitt, wyzwanie polityczności*, Warszawa 2011.
- Eisermann G., *Max Weber und Carl Schmitt*, „Der Staat”, 1994, nr 33.
- Farina R., *L'Impero e l'Imperatore christiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich 1966.
- Feil E., *Dalla 'teologia politica' alla 'teologia della rivoluzione'*, [w:] *Dibattito sulla 'teologia della rivoluzione'*, Brescia 1970.
- Fernández Pardo C.A., *Carl Schmitt en la teoría política internacional*, Buenos Aires 2007.
- Fernando S., *Political Theology for Atheists in America*, Moratuwa 2012.
- García Alonso M., *Carl Schmitt o la imposibilidad de una política secularizada*, „Isegoría”, 2005, nr 32.
- García Alonso M., *La teología política de Calvino*, Barcelona 2008.
- Gentile E., *Qu'est-ce que le fascisme? Histoire et interprétation*, Paris 2004.
- Ghia F., *Ascesi e gabbia d'acciaio. La teologia politica di Max Weber*, Soveria Mannelli 2010.
- Gibellini R., *La Teologia del XX secolo*, Brescia 1992.
- Gonzalez Cuevas P.C., *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913–1936)*, Madrid 1998.
- Górnisiewicz A., *The Birth of Modernity from the Spirit of Theology*, [w:] tenże, P. Armada, Matuszek K.C. (red.), *The Problem of Political Theology*, Kraków 2012.
- Grossheutschi F., *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin 1996.
- Gutiérrez G., *Teologia wyzwolenia*, Warszawa 1976.
- Habisch A., *Autorität und moderne Kultur zur Interdependenz von Ekklesiologie und Staatstheorie zwischen Carl Schmitt und James M. Buchanan*, Paderborn 1994.
- Hartlieb E., Schäfer-Bossert S., *Feministische Theologie – Politische Theologie. Entwicklungen und Perspektiven*, Berlin 2012.
- Hefler G., *Wissenschaftlichkeit als Einsatz. Methodologie als politische Strategie bei Carl Schmitt und Hans Kelsen*, [w:] W. Pircher (red.), *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt*, Wien 1999.
- Henkel M., *Eric Voegelin zur Einführung*, Hamburg 1998.
- Herrera C., *Carl Schmitt y el marxismo. Puntos de encuentro y de ruptura en la noción de realismo político*, „Res Publica”, 1998, nr 2.
- Herrero López M., *El 'nomos' y lo político, la filosofía política de Carl Schmitt*, Pamplona 2007.
- Hofmann H., *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin 2002.
- Hofmann P., *Richard Wagners politische Theologie, Kunst zwischen Revolution und Religion*, Paderborn 2003.
- Huber E.R., *Carl Schmitt in der Reichskrise der Weimarer Endzeit*, [w:] H. Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988.

- Jouanjan O., *Pensée de l'ordre concret' et ordre du discours 'jurudique' nazi, sur Carl Schmitt*, [w:] Y.Ch. Zarka (red.), *Carl Schmitt, ou le mythe du politique*, Paris 2009.
- Kantorowicz E., *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, Warszawa 2007.
- Kelsen H., *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Aalen 1981.
- Kelsen H., *Gott und Staat*, „Logos”, 1922/23.
- Kervégan J.-F., *La critique schmittienne du normativisme kelsenien*, [w:] C.-M. Herrera (red.), *Le Droit, le Politique. Autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, Paris 1995.
- Koslowski P., *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie*, [w:] J. Taubes (red.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983.
- Legaz y Lacambra L., *Prologo*. [w:] J. Caamaño Martinez, *El pensamiento juridico-politico de Carl Schmitt*, Santiago de Compostela 1950.
- Levensohn S.B., *The Development of Political Theology from Alexander the Great to Jean Bodin*, Miami 1962.
- Lönne K.-E., *Carl Schmitt und der Katholizismus der Weimarer Republik*, [w:] B. Wacker (red.), *Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München 1994.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przestanki filozofii dziejów*, Kęty 2002.
- Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, Warszawa 2001.
- Llinás Puente C., *Observaciones sobre la teología política de 'Leviathan' de Thomas Hobbes*, „Pensamiento”, 2001, t. 57, nr 219.
- Lübbe H., *Politische Theologie als Theologie repolisierter Religion*, [w:] J. Taubes (red.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983.
- Lunn-Rockliffe S., *Ambrosiaster's Political Theology*, Oxford 2007.
- Maas S., *Starker Staat und Imperium Teutonicum. Wilhelm Stapel, Carl Schmitt und der Hamburger Kreis*, Kiel 2011.
- MacCormick J.P., *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge 1999.
- Maier H., *Politische Theologie – neu besehen (Augustinus, De civitate Dei VI, 5–12)*, München 2003.
- Maraviglia M., *La penultima guerra. Il 'katéchon' nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, Milano 2006.
- Matuszek K., *The Problem with Recognizing the Enemy, Critical Review of Carl Schmitt's Political Theology*, [w:] tenże, P. Armada, K. Górniewicz (red.), *The Problem of Political Theology*, Kraków 2012.
- Metz J.B., *Teologia polityczna*, Kraków 2000.
- Mehring R., *Geist gegen Gesetz. Carl Schmitts Destruktion des positiven Rechtsdenkens*, [w:] Wacker B. (red.), *Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München 1994.

- Meier H., *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, Chicago and London 1998.
- Meuter G., *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin 1994.
- Millin A.E., *Byzantine Political Theology and Arian Christology*, Vanderbilt 1985.
- Monod J.-C., *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris 2002.
- Navarrete Alonso R., *A propósito de la deconstrucción de la teología política Carl Schmitt, Jacques Derrida y 'El concepto de lo político'*, „Bajo Palabra”, 2009, nr 4.
- Negro Pavón D., *La teología política de Thomas Hobbes*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 1996, nr 1.
- Nicoletti M., *Nowe spojrzenie na polemikę Erik Peterson – Carl Schmitt*, „44”, 2012, nr 4.
- Nicoletti M., *Transcendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990.
- Oakley F., *Jacobean Political Theology, the Absolute and Ordinary Powers of the King*, „Journal of the History of Ideas”, 1968, nr 29.
- Ogougbe A.D., *Modernité et christianisme. La question théologico-politique chez Karl Löwith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg*, t. I. Paris 2010.
- Opitz P.J., *Eric Voegelins ‚Politische Religionen‘. Kontexte und Kontinuitäten*, [w:] E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, München 2007.
- d'Ors A., *Teologia politica. Una revision del problema*, „Revista de Estudios Políticos”, 1976, nr 205.
- Ottmann H., *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen. Carl Schmitt Theorie der Neuzeit*, [w:] R. Mehring (red.), *Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*, Berlin 2003.
- Pasquier E., *De Genève à Nuremberg. Carl Schmitt, Hans Kelsen et le droit international*, Paris 2012, s. 49–148.
- Pyta W., *Schmitts Begriffsbestimmung im politischen Kontext*, [w:] R. Mehring (red.), *Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*, Berlin 2003.
- Radbruch G., *Der Relativismus in der Rechtsphilosophie*, [w:] tenze, *Der Mensch im Recht*, Göttingen 1957.
- Roiz J., *La Teoria política de Eric Voegelin*, „Revista de Estudios Políticos”, 2000, nr 107.
- Ruether R.R., *Augustine and Christian Political Theology*, „Interpretation”, 1975, nr 25.
- Scattola M., *Teologia polityczna*, Warszawa 2011.
- Shanks A., *Hegel's Political Theology*, Cambridge 2008.
- Schmitt C., *Das Ausführungsgesetz zu Art. 48 der Reichsverfassung (sog. Diktaturgesetz) [1926]*, [w:] tenze, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995.
- Schmitt C., *L'autre ligne-Hegel [Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag, 1957]*, [w:] C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Expériences des années 1945–1947*, Paris 2003.
- Schmitt C., *Beschleuniger wider Willen oder, Problematik der westlichen Hemisphäre [1942]*, [w:] tenze, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995.

- Schmitt C. – d’Ors A., *Briefwechsel*, Berlin 2004.
- Schmitt C., *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin 2006 [1921].
- Schmitt C., *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu* [1926], [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000.
- Schmitt C., *Freiheitslehre und institutionelle Garantien der Reichsverfassung* [1931], [w:] tenże, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*, Berlin 1958.
- Schmitt C., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Berlin 1991.
- Schmitt C., *Grundrechte und Grundpflichten* [1932], [w:] tenże, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*, Berlin 1958.
- Schmitt C., *Ex Captivitate salus. Erfahrungen der Zeit 1945–1947*, Berlin 2002 [1950].
- C. Schmitt, *Hüter der Verfassung*, Berlin 1996 [1931].
- Schmitt C., *Land und Meer*, Stuttgart 2008 [1942].
- Schmitt C., *Die legale Weltrevolution*, „Der Staat“, 1978, nr 17.
- Schmitt C., *Legalität und Legitimität*, Berlin 1993 [1932].
- Schmitt C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 1997 [1950].
- Schmitt C., *Politische Romantik*, Berlin 1991 [1919].
- Schmitt C., *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1996.
- Schmitt C., *Das Reichsgericht als Hüter der Verfassung* [1929], [w:] tenże, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*, Berlin 1958.
- Schmitt C., *Reichspräsident und Weimarer Verfassung* [1925], [w:] tenże, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995.
- Schmitt C., *Die staatsrechtliche Bedeutung der Notverordnung, insbesondere ihre Rechtsgültigkeit* [1931], [w:] tenże, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*, Berlin 1958.
- Schmitt C., *Die Stellvertretung des Reichspräsidenten* [1933], [w:] tenże, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*, Berlin 1958.
- Schmitt C., *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności* [1922], [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000.
- Schmitt C., *Über die Drei Arten des Rechts-wissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934.
- Schmitt C., *Verfassungslehre*, Berlin 1989 [1928].
- Schmitt C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Berlin 2004 [1914].
- Schreiber J., *Politische Religionen*, Marburg 2009.
- Staats R., *Politische Theologie in Thietmars Chronik II*, 23, „Theologische Zeitschrift“, 1974, nr 30.
- Storme T., *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un oecuménisme judéo-chrétien?* Paris 2008.
- Strauss L., *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, Kraków 2012.
- Strauss L., *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, Warszawa 1998.
- Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998.

- Tamayo Acosta J.J., *La teología política de Bush, una teología de muerte*, “Claves de Razón Práctica”, 2005, nr 152.
- Taubes J., *Teologia polityczna Świętego Pawła*, Warszawa 2010.
- Topitsch E., *Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der ‘politischen Theologie’*, „Wort und Wahrheit”, 1955, nr 10.
- Ulmen G.L., *The Sociology of the State. Carl Schmitt and Max Weber*, “State, Culture, and Society”, 1985, nr 2.
- Ulmen G.L., *Politische Theologie und politische Ökonomie. Über Carl Schmitt und Max Weber*, [w:] H. Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988.
- Vahlefeld H.W., *Deutschlands totalitäre Tradition*, Stuttgart 2002.
- Vasilopoulos Ch., *The Triumph of Hate. The Political Theology of the Hitler Movement*, Lanham 2012.
- Villacañas J.L., *Poder y Conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid 2008.
- de Vitiis P., *La teologia politica come problema ermeneutico*, Brescia 2013.
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992.
- Voegelin E., *Die politischen Religionen*, München 2007 [1938].
- Voegelin E., *Od Oświecenia do Rewolucji*, Warszawa 2011,
- Voegelin E., *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München 1959.
- Weber M., *Obiektywność poznania społeczno-naukowego i społeczno-politycznego*, [w:] tenże, *Racjonalność, władza, odczarowanie*. Poznań 2011.
- Wielomski A., *Czy Adolf Hitler był katechonem? Uwaga na marginesie dyskusji o teologii politycznej Carla Schmitta*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem”, 2013, t. 34, nr 2.
- Wielomski A., *Teologia polityczna francuskiej kontrrewolucji*, [w:] B. Grott (red.), *Religia i polityka*, Kraków 2000.
- Wielomski A., *Teologia polityczna hiszpańskiego karlizmu*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 1999, nr 35.
- Xhaufflaire M., *La pratique de la theologie politique. Analyse critique des conditions pratiques de l’instauration d’un discours chretien libérateur*, Paris 1972.

Pierwodruk: *Carl Schmitt i jego teologia polityczna*, „Pro Fide Rege et Lege” 2017, nr 1–2 (77–78), s. 95–126.

JACEK BARTYZEL
Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

„NIE-POLITYCZNA TEOLOGIA” ERIKA PETERSONA

Erik Peterson (1890–1960), teolog zrazu ewangelicki, lecz w grudniu 1930 r. konwertujący na katolicyzm – czego ceną było zakończenie kariery akademickiej¹ – przez długi czas rozpoznawany był raczej tylko jako nieubłagany oponent swojego eks-przyjaciela Carla Schmitta (1888–1985), osądzający surowo jego oportunizm wobec reżimu narodowosocjalistycznego, a nie bez związku z tym faktem również jako ten, który dokonał bezwzględnej refutacji, przywróconego nauce akademickiej właśnie przez Schmitta, pojęcia *teologia polityczna*. I chociaż nazwiska obu uczonych pozostaną już zapewne po wsze czasy związane ze sobą we wrogim uścisku, jak – gdzie indziej – Filmera i Locke’a, toteż i w poniższym przedłożeniu wątek ich sporu będzie musiał zająć poczesne miejsce, to jednak należy pamiętać, że byłoby niezwykle krzywdzące wspominać Petersona jedynie jako tego, który zaatakował Schmitta, a ten odpowiedział mu (co też jest ewenementem) dopiero po 35 latach i po jego śmierci, albowiem Peterson był myślicielem ważnym samoistnie, oryginalnym i głębokim², zwłaszcza jako niezrównany egzegeta tekstów biblijnych

¹ Od 1925 r. Peterson zajmował Katedrę Historii Kościoła Starożytnego i Nowego Testamentu na Wydziale Teologii Ewangelickiej uniwersytetu w Bonn; jeszcze przed konwersją, a w związku z publicznie sformułowaną przez niego krytyką protestantyzmu, sam złożył wniosek o zwolnienie go z obowiązków profesora i przeniesienie w stan spoczynku. W październiku 1930 r. został mianowany na stanowisko profesora honorowego historii religii hellenistycznych oraz literatury wczesnochrześcijańskiej i bizantyjskiej na Wydziale Filozoficznym tego samego uniwersytetu, ale sprawowania funkcji tej nigdy nie podjął. Już jako katolik, dopiero w 1947 r. uzyskał profesurę nadzwyczajną w Papieskim Instytucie Archeologii Chrześcijańskiej w Rzymie – zob. jego zwięzły życiorys w: R. Pawlik, *Jurysta teologii. Erik Grandjean Peterson (1890–1960)*. *Kalendarium*, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2013, nr 7, s. 133–144.

² Podczas sympozjum zatytułowanego Erik Peterson. *Teologiczna obecność pewnego outsidera*, zorganizowanego w dniach 24–26 października 2010 r. w 50. rocznicę jego śmierci w Papieskim Kolegium Niemieckim Santa Maria in Campo Santo, papież Benedykt XVI wyznał w przemówieniu wygłoszonym do uczestników, że lektura *Traktatów teologicznych* Petersona (w 1951 r.)

i literatury wczesnochrześcijańskiej. Należy jeszcze nasamprzód podkreślić, że – paradoksalnie – chociaż Peterson odrzucał pojęcie *teologii politycznej*, to jednak *nolens volens* jego rozważania mieszczą się jak najbardziej w obszarze tej dyscypliny i pomimo kontrowersyjności podejścia stanowią cenny wkład w jej rozwój, z tym tylko zastrzeżeniem, że nie chodzi tu o intencjonalnie uprawiany jakiś swoisty dział teologii, lecz jako wnikanie w teologiczny wymiar polityczności³.

W punkcie wyjścia naszych rozrządzeń musimy uwzględnić centralną figurę myślową Erika Petersona, którą jest „zastrzeżenie eschatologiczne” (*eschatologische Vorbehalt*). Znaczy to, że każda rzecz tego świata jest już zastrzeżona eschatologicznie, czyli stoi pod znakiem końca (*eschaton*) wszystkich rzeczy. Eschaton „wdziera się” w każdą rzeczywistość. Z doświadczenia wszystkich rzeczy tego świata jako „eschatologicznie zastrzeżonych” wynika postawa chrześcijańskiego dystansu, w tym dystansu wobec świata polityki i kultury⁴. Chrześcijanin wraz z chrztem przechodzi „ze *statusu* starego eonu do *statusu* nowego eonu”⁵. Wśród obywateli państwa chrześcijanie mają zatem w pewnym sensie podwójny status i dlatego w ostatecznym, absolutnym sensie nie można ich już jednoznacznie zdefiniować politycznie. Wraz z chrześcijaństwem w gruncie rzeczy „polityczność została zniszczona jako coś absolutnego w obrębie porządku naturalnego i historycznego”, toteż jako chrześcijanie możemy stanąć wobec sfery politycznej „z pewną obojętnością”. Stary świat jest godzien pewnej uwagi wyłącznie z eschatologicznego punktu widzenia, jako „świat w określonym stanie” politycznej antytezy „jednego eonu względem innego eonu”⁶.

CHRYSTUS JAKO KRÓL I CESARZ (REX ET IMPERATOR)

W ujęciu Petersona przyjście Chrystusa na świat rozrywa całkowicie nowożytną koncepcję czasu jako niezróżnicowanej jakościowo nieprzerwanej linearności, przywracając biblijne rozumienie czasu, który dzieli się na eony. „Pojawienie się Jezusa jako ostatniego posłańca Bożego stanowi koniec sekwencji eonów, które w rozdziale 7.

miała przełomowe znaczenie dla jego własnego rozwoju intelektualnego – zob. Benedykt XVI, *Teologia, której poszukiwałem*, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4, s. 4–8.

³ I w tym zresztą również zachodzi analogia do Schmitta, albowiem – jak słusznie zauważa Bogdan Baran – tytuł jego książki należałoby tłumaczyć właściwie jako „polityczna teologia”, bo „nie była to żadna «teologia polityczna» jako, powiedzmy, opozycja do jakiejś «teologii niepolitycznej», lecz «polityczna teologia», tak jak mówimy «polityczna łamigłóвка» czy «polityczna hucpa» – specyficzny «teologiczny» charakter sfery politycznej, «teologiczność» polityki” – Tenże, *Od tłumacza*, [w:] C. Schmitt, *Teologia polityczna 2. Legenda o wykluczeniu wszelkiej politycznej teologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014, s. 8.

⁴ Cyt. za: R. Pawlik, *Jurysta...*, dz.cyt., s. 136.

⁵ E. Peterson, *Ausgewählte Schriften: Der Brief an die Römer*, red. B. Nichtweiss, F. Hahn, Würzburg 1997, s. 85 [rękopis pierwszego wykładu o Liście do Rzymian z 1925 r., a więc jeszcze przed konwersją Petersona na katolicyzm].

⁶ Tamże, s. 343.

Księgi Daniela wyłoniły się z oceanu świata jednocześnie z dzikimi bestiami, z którymi były powiązane. Nastaje ostatni, pozaczasowy i wieczny eon Syna Człowieczego, Królestwo Boże⁷⁷. Z odpowiedzi danej przez Chrystusa Piłatowi (J 18,37) wynika wprawdzie, że jest On królem, nie zaś cesarzem nadchodzącego eonu, jednak z uzupełnienia dodanego przezeń: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie”, Peterson wyciąga wniosek, „że objawi się On także jako cesarz w walce; tej walce, którą aniołowie toczą przeciw złym duchom, a apostołowie i męczennicy przeciwko potęgom tej ziemi. W świecie z konieczności wyzutym z wszystkiego, co ongiś było w nim instytucjonalne, gdzie Żydzi nie mają króla, a poganie mają tylko Cezara, król przyszłego świata musi w walce o przyszły eon przybrać także coś z cesarza. Gdyby Królestwo Boże było czymś czysto nadprzyrodzonym – to oczywiście nie mogłoby się to zdarzyć; ale skoro Królestwo Niebieskie «cierpi przemoc», i skoro apostołowie i męczennicy wraz z królewskim Arcykapłanem składają kapłańskie ofiary, aby po królewsku sprawować władzę, to może się tak zdarzyć, że eschatologiczne objawienie Chrystusa niejako uprzednio widziane jest oczami świadków i niebiański Syn Człowieczy postrzegany jest na zasadzie analogii z Cesarzem⁷⁸. Dlatego właśnie „Kościół, walczący w osobach swoich męczenników, w oczekiwaniu na Króla przyszłego czasu, widzi Chrystusa jako Imperatora, który zwycięży świat, w którym nie ma już króla wśród Żydów i gdzie jest tylko Cezar u pogan”⁷⁹.

Skrupulatnie przytaczane przez Petersona liczne przykłady autorów patrystycznych (Tertulian, św. Cyprian z Kartaginy, Pseudo-Cyprian, Arnobiusz Starszy, Laktancjusz, św. Augustyn, Aponiusz) dowodzą, że „literatura wczesnochrześcijańska obok tytułu *rex* zna także drugie miano Chrystusa – *imperator*”; „cesarz wszystkich narodów” (*imperator omnium gentium*), „cesarz cesarzy” (*imperator imperatorum*)¹⁰. Grecka akłamacja z 1 Tm 6,16 – *hoi time kai kratos aionion* („jemu cześć i władza na wieki”) – po łacinie oddawana jest jako *cui honor et imperium*. Także *regnum Christi* i Królestwo Niebieskie nazywano często również *imperium*. U św. Augustyna (*Civ. Dei*, II, 29) będzie to „imperium bez końca” (*imperium sine fine*), które zajmie miejsce imperium pogańskiego.

„Postrzeganie Chrystusa na podobieństwo cesarza rzymskiego jest zatem dawne”¹¹. Peterson sądzi, że paralela ta była zamierzona już w *Księdze Apokalipsy* (Ap 1,5), gdzie Chrystus wielbiony jest hymnem jako władca (gr. *archont*, łac. *princeps*) królów ziemi (*regum terre*). Widzimy tam analogiczne (do zwyczajów w kulcie cesarzy) obrazy: podobny Synowi Człowieczemu znajduje się pomiędzy dwoma świecznikami

⁷⁷ B. Nichtweiss, *Apokaliptyczne teorie konstytucji. Carl Schmitt w kontekście teologii Erika Petersona*, tłum. K. Marulewska, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 5, s. 185.

⁷⁸ E. Peterson, *Chrystus jako imperator*, tłum. T.M. Myśków, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4, s. 18.

⁷⁹ Tamże, s. 19.

¹⁰ Tamże, ss. 11–12.

¹¹ Tamże, s. 13.

(jak portret cesarza); jego stopy błyszczą jak wypalany brąz (bo stopom składa się *proskinesis*); w ręce trzyma siedem gwiazd (symbol władzy cesarskiej); jego oblicze jaśnieje jak słońce; ma On strój króla-arcykapłana; witany jest aklamacjami; zasiada (niewidzialnie – bo Jego blask objawia się w kamieniach szlachetnych) na tronie; trzyma w prawicy księgę (jak cesarz zapieczętowany zwój); gdy go otrzymuje do ręki, to czterech starców pada na twarz (jak urzędnicy cesarscy, którzy wymachują czaszami napelnionymi kadzidłem)¹².

Królestwo Chrystusa jest atoli fałszywie rozumiane, i przez żydów, i przez pogan (reprezentowanych przez Piłata). „Ani Herod, ani Żydzi, ani przedstawiciel monarchii, ani lud (*Volk*) szukający przywódcy (*Führer*) i króla, który by go nakarmił – nikt nie może zrozumieć królestwa Chrystusa”¹³. Żydzi, „którzy w swej ślepej nienawiści do królestwa Chrystusa, niebędącego z tego świata, rozgrywają cesarza przeciw «królowi żydowskiemu», zapominają, że ich Mesjasz ma być «królem Izraela». Krzycząc: «nie mamy króla, jeno Cesarza», tracą nie tylko jakiekolwiek prawo do oczekiwania królewskiego Mesjasza w swoim narodzie, lecz także metafizyczne i moralne prawo do istnienia jako suwerenny naród. Teraz zostało im tylko albo żyć jako naród uciśniony, albo pójść za Barabaszem jako figurą politycznego buntownika”¹⁴.

Położenie pogan (których reprezentuje tu Piłat) jest inne. Postępują oni „wbrew własnemu sumieniu i wbrew temu, co wiedzą o królu, który przyszedł dać świadectwo prawdzie, wyrzekają się własnego politycznego autorytetu. Wydając Żydom na ukrzyżowanie króla, którego królestwo nie jest z tego świata, a zwalniając rebelianta, nie tylko w sferze politycznej działają wbrew swemu politycznemu zadaniu, lecz także zafalszowują swój stosunek do cesarza przez to, że go prywatyzują i podejmują decyzje w zależności od korzyści, jakie mają uzyskać”¹⁵.

Jako że świadectwo o królestwie *nie z tego świata* zostało złożone przed tymi, którzy mają królestwo *na tym świecie*, to ma ono „charakter *publiczny* (1 Tm 6.13), i jako takie zakłada publiczno-polityczny charakter *Imperium Romanum*”¹⁶. Właśnie dlatego – wyjaśnia Peterson – Piłat występuje w *Credo*, chodzi bowiem o to, żeby utrwalić po wsze czasy, jako przestrożę dla ochrzczonych (więc mających obowiązek wyznawać publicznie Chrystusa), że „świadectwo królestwa nie z tego świata zostało odrzucone przez doczesne moce polityczne”¹⁷.

Jakie konsekwencje teologiczno-polityczne wypływają z królewskości i cesarskości Chrystusa, jak również z niezrozumienia ich przez reprezentantów obu ówczesnych światów: żydowskiego i pogańskiego? Otóż, następujące:

¹² Zob. tamże. s. 14.

¹³ Tenże, *Męczennicy a kapłańskie królestwo Chrystusa*, tłum. T.M. Myśków, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4, s. 23.

¹⁴ Tamże, s. 25.

¹⁵ Tamże, s. 26.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

(1) „Królestwo Jezusa nie jest z tego kosmosu, bo nie jest związane z tym czasem, lecz z czasem, który ma nadejść. Nie da się oddzielić królestwa Chrystusa od wymiaru eschatologicznego Ewangelii”¹⁸.

(2) Jako król, którego królestwo nie jest z tego świata, przewyższa On wszystkich królów będących z tego świata. Uniwersalność Jego królestwa – czego zapowiedź widziano już w darach trzech mędrców ze Wschodu – dobitnie została potwierdzona słowami Apokalipsy, że nowa rasa kapłańska i królewska została kupiona „z każdego plemienia i języka, ludu i narodu” (Ap 5,9).

(3) „Do królestwa Chrystusa należy również Jego powrót na obłokach, w królewskiej chwale, aby wymierzyć sprawiedliwość”¹⁹.

(4) Ze względu na publiczno-prawny charakter postanowienia/decyzji (*eu-dókesen*) Boga, który obwieścił swoje panowanie, odtąd w sferze politycznej władzę można wyprowadzać wyłącznie od Boga; jeśli jakiś porządek polityczny tak nie czyni, to popada w „ostateczną metafizyczną dezorientację”²⁰. Konfrontując to orzeczenie z indyferentnymi religijnie konstytucjami państw współczesnych Peterson stwierdza twardo, iż „eliminując Boga w kwestiach dotyczących porządku państwowego, nie osiągnęliśmy wcale neutralności – ponieważ gdzie eliminuje się imię Boże, tam kończy się neutralność – lecz to, że wówczas na miejsce Boga wkracza szatan”²¹. Oczywiście konsekwencją rewolucji w konstytucji kosmosu jest przecież to, że „władzy politycznej nie można już sprawować niezależnie od władzy, którą Ojciec dał Synowi”²². Panowanie Chrystusa Króla „wytycza granice wszelkiemu ludzkiemu panowaniu”²³. Jak słusznie zauważa Barbara Nichtweiss, analiza Petersona prowadzi do konkluzji, iż „z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej istnieć mogą w zasadzie tylko państwa chrześcijańskie”²⁴.

(5) Syn Człowieczy staje się królem przez to, że jako kapłan składa siebie samego Ojcu w ofierze, a zatem „odkąd Chrystus jest kapłanem i królem, władza ziemską została odarta ze swego demonicznego charakteru i już nie może, jak mogła kiedyś u pogan, rościć sobie prawa do funkcji kapłańskich. Skoro Chrystus jest kapłanem i królem, to królestwo kapłańskie może istnieć tylko w Ludzie Bożym, który w *ekklesii* [zgromadzeniu] celebrytuje tajemnicę króla kapłańskiego”²⁵. Chociaż bezwiednie,

¹⁸ Tamże, s. 27.

¹⁹ Tamże, s. 29.

²⁰ Tenże, *Zeuge der Wahrheit*, [w:] *Ausgewählte Schriften: Theologische Traktate*, red. B. Nichtweiss, Würzburg 1994, s. 112.

²¹ Tenże, *Ausgewählte Schriften: Lukasevangelium und Synoptica*, red. R. von Bendemann, Würzburg 2005, s. 134 [rękopis wykładu o Ewangelii Łukasza, Łk 4,8].

²² Tenże, *Zeuge der Wahrheit*, [w:] dz.cyt., s. 125.

²³ R. Pawlik, *O detronizacji władz i zwierzchności. Myśl teologiczna Erika Petersona*, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4, s. 86.

²⁴ B. Nichtweiss, dz.cyt., s. 188.

²⁵ E. Peterson, *Męczennicy...*, dz.cyt., s. 31.

to przyczynili się do tego zarówno żydzi, jak i poganie: pierwsi dlatego, że przez ukrzyżowanie Chrystusa utracili nie tylko królestwo, ale również kapłaństwo i ofiarę; drudzy, ponieważ wydając żydom króla, który przeszedł świadczyć o prawdzie, nie tylko „ujawnili wątpliwy charakter cezaryzmu, lecz w sensie metafizycznym uczynili niemożliwym związek między najwyższą władzą (*princeps*) i najwyższym kapłaństwem (*pontifex*), istniejący od Augusta (12 r. przed Chr.)”²⁶. Od tego czasu zatem „wspólnota polityczna i wspólnota religijna nie mogą się na siebie nakładać”, do czego dochodzi jeszcze jedna konsekwencja, wynikająca z absolutnej unikalności Kościoła na tle dotychczasowych wspólnot religijnych, a mianowicie, iż „władza polityczna nie może sprawować władzy w Kościele chrześcijańskim”²⁷. Uzasadniona jest natomiast odwrotna sytuacja, to znaczy prawo Kościoła do ingerowania – z eschatologicznej perspektywy nowego eonu – w życie publiczne, z tym zastrzeżeniem wszelako, że sam nie może być podmiotem działania politycznego, ponieważ jego fundament polityczny – nowa, wieczna *polis* – jest bytem transcendentnym²⁸.

Te konsekwencje wydają się zupełnie oczywiste i nieproblemатyczne z punktu widzenia katolickiej nauki o państwie, lecz według Petersona zachodzi jeszcze i znacznie dalej od poprzednich idąca konsekwencja, a mianowicie:

(6) Wszystkie nieudane (jak u średniowiecznych cesarzy rzymsko-niemieckich) próby połączenia *regnum* i *sacerdotium* dowodzić mają – zdaniem niemieckiego teologa konwertyty – nie tylko tego, iż transcendowanie królestwa ziemskiego przez kapłańskie królestwo Chrystusa wymaga, żeby władza polityczna wyrzekła się sprawowania władzy kapłańskiej, ani nawet tego, „by władzę polityczną sprawowała w taki sposób, by nie czynić jej niezależną od władzy, którą Ojciec dał Synowi” (dotąd jest to jedynie powtórzenie niespornych tez wcześniejszych), ale kulminuje to w tezie (wniosku?) brzmiącym niesłychanie radykalnie: „Wygląda to na metafizyczne odebranie prawomocności władzy ludzkiej i w pewnym sensie właśnie tym jest”²⁹. Widzimy tu wprawdzie aż dwa osłabiające zastrzeżenie („wygląda to na...” – więc niekoniecznie musi tak być, jak się zdaje; „w pewnym sensie...” – ale nie dowiadujemy się w jakim i jak dalece obowiązującym), niemniej twierdzenie pozostaje na tyle mocne, a nawet szokujące, że nie można postawić zarzutu nadinterpretacji konkluzji wyprowadzonej przez jednego z egzegetów niemieckiego teologa, iż Petersonowska postać Chrystusa jako imperatora „uosabia delegitymizację władzy ziemskiej”³⁰.

²⁶ Tamże, s. 30.

²⁷ Tenże, *Ausgewählte Schriften: Der Brief an die Römer*, dz.cyt., s. 280 [rękopis drugiego wykładu o Liście do Rzymian].

²⁸ Zob. B. Nichtweiss, dz.cyt., s. 199.

²⁹ E. Peterson, *Męczennicy...*, dz.cyt., s. 31.

³⁰ R. Pawlik, *O detronizacji...*, dz.cyt., s. 86.

CZTERY WYKLUCZENIA

Z konsekwentnie eschatologicznej perspektywy Petersona wynikają cztery (co najmniej) wykluczenia immanentnych porządków politycznych, będących albo jawną negacją publiczno-prawnego panowania Chrystusa, albo fałszywą, jego zdaniem, próbą jego nagięcia do celów doczesnych, *eo ipso* demonicznych. Przywołały je tu nie w porządku chronologicznym pojawiania się w historii społecznej, lecz w porządku stopnia ich problematyczności.

(1) Wykluczenie nowoczesnego, *liberalnego państwa narodowego*³¹. Esencją tego państwa jest „liberalna teza o braku jakichkolwiek związków polityki i teologii [która wszelako] nie jest wyrazem jakiegoś poznania ludzkiego o uniwersalnej ważności, lecz sama stanowi świadectwo konkretnej postawy politycznej i wyraża określone nastawienie teologiczne. Liberalizm utrzymujący, że teologia i polityka nie mają ze sobą nic wspólnego, to ten sam liberalizm, który w ramach *polityki* rozdzielał państwo i Kościół, a w *teologii* przynależność do ciała Chrystusa uznawał jedynie za kwestię osobistego zapatrywania, chrześcijański dogmat zaś za czysto subiektywną opinię”³². Liberalne zerwanie z konfesjonalizacją państwa jest zatem destrukcyjne nie tylko dla polityki, ale również dla treści i jakości wiary, albowiem „tego rodzaju prywatyzacja wiary, która dokonana się w liberalizmie, musiała narazić na szwank wszystkie działy dogmatyki. Ponieważ w stopniu, w jakim było to możliwe, pozbawiono Boga charakteru transcendentnego, mógł On zostać ograniczony do prywatnej relacji religijnej. Bóg-Człowiek stał się liberalnym mieszczaninem, który wprowadził nie czynił cudów, ale za to głosił humanitaryzm, którego krew nie kryła tajemnicy, ale który umarł za swoje przekonania; który wprowadził nie powstał z martwych, ale przeżył we wspomnieniach najbliższych mu osób; który nie przepowiedział końca świata i swego powtórnego przyjścia, choć nauczył widzieć piękno lilii polnych”³³. Z tego punktu widzenia liberalizm jest czymś więcej (i czymś znacznie gorszym), niż tylko błędną ideologią polityczną, to *teologiczna* herezja na gruncie chrystianizmu: „Twierdzenie, że polityka i teologia nie mają ze sobą nic wspólnego, liberalizm mógł wprowadzić tylko przez heretyckie zniekształcenie wiary chrześcijańskiej”³⁴. Peterson przypomina w tym miejscu, że papież Pius IX uznał (zasadnie) w *Syllabusie (errorum)*

³¹ Peterson pisze wprawdzie w podtytule swego eseju *Dziewiętnastowieczne liberalne państwo narodowe*, ale to zawężenie jest zbędne i można je pominąć, albo traktować wyłącznie jako dookreślenie czasu jego narodzin, ponieważ takie samo państwo istniało i za jego czasów (wyłączając oczywiście trzynastoletni epizod państwa totalitarnego) i za naszych, z tą tylko różnicą, że w XX i XXI wieku komponent narodowy ulega systematycznej anihilacji, liberalny natomiast jest równie systematycznie wzmacniany.

³² E. Peterson, *Polityka i teologia. Dziewiętnastowieczne liberalne państwo narodowe a teologia*, tłum. K. Marulewska, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4, s. 35.

³³ *Tamże*.

³⁴ *Tamże*.

liberalizm za herezję, a nie za ruch polityczny, toteż twierdzenie, iż polityka i teologia nie mają ze sobą nic wspólnego należy także uznać za herezję³⁵.

Heretyckie zniamię liberalnego państwa narodowego stanowi następstwo jego trzech korzeni:

(a) nacjonalizmu, który oznacza zawsze niebezpieczeństwo popadnięcia w pogaństwo³⁶ oraz w iluzję polityczną, „że po przyjsciu Syna Człowieczego mógłby ponownie

³⁵ Nic nam nie wiadomo na temat czy Peterson znał poglądy XIX-wiecznego ultramontanina hiszpańskiego – Juana Donoso Cortésa, nazywanego „ojcem Syllabusa” (choć jest to wielce prawdopodobne, zważywszy, że to właśnie w Niemczech w latach 30. XX wieku odkryto Donosa na nowo, czego dowodem książki i artykuły: E. Schramm, *Donoso Cortés. Leben und Werk eines spanischen Antiliberalen*, Hamburg 1935; E. Przywara, *Donoso Cortés und das Heroische*, „Das Buch der Zeit” (Zürich), IX/1936; A. Dempf, rozdział w książce *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, Salzburg 1937), ale jego argumentacja na rzecz tezy o heretyckości liberalizmu *par excellence* niezwykle przypomina zwłaszcza wywód Hiszpana w *Liście do kardynała Fornari* z 1852 roku. Donoso powiada tam, iż każdy błąd współczesności można sprowadzić do herezji, każdą zaś nowoczesną herezję można sprowadzić do herezji starożytnych, już od dawna potępionych przez Kościół. Tym, co wyróżnia czasy obecne jest jedynie ich „szatańska bezczelność” we wpajaniu tych starych błędów społeczeństwu, co powoduje, iż każda z tych herezji może wywołać rewolucję. W ten sposób błędy teologiczne zakazają domęną społeczną i polityczną, instytucje i prawa. Wielką skądinąd liczbę błędów współczesnych można, zdaniem Donosa, sprowadzić do dwóch podstawowych negacji: przeczenia Opatrzności i przeczenia grzechowi, te zaś błędy generują wszystkie pozostałe, które z kolei można sprowadzić do negacji „dogmatu suwerenności” Trójcy Świętej. Zanegowanie przez świat nowoczesny zwierzchnictwa Bożego wytwarza system naturalistyczny, pozostający w radykalnej sprzeczności z chrześcijaństwem, będący w gruncie rzeczy anty-chrześcijaństwem, które oznajmia, iż rodzaj ludzki jest naturalnie dobry, że rozum ludzki jest autonomiczny, oraz że postęp dokonuje się poprzez dyskusję. Z tego ubóstwienia dyskusji, traktowanej jako jedyne kryterium prawdy i błędu, wypływa zaś – *stricte* liberalne – uświęcenie wolności prasy, bezkarność parlamentu i suwerenność zgromadzeń deliberujących. Logiczną konsekwencją liberalizmu jest socjalizm z jego otwartym ateizmem oraz negacją wszelkiego autorytetu: boskiego, społecznego, politycznego i rodzinnego. Oznacza to „polityczny panteizm”, czyli demokrację, w której „Bogiem” staną się masy, a wszelka indywidualność rozplynie się w totalności nowej boskości, posiadającej tylko jeden atrybut: omnipotencję. Obecny chaos jest przeto wytworem trzech zasadniczych błędów. Pierwszy to suwerenność rozumu ludzkiego, która w porządku politycznym prokuruje suwerenność „klasy dyskutującej”. Drugi to naturalna dobroć ludzkiej woli, która przekłada się na egalitaryzm społeczny, wyrażany republikańską formą rządu czepiącego mandat z głosowania powszechnego. Trzeci to usprawiedliwienie wszelkich ludzkich pożądań, toteż ostatecznym celem rządzenia stanie się zaspokajanie wszystkich zachcianek, jakie ktokolwiek zgłosi jako swoje roszczenie – zob. J. Donoso Cortés, *Carta al Cardenal Fornari*, [w:] Tenże, *Obras completas*, Madrid 1970, t. 2, s. 744–761.

³⁶ Z problemem nacjonalizmu chrześcijaństwo zmagало się zresztą, zdaniem Petersona, od samego początku – zob. Tenże, *Problem nacjonalizmu we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. T.M. Myśków, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2013, nr 6, s. 107–121. Ciekawie, że w tekście tym uznaje on za „nieuniknione” to, iż rozwiązania problemu nacjonalizmu (wojowniczych „aniołów narodów” z ksiąg Starego Testamentu) chrześcijanie szukali „tam, gdzie znalazł je Euzebiusz, a za nim prawie wszyscy Ojcowie Kościoła: w Cesarstwie Rzymskim. Zgodnie z tą teorią, która pokrywa się z ideologią [sic!] cesarstwa Konstantyna, Imperium Romanum staje się urzeczywistnieniem królestwa mesjańskiego, w którym problem narodu i nacjonalizmu został przewyżczony” – *tamże*, s. 113. Zob. także podejmujące Petersonowskie ujęcie problemu teksty następujących autorów: J. Daniélou, *O złych i dobrych*

pojawić się imperializm, czy to angielski, francuski, niemiecki, czy inny, jak gdyby pojawienie się Chrystusa nie stanowiło ostatecznego zamknięcia listy królestw światowych, a historia pojmowana jako ich następstwo raz jeszcze mogłaby się toczyć”³⁷;

(b) absolutyzacji narodowego języka i literatury, jako twórcy narodu, co z teologicznego punktu widzenia oznacza niebezpieczeństwo zamknięcia się „na język Ducha Świętego, który transcenduje każde ludzkie mówienie”, i zapoznania tego, iż „wszystkie języki powinny wyznaczyć «Jezus Chrystus jest Kyrios [Panem]» (Flp 2,11)”³⁸;

(c) idei rewolucji francuskiej, której teologicznym problemem jest teoria człowieka, domagającego się swoich, wymyślonych przez rewolucjonistów, „praw”. Jak niewzruszenie oznajmia Peterson, „Człowiek, który pojawił się we Francji pod koniec XVIII wieku, by domagać się praw człowieka, jest tylko demonicznym małpowaniem *Syna Człowieczego*, który pojawiwszy się w Judei, ogłosił panowanie Boga. *Człowiek*, który wysłał swe armie do wszystkich krajów Europy³⁹, jest tylko diabelskim naśladowcą tego, który wysyłał swoich apostołów do wszystkich krajów zamieszkałego świata. Odrzucenie idei imperium w dziewiętnastowiecznych państwach narodowych oraz absolutyzacja języka narodowego otrzymały swój ostateczny sens i demoniczną głębię przez połączenie z ideami rewolucji francuskiej”⁴⁰.

To wykluczenie – zwłaszcza z trzeciego powodu – wydaje się zupełnie nieproblematiczne, wyjąwszy punkt drugi, jeśli niechęć do języków i literatur „wulgarnych” potraktować zbyt dosłownie. W niechęci do liberalizmu zgodziłby się z nim na pewno także Carl Schmitt, acz zgłosiłby może zastrzeżenie do negacji współczesnego państwa jako politycznej *jedności narodu*.

(2) Wykluczenie nowożytnego *państwa totalnego*, Hobbessowskiego *Lewiatana*, który przypisuje sobie (od czasów monarchii absolutnej) status fundamentalny, status nadrzędności względem Kościoła, relatywizując oraz absorbując wszystkie pozostałe stosunki statusu, czyli prócz Kościoła również stany. Tu znajduje się obszar zasadniczego sporu z Schmittem – zaostrożony w okresie rozchodzenia się tego drugiego z Kościołem, absorpcji Hobbesa i heglizmu oraz „złożenia pokłonu” w neopogańskiej świątyni Rimmona/Hitlera. Schmitt powiada przecie, że „nowoczesne państwo rozwija się poprzez to, że władca staje się «absolutny», tj. likwiduje zdobyte prawa feudalne i stanowe oraz narusza i niszczy zasadę prawomocności *status*

aniolach. Kilka uwag o teologii narodu, przeł. T.M. Myśków, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2013, nr 6, s. 122–128; G. Geréby, *Anioły Narodów. Czy możliwe jest chrześcijaństwo narodowe?*, tłum. B. Czajka, tamże, s. 129–162; K. Marulewska, *Problem Wieży Babel. Joseph Ratzinger i Erik Peterson o tym, co narodowe*, tamże, s. 163–180.

³⁷ Tenże, *Polityka i teologia...*, s. 37. Ponieważ ów narodowy imperializm jest tu przeciwstawiony imperium rzymskiemu, także w jego średniowiecznej kontynuacji, usprawiedliwionej jako „ciągłość chrześcijańskiego obrazu świata historycznego”, widać, że Peterson rozróżnia pojęcie *imperium* od *imperializmu*.

³⁸ Tamże, s. 38.

³⁹ Mowa tu oczywiście o Napoleonie Bonaparte.

⁴⁰ E. Peterson, *Polityka i teologia...*, dz.cyt., s. 39.

quo, na której opierał się feudalizm. (...) Słowo *państwo* (niem. *Staat*) wyjątkowo trafnie określa specyfikę tego nowoczesnego tworu politycznego, ponieważ i na płaszczyźnie języka, i na poziomie myśli wskazuje na powiązania ze słowem *status* (czyli *stan*). Przecież szeroki status jedności politycznej relatywizuje i wchłania wszelkie inne relacje oparte na statusie, zwłaszcza stany i Kościół. Państwo, tj. status polityczny, staje się więc *statusem* w sensie absolutnym⁴¹.

Demokratyzacja państwa po rewolucji francuskiej bynajmniej – mimo wprowadzenia liberalnej zasady tzw. podziału władz⁴² – nie osłabia tego statusu, tylko go jeszcze wzmacnia: „absolutność rządów występuje tutaj z niezmienną, a nawet ze zwiększoną siłą, ponieważ lud utożsamia się teraz politycznie z sobą samym w swoim państwie”⁴³.

Czy to zatem w monarchicznym, czy w demokratycznym, nowożytnym państwie jego *status* jest zawsze totalny, a zatem również wykluczający możliwość uznania w jego ramach jakiegokolwiek innego – istniejącego albo przed, albo ponad państwem – statusu równego mu pod względem prawnym, jako też jakichkolwiek ciał pośrednich, które „z góry” lub niezależnie od państwa pragnęłyby wkraczać w sferę jego rozstrzygnięć. Oznacza to przede wszystkim negację teorii kanonistów o *potestas indirecta* Kościoła i zrównanie go pod tym względem z takimi „grupami interesu”, jak partie czy syndykaty, co do tego stopnia (i słusznie) oburzyło Petersona, iż odpisał Schmittowi, że „polemika z *potestas indirecta* ma sens tylko wtedy, jeśli wyrzeknie się bycia chrześcijaninem i zdecyduje się na pogaństwo”⁴⁴. To wykluczenie uznajemy również za nieproblematyczne⁴⁵.

⁴¹ C. Schmitt, *Nauka o konstytucji*, tłum. M. Kurkowska, R. Marszałek, Warszawa 2013, s. 98.

⁴² Poprawniej należałoby mówić o ich rozróżnieniu – zob. *tamże*, s. 303–323.

⁴³ *Tamże*, s. 101.

⁴⁴ Kartka pocztowa E. Petersona do C. Schmitta z 13 sierpnia 1938 r., cyt. za: R. Mehring, *Nemo contra theologum nisi theologus ipse. Odpowiedź Carla Schmitta udzielona Erikowi Petersonowi*, tłum. K. Marulewska, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2013, nr 7, s. 124.

⁴⁵ Atak na wszelkie instancje „władzy niebezpośredniej”, zrównujący *potestas indirecta* „Kościółów” (w liczbie mnogiej!) z poniżającymi państwo (bez ponoszenia odpowiedzialności) „siłami społeczeństwa obywatelskiego”, Schmitt przeprowadza faktycznie w: *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008, ss. 97–98. Oburzenie Petersona jest więc w pełni uzasadnione. Stanowisko Schmitta z tego okresu jest zresztą jego odejściem od tez wyartykułowanych w *Rzymskim katolicyzmie i formie politycznej* z 1923 r., gdzie wyrażając podziw dla doskonałości sposobu wyrażania przez Kościół katolicki *idei reprezentacji* (będącej podstawą wszelkiego autorytetu i panowania) oraz konstatuując, iż w zdemokratyzowanym i zsekularyzowanym świecie pozostaje On jedyną już instytucją, która posiada jeszcze formę (także polityczną), i jedynym nośnikiem idei reprezentacji, wskutek czego wystawiony jest na pokusę sprawowania monopolu na polityczne myślenie, a w konsekwencji na polityczne panowanie nad światem, to jednak w sposób chwalebny i zgodny z własną nauką oraz strukturą ideową powstrzymuje się od tego i „woli mieć obok siebie polityczne państwo, *societas perfecta*, zamiast luźnego związku ludzi interesu. Pragnie on współżyć z państwem w swoistej symbiozie, dzięki której dwa rodzaje reprezentacji istnieją obok siebie równolegle” – C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, [w:] *Tenże, Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M.A. Cichocki, Kraków 2000, s. 107.

(3) Dokonane przede wszystkim w najślawniejszym tekście Petersona⁴⁶: *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935), wykluczenie *politycznego monoteizmu*, jako „polityczno-teologicznej formuły propagandowej”⁴⁷, ukutej na użytek cesarza Konstantyna Wielkiego przez biskupa Euzebiusza z Cezarei, i wykorzystującej zhellenizowaną (przez Filona z Aleksandrii) transformację żydowskiej wiary w jedynego Boga, zespolonej z monarchiczną zasadą metafizyki greckiej (zwłaszcza Arystotelesa i stoików⁴⁸), w taki sposób, iż pojęcie „monarchii bożej” w Niebie znalazło proste i bezpośrednie odzwierciedlenie w ziemskiej monarchii imperialnej Rzymu, tworząc nierozzerwalny spłot czterech pojęć: monoteizmu (religijnego), Imperium Rzymskiego, *pax Romana* i cesarza, w taki sposób, iż „jedyny ziemski monarcha – dla Euzebiusza jest nim tylko i wyłącznie Konstantyn I Wielki – koresponduje z *jedyną* monarchią bożą w niebie”⁴⁹.

To wykluczenie jest nieproblematyczne częściowo, albowiem teologiczno-polityczny model Euzebiusza faktycznie nie może być uważany za udaną akomodację greckich i hellenistyczno-judaistycznych pojęć metafizycznych do chrześcijańskiej wizji porządku ze względu na błędy – faktyczne lub domniemane – dogmatyczne Euzebiusza, takie jak: (a) ujęcie bliskie herezji monarchianizmu, czyli pomieszanie substancji boskości i Osób boskich, a w konsekwencji ich sprowadzenie do jedności osobowej; (b) subordynacjonizm ariański, podporządkowujący Drugą i Trzecią Osobę Pierwszej, i tym samym negujący Ich równość oraz współistotność; (c) w następstwie obu tych błędów – niedopuszczalne ścięśnienie teologii chrześcijańskiej do zbyt ogólnego pojęcia monoteizmu, ponieważ koniecznym fundamentem tej teologii – a w konsekwencji także „koniecznym założeniem działań politycznych”⁵⁰ chrześcijan jest wiara w Boga *Jedynego*, lecz *Trójosobowego*. Chrześcijański trynitaryzm wykracza poza judaistyczno-pogańską antynomię *monoteizmu* i *politeizmu*, a zatem Euzebiuszowe „pojęcie monarchii Bożej, będącej jedynie odbiciem ziemskiej monarchii w cesarstwie rzymskim, z konieczności musiało znaleźć się w sprzeczności

⁴⁶ I fundującym zarazem główną oś intelektualną sporu ze Schmittem.

⁴⁷ E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, tłum. J. Duraj, „Res Publica Nowa” 2012, nr 20, s. 58.

⁴⁸ W niezwykle drobiazgowej (jak zwykle u niego) analizie Peterson – wychodząc od ostatnich słów XII księgi *Metafizyki* Arystotelesa, czyli od przytoczenia słynnego wersu II, 204 z *Iliady* o wyższości jedynowładztwa nad wielowładztwem, gdzie jednak jeszcze pojęcie „monarchii Bożej” dosłownie się nie pojawia, acz implikuje ją zbieżność „jednej władzy”/„jednej i ostatecznej zasady” z „byciem w możności” Jednego ostatecznego posiadacza tej władzy – przedstawia rozwój idei monarchii boskiej od pseudo-artystotelesowskiego traktatu *O świecie*, poprzez Filona z Aleksandrii, po takich autorów hellenistycznych i późnoantycznych, jak: Kallimach z Cyreny, Lukan, Kelsos, Maksymos z Tyru, Filostrates i Porfiriusz. Jeśli zaś chodzi o jego absorpcję przez chrześcijan, to (prócz Euzebiusza) przywoływani są: Justyn Męczennik, Tacja Syryjczyk, Pseudo-Justyn, Teodoret z Cyru, Teofil Antiocheński, Ireneusz z Lyonu, Tertulian, Prakseasz, Atenagoras, Makary z Magnezji i – nauczyciel Euzebiusza – Orygenes.

⁴⁹ Tamże, s. 54.

⁵⁰ Tamże, s. 39.

z chrześcijańskim dogmatem o Trójcy Świętej”⁵¹. Błędem Euzebiusza było także zbyt daleko idące powiązanie przezeń „pokoju Chrystusa” z *pax Romana*, czyli (jak by rzekł Eric Voegelin) „immanentyzacja eschatonu”⁵². „W ten sposób w sferę polityczną zostaje przesunięte to, co swój prawdziwy sens ma właściwie jedynie w kontekście religijnym. U Euzebiusza religijna eschatologia przekształca się w polityczną utopię, która nie jest już czymś oczekiwanym w przyszłości, ale od czasów panowania Augusta urzeczywistniła się w imperium rzymskim”⁵³.

Na szczęście, dzięki ortodoksyjnym Ojcom Kapadockim, a zwłaszcza św. Grzegorzowi z Nazjanzu, który pojęcie *monarchii Bożej* oderwał od kontekstu politycznego, jako że jedność w monarchii sprawowanej nie przez jedną z Osób boskich, lecz przez Boga trójosobowego, nie ma żadnego odpowiednika w stworzeniu, chrześcijaństwo – zdaniem Petersona – uporało się z monoteizmem jako pojęciem politycznym⁵⁴.

Atak Petersona na Euzebiusza jest wszelako grubo przerysowany, oparty po części na współczesnych i niechrześcijańskich (pozytywistyczno-liberalnych) uproszczeniach, i nawet zniesławiający dzielnego biskupa, który oparł się prześladowaniom Dioklecjana oraz zasłużonego, pierwszego historyka Kościoła, co wykazał Schmitt w swojej polemice (i autoapologii zarazem), dowodząc, że: (a) określenia *Boża monarchia* używali przecież także Ojcowie Kościoła nieposzlakowanej ortodoksji⁵⁵; (b) w gruncie rzeczy Peterson tylko napomyka o sprzeczności euzebiuszowego „monoteizmu politycznego” z dogmatem trynitarnym, i wcale nie rozwija takich wątpliwych tematów Euzebiusza, jak ambicje apostołskie czy „biskupstwo zewnętrzne” Konstantyna, a „przenosi punkt ciężkości na drugie dogmatyczne skażenie, na niesłuszne idee Euzebiusza w zakresie historii zbawienia i eschatologii, zwłaszcza na wprowadzenie przez niego Konstantyna i cesarstwa rzymskiego do nauki o historycznym pojawieniu się Zbawiciela i o jedności świata u końca czasów”⁵⁶. To drugie „skażenie” wszelako wcale nie jest oczywiste, bo przecież „rzymski cesarz August sam w sobie należy w pełni do chrześcijańskiej historii zbawienia, a rozpoznawanie palca Bożego i Bożej Opatrzności w wydarzeniach historyczno-politycznych nie wydaje mi się niechrześcijańskie. Nie może tylko prowadzić do jakiejś «opcji politycznej», bo wtedy przestaje być teologiczne”⁵⁷;

(c) zastosowanie przez Petersona „politycznego szlagieru partyjnego” liberalnego mieszczaństwa w oteologicznym XIX w., czyli formuły *le roi règne et ne*

⁵¹ Tenże, *Cesarz August w ocenie starożytnego chrześcijaństwa. Przyczynek do teologii politycznej*, tłum. P. Napiwodzki, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2013, nr 7, s. 94.

⁵² Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 112–123.

⁵³ E. Peterson, *Cesarz August...*, dz.cyt., s. 93.

⁵⁴ Tenże, *Monoteizm...*, dz.cyt., s. 57.

⁵⁵ Zob. C. Schmitt, *Teologia...*, dz.cyt., s. 83.

⁵⁶ Tamże, s. 83–84.

⁵⁷ Tamże, s. 95.

*gouverne pas*⁵⁸, do opisu monarchii hellenistycznych, perskiej i rzymskiej (oraz odpowiadających im metafizyk filozofów antycznych), z ich naczelną ideą „wielkiego króla”, który nie jest *jedyny*, ale panuje jako *jedyny* poprzez niższych od niego królów i urzędników, jako jego „odźwiernych”, dowodzi słabej znajomości przez niego podstawowych pojęć i zjawisk politycznych spoza obszaru starożytności, a nawet jest wręcz groteskowe: „przeniesienie takiej formuły na powrót z pochrześcijańskiej, liberalnej epoki do starożytności pierwszych wieków chrześcijaństwa jest ambarasujące. [...] Wielki król perski [...], rządząc za pośrednictwem namiestników, wezyrów, satrapów, urzędników i gońców, ma ilustratywną metafizycznie i politycznie paralelę w Bogu, który nie jest jak Bóg stoickiego typu pojmowany w charakterze siły przenikającej świat, lecz który za pośrednictwem niższych bogów, aniołów i posłańców rządzi z górnej sfery jako *arche* (zasada), ta zaś nie wyklucza wielości dalszych *archai*, lecz raczej ich wymaga, gdyż odpowiada to jej niedościgłej, najwyższej świętości osobistej godności. Wstawianie w takie sfery króla-mieszczanina w rodzaju Ludwika Filipa jest znamienne dla wyobrażeń Petersona o politycznej teologii”⁵⁹;

(d) to, że biskup, który dzielnie przetrwał prześladowania, wyraża wdzięczność cesarzowi, który im położył kres, jest zupełnie naturalne, chociaż czyni to w przesadnych słowach, lecz to jeszcze nie powód, żeby go dyskryminować jako „publicystę”, „ideologa” i retora”, czy oczerniać (za Jacobem Burckhardtem) jako nierzetelnego historyka⁶⁰, lub (za Franzem Overbeckiem) jako „dworskiego teologicznego fryzjera cesarskiej peruki”⁶¹.

(4) Wykluczenie wszelkiej w ogóle *teologii politycznej*, jakoby nadużywającej chrześcijańskiej dobrej nowiny „do celów uzasadnienia sytuacji politycznej”. Zdaniem Petersona, „coś takiego jak «teologia polityczna» istnieć może jedynie na gruncie judaizmu bądź pogaństwa”⁶²; dostawiając w przypisku „kropkę nad i” i wprost już atakując Schmitta za wprowadzenie do „literatury” tego pojęcia Peterson orzeka, iż *teologia polityczna* „jest teologicznie niemożliwa”⁶³. Ten werdykt – traktowany, jak widać, przez autora jako bezsprzecznie oczywisty, niejako narzucający się rozumowi – został wydany wyłącznie w oparciu o jeden, powoływany wyżej, przykład teologii imperialnej Euzebiusza, identyfikującej, na płaszczyźnie *monoteizmu*, „Bożą monarchię” z monarchią ziemską i pokój Chrystusowy z pokojem rzymskim.

Tego wykluczenia nie wystarczy określić mianem „problematicznego” – byłoby to określenie zbyt słabe – jest ono po prostu bezzasadne i nierzetelne intelektualnie⁶⁴.

⁵⁸ Jej autorem jest faktycznie na wskroś liberalno-mieszczański polityk francuski Adolphe Thiers.

⁵⁹ Tamże, s. 63–65.

⁶⁰ Zob. tamże, ss. 80–81, 96.

⁶¹ Zob. tamże, ss. 25–26 i 80.

⁶² E. Peterson, *Monoteizm...*, s. 58.

⁶³ Tamże, s. 61 (przypis 101).

⁶⁴ I to nie tylko z powodu słabo zakamuflowanego prezentyzmu w odniesieniu do sytuacji politycznej i duchowej Niemiec w 1935 r. oraz postawy Schmitta wobec reżimu narodowosocjalistycznego.

Dezynwolturę i arogancję Petersona w tym zakresie celnie obnażył Schmitt w *Politycznej Teologii 2*, toteż należy zaprezentować teraz główne kontrargumenty „mędrca z Plettenbergu” przeciwko „legendzie o wykluczeniu wszelkiej teologii politycznej”⁶⁵.

ODPOWIEDŹ SCHMITTA NA TEZĘ O WYKLUCZENIU TEOLOGII POLITYCZNEJ

W swojej odpowiedzi Petersonowi Schmitt zastosował strategię typową dla jurysty, to znaczy rozpoczął od wykazania uchybień metodologicznych i „proceduralnych” adwersarza, aby dopiero po takim oczyszczeniu przedpola przejść do sporu merytorycznego.

(1) Wyjściowym błędem Petersona jest bezzasadność przejścia od indywidualności opisywanego przypadku do ogólności końcowej tezy, sformułowanej niezwykle kategorycznie i to bez choćby zamarkowania dowodu; inaczej mówiąc gwałtowna zmiana kwantyfikatora szczegółowego („egzystencjalnego”) na ogólny („uniwersalny”): „epoka cesarstwa rzymskiego i przypadek Euzebiusza mają służyć *przykładem* całego problemu politycznej teologii”, lecz „wzorcowość tego przykładu nie została ani objaśniona, ani uzasadniona”. Jeśli nawet chodziło tylko o przykład ilustrujący, to „trudno byłoby *odnieść* go w przekonujący sposób do wielu form przejawiania się politycznej teologii”⁶⁶.

(2) Ograniczoność materiału, którym operuje Peterson – a mimo to dopuszcza się tak daleko idącej generalizacji – dotyczy zarówno problematyki po stronie politycznej zagadnienia (ograniczenie się do ustroju monarchicznego, i to wyłącznie w jego późnoantycznej formie⁶⁷), jak po stronie teologicznej (pominięcie choćby także monoteistycznego islamu⁶⁸). Ubocznym a karykaturalnym, choć z pewnością niezamierzonym i niechcianym przez Petersona, skutkiem pierwszego ograniczenia, jest to, że progresistowscy teologowie doby Soboru Watykańskiego II, pokroju Johanna Baptisty Metz⁶⁹ czy Ernsta Feila⁷⁰, tak ochoczo wykorzystujący autorytet

⁶⁵ Podtytuł *Teologii politycznej 2*. Zaakcentowanie „legendarności” – a zatem czegoś, co jest jak najbardziej odległe od nauki – Petersonowskiego wykluczenia teologii politycznej było bez wątpienia główną intencją Schmitta, skoro również wszystkie trzy rozdziały zawierają w tytułach to słowo («Legenda o definitywnym teologicznym odrzuceniu»; «Legendarny dokument»; «Legendarna teza końcowa»).

⁶⁶ C. Schmitt, *Teologia...*, dz.cyt., s. 57.

⁶⁷ Zob. *tamże*, ss. 67–74. Peterson nie odróżnia nawet przywództwa dziedzicznego od charyzmatycznego (w sensie Weberowskim), toteż u niego „prawomocność charyzmatyczna i dziedziczna zbiegają się, tak że na koniec Adolf Hitler i Kurt Eisler łądzą wraz z cesarzami Franciszkiem Józefem i Wilhelmem II w tej samej należącej do politycznej teologii kategorii «monarchów»”, konkluduje, nie bez złośliwości, Schmitt – *tamże*, s. 73.

⁶⁸ Zob. *tamże*, ss. 74–79.

⁶⁹ Zob. J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968.

⁷⁰ Zob. E. Feil, *Von der «politischen Theologie» zur «Theologie der Revolution»?*, [w:] E. Feil, R. Weth (red.), *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, München-Mainz 1969, ss. 110–132.

Petersona do odrzucenia politycznej teologii „*kontrrewolucji, restauracji i tradycji*”, jako służącej „podtrzymaniu politycznych form, które były już w rozkładzie”⁷¹, nie czują się zupełnie skrępowani jego werdyktem w odniesieniu do demokracji, a nawet rewolucji⁷² – bo przecież są one przeciwieństwem monarchii!

(3) Poza granicami swojej argumentacji Peterson pozostawia zarówno fundamentalne pytanie o to, czy wyjątkowość chrześcijaństwa sięga aż odmienności jego wewnętrznej struktury od wszystkich innych religii w tym sensie, iżby wykluczało ono kult publiczny w *polis*, acz przecież choć Kościół jest nie *z tego świata*, to jednak jest *w tym świecie*⁷³; jak również ignoruje polimorficzność teologii politycznej, która posiada dwie strony: teologiczną i polityczną, tym samym zaś specyficzne pojęcia ich obu, co implikuje ich *wielość*: „jest wiele politycznych teologii, gdyż z jednej strony istnieje wiele religii, a z drugiej wiele rodzajów i metod polityki”⁷⁴.

(4) nie jest przez Petersona dopowiedziane kto jest *decydentem* wykluczenia monoteizmu „jako problemu politycznego”; jeżeli uprawnionym podmiotem rozstrzygającym o tym są teologowie, to należy zauważyć, że „wykluczenie” nie jest terminem teologicznym⁷⁵, takim jak klątwa czy ogłoszenie heretyckości. Jest to zatem obszar „sporów szkolnych” w obrębie nauki akademickiej, a nie nauczania dogmatycznego⁷⁶.

(5) Sformułowanie, iż monoteizm został *teologicznie* wykluczony *jako problem polityczny* jest (niedopuszczalnie na gruncie sporu naukowego) wieloznaczne:

„Może to oznaczać: wykluczony, *ponieważ* jest problemem politycznym, a nie teologicznym i dlatego nie obchodzi teologa, albo: wykluczony, *chociaż* jest problemem politycznym, ale podlega też (jako *res mixta*) osądowi teologicznemu i z tej racji może zostać wykluczony (także) jako problem polityczny”⁷⁷.

(6) Niejednoznaczność pogłębia jeszcze wprowadzenie przez Petersona określenia *nadużycie*⁷⁸: „wraz ze słowem «nadużycie» wkrada się nagle do wypowiedzi nowa niejasność, bo zostaje wprowadzone nieprecyzyjne zastrzeżenie: nadużycie jest pojęciem nieokreślonym, wymagającym interpretacji; zrywanie «z zasady» nie musi być jeszcze konkretnie przeprowadzonym zerwaniem, *ipso facto* zerwaniem doskonałym, lecz

⁷¹ C. Schmitt, *Teologia...*, ss. 41–42.

⁷² Zob. *tamże*, s. 74.

⁷³ Pytanie to natomiast postawił – co Schmitt odnotowuje z uznaniem – E.-W. Böckenförde w *Säkularisation und Utopie* (Ebracher Studien, Festschrift für Ernst Forsthoff, Stuttgart 1967, s. 91).

⁷⁴ C. Schmitt, *Teologia...*, s. 61.

⁷⁵ „Termin «wykluczyć» nie pasuje właściwie do teologicznego języka Petersona, gdy ten używa go niepolemicznie lub wpada w język filozofii wartości” – *tamże*, s. 113 [w przypisku Schmitt zauważa, że Peterson posługuje się słowem *erledigen* („załatwiać”), które ma kolokwialny sens „załatwiania odmownie”].

⁷⁶ Zob. *tamże*, s. 111.

⁷⁷ *Tamże*, s. 112.

⁷⁸ Chodzi tu o supozycję, iż teologia polityczna „nadużyła nowiny chrześcijańskiej do celów uzasadnienia sytuacji politycznej” – E. Peterson, *Monoteizm...*, s. 58.

wymaga ustalenia przesłanek danego stanu rzeczy i określenia stanu prawnego i *nie* dotyczy wtedy *każdej* politycznej teologii jako takiej, lecz właśnie tylko nadużycia, nie dotyczy też, bardzo silnych być może, bezpośrednio politycznych implikacji czystej teologii, która głoszenia wiary chrześcijańskiej *nie nadużywa* do uprawomocniania politycznych sytuacji, lecz jakieś uprawomocnienie (lub potępienie) niesie za sobą⁷⁹.

(7) Wreszcie, zdaniem Schmitta, teza Petersona, iż „polityczny monoteizm został wykluczony teologicznie” ma naukowo precyzyjny sens tylko w świetle antytezy: *teologiczny-prawniczy*. „Jeśli *teologiczność* i *polityczność* są dwoma treściowo odrębnymi obszarami – *toto caelo* różnymi – to *polityczną* kwestię można rozwiązać tylko *politycznie*. Teolog może wtedy swoje rozwiązanie spraw z obszaru politycznego poważnie wypowiedzieć tylko w ten sposób, że sam staje się polityczną jednostką z politycznymi roszczeniami. Jeśli na polityczne pytanie udziela teologicznej odpowiedzi, to jest to albo prosta rezygnacja ze świata i sfery polityczności, albo próba zastrzeżenia sobie bezpośredniego lub pośredniego wpływu na sferę polityczną. Jest to zatem rezygnacja z wszelkiej teologicznej kompetencji w kwestiach politycznych (...) albo wywołanie konfliktu kompetencyjnego, swego rodzaju *litis contestatio* [stwierdzenie sporu]. Teza «polityczny monoteizm został wykluczony teologicznie» implikuje wtedy roszczenia teologa do uprawnień decyzyjnych także w obszarze politycznym i aspirację do roli autorytetu wobec władzy politycznej tym intensywniej polityczną, im wyżej autorytet teologiczny stawia siebie ponad władzą polityczną⁸⁰.

Taki zaś konflikt kompetencyjny – prowadzony przez *instancje* a nie przez czyste *substancje* – „jeśli obie jego strony nie «konkordują» nad wzajemnym współokreśleniem, musi się skończyć tak, jak go zakończyły religijne wojny domowe XVI i XVII wieku: albo precyzyjną odpowiedzią na wielkie *quis iudicabit?*⁸¹, albo równie precyzyjnym *itio in partes*⁸², tzn. przestrzennie jasnym terytorialnym lub regionalnym rozgraniczeniem, formułą *cuius regio eius religio*. W międzyczasie i międzystanie «nieczystej mieszanki» strony konfliktu odsyłają ciągle przeciwnika na teren jego kompetencji i wzywają: *silete in munere alieno*⁸³ [milczcie w obcej wam dziedzinie]⁸⁴.

Pomijając ostatni argument, który zdaje się prowadzić niebezpiecznie ku rozstrzygnięciom życziwym *totalności* statusu państwa, miazdząca krytyka ze strony Schmitta wydaje się niepodważalna i sądzimy, że miał on pełne prawo powiedzieć: „Jeszcze dziś

⁷⁹ C. Schmitt, *Teologia...*, ss. 110–111.

⁸⁰ *Tamże*. ss. 121–122.

⁸¹ Właśc. *Quis iudicabit? Quis interpretabitur?* („Kto będzie sądził? Kto będzie oceniany?”) – wielkie pytanie Hobbesa, z upodobaniem cytowane przez Schmitta.

⁸² „Rozejście się na strony” – formuła stosowana w Sejmie Rzeszy (po reformacji) w odniesieniu do „ławy katolickiej” (*Corpus Catholicorum*) i „ławy ewangelickiej” (*Corpus Evangelicorum*).

⁸³ Dokładnie: *silete theologi in munero alieno!* – zdanie użyte po raz pierwszy przez jurystę Alberico Gentili (1552–1608) w 1588 roku (*De iure belli*, I, XII) – protestanta, który z przyczyn religijnych wyemigrował do Anglii.

⁸⁴ C. Schmitt, *Teologia...*, s. 123.

oburza mnie zuchwałe twierdzenie Petersona, że z powodu dogmatu Trójcy Świętej żadna teologia polityczna nie jest już możliwa⁸⁵. Dziwić natomiast musi, że Schmitt nie podjął z Petersonem sporu na newralgicznym dla pytania o możliwość ortodoksyjnie chrześcijańskiej teologii politycznej, gruncie, czyli *trynitarności*. Jeżeli bowiem w zasadzie bezsprzeczna jest teza Petersona – czego Schmitt też nie kwestionuje – że *monoteizm polityczny* w wydaniu Euzebiusza co najmniej ociera się o herezję monarchianizmu i antytrynitaryzmu, to wprost narzuca się wniosek, że poprawna dogmatycznie, kompatybilna z teologią Trójcy Świętej, może być tylko taka teologia polityczna, która również jest trynitarna. Taka zaś teologia wypracowana została we wczesnym średniowieczu – na gruncie gelazjańskiego dualizmu „dwóch mieczy” i w obszarze cesarstwa karolińskiego i ottońskiego – gdzie papież, widzialna głowa *Sancta Ecclesia*, ujmowany był jako ziemski analogon (odbicie) Pierwszej Osoby Trójcy Świętej; cesarz, widzialna głowa *Sacrum Imperium*, jako odbicie Drugiej Osoby; obaj zaś – jako sobie „współistotni” – pozostają w łączności z Trzecią Osobą, przenikającą wszystkie ciała społeczne (stany) eklezjalno-imperialnej *Res Publica Christiana*⁸⁶. Tę trynitarną teologię polityczną zanegował dopiero papież Grzegorz VII, którego teza, iż „prawdziwym cesarzem” jest papież⁸⁷, nosi też znamiona, zapewne bezwiednego, *monoteizmu politycznego*, tylko w drugą, papocezarystyczną stronę. Brak rozwinięcia tego tematu sprawia, że musimy odwrócić i odnieść do samego Schmitta zarzut postawiony przez Petersonowi, iż „o tysiącletnim sporze chrześcijańskiego *sacerdotium* z chrześcijańskim *imperium* dowiadujemy się tylko z przypisu i tylko tyle, że wers z *Iliady* (2, 204), iż ma być jeden król, «gra pewną rolę także w średniowiecznym sporze między cesarzem a papieżem» i jest przywoływany w *Monarchii* I, 10 Dantego⁸⁸. [I] To jest wszystko, czego dowiadujemy się o tysiącu lat chrześcijańskiej teologii średniowiecza”⁸⁹.

⁸⁵ List do Dietricha Brauna z 4 marca 1965 roku, cyt. za: B. Nichtweiss, *dz. cyt.*, s. 184. W swoim dzienniku wypowiedział się jeszcze ostrzej, jak na przykład: „25–31 sierpnia [1969] zadreżczałem się tekstem Petersona z 1935 o monoteizmie politycznym; bezczelne, bezwstydnę, powierzchowne twierdzenie udziwnione uczonym, szczególnym badaniem. Oburzająca impertynencja. Paskudny skandal; jak mogłem zadawać się z takim człowiekiem?” – cyt. za: R. Mehring, *dz. cyt.*, s. 122.

⁸⁶ Za przykład niech posłuży nam tutaj miniatura z połowy XI wieku, przedstawiająca – zasiadających obok siebie na równorzędnych tronach – ze strony lewej *princeps terrarum*, czyli cesarza i ze strony prawej *princeps sanctorum*, czyli papieża. Zarówno „Ojciec” (papież), jak i „Syn” (cesarz) pozostają w ściślej łączności z Duchem Świętym, Trzecią Osobą Trójcy Świętej, symbolizowaną przez gołębia, który jest widoczny na końcu berła cesarza i nad prawym uchem papieża.

⁸⁷ Dosłownie: „on sam tylko może używać insygniów cesarskich” (*Quod solus possit uti imperialibus insigniis*) – teza 8.

⁸⁸ Chodzi tu zatem o następujący fragment: „Tak więc lepiej jest dla rodzaju ludzkiego, kiedy jest rządzony przez kogoś jednego, a nie przez wielu, to znaczy przez Monarchę jako jedyne władcę. A jeśli lepiej, to i Bogu podoba się to bardziej, ponieważ Bóg pragnie zawsze tego, co lepsze. A skoro z dwóch przedstawionych możliwości, tylko w jednym przypadku to co lepsze utożsamia się z tym co najdoskonalsze, to wynika z tego, że i Bogu podoba się nie tylko bardziej ‘jedno’ niż ‘wiele’, ale że i on to jedno aprobejuje najbardziej” – Dante Alighieri, *Monarchia*, przeł. W. Seńko, Kęty 2002, s. 46.

⁸⁹ C. Schmitt, *Teologia...*, ss. 71–72.

ATUTY I APORIE TEOLOGII PETERSONOWSKIEJ

Spróbujmy na koniec zebrać i oszacować twierdzenia Petersona dotyczące porządku politycznego (doczesnego) w ostatnim (piątym) *eonie* dziejów, którego niepodważalnym znamieniem jest publiczno-prawny charakter panowania Chrystusa, jako prawdziwego króla i imperatora, co implikuje również dwoistość statusu Jego wyznawców, przynależących do „dwóch państw” – eschatologicznego państwa Bożego (*civitas Dei*) i politycznego państwa ziemskiego (*civitas terrena*), ale w odmienny sposób: bezwzględnie zobowiązujący w pierwszym wypadku, i warunkowy, aż do stanu „pewnej obojętności”, w drugim wypadku. Są to zatem następujące teorematy:

(1) W obliczu obwieszczenia przez Boga Jego eschatologicznego królestwa żadna ziemska władza nie może już być prawomocnie sprawowana bez odniesienia się do panowania Chrystusa i respektowania tych granic, które ono wytycza człowiekowi i wszelkiej doczesnej władzy. W eonie chrześcijańskim usprawiedliwione są w zasadzie jedynie państwa chrześcijańskie.

(2) Ze względu na królewsko-kapłański *status* Chrystusa zasadniczą barierą dla władztwa politycznego jest bezwzględne odrzucenie roszczenia do sprawowania władzy również w Kościele oraz łączenia władzy politycznej z kapłańską. Kościół natomiast ma prawo wpływać (pośrednio) na bieg spraw politycznych, ale właśnie dlatego, że sam nie aspiruje do bezpośredniego sprawowania władzy w królestwie ziemskim⁹⁰.

(3) W szczególności wykluczone są wszystkie te upostaciowania państwa i ich ideologiczne (przynajmniej *de facto*) motywacje, które albo nadużywają pojęć teologicznych do uzasadnienia jakiejś sytuacji politycznej – zazwyczaj celem nadania jej nimbu quasi-sakralnego (przypadek imperialnego *monoteizmu politycznego*), albo odwracają relację pomiędzy Kościołem a państwem, nadając temu drugiemu status absolutności (przypadek nowożytnego państwa totalnego – tak w wersji monarchicznej, jak demokratycznej), albo wreszcie otwierają negują publiczno-prawne panowanie Chrystusa i „prywatyzują” religię (przypadek nowoczesnego liberalnego państwa narodowego). Wszystkie te przypadki są teologiczno-politycznymi herezjami.

(4) Istnieją wszelako „ustroje państwowe, które można ocenić całkowicie pozytywnie i które z chrześcijańskiego punktu widzenia należy preferować, ponieważ ich porządek odznacza się pewnego rodzaju przejrzystością względem porządku końca czasów”⁹¹.

⁹⁰ Z wielką precyzją argumentuje na rzecz tej tezy hiszpański tradycjonalista (i *schmittianin* zrazem) Álvaro d’Ors w swojej dziewiątej tezie dotyczącej „nowego ładu wolności chrześcijańskiej”: „Władza musi zawsze pozostawać ograniczona (*limitada*), nie przez sztuczny (*artificial*) podział władz, tylko przez instytucjonalny układ instancji czystego autorytetu (*autoridad*), to znaczy organów, które nie aspirują do sprawowania części władzy. Z autorytetem łączy się uprawnienie do potwierdzenia prawowitości (*legitimidad*) władzy oraz aktualnego istnienia – bądź nie – ładu” – Tenże, *La violencia y el orden*, Madrid 1987, s. 121.

⁹¹ B. Nichtweiss, *dz. cyt.*, s. 202.

(5) Z eschatologicznej perspektywy każda władza ludzka – nawet ta sprawowana zgodnie z powyższymi warunkami – ma ograniczoną metafizyczną prawomocność, a może nawet została ona jej odebrana, przynajmniej „w pewnym sensie”.

Wszystkie te tezy można uznać za bezdyskusyjne z punktu widzenia nauczania Kościoła i tego zwłaszcza postrzegania relacji Dwóch Miast, które wynika z przyjętej przez Kościół doktryny św. Augustyna. Wszelako, w dwu ostatnich przynajmniej punktach pozostają znaczące niejasności i niedopowiedzenia a nawet aporie, które odslania bardziej szczegółowa lektura traktatów Petersona.

Teza czwarta pozostaje u niego w pewnym abstrakcyjnym zawieszeniu, ponieważ autor nigdy i nigdzie nie zdecydował się wyrazić preferencji ani dla zdefiniowanej teoretycznie formy ustroju, ani dla jakiegokolwiek historycznej egzemplifikacji, która choćby w przybliżeniu spełniałaby standardy porządku chrześcijańskiego. Co więcej, napotykamy u niego sprzeczność polegającą na tym, że z jednej strony niechęć do imperium rzymskiego z epoki konstantyńskiej zdaje się być przedłużona również na cesarstwo średniowieczne (świadczą o tym aluzje do „nieudanych prób” łączenia *regnum* i *sacerdotium* przez cesarzy rzymsko-niemieckich), z drugiej natomiast, w innym miejscu (w tekście o państwie liberalnym), za uzasadnione z punktu widzenia chrześcijańskiej eschatologii uważa Peterson nawiązywanie do idei rzymskiej przez cesarzy Karola Wielkiego i Ottona Wielkiego, a nawet stwierdza, że „ostatnie imperium – rzymskie, w którym urodził się Zbawiciel – musi trwać, póki nie nadejdzie kres kosmosu w czasie drugiego przyjścia”⁹², oraz potępia XIX-wieczne państwa narodowe właśnie za „odrzućcie idei imperium”⁹³.

Jeśli chodzi z kolei o tezę piątą, to otwarte – a przez to niepokojące – pozostaje pytanie o granice tego zakwestionowania statusu metafizycznej prawomocności władzy ludzkiej, a zatem i o ich społeczne konsekwencje. Barbara Nichtweiss zauważa, że pomimo swojego szacunku dla porządków i różnic naturalnych i społecznych, których bronił przed nowoczesnym znoszeniem i neutralizacją, Peterson nie tylko wyczuwał, ale poniekąd i „podtrzymywał tę rewolucyjną i po części anarchistyczną dynamikę chrześcijaństwa, którą Schmitt chciał wyeliminować”⁹⁴. Zachodzi zatem obawa, że jego wariant drogi *wyostrzania katolicyzmu* mógł być – symetrycznym do Schmittiańskiej anihilacji transcendentnego *telosu* chrześcijańskiej nowiny – błędem lekkomyślnego otwierania śluz dla przedczesnej immanentyzacji eschatologicznej utopii. Prosił przecież wręcz: „*Katechon* (...) mógłby zaprzestać swego odwlekającego

⁹² Usprawiedliwieniem tego jest właśnie anty-nacjonalistyczny charakter imperium: „Imperium obejmujące różne narody powinno być narzędziem w ręku Stwórcy w celu przewyciężenia pociągu do metafizycznego pluralizmu, tkwiącego w każdej narodowej odrębności. Innymi słowy, imperium powinno tłumić skłonność do pogaństwa opartego na nacjonalizmie” – E. Peterson, *Polityka i teologia...*, s. 37.

⁹³ *Tamże*, s. 39.

⁹⁴ B. Nichtweiss, *dz. cyt.*, s. 199.

działania. Niechże rozegra się ostatni akt!⁹⁵ „Poszukuję antychrysta. Myślę, że to najprawdziwsza forma chrześcijańskiej teologii dziejów”⁹⁶. W świetle powyższego można zasadnie wyrazić obawę, że „wyostrzenie” a la Peterson prowadzić może „nie-polityczną, czystą teologię” na bezdroża teologii *anty-politycznej*.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, *Teologia, której poszukiwałem*, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4.
- Böckenförde E.-W., *Säkularisation und Utopie*, Ebracher Studien, Festschrift für Ernst Forsthoff, Stuttgart 1967
- Daniélou J., *O złych i dobrych aniołach. Kilka uwag o teologii narodu*, tłum. T.M. Myśków, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2013, nr 6.
- Dante Alighieri, *Monarchia*, tłum. W. Seńko, Kęty 2002
- Donoso Cortés J., *Carta al Cardenal Fornari*, [w:] Tenze, *Obras completas*, Madrid 1970, t. 2
- Feil E., *Von der «politischen Theologie» zur «Theologie der Revolution»?*, [w:] E. Feil, R. Weth (red.), *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, München-Mainz 1969
- Geréby G., *Anioły Narodów. Czy możliwe jest chrześcijaństwo narodowe?*, tłum. B. Czajka, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2013, nr 6.
- Marulewska K., *Problem Wieży Babel. Joseph Ratzinger i Erik Peterson o tym, co narodowe*, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2013, nr 6.
- Mehring R., *Nemo contra theologum nisi theologus ipse. Odpowiedź Carla Schmitta udzielona Erikowi Petersonowi*, tłum. K. Marulewska, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2013, nr 7.
- Metz J.B., *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968.
- Nichtweiss B., *Apokaliptyczne teorie konstytucji. Carl Schmitt w kontekście teologii Erika Petersona*, tłum. K. Marulewska, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 5.
- Ors Á. d', *La violencia y el orden*, Madrid 1987.
- Pawlik R., *Jurysta teologii. Erik Grandjean Peterson (1890–1960). Kalendarium*, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2013, nr 7.
- Pawlik R., *O detronizacji władz i zwierzchności. Myśl teologiczna Erika Petersona*, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4.
- Peterson E., *Ausgewählte Schriften: Der Brief an die Römer*, red. B. Nichtweiss, F. Hahn, Würzburg 1997.

⁹⁵ E. Peterson, wpis w dzienniku z 7 lipca 1918 roku, [w:] *Ausgewählte Schriften: Theologie und Theologen*, Teilband 9/2: *Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, red. B. Nichtweiss, Würzburg 2009, s. 71.

⁹⁶ Tenze, list do Aloisa Dempfa z 18 grudnia 1957 roku, [w:] *Ausgewählte Schriften: Offenbarung der Johannes und politisch-theologische Texte*, red. B. Nichtweiss, W. Löser, Würzburg 2004, s. 266.

- Peterson E., *Ausgewählte Schriften: Lukasevangelium und Synoptica*, red. R. von Bendenmann, Würzburg 2005.
- Peterson E., *Ausgewählte Schriften: Offenbarung der Johannes und politisch-theologische Texte*, red. B. Nichtweiss, W. Löser, Würzburg 2004.
- Peterson E., *Ausgewählte Schriften: Theologie und Theologen*, Teilband 9/2: *Briefweschel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, red. B. Nichtweiss, Würzburg 2009.
- Peterson E., *Cesarz August w ocenie starożytnego chrześcijaństwa. Przyczynek do teologii politycznej*, tłum. P. Napiwodzki, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2013, nr 7.
- Peterson E., *Chrystus jako imperator*, tłum. T.M. Myśków, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4.
- Peterson E., *Męczennicy a kapłańskie królestwo Chrystusa*, tłum. T.M. Myśków, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4.
- Peterson E., *Monoteizm jako problem polityczny*, tłum. J. Duraj, „Res Publica Nowa” 2012, nr 20.
- Peterson E., *Polityka i teologia. Dziewiętnastowieczne liberalne państwo narodowe a teologia*, tłum. K. Marulewska, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 4.
- Peterson E., *Problem nacjonalizmu we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. T.M. Myśków, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2013, nr 6.
- Peterson E., *Zeuge der Wahrheit*, [w:] *Ausgewählte Schriften: Theologische Traktate*, red. B. Nichtweiss, Würzburg 1994.
- Schmitt C., *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008.
- Schmitt C., *Nauka o konstytucji*, tłum. M. Kurkowska, R. Marszałek, Warszawa 2013.
- Schmitt C., *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, [w:] Tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M.A. Cichocki, Kraków 2000.
- Schmitt C., *Teologia polityczna 2. Legenda o wykluczeniu wszelkiej politycznej teologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014.
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa 1992.

Pierwodruk: „Nie-polityczna” teologia Erika Petersona,
„Pro Fide Rege et Lege” 2017, nr 1–2 (77–78), s. 127–145.

UMBERTO LODOVICI
Università Ca' Foscari Venezia

CARL SCHMITT, JACQUES MARITAIN I KONCEPCJA SEKULARYZACJI

Kiedy w 1925 roku Jacques Maritain – wówczas już znany filozof o inspiracji tomistycznej – publikuje *Trois Réformateurs: Luther, Descartes et Rousseau* (*Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz i Rousseau*), w Niemczech od kilku lat jest w obiegu *Politische Theologie* (*Teologia polityczna*, 1922) Carla Schmitta. Obie pozycje proponują odczytanie czasów nowożytnych w kluczu zeświecczenia idei chrześcijańskich. Przyjmują teologię chrześcijańską jako hermeneutyczne narzędzie pozwalające zrozumieć nowożytną myśl polityczną¹. O ile jednak dla Maritaina nowożytność jest nade wszystko zniekształceniem filozofii bytu, upadkiem spekulatywnego realizmu i zaturą transcendencji, o tyle dla Schmitta nowożytność ma dwa oblicza: jedno schyłkowe czyli mieszczański romantyzm XIX wieku i drugie reprezentowane w paradigmatyce hobbesowskim, który ma pozostawać nieprzekraczalnym horyzontem wszelkiej możliwej polityki.

Obydwie książki są też wezwaniem do boju. Skupiają w sobie ten poryw rekonkwisty i zaczepności, który cechuje katolicką myśl europejską po I wojnie światowej. Ciekawe, że właśnie publikacja monografii Maritaina na temat Lutera – wydanej pierwotnie w *Revue universelle*, czasopiśmie związanym z nacjonalistycznym ruchem Action Française – okazuje się sposobnością do spotkania ze Schmittem, który w jednym z listów pisze do Maritaina: „Przeczytałem z uwagą Pańskie «Uwagi o Lutrze». Sprawilo mi to radość i niemało ciekaw jestem, co też mi powiedzą moi protestanczy znajomkowie w Berlinie. Nader trudno z nimi o tym szczerze rozmawiać, bo sytuacja polityczna Kościoła protestanckiego jest dziś w Niemczech wysoce delikatna. [...] O broszurze Erika Petersona na temat Kościoła, którą on niezawodnie Panu przesłał i która zawiera wyborne przestrogi, że kwestia staje na nowo, nikt nie

¹ Na temat relacji między Schmittem i Maritainem zob. *Schmittiana, Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Bd. V, Berlin 1996, s. 210–213.

mówi, mniej – jak mniemam – ze złośliwości, a więcej z lęku przed dyskusją. Tak oto protestantyzm pozbywa się swej najistotniejszej zasady – swobody dyskusowania”².

Przytoczony tu Erik Peterson – ewangelicki teolog i przyjaciel Schmitta z czasów wspólnych studiów uniwersyteckich w Bonn – dopiero co opublikował traktat eklezjologiczny *Die Kirche* (1928), na który polemiką zareagowała ówczesna teologia protestancka i liberalna. Na Boże Narodzenie 1930 roku po latach wahania Peterson przechodzi oficjalnie do Kościoła katolickiego³. W tym okresie zawiera znajomość także z Maritainem, który nawrócił się na katolicyzm w 1906 roku po latach ateistycznego anarchizmu.

Katolicyzm już od dzieciństwa naznacza wychowanie Schmitta. Urodził się w westsalskim miasteczku Plettenbergu. Zawsze pozostawał związany z rodzinnymi stronami, dokąd powrócił na stałe w 1947 roku po zakończeniu II wojny światowej i usunięciu z uniwersytetu z powodu zaangażowania w nazizm. Ten świat dzieciństwa wywarł – jego zdaniem – piętno nawet na jego charakterze: „Moja natura zapewne jest mało przejrzysta, a w każdym razie z gatunku obronnych. Jestem człowiekiem kontemplującym i skłonny raczej do jasnych sformułowań, ale nie do atakowania i kontratakowania. Mam naturę powolną, milczącą i ustępliwą, niczym spokojna rzeka, niczym Mozela, niczym Mozeli cichy szmer”⁴.

Wzrastał w rodzinie z katolickimi tradycjami. Trzej wujowie byli kapłanami i wojowali z Bismarckiem; ojciec „katolik, sumienny katolik”, był członkiem wyznaniowej partii Centrum⁵. W środowisku kulturalnym protestanckich Niemiec wilhelmińskich „nacechowanym sekciarskim protestantyzmem” rozbrzmiewają echa Kulturkampfu⁶.

Początkowo skłaniał się ku filologii, lecz zdecydował się na studia prawnicze w Berlinie, kontynuowane później w Monachium i Strasburgu. W latach 1918–1919 w Monachium uczestniczył w seminariach Maksa Webera. W bawarskiej stolicy odbył wcześniej służbę wojskową oraz spędził lata Wielkiej Wojny i przemiany Cesarstwa w Republikę Weimarską. Patrząc wokół siebie oczami oficera wojskowej administracji zainteresował się dyktaturą i stanami nadzwyczajnymi⁷. Głęboko ponadto był zafrapowany okresem niepokojów i zamieszek szalejących po kraju za sprawą

² List Carla Schmitta do Maritaina z 24 grudnia 1928 roku, Archiwa Maritaina Kolbsheim. W swojej bibliotece Schmitt, jak wynika z materiału archiwalnego, miał następujące pozycje Maritaina: *De l'Eglise, Lettres à ses Filleuls, Note sur Luther*. Por. *Nachlass Carl Schmitt. Verzeichnis des Bestandes im Nordrhein-westfälischen Hauptstaatsarchiv*, oprac. D. von Laak – I. Viltinger, Siegburg 1993.

³ J. W. Müller, *Katholische Entschärfung? Jacques Maritain und die christdemokratischen Fluchtwege aus dem Zeitalter der Extreme*, „Idee. Zeitschrift für Ideengeschichte“ 2008, Heft II/3, s. 40–54.

⁴ C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945–1947*, Milano 2005, s. 12.

⁵ C. Schmitt, *Colloquio con Dieter Groh e Klaus Figge*, [w:] *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neri Pozza, Vicenza 2005, s. 44.

⁶ G. Brand, *Non ignobili stirpe procreatum: Carl Schmitt und seine Herkunft*, [w:] *Schmittiana*, Bd. V, dz.cyt., s. 225–298.

⁷ *Moja teoria stanu wyjątkowego ma swoje korzenie w I wojnie światowej* (C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, [w:] *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, dz.cyt., s.179).

rewolucyjnych spartakusowców. Ten właśnie pobieżny rzut oka na rewolucję i wojnę domową pobudził Schmitta do refleksji nad postacią wroga i nad potrzebą względnej jednorodności dla zapewnienia społecznej jedności. Dla jego myśli charakterystyczny pozostanie lęk przed chaosem, nieładem, anarchią. Tak pisze o tym Taubes: „Lęk, obawa przed zawieruchą przyczajoną w zeświecczonej mesjańskiej strzale marksizmu. Carl Schmitt zdawał mi się Wielkim Inkwizytorem wobec heretyków”⁸.

Po I wojnie światowej zjawia się inny, zmieniony Schmitt, poważniej zainteresowany literaturą niż polityką, aktywniejszy w aulach uniwersyteckich niż w kawiarniach. *Politische Romantik* (1919) należy zatem rozumieć jako zdystansowanie, także wewnętrzne, od kultu „ja” od pomieszania estetyki z polityką, od idealistycznej i romantycznej wizji rzeczywistości. W tych latach prawnik zaczyna wychodzić z dolegliwych ograniczeń wynikających z prowincjonalnego pochodzenia. Lecz w osobowości pozostaje pewna lęklivość w działaniu, która czyni go podatnym na wpływy: „Mam w sobie szczególną postać bierności. Nie potrafię pojąć, skąd się wzięła moja reputacja człowieka czynu. Sądzę, że – tak jak w moim wypadku – trzeba być kompletnie pozbawionym jakiegokolwiek przyjemności w podejmowaniu decyzji, aby być zdolnym wypracować jakąś teorię decyzyonizmu”⁹.

Obejmując w 1922 roku profesurę na uniwersytecie w Bonn, jednym z ośrodków niemieckiego odrodzenia katolickiego¹⁰, rozpoczyna poważne i systematyczne zmaganie z kulturą teologiczną swoich czasów. Tak wspomina to jego uczeń Krauss: „Do jego przyjaciół należeli dwaj wielcy teolodzy. Pierwszym był katolicki dogmatyk Karl Eschweiler, wybitny znawca Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, późnej scholastyki, Hegla i wielkich teologów XIX wieku, autor pozycji: *Zwei Wege der neueren Theologie* oraz *Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff*. Dzieła te są obecnie mało zauważane częściowo z zemsty, bo Eschweiler aż do przedwczesnej śmierci w 1936 roku był narodowym socjalistą, chociaż na swój szczególny sposób. Zemsta ta jest nonsensem. Drugim teologiem był Erik Peterson, wówczas jeszcze protestant, później nawrócony na katolicyzm, kiedy to jego prace o dziwo zepsuły się, a on – co jeszcze dziwniejsze – zaatakował nawet swego przyjaciela Carla Schmitta”¹¹.

Przez lata dwudzieste katolicka przynależność stanowiła fundamentalny element jego osobowości i myśli¹². Mimo to nie chodził na msze. Był wierzącym, który

⁸ J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Macerata 1996, s. 27. O stosunku między Schmittem i postacią Wielkiego Inkwizytora zob. w: T. Paléologue, *Sous l'Œil du Grand Inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, Cerf, Paris 2004.

⁹ C. Schmitt, *Colloquio con Dieter Groh e Klaus Figge*, dz.cyt., s. 46.

¹⁰ Na temat duchowego klimatu Bonn w owych latach zob. A. Dempf, *Fortschrittliche Intelligenz nach dem Ersten Weltkrieg*, „Hochland“, Drittes Heft, maj-czerwiec 1969.

¹¹ G. Krauss, *I miei ricordi di Carl Schmitt, Parte I: 1929–1931*, [w:] Behemot 1988, s. 12.

¹² P. Tommissen, *Carl Schmitt e il renouveau cattolico nella Germania degli anni venti*, [w:] „Storia e politica”, 1975, nr 14, s. 481–500.

„zastrzegął sobie prawo do suwerennego decydowania o swoim chrześcijaństwie”¹³. W dzienniku Schmitta z 1948 roku czytamy: „Oto tajemne słowo-klucz całej mojej duchowej i publicystycznej egzystencji: walka o autentyczną konsolidację katolicyzmu (przeciw neutralizatorom, estetom, zwolennikom aborcji, kremacji i pacyfizmu). Na drodze tej konsolidacji katolickiej nie udało się Theodorowi Hackerowi pójść za mną; wszyscy się ode mnie odsunęli, także Hugo Ball”¹⁴.

Sławę publicysty katolickiego zaskarbia mu zwłaszcza dziełko *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923). W wywiadzie z okresu powojennego podkreśla: „...uważam to dzieło za jedno z moich najlepszych. Proszę pomyśleć, że napisałem je mając niewiele ponad trzydzieści lat”¹⁵. W każdym razie nie znosi radykalnych manifestacji wiary: „Nigdy nie usiłowałem powodować konwersji. Nie mogę znieść konwertytów! Mimo to przynajmniej dziesiątka osób o pewnej sławie zwróciła się do mnie w poszukiwaniu argumentów przemawiających za konwersją”¹⁶.

Z różnych powodów relacje z Kościołem stają się jednak z biegiem lat coraz bardziej niejednoznaczne i chłodne. W całej jego myśli pozostaje wszakże przekonanie o rozstrzygającej sile ducha w kwestiach światowych¹⁷, idea świata, który sam siebie nie tłumaczy, ani sam siebie nie reguluje, lecz potrzebuje odesłania do płaszczyzny transcendentnej lub zewnętrznej. Dlatego pisma jego tak bardzo przeniknięte są symbolami i obrzędami. Stąd też jego częste odwołania do *arcanum* również w sferze politycznej¹⁸. Teologia jest obecna w jego dziele jako nieprzerwane źródło symboli i kluczy do odczytywania rzeczywistości¹⁹. W szczególności napotykamy tu potężną fascynację teologiczną racjonalnością, o czym pisze Hugo Ball: „Niezmiennie zaskakujące jest, jak u Schmitta wciąż produktywna jest i wciąż nowej żywotności nabiera typowa problematyka tomizmu – tego średniowiecznego systemu całkowicie skłaniającego się ku doświadczeniu oraz broniącego nieracjonalności dogmatów. System ten starał się udowodnić, że ich nadracjonalność nie musi koniecznie zwracać się przeciwko racjonalności lub być wręcz nieracjonalnością oraz ze wszystkich sił

¹³ R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, Muenchen 2009, s. 96.

¹⁴ C. Schmitt, *Glossario*, Milano 2001, s. 231.

¹⁵ C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, cit., s.152.

¹⁶ C. Schmitt, *Colloquio con Dieter Groh e Klaus Figge*, dz.cyt., s. 48.

¹⁷ P. Noack, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Frankfurt/Main 1993, s. 29.

¹⁸ Mit jest zwierciadłem, które pokazuje prawdziwe oblicze rzeczywistości: *Der Spiegel*, w: “Die Rheinlande”, XII, stycz.-grudz. 1912, s. 61–62.

¹⁹ Tak pisze niemiecki prawnik Böckenförde: “Carl Schmitt porusza się następnie w swoim dziele z jednej strony na gruncie nauk świeckich, argumentuje i analizuje ich środkami i w ich horyzoncie poznawczym; z drugiej zaś strony to, dlaczego pewne tematy i w jakiej formie je podejmuje i jakie zajmuje przy tym stanowisko – krytyczne czy przychylnie, wpływa z wyznaniowo-teologicznych przekonań i interpretacji, w których jest zakorzeniony i z opartych na nich decyzji co do działania” (E.-W. Böckenförde, *Carl Schmitt in der Diskussion*, [w:] *Carl Schmitt in der Diskussion*, red. I. Villinger, Plettenberg 2006, s. 66).

służki filozofii angażował się w ograniczanie więzi między tym, co nadracjonalne i racjonalne, między teologią i filozofią, między sacrum i profanum²⁰.

Schmitt podaje katolicyzm jako klasycznie nacechowany antyromantyzmem bastion łacińskiego Zachodu przytępiający odpolityczniające siły kapitalizmu i liberalizmu. Nie należy zapominać, że wówczas ostatnim soborem było Vaticanum I, sobór nieomyślności papieskiej, a antyliberalny *Syllabus błędów* (1864) Piusa IX pozostawał niepomijalnym filarem kultury katolickiej. Religii w istocie nadaje się znaczenie rękami jedności woli politycznej w obliczu kresu metafizycznych hierarchii, znaczenie odwołania do ładu i dyscypliny, znaczenie reakcji na indywidualistyczną prywatyzację życia: „Władza polityczna katolicyzmu nie opiera się ani na jego środkach gospodarczych, ani na wojskowych. Niezależnie od nich Kościół ma ten *pathos* władzy w jego czystości. Kościół też jest «osobą prawną», ale odmienną niż spółka akcyjna. Ta druga – typowy produkt epoki wytwórczości – jest systemem rachunkowym, podczas gdy Kościół jest konkretną osobową reprezentacją konkretnej osobistości. Wszyscy, którzy go poznali, zawsze twierdzili, że w znakomitym stylu strzeże depozytu ducha praw, że jest prawdziwym dziedzicem rzymskiej jurysprudencji. Jeden z jego socjologicznych sekretów tkwi w jego zdolności do formy prawnej. Lecz moc realizowania tej formy, jak każdej innej, Kościół posiada tylko o tyle, o ile posiada moc reprezentowania [...] W reprezentowaniu tkwi jego wyższość w stosunku do epoki myślenia ekonomicznego²¹”.

Kościół rozumiany jest jako „forma prawna”, a Chrystus jako doskonała manifestacja „reprezentatywności”. W swym dziele jednak Schmitt odnosi się do Objawienia nie po to, aby czerpać z niego zadania dla polityki, lecz po to, aby umocnić i utwierdzić stanowiska racjonalne, do czego przynaglali go też uczniowie i znajomi teolodzy²². Teologicznych pojęć używa w gruncie rzeczy jako punktu widzenia zewnętrznego wobec nowoczesności, co umożliwia wyrazistszą interpretację jej dynamik i jej struktury. Prawnik Karl Neuendorfer, przyjaciel Romana Guardiniego, jako jeden z pierwszych wydobył tę wieloznaczność w relacji do religii: „Silny antyliberalizm łączy się w niej z jawną prokatolickością bardzo podobnie jak w ruchu Maurice’a Barrèsa we Francji i w ukierunkowaniu niejakiego Carla Schmitta w Niemczech. Katolicyzm jednak jest przy tym traktowany jedynie jako czynnik kultury, który cenić i popierać można nawet nie chodząc osobiście do kościoła, a nawet będąc jawnym ateistą²³. Jego katolickie wyznanie związane jest też z kwestią tożsamościową i kulturalną. Pisze: „Jestem katolikiem z gatunku, co oznacza, że byłbym śmieszny,

²⁰ H. Ball, *La teologia politica di Carl Schmitt*, [w:] C. Schmitt, *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità di Theodor Däubler*, Napoli 1995, s. 118.

²¹ C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, red. C. Galli, Milano 1986, s. 47.

²² Np. K. Löwith mówił o niepoprawnym przywoływaniu Kierkegaarda w: *Il decisionismo occasionale di C. Schmitt*, [w:] *Critica dell'esistenza storica*, Napoli 1967, s. 119–121.

²³ Cyt. w: H. Hürten, *Katholizismus im intellektuellen Klima der Weimarer Zeit*, [w:] *Deutsche Katholiken*, dz.cyt., s. 150.

nieznaczący, nieważny, nie istniałbym, gdybym tylko opuścił Kościół”²⁴. Pierre Linn odślania przed Maritainem swoje odczytanie „przypadku Schmitta”: „U S. dużą rolę odgrywa pewien naturalizm [...]. Dla Schmitta być katolikiem – to pewna cecha czy pewien sposób istnienia nieusuwalny i istotowy u niektórych jednostek[...]. Jest w nim jakieś wyjątkowo żywe poczucie granicy, ładu, a łaska jest na zewnątrz tej granicy. [...] Lecz ten człowiek obdarzony tak wspaniałym instynktem tego, co „publiczne”, prawdopodobnie ma prywatne sakramenty i prywatną doktrynę”²⁵.

W kontekście lat dwudziestych Maritain i Schmitt dzielą entuzjazm dla odnowy katolickiej, awersję do świata protestanckiego i liberalnego, wymóg posłuszeństwa względem władzy, aspiracje do kształtowania zeświecczonej epoki przez powrót do transcendencji, odwołaniem do idei pierwotnej historyczności chrześcijaństwa opartej na Wcieleniu. W cytowanym liście do Linna Schmitt kontynuuje: „Moja wolność w stosunku do idei nie ma granic, gdyż pozostaję w kontakcie ze swoim centrum, które nie nadaje się do zamieszkania i nie jest „idea” lecz wydarzeniem historycznym: wcieleniem Syna Bożego. Dla mnie chrześcijaństwo nie jest w pierwszym rzędzie doktryną ani moralnością, ani nawet (przepraszam!) religią; jest wydarzeniem historycznym. *Summa contra gentiles*, III, 93”²⁶.

U obydwo autorów ponadto obecna jest idea, że religia jest źródłem moralnego życia, żywotności danego narodu. W notatce diarystycznej z lipca 1916 roku Schmitt pisze: „Tylko naród religijny jest narodem wolnym. Lud, któremu brakuje pobożności, popada natychmiast w najstraszniejsze zniewolenie. Jeśli ktoś w to nie wejrzał jeszcze w taki sposób, nie ma dla niego ratunku. Nie uskarżaj się na straszną presję, w której żyjesz, tylko wiedz, że winę za to ponosi twoja bezbożność, twój protestantyzm, twój mistycyzm rasowy, twój relatywizm, twoje bezbożne zachwyty logikami w rodzaju kantyizmu i wagneryzmu i innymi hochsztaplerstwami”²⁷.

Mowa o postawie bardzo rozpowszechnionej w ówczesnej kulturze katolickiej naczynionej krytyką demokracji parlamentarnej, odrzuceniem kapitalizmu, ekonomizmem, kolektywizmem, krytyką zachodniej cywilizacji²⁸. W istocie jako narzędzie rozumienia i przekształcania upadającego Zachodu jest tu zastosowane przeświadczenie o niemożności pogodzenia ducha chrześcijańskiego i ducha nowoczesności.

Schmittowi znane było nazwisko Maritaina, kiedy filozofa zaproszono do Kolonii w 1927 roku. Wtedy miał sposobność poznać go osobiście. Werner Becker, uczeń prawnika, wysłał do filozofa komunikat: „P. profesor C. Schmitt powiedział mi, że liczy

²⁴ Cyt. w: C. Schmitt, *Glossario*, dz.cyt., s. 394.

²⁵ List P. Linna do Maritaina z 16 marca 1928, Archiwum Maritaina, Kolbsheim.

²⁶ Cyt. w: C. Schmitt, *Glossario*, dz.cyt., s. 394.

²⁷ C. Schmitt, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, Akademie Verlag, Berlin 2005, s. 176.

²⁸ Na ten temat zob. zwłaszcza T. Ruster, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, Paderborn 1997.

na Pańską wizytę u niego²⁹. W nadreńskim mieście Schmitt słuchał wykładu Maritaina i spędził z tomistą kilka dni nazywając go w jednym z listów do Smenda „człowiekiem niemal świętym”³⁰. W marcu 1928 roku prawnik powrócił do Paryża, gdzie spotkał między innymi Pierre’a Linna, który także pod wpływem Maritaina pracował właśnie nad przekładem *Politische Romantik*. Schmitt faktycznie mocno związany był z Francją: „Musi pan wiedzieć, że mam wielu francuskich krewnych, bardzo wielu. To jest bardzo ważne dla mojego ukształtowania. Proszę pomyśleć, że moja matka kształciła się w surowej katolickiej szkole siostr boromeuszek koło Sedanu w północnej Francji. Moja matka zrobiła dyplom jako nauczycielka francuskiego [...] a myśmy uczyli tego języka dzieci. Zawsze utrzymywałem bliskie więzi z Francuzami”³¹. Uczucie do francuskiej kultury jest godne uwagi: „Zachwycają mnie wysokie loty francuskiej umysłowości”³². Jeden z francuskich tłumaczy Schmitta W. Gueydan de Roussel – to on nazwał zaprzyjaźnionego jurystę „największym katolickim filozofem XX wieku” – tak napisał: „C. S. okazywał wielkie zainteresowanie Francją, której dzieje znał i znał jej wielkich myślicieli. [...] Często mnie prosił o przesłanie książek: Bernanos, Vialatoux, Malraux, Paula Nizana, Juliana Greena, Paula Valéry’ego, admirała Casteksa, Esmeina itd. [...]. Był bardzo zaprzyjaźniony z Pierre’em Linnem”³³.

Bardzo się interesuje francuskimi klasykami. Jest wielkim admiratorem Tocqueville’a i dla jego prorockich zdolności nazywa go „Największym historykiem XIX wieku”³⁴. W jego myśli znaczącą rolę odgrywa z pewnością Jean Bodin, teoretyk nowoczesnej suwerenności, ale też kontrrewolucjoniści de Maistre i Bonald. U tego drugiego przede wszystkim wyrażona jest owa analogia nauki o państwie i teologii, usytuowana w centrum *Politische Theologie*³⁵.

Nazwisko Maritaina musiało przemknąć przed oczyma Schmitta również w kontakcie z Léonem Bloy, bardzo przez niego szanowanym autorem, który inspirował go w momentach strapienia³⁶. Poeta opowiada o znajomości z filozofem w zapiskach *Nie na sprzedaż*, w latach 1904–1907³⁷. Faktycznie trzeba pamiętać, że Bloy ma zasadniczy

²⁹ List W. Beckera do Maritaina z 29 listopada 1927, Archiwum Maritaina Kolbsheim.

³⁰ List Schmitta do R. Smenda z 18 grudnia 1927. Cyt. w: R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, dz.cyt., s. 206.

³¹ C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, dz.cyt., s. 156.

³² C. Schmitt, *Glossario*, dz.cyt., s. 84.

³³ W. Guydan de Roussel, *Carl Schmitt, philosophe catholique et confesseur*, [w:] *Schmittiana*, Bd. III, Brussel 1991, s. 56–57.

³⁴ C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, dz.cyt., s. 29.

³⁵ *Die Staatsphilosophie der Gegenrevolution*, w: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, XVI, 1922, później włączone jako rozdz. IV do *Politische Theologie*.

³⁶ F. Blei, *Der Fall Carl Schmitt: Von einem, der ihn kannte*, [w:] *Der christliche Ständestaat*, Wien, grudzień 1936, s. 1217; Bloy był autorem dyskutowanym i czytany w Niemczech; zob. studium P. Paulin, *Léon Bloy. Ein Beitrag zum literarischen Katholizismus in Frankreich*, „Hochland“, 1909, Heft 11, s. 524.

³⁷ L. Bloy, *Il pellegrino dell’Assoluto. Diari 1892–1917*, Roma 1992.

udział w przybliżeniu Jacquesa i Raissy Maritainów do wiary chrześcijańskiej. Jacob Taubes w tym powiązaniu widzi punkt zbliżający dwóch intelektualistów: „Uważam Schmitta za głębokiego katolickiego myśliciela, tak samo jak Jacques’a Maritaina. Tajemnym ogniwem łączącym ich jest Léon Bloy. Maritain bowiem, jak wiecie, należał do *Action Française*”³⁸. Z „pielgrzymem Absolutu” Schmitt z pewnością dzieli zainteresowanie tematyką eschatologiczną oraz apokaliptycznym widzeniem historii i chrześcijaństwa. 26 listopada 1949 roku Schmitt zapisuje słynne zdanie Bloy: „Czekam na Kozaków i Ducha Świętego”³⁹. W prawniku nie ma jednak apokaliptycznego żaru, jest wręcz pewien chłód, pewne zdystansowanie w spokojnej i rozumnej formie. Schmitt nigdy nie odwołuje się do kresu, do nadejścia Królestwa, które wszystko przewróci. On wręcz broni odwrotnej eschatologii, poszukującej hamulca, katechona, który w kolejnych epokach opóźnia nadejście kresu. Oto, jak to opisuje Taubes: „Carl Schmitt myśli jak apokaliptyk, ale z góry, od strony ustanowionych władz [*Gewalten*]; ja myślę od dołu. Łączy nas doświadczenie czasu i historii jako oczekiwania na zapadnięcie klamki [*Frist*], jako pewnego odroczenia [*Galgenfrist*]. Od początku tak właśnie chrześcijaństwo doświadcza historii”⁴⁰.

Spotkanie Maritaina i Schmitta sytuuje się w kontekście kryzysu ruchu maurrasowskiego. Schmitt znał idee Charlesa Maurrasa i prenumerował czasopismo *Action Française*. Píše o tym Blei: „Wiedział, co mówi, bo znał na wskroś Maurrasa i jego krąg wokół *Action Française*”⁴¹. Zestawienia obu postaci dokonał Gurian pisząc do Petersona w 1933 roku: „Jakże Maurras przypomina Schmitta; tylko, że Maurras uczciwszy; nie robi z siebie na zewnątrz katol.! Jest poganinem, główną podporą ładu kościelnego! Ten sam lęk przed teologami jako zewnętrznym autorytetem, ta sama zmienność nastrojów; ta sama mieszanica skrupulanctwa, pracowitości i cyganerii. Ten sam stosunek do ludzi, to samo wrażenie, jakie robi. Niesamowite!”⁴²

Z drugiej strony Gurian stawia zarówno Schmittowi jak i Maurrasowi ten sam zarzut „katolicyzmu zeświecczonego” to znaczy zastosowania religii tylko w jej społecznej funkcji. Dla obydwu centralna jest z pewnością kategoria ładu pochodząca z kultury klasycznej i łacińskiej, przeciwstawiona chaosowi liberalnego i anarchizującego społeczeństwa liberalnego epoki nowoczesnej. Jest to roszczenie wywodzące się z kontrrewolucji, rzymskiego katolicyzmu i idei władzy odniesionej do transcendencji. To samo dotyczy czci dla Rzymu i uznania rzymskich korzeni Kościoła katolickiego: „Istnieje antyrzymski sentyment” – wytykał Schmitt w swym sławnym incipicie dzieła *Der Römische Katholizismus*. Obydwaj podzielają też wrogość wobec parlamentaryzmu, walki

³⁸ J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, dz.cyt., s. 69.

³⁹ C. Schmitt, *Glossario*, dz.cyt., s. 391.

⁴⁰ J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, dz.cyt., s. 33.

⁴¹ F. Blei, *Ein deutsches Gespräch*, [w:] „Neue Schweizer Rundschau. Wissen und Leben“, XXIV, Bd. 40/41, 1931, s. 527 (cyt. w: D. Harth (red.), *Franz Blei. Mittler der Literaturen*, Hamburg 1997, s. 77); czasopismo *Action Française* Schmitt nazwał: „najciekawszą dziś gazetą” (cyt. w: R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, dz.cyt., s. 144).

⁴² Cyt. w: B. Nichtweiss, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, 1992, s. 729.

partyjnej. Zamiast tego używają wspólnie pewnych podstawowych terminów, które wymienia Gurian: ład, władza, hierarchia, rozum, cywilizacja⁴³. Liczne wszelako są też odmienności. W centrum myśli politycznej Maurrasa jest nostalgia za monarchią, duma z francuskiego *ancien régime*'u. Jako typowy dla Niemiec tamtej epoki Schmitt rozważa natomiast rojalizm, na który historia wydała już wyrok. Według niego już Donoso Cortés uznawał, iż w 1848 roku „w miejsce idei monarchicznej, prawomocności, wchodzi idea demokratyczna”⁴⁴. Prawnik ponadto odległy jest od jego Comte'owskiego pozytywizmu opartego na „organizującym empiryzmie”, który wszystko zrównuje – politykę i Kościół – do czystej funkcji ładu społecznego. I wreszcie u Schmitta nie ma tego typowego dla maurrasowskiej filokatolickości pomieszania religii i narodu, rzucającego się później w oczy w rządzie Vichy. Schmitt nawet broni wyraźnego rozdziału państwa i Kościoła nigdy nie opisując swej doktryny politycznej jako katolickiej i wykluczając wszelkie wzajemne zakusy między władzą duchowną i doczesną. W liście do Schmitta Franz Blei pisze: „Jestem zatem bezbożnym klerykałem. Jak i Pan, drogi Przyjacielu”⁴⁵. To sformułowanie przypomina, co o sobie powiedział Maurras: „Jestem ateuszem, ale jestem katolikiem”. To słynne zdanie przypisywane francuskiemu politykowi tylko częściowo jednak pasuje do niemieckiego prawnika, dla którego religia jednak była doświadczeniem rozstrzygającym i bardzo przeżywanym, o czym świadczą jego dzienniki. Co ciekawe, relacje z Maritainem rozpędzają się właśnie wtedy, kiedy jego związek z *Action Française* dobiega końca.

Znakiem zrozumienia i szacunku zyskanego w tych latach jest fakt, że w 1928 roku Maritain – między innymi dzięki pośrednictwu Guriana⁴⁶ – przyjmuje do serii «Bibliothèque française de philosophie» francuski przekład *Politische Romantik*, autorstwa Pierre'a Linna⁴⁷. Linn był prostym bankierem, ale równocześnie głębokim intelektualistą. Utrzymywał przez długi czas przyjazne więzi zarówno z Maritainem, jak i niemieckim prawnikiem⁴⁸. Schmitt bardzo się cieszy z inicjatywy i obu przyjaciółom

⁴³ W. Gurian, *Charles Maurras*, „Gral”, 1926, nr 21, s. 239.

⁴⁴ C. Schmitt, *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, [w:] *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, red. G. Miglio, P. Schiera, Bologna 1972, s. 73.

⁴⁵ *Franz Blei. Briefe an Carl Schmitt. 1917–1933*, list 10, Heidelberg 1995, s. 32; Na temat stosunków między obydwoma intelektualistami zob. A. Reinthal, *Zwei „gottlose Klerikale“: Franz Blei und Carl Schmitt*, [w:] *Franz Blei. Mittler der Literaturen*, dz.cyt., s. 66–81.

⁴⁶ Zgodnie z listem Guriana do Schmitta z 26 czerwca 1926, który referuje R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, dz.cyt., s. 180.

⁴⁷ *Romantisme politique*, Librairie Valois, 1928.

⁴⁸ Pierre Linn również wywodził się ze środowiska *Action Française*, z którego wyszedł – po papieskim potępieniu – właśnie z pomocą Maritaina (o Linnie i Maritainie: N. Possenti Ghiglia, *I tre Maritain*, dz.cyt., s. 270–272). Między Linnem i Schmittem powstaje przyjaźń, która w odróżnieniu od relacji z Maritainem przetrwa do czasów powojennych. Co nie znaczy, że zabraknie napięć. W styczniu 1950 Linn pisze do Schmitta: „Nigdy Pan nie opuścił Kościoła, lecz czy nie można powiedzieć, że oddalił się Pan odeń przez swoje drugie małżeństwo bez anulowania pierwszego oraz przez Pańskie wsparcie polityki, której antychrześcijański a zwłaszcza antykatolickiego charakteru nie mógł Pan nie znać zważywszy Pańskie

dziękuje za pracę⁴⁹. Znamienny jest wybór tej właśnie książki do tłumaczenia. Tutaj Schmitt wskazuje bowiem klucz do zrozumienia romantyzmu w postępkach nowoczesnej sekularyzacji, która przyniosła ze sobą kres tradycyjnych hierarchii duchowych oraz absolutne skupienie na indywiduum i wymiarze prywatnym. Ten przekład wyznacza również początek recepcji Schmitta we Francji, która będzie miała długi ciąg dalszy⁵⁰.

Maritain i Schmitt spotykają się nieraz – kilka razy na przykład w Meudon koło Paryża, gdzie mieszka filozof – przy okazji częstych bytności prawnika we Francji. Dzięki temu kontaktowi poszerzają się u obydwu kręgi znajomości. Schmitt poznaje orientalistę Louisa Massignona, a filozof – Paula Adamsa, Georga Eislera i Waldemara Guriana⁵¹. Od strony biograficznej szczególnie warto krótko zasygnalizować wkład Maritaina w wyjątkowo osobistą i delikatną sprawę z życia Schmitta. W 1915 roku poślubił on tancerkę z przeszłością, zwana zdrobniale Cari, która jednak nagle znika zagarniając całe wspólne mienie⁵². W efekcie drugiego małżeństwa ze swoją serbską studentką Duszką Todorović, z którą będzie miał jedyną córkę Animę, Schmitt zostaje ekskomunikowany w Kościele katolickim, a wykluczenie z życia sakramentalnego ustanie dopiero ze śmiercią kobiety⁵³. W 1929 roku Maritain u nuncjusza papieskiego w Paryżu konsultuje się w sprawie orzeczenia nieważności małżeństwa, czym prawnik od dawna bezwocnie się zajmował.

usytuowanie. Powraca pytanie, kto jest chrześcijaninem, kto jest katolikiem.” (P. Tommissen, *Amicus Schmitt, sed magis amica veritas. Pierre Linn over Carl Schmitt en enkele zijner geschriften*, [w:] J. Stuy (red.), *De precisie van het lezen: liber amicorum Maurice Weyembergh*, Brüssel 2003, s. 236. W archiwum Schmitta przechowuje się 73 listów od Linna. (*Nachlass Carl Schmitt. Verzeichnis des Bestandes im Nordrhein-westfälischen Hauptstaatsarchiv*, oprac. D. von Laak – I. Villinger, Siegburg 1993).

⁴⁹ W liście z 30 maja 1928 Schmitt dziękuje Maritainowi za tę publikację i za “inteligentną pracę Linna” (list Schmitta do Maritaina z 30 maja 1928, AJM Kolbsheim).

⁵⁰ M. Baldus, *Carl Schmitt im Hexagon. Zur Schmitt-Rezeption in Frankreich*, [w:] E.W. Böckenförde (wyd.), „*Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte*“ 1988, s. 566–586, o Maritain zwłaszcza s. 574–575; a w bliższych czasach dogłębnie o filozofii powojennej: D. Séglard, *Die Rezeption von Carl Schmitt in Frankreich*, [w:] R. Voigt (red.), *Der Staat des Dezisionismus. Carl Schmitt in der internationalen Debatte*, Baden-Baden 2007, s. 126–149.

⁵¹ *Schmittiana*, Bd. V, dz.cyt., s. 211.

⁵² Zob. notę biograficzną w dodatku do: C. Schmitt, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, red. E. Hüsmert, G. Giesler, Berlin 2005, s. 399–400; oraz R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, dz.cyt., s. 57nn i 81n.

⁵³ Pierwsza żona Schmitta, Pauline Dorotic, poznana w roku 1912, zniknęła nagle bez śladu. P. Linn w liście do Schmitta z 7 stycznia 1930 pisze: „Maritain pisze, że przedstawił Pańską sprawę Nuncjuszowi. Tak pisze: przyjęcie dyplomatyczne, ale wygląda na to, że sąd koloński to tylko druga instancja i zawsze pozostaje prawo rekursu do Rzymu. Nie wiem, co o tym myśleć, przekonany bowiem jestem, że zna Pan doskonale postępowanie i – gdyby to było takie proste – już byłby Pan to zrobił. Ale Maritain ma z Panem o tym porozmawiać dziewiętnastego.” (Cyt. za: *Schmittiana*, Bd. V, dz.cyt., s. 181).

KRES PRZYJAŹNI

Rok 1933 był przełomem w osobistych dziejach Schmitta i Maritaina, a także w historii Europy. W wyniku wyborów ogłoszonych w 1932 roku przez von Papena, które były sukcesem nazistów i komunistów oraz po upadku rządu Schleichera stary prezydent Hindenburg 30 stycznia 1933 roku wręcza Hitlerowi nominację kanclerską. 1 maja w Kolonii Schmitt przyjmuje emblemat partii narodowo-socjalistycznej. Tutaj zaczyna się kontrowersyjna kariera koronnego prawnika (*Kronjurist*) Trzeciej Rzeszy. W lipcu Hermann Göring mianuje go członkiem pruskiej Rady Stanu. W listopadzie Schmitt zyskuje członkostwo Akademii na rzecz Prawa Niemieckiego i obejmuje prezesurę Narodowo-Socjalistycznego Związku Zawodów Prawniczych. Karierę akademicką uwieńczyła katedra prawa publicznego na Uniwersytecie Fryderyka Wilhelma w Berlinie. Odtąd pisze regularnie do partyjnych pism i stara się od strony prawnej uzasadnić politykę partii przypisując Führerowi „prawo i władzę powołania nowego państwa i nowego porządku”⁵⁴. De Gandillac, który miał okazję za pośrednictwem Maritaina poznać niemieckiego prawnika, opowiada: „Po mianowaniu na radcę stanu Carl Schmitt, politolog o międzynarodowej renomie, zapewnił rządowi szacowną przykrywkę. Maritain przekazał mi dla niego słowo prezentacji. W ten wieczór, kiedy jestem do niego zaproszony na kolację, widzę go w przedpokoju w towarzystwie umundurowanych esesmanów pozdrawiających go rzecz jasna hitlerowskim pozdrowieniem. Zająwszy się mną następnie z nienaganną uprzejmością prowadzi mnie do małego, zacisznego pokoju, w którym od samego wejścia zauważam obrazy i rysunki z rodzaju, który tu uchodzi za „sztukę zdegenerowaną”. Wtedy, uśmiechając się na widok mojego zaskoczenia, usiłuje usprawiedliwić swój «akt infiltracji wroga», w mniejszym stopniu podstępne szpiegowanie w celu niszczyielskim, a bardziej delikatne tępienie ostrza i wygładzanie kantów. Faktycznie, wyznając zawsze, że naród żyje jedynie afirmując własną specyfikę, jakże miał nie ulec tej mocy, która uważa, iż wyraża się w ludzie i zarazem w jego charyzmatycznym przywódcy? Podczas drugiego spotkania w ogrodzie botanicznym Steglitz sam zestawi wspólnotę chrześcijańską jako «zbiorowe i nieprzerwane uczestnictwo w Chrystusie» i relację tegoż rodzaju łączącą na razie Wodza z Volkiem («gdyby zabrakło mu zaufania narodu, Hitler od razu utraciłby wszelką prawomocność»)⁵⁵.

Nastawienie Maritaina do Schmitta jest jeszcze pozytywne, o czym świadczy fakt, że w 1933 roku Maritain wysłał mu *Lettres à Véronique Léona Bloy* z dedykacją: „Carlowi Schmittowi na pamiątkę dawnych czasów, Jacques Maritain”⁵⁶. Serdeczność tę potwierdza de Gandillac: „Jacques Maritain w maju zapewnia mnie o swoim «głębokim uczuciu». [...] Dorzuca: «Gdyby Pan zobaczył Carla Schmitta, proszę mu

⁵⁴ C. Schmitt, *Il Führer custode del diritto*, [w:] C. Angelino, *Carl Schmitt, sommo giurista del Führer. Testi antisemiti (1933–1936)*, Genova 2006, s. 22.

⁵⁵ M. de Gandillac, *Le siècle traversé. Souvenirs de neuf décennies*, Paris 1998, s. 180–181.

⁵⁶ Cyt. w: *Schmittiana*, Bd. V, dz.cyt., s. 212.

przekazać, że wspominam go jak najlepiej. Często o nim myślę i od rozmowie z nim na temat pewnego stychu z Goethego: Dlatego oddałem się magii [Faust, cz. I, sc. 1, w. 24]. Jego antysemityzm jest resentymentem wobec Chrystusa i sposobem pocieszenia za pomocą magii niepowtarzalnego bólu, że „nie jest spośród świętych”⁵⁷.

O swoim spotkaniu ze Schmittem de Gandillac opowiada Maritainowi w liście z lutego 1935 roku: „Robi wrażenie zahipnotyzowanego *jezuickim klerykalizmem* partii Centrum [...]. W sumie, wbrew swoim wszystkim uprzejmościom, zrobił na mnie nieprzyjemne wrażenie fizycznie. Obarczył mnie złożeniem Panu podziękowań za Léona Bloy i przekazaniem Panu wyrazów wiernej pamięci. Najlepszym sposobem odpowiedzi na nią byłoby dużo modlitwy i dużo prośb o wstawiennictwo za człowiekiem, który nie jest pospolitym ambicjonerem i czuć w nim przypadek prawdziwego opętania”⁵⁸.

Nie nadszedł jednak najniższy i najnikczemniejszy moment intelektualnego życiorysu Schmitta, który kilka miesięcy później miał usprawiedliwiać ustawy norymberskie z września 1935 roku określając je mianem „pierwszej niemieckiej konstytucji wolności”⁵⁹.

Niebawem bowiem Schmitt wchodzi w opadającą spiralę stosunków z reżymem⁶⁰. Abstrahując od osobistych ambicji jego zamiarem bowiem było ustanowienie – po klęsce Weimaru – silnego państwa na drodze wzmocnienia władzy prezydenckiej. W 1931 roku nawoływał do dyktatury prezydenta Rzeszy, uprawomocnionej w drodze plebiscytu, opartej na neutralnych siłach wojska i biurokracji, zdolnej uratować ład konstytucyjny przed marksistowską dyktaturą proletariatu. Przystąpienie do reżymu hitlerowskiego jest zatem nagięciem się i dostosowaniem do sytuacji faktycznej. Sprzeczności między wizjami schmittowską i nazistowską zaczynają się jednak w pewnym momencie wyłaniać. Przesłuchiwany w Norymberdze Schmitt oświadczył: Byłem przeciwnikiem SS. Publicznie obrażano mnie i znieważano na łamach «Das Schwarze Korps». [...] Byłem ich absolutnym przeciwieństwem. SS szpiegowało mnie i kontrolowało potajemnie”. Naciskany przez prokuratora przyznaje, że popierał ideę ustawodawstwa i orzecznictwa o inspiracji nazistowskiej, ale pomniejsza zasięg tego poparcia: „Czułem się wtedy kimś wyższym. Chciałem terminowi narodowy socjalizm nadać mój własny sens”⁶¹.

Peterson nagle donosi Maritainowi o atakach na Schmitta: „Gazeta SS (Das Schwarze Korps) skierowała na niego tak mocne ataki, że złożył wniosek

⁵⁷ M. de Gandillac, *Le siècle traversé. Souvenirs de neuf décennies*, dz.cyt., s. 184.

⁵⁸ List Maurice de Gandillaca do Maritaina z 18 lutego 1935, Archiwum Maritaina Kolbsheim.

⁵⁹ C. Schmitt, *La Costituzione della libertà*, [w:] Y. C. Zarka, *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt*, Genova 2005, s. 63 i nn.

⁶⁰ P. Adam, stary znajomy Schmitta tak pisze do Kraussa: „Politycznie [C.S.] w mojej op. nigdy nie zostanie zaakceptowany przez narodowych soc. Jego styl, jego geniusz, jego w gruncie rzeczy samotnicza egzystencja zawsze będzie odpychała.” (*Briefe von Paul Adams an Günter Krauss*, [w:] *Schmittiana*, Bd. IV, s. 219).

⁶¹ C. Schmitt, *Risposte a Norimberga*, Bari 2006, s. 76–77.

o zwolnienie”⁶². Filozof szuka teraz wieści u kogoś lepiej poinformowanego na temat życia prawnika, a mianowicie u Guriana: „Los Carla Schmitta tymczasem w ogóle nie jest zaskakujący. Nie wierzy nawet w jedno słowo, które pisze ku chwale narodowego socjalizmu. Wie Pan, że w swoim ostatnim piśmie nagle wycofuje się z decyzji, chwali Hauriou i odrzuca Renarda? Porządek jest oczywiście NS, ale jednak...”⁶³

Tymczasem również Karl Eschweiler, który tak napracował się nad przekładem na niemiecki dzieł Maritaina, przyłącza się do narodowego socjalizmu, starając się także znaleźć uzasadnienie jego programu z teologicznego punktu widzenia⁶⁴. Po wsparciu ustawy z lipca 1933 roku nakazującej sterylizację chorych dziedzicznie został zawieszony w postudze kościelnej. Gdy Maritain dowiedział się o tym, odpowiedział Gurianowi: „Tak jak Pan zmartwiony byłem postępkami Eschweilera. Oto zła strona przemocy dokonującej się w tych dniach. Co do Carla Schmitta, zadaję sobie pytanie, czy wkrótce nie nadejdzie chwila, gdy potężniejsi rywale go przerosną, a on popadnie w niełaskę. To będzie dla niego sytuacja dziwna i być może tragiczna”⁶⁵.

Gurian jednak nie podziela trosk zaprzyjaźnionego filozofa. „Carl Schmitt nigdy nie znajdzie się w niebezpieczeństwie. Reżim nie może go zupełnie odstawić. On ponadto w przeciwieństwie do Eschweilera nie wierzy w ani jedno słowo z tego, co pisze w obronie narodowego socjalizmu i w porę się przestawi jak Fouché albo Talleyrand”⁶⁶.

Rozmaite zaangażowania prawnika w nazistowski reżym nie naruszają uczucia Maritaina względem Schmitta. Wciąż zbiera informacje o jego losie. Do Petersona, który tymczasem doniósł mu o przedwczesnej śmierci ich przyjaciela Eschweilera, pisze: „Nie wiedziałem o jego śmierci, która mnie bardzo zabolą. Ale co z Carlem Schmittem? On musi być w wielkim rozgoryczeniu”⁶⁷. W tych latach filozof pochłonięty jest dramatycznymi kolejami wojny, okupacji i uchodźstwa. Traci więc z oczu losy pozbawionego władzy koronnego prawnika przynajmniej do końca wojny.

I oto wreszcie wojna się kończy i nadchodzi czas zapłaty. W marcu 1947 roku Carla Schmitta zabierają z domu do Berlina, przesłuchują i odwożą jako aresztanta na proces karny w Norymberdze przed Nadzwyczajnym Trybunałem Wojskowym. Aresztowano go już wcześniej na podstawie donosu byłego kolegi, który wyemigrował po dojściu Hitlera do władzy – Karla Loewensteina. W Norymberdze nie zapada wyrok skazujący, ale efektem jest zakaz wykładania na uniwersytecie. Po okresie

⁶² List Petersona do Maritaina z 21 grudnia 1936, Archiwum Maritaina Kolbsheim.

⁶³ List W. Guriana do Maritaina z 22 lipca 1935, Archiwum Maritaina Kolbsheim.

⁶⁴ K. Eschweiler, *Die Kirche im neuen Reich*, „Deutsches Volkstum“, 1933, nr 15, s. 451–458.

⁶⁵ List Maritaina do Guriana z 20 sierpnia 1935, Archiwum Maritaina Kolbsheim. We Francji natychmiast ukazuje się relacja z wydarzenia: K. Türmer, *Eschweiler et Barion*, „La vie intellectuelle”, 25 list. 1934; Autor opowiada, że spotkał Eschweilera w Bonn na wykładzie Maritaina przez niego zorganizowanym. W innym czasopiśmie znajduje się relacja o śmierci teologa, *in extremis* nawróconego ze swych grzechów: V. Dillard, *La crise allemande*, „Etudes”, 5 paźdz. 1937.

⁶⁶ List Guriana do Maritaina z 25 sierpnia 1935, Archiwum Maritaina Kolbsheim.

⁶⁷ List Maritaina do E. Petersona z 9 stycznia 1937, Archiwum Maritaina Kolbsheim.

rekolekcji u dominikanów w Kolonii, aż do końca życia Schmitt usuwa się do swego miasteczka Plettenberg nadając swemu domkowi imię San Casciano, co przywołuje oczywiście Machiavellego, ale przede wszystkim chrześcijańskiego męczennika św. Kasjana, zamordowanego przez własnych uczniów⁶⁸.

O ile przyjaźń Maritaina ze Schmittem odeszła już w odległą przeszłość, to jednak pewne nawiązania powracają i w tych latach. W liście do Tommissena Julien Freund, francuski politolog, który czerpał wiele od niemieckiego jurysty, opowiada, jak to pewnego razu w lipcu 1965 roku w towarzystwie Schmitta przejeżdżał przez Kolbsheim, wieś w okolicy Strasburga w Alzacji, gdzie często bywał Maritain. Na prośbę przyjaciela, aby przywitać się z filozofem akurat przechadzającym się po ogrodzie Schmitt odmówił⁶⁹. Decyzja ta nie dziwi, gdy przeczytamy jego dzienniki z tego okresu, w których nazwisko filozofa powraca w kontekście Bloy, bo Schmitt uważa Maritaina za zdrajcę Bloy. Guydan de Roussel przytacza list otrzymany od Schmitta w 1956 roku: „Biedny Léon jest już tylko witryną reklamową żydowskiej firmy Raïssa Maritain. [...] Spełnia się przeznaczenie Europy... Proszę nie zapominać, że utraciłem przwie wszystkich przyjaciół... Ponad pięć lat P. Linn nie pisze do mnie, prawdopodobnie pod wpływem Maritaina ; ten Maritain – to człowiek nikczemny i szkodliwy”⁷⁰.

Również w notatce z 5 kwietnia 1948 roku niechęć prawnika wyłania się z wielką surowością, a motywy jej są nie tylko prywatne, lecz i polityczne: „Lecz beneficjenci Léona Bloy jak Claudel i właśnie Maritain wyrzucili precz dziedzictwo i zainkasowali skromną jałmużnę za swoją zaspokojoną nienawiść do zdeptyanych Niemiec, nienawiść, której podłość obydwu czyni godnymi *przekleństwa* dzisiejszego *pielgrzymy Absolutu*”⁷¹. Maritain faktycznie wyraził się bardzo twardo o warunkach, jakie należy postawić Niemcom. Zostawszy ambasadorem w Watykanie wysłał 10 maja 1946 roku depezę na Quai d’Orsay, a w niej nalegał, aby naród niemiecki wziął na siebie „zbiorową odpowiedzialność” za zbrodnie popełnione pod rządami nazizmu. W dwóch kolejnych memorandumach dla Montiniego, przyszłego Pawła VI Maritain proponuje projekt ponownej ewangelizacji Niemiec, któremu towarzyszyć powinna – poza wzięciem na siebie winy – akceptacja zestawu sankcji uniemożliwiających w przyszłości powrót do imperializmu. Schmitt zatem powtarza nazwisko Maritaina niemal obsesyjnie w tej powojennej batalii, kiedy Rzesza Niemiecka pokonana i sprowadzona do roli przedmiotu polityki międzynarodowej zwycięskich

⁶⁸ List Schmitta do E. Jünger, [w:] *Briefe 1930–1983*, red. H. Kiesel, Stuttgart 1999, s. 402–403.

⁶⁹ *Schmittiana*, Bd. V, dz.cyt., s. 213.

⁷⁰ W. Guydan de Roussel, *Carl Schmitt, philosophe catholique et confesseur*, dz.cyt., s. 56–57.

⁷¹ C. Schmitt, *Glossario*, dz.cyt., s. 173. G. Krauss następująco zaświadczył po zgonie C. Schmitta: „Jeśli chodzi o ‘waśń’ C.S. – Maritain, bardzo łatwo ją wytłumaczyć. Żona Pierre’a Linna, Żydówka, była bardzo związana z żoną Maritaina, też Żydówką. Podczas okupacji w odpowiedzi na życzenie C. S., chciałem go spotkać na kolacji z Linnem, a on mi odpowiedział, że z powodu żony nie może przyjąć zaproszenia... Nie znałem Maritaina, ale nie sądzę, bym popełniał błąd zbliżając te dwie pary.” (*Schmittiana*, Bd. V, dz.cyt., s. 212).

supermocarstw: „Gorsi od kryminalistów są kryminalizatorzy”⁷². To oni, zwycięzcy, mają na swoim koncie moralne usprawiedliwienie, które stawia ich ponad pobitym przeciwnikiem i uprawnia ich do ukarania go i wychowywania. Poddany kwestionariuszowi denazyfikacyjnemu Schmitt odwołuje się do Biblii i wyzywa swego inkwizytora, *diabolus* – oskarżyciela, tego, który sobie przypisuje rację, a drugiego człowieka uznaje za zbłąkanego: „Kimże *ty* właściwie jesteś, że w ten sposób mnie przesłuchujesz? Skąd u ciebie ta wyższość?”⁷³.

Kryminalizacja ta trwa już – zdaniem jurysty – od pewnego czasu, od kiedy Niemcy zostały przez część mocarstw zachodnich ogłoszone *wrogiem ludzkości*. W tej refleksji także powraca odwołanie do Maritaina, który w licznych komunikatach radiowych opisywał II wojnę światową jako wojnę sprawiedliwą: „To nie jest wojna ideologiczna czy wojna święta. To jest wojna sprawiedliwa”⁷⁴. Schmitt gwałtownie reaguje na taki opis, który jego zdaniem burzy najlepsze osiągnięcia *ius publicum europaeum*, prawa usiłującego w przeszłości uczłowieczyć i zrjonalizować konflikt definiując *iustus hostis*, do znaczy przeciwnika, którego należy nie unicestwić jako zbrodniarza, lecz uznać za rywala, w swoim prawie. Powrót do retoryki wojny sprawiedliwej oznacza kres suwerenności państw, uprawomocnienie degradacji przeciwnika, a w gruncie rzeczy powrót do „półkuli zachodniej” stojącej na straży technologicznego i wytwórczego rozwoju zwyciężskich mocarstw. W oczach Schmitta Francuz Maritain nie unika teologizowania konfliktu, co obecnie nie jest już postępowaniem w imię Boże, tylko pod znakiem własnej sprawiedliwości: „Wojna sprawiedliwa oznacza pozabawienie wojującego przeciwnika jego praw i samowolne uznanie się za sprawiedliwego. Oznacza przeistoczenie wojny między państwami (to znaczy wojny w sensie prawa międzynarodowego) w wojnę zarazem kolonialną i domową. To jest logiczne i niezaprzeczone. Wojna staje się bowiem światową wojną domową i przestaje być wojną między państwami (dech mi zapiera w obliczu oszustwa światowej wojny domowej; czy żadne ludzkie ucho nie dosłyszysz mojego głosu?), Biedaku, *justicier*, jakim jesteś”⁷⁵.

Ostatni raz Maritain przywołany jest w zapisce dziennika z 1949 roku: „Pozytywny efekt uboczny ekskomuniki komunizmu w lipcu 1949 roku: wyzwolenie ze straszliwego *koszmaritaina*”⁷⁶. Autor wydaje się w głębi ducha przyznawać rację tym, którzy w tych samych latach odmalowują filozofa jako zamaskowanego marksistę, przypominając jak za młodu rozdawał ulotki w obronie prześladowanych bolszewików: „Haecker triumfuje jako outsider i tak samo nikczemny Maritain i jego Rosja przepelniona nienawiścią”⁷⁷. Jurysta zdaje się potępiać filozofa w szeregu tych

⁷² C. Schmitt, *Glossario*, dz.cyt., s. 428 (22.6.50).

⁷³ C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, dz.cyt., s. 11 e 13.

⁷⁴ J. Maritain, *La juste guerre*, [w:] *De la justice politique*, [w:] *Œuvres Complètes*, VII, Éditions Universitaires Fribourg – Éditions Saint Paul, Paris 1986–2007, s. 297.

⁷⁵ C. Schmitt, *Glossario*, dz.cyt., s. 42 (8.10.47).

⁷⁶ Tamże, s. 372 (26.8.49).

⁷⁷ Tamże, s. 222 (5.6.48).

intelektualistów, którzy nie poszli za jego hasłem „katolickiego umocnienia”, ustępując przed nowym światem liberalizmu i demokratyzacji.

Schmitt sprawił sobie i czytał ostatnią książkę Maritaina *Paysan de la Garonne* napisaną w 1966 roku zaraz po Soborze Watykańskim II. Jest znamienne, że ostatni kontakt obu intelektualistów miał miejsce pod znakiem krytyki bałwochwalstwa epoki i uprawomocnienia tego, co nowe i postępowe, typowego dla okresu po I wojnie światowej, a teraz powracającego w posoborowym ferworze. Odtąd obydwaj są samotni. Jeden w swoim domku na plattenberskim odludziu, a drugi w pawilonie Małych Braci od Jezusa w Tuluzie. Obcy swojej epoce, związani z utraconym duchem, patrzą na nowe czasy zdolni jeszcze do zadawania pytań.

DWA TEKSTY MARITAINA O SCHMITCIE

W lipcu 1936 roku wychodzi drukiem książka o epokowym wpływie, która utożsamia się z autorem: *Humanisme intégrale. Problème temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Jest to opracowanie sześciu wykładów Maritaina z sierpnia 1934 roku na uniwersytecie w Santander na północy Hiszpanii. Zebrano je później wraz z artykułami opublikowanymi w piśmie *Esprit*. W książce tej znajdujemy jedną z dwóch głównych krytyk Maritaina pod adresem Schmitta. Znajduje się ona w podrozdziale *Problem Królestwa Bożego* w rozdziale *Chrześcijanin i świat*: „Niemieckie natomiast znaczenie wyrażenia *politische Theologie* polega na tym, że sam desygnat nie jest naprawdę świecki i doczesny, sam przedmiot jest sakralny, święty (*heilig*). C. Schmitt, który był jednym z inspiratorów i intelektualnych doradców reżymu nazistowskiego, usiłował wykazać w wielkich współczesnych ideach politycznych i prawnych zeświecczenie tematów w istocie teologicznych. Stąd – przyjmując praktyczny i konkretny punkt widzenia, nie uwzględniając rozróżnień przedmiotów formalnych – łatwo dojść do wniosku, że rzeczywistości polityczne należą same w sobie do porządku boskiego i sakralnego. Takie znaczenie współcześni niemieccy teoretycy *Sacrum Imperium* nadają słowom *politische Theologie*. Odnoszą się one zatem do mesjanicznej i ewangelicznej idei Królestwa Bożego, którą chcą urzeczywistnić w czasie i dziejach. I tak protestancki teolog Stapel pisze, iż odkupienie wymaga nie tylko zjednoczenia ludzi w Kościele, lecz również *Imperium*, którym kierować mają Niemcy, to znaczy Prusy ze względu na poziom człowieczeństwa, jaki reprezentują. Autorzy znacznie głębsi niż Stapel – Eschmann, Hermann Keller, Robert Grosche, Erik Peterson – też zajmowali się tymi kwestiami zarówno podejmując w sposób nieraz dyskusyjny wielkie problemy eklezjologii, jaki i krytykując teologię *Sacrum Imperium* w sposób bardziej dogłębny i poważny”⁷⁸.

Kontekstem tego urywka jest refleksja nad stosunkiem chrześcijanina do świata. Prawdziwa religia wykracza ponad wszelki wymiar polityczny, rasowy, kulturalny; chrześcijanin musi rozpoznać tę różnicę między sferą duchową i doczesną. To dopiero

⁷⁸ J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Torino 1982, s. 143–144.

umożliwia mu autentyczne ożywianie cywilizacji. Kwestia Królestwa Bożego, rozpoczętego już w postaci Kościoła pielgrzymującego, ale widzialnie spełnionego dopiero wraz z kresem czasów, stawia problem filozofii dziejów: należy unikać zarówno koncepcji „satanokratycznej”, która pozostawia świat w jego własnej władzy, jak i „teokratycznej”, która z polityki czyni narzędzie religii a także nowoczesna aspirację do utopii totalnie immanentnego królestwa Człowieka. Troską autora jest wyjaśnienie odmienności jego koncepcji teologiczno-politycznej od koncepcji krążących w ówczesnych Niemczech. W latach trzydziestych bowiem niektórzy intelektualisci sugerowali niebezpieczny sojusz idei nazistowskich z kulturą katolicką.

Niemiecka *politische Theologie* zdaniem Maritaina traktuje swój przedmiot czyli politykę jako przynależny do sfery świętej, *heilig*. Państwo kojarzone jest z teologicznym charakterem dobra absolutnego, dla którego jednostka ma się złożyć w ofierze. Tymczasem francuskie wyrażenie *théologie politique* oznacza coś kompletnie innego. W tym sensie polityka należy zarówno do zakresu filozofa, jak i do kompetencji teologa. Obszar polityki bowiem podporządkowany jest wymogom moralności, a płaszczyzna doczesna wymaga inspiracji chrześcijańskiej, aby osiągnąć pełnię rozwoju ludzkiego: „Istnieje zatem teologia polityczna w znaczeniu filozofii politycznej, nauki o przedmiocie świeckim i doczesnym, która ten przedmiot ocenia i poznaje w świetle zasad objawionych”⁷⁹. O ile z pewnością religia odgrywa – i musi tak być – zasadniczą rolę w życiu społecznym, Maritain uważa, że nie należy jej redukować do tej funkcji, lecz trzeba rozumieć ją w egzystencjalnych kategoriach prawdy. Rozstając się ostatecznie z jakimkolwiek udziałem w ruchu Maurrasa francuski filozof kilka lat wcześniej napisał tekst zatytułowany *Primauté du spirituel*, który odczytywać należy nade wszystko jako manifest niezależności chrześcijanina i Kościoła od jakiegokolwiek władzy świeckiej. Wszelka absolutyzacja immanentnego porządku rozpada się wobec ostatecznego przeznaczenia osoby ludzkiej dla Boga. Należy więc trzymać się dwójakiej dialektyki religii chrześcijańskiej: „Jest ona najwyższą ożywcielką i dobrodziejką cywilizacji i kultur, a z drugiej strony jako taka jest od nich niezależna: wolna, powszechna, ściśle uniwersalna, katolicka. Pozostaje właśnie w odniesieniu do tych dwóch aspektów: nieuchronnej immanencji religii Chrystusowej w kulturze, takiej jak immanencja Boga w stworzeniu, oraz absolutnej transcendencji tejże religii”⁸⁰.

Chrześcijaństwo ponadto odmawia jakiegokolwiek śmiertelnego uścisku z rasą, narodem, modelem społeczno-kulturalnym, ponieważ jest „absolutnie i ściśle transcendentne, ponadkulturalne, ponadrasowe, ponadnarodowe”⁸¹. Ta definicja wyraża jasno maritainowską perspektywę. Cywilizacja jest obszarem świeckim, a jej cel nie jest celem ostatecznym, eschatologicznym, jak to miało miejsce w cywilizacji średniowiecznej. Chrześcijaństwo we współczesnym społeczeństwie nie działa przez bezpośrednie zaangażowanie Kościoła w sprawy doczesne, ani przez paternalistyczny

⁷⁹ Tamże, s. 143.

⁸⁰ *Religione e cultura*, dz.cyt., s. 21.

⁸¹ J. Maritain, *Strutture politiche e libertà*, Brescia 1968, s. 35.

nadzór nad decyzjami jego członków zajętych społecznością. Religia natomiast ma się wyrażać w zapośredniczaniu wolności i sumienia poszczególnych wierzących.

Należy też w cytowanym tekście podkreślić przypisanie Schmittowi przynależności do nazizmu w charakterze jego intelektualnego inspiratora. Słowa są jednoznaczne i bardzo mocne i biorą się zapewne z informacji, które w tamtym czasie płynęły do filozofa od znajomych w rodzaju Waldemara Guriana. Cel jest wyraźny: likwidacja *politische Theologie* w 1935 roku oznacza zasadniczą negację jakiegokolwiek teologicznego uprawomocnienia hitlerowskiej władzy.

Mysł schmittowska w szczególności zostaje zestawiona z filonazistowskimi katolikami *deutsche Christen*, którzy po Hitlerze spodziewali się odtworzenia wielkiego imperium europejskiego. W łonie *renesansu luteranckiego*, zainaugurowanego przez teologa i historyka kościelnego Karla Holla jego nowatorskimi badaniami nad Lutrem, powstała od połowy lat dwudziestych teologiczna interpretacja „narodu”, opisywanego jako podstawowy system zakorzeniony w Stworzeniu. Z niego miałyby być czerpane kodeksy etyczne i polityczne. Z tą teologią wiązało się mocne zaakcentowanie luteranckiej nauki o dwóch królestwach, oczywiście uproszczonej. Ewangelia nie powinna wkraczać w kwestie ściśle polityczne i społeczne, które należy odnosić do wewnętrznego prawa właściwego każdemu narodowi⁸². Stanowisko to kojarzy się z licznymi siłami nacjonalistycznymi, które od końca I wojny światowej nieprzerwanie nabierały znaczenia napotykać przychyłność tych, którzy w Republice Weimarskiej widzieli tylko wieczne waśnie partyjne i bezowocne debaty parlamentarne. Tak zwanym ideom roku 1789, które sakralizowały jednostkę i prywatne swobody przeciwstawiono pierwszeństwo wspólnoty narodowej, *Volku* jako systemu podstawowego i unitarnego, w który wszczepiona jest jednostka i któremu jest podporządkowana⁸³. Głównym przedstawicielem tego stanowiska był Wilhelm Stapel, z którym Schmitt był w komitywie i pod wieloma względami ulegał jego wpływowi⁸⁴. Według publicysty-teologa tak, jak Bóg dał Izraelowi prawo do wypełniania, tak samo każdy naród jest pierwotnie depozytariuszem własnego *nomos*, wcześniejszego od Objawienia Chrystusowego. Prawo to ma status metafizyczny przynależny do porządku Stworzenia, a ten porządek utrzymuje swój status autonomiczny względem płaszczyzny Odkupienia. Zadaniem bieżącej teologii jest zatem przeciwstawienie naturalnego-konkretnego *nomosu* narodu prymatowi, jaki miało dotąd starotestamentowe prawo. Cechą charakterystyczną niemieckiego *nomosu* jest idea *Reichu*, która sprawiła, że Niemcom przypada rola przywódcza w procesie jednoczenia świata przenikającym człowieczą historię. W wypełnianiu tego posłannictwa naród niemiecki wspierać miałby realizację planu zbawienia, którym jest urzeczywistnienie Królestwa Bożego na ziemi. W rozdziale

⁸² A. Gournelle, *Pour ou contre Hitler? Le débat entre Hirsch et Tillich en 1934*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses”, 1994, vol. 74, s. 411–429.

⁸³ Na temat protestanckiej „teologii politycznej” między obiema wojnami oraz o teologii Hirscha i Althausa zob. J. Brokoff, J. Fohrmann (red.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Paderborn 2003.

⁸⁴ Zob. obfitą korespondencję: *Wilhelm Stapel und Carl Schmitt. Ein Briefwechsel*, red. S. Lokatis, *Schmittiana*, Bd. V, dz.cyt., s. 27–108.

poświęconym „metafizyce państwa” Stapel odwołuje się też do analogii król-Bóg, powracając w ten sposób do schmittowskich stronicy *Teologii politycznej*⁸⁵.

Maritain podsumowuje teorię *deutsche Christen* (niemieckich chrześcijan) opisując ich stanowisko jako utopię Królestwa Bożego mającego się ziścić w doczesnej historii. *Reich* opisywany przez tych autorów jest bowiem nie tylko projektem politycznym, lecz prawdziwym zadaniem metafizycznym⁸⁶. Stapel w istocie jednak nie odnosi się do Świętego Cesarstwa, koncepcji typowej bardziej dla świata katolickiego niż dla protestanckiego. Świata katolickiemu nie są obce te sakralne pokusy: w *Reichu* dostrzegano bowiem formę w najwyższym stopniu katolicką za sprawą jej odniesienia do całości. Na III Kongresie Socjologicznym Katolickiego Związku Akademików, którego Maritain nadal jeszcze był członkiem, w opactwie Maria Laach w lipcu 1933 roku, poglądy takie podzielano i rozpowszechniano, a nawet opat Ildefons Herwegen powróciwszy z podpisania konkordatu z Hitlerem powiedział: „Czym na płaszczyźnie religijnej jest ruch liturgiczny, tym jest faszyzm w dziedzinie polityki”⁸⁷. W korespondencji z Charlesem Journetem nieraz cytowany jest Eschmann, który – w opinii Maritaina – ekshumuje „widmo Świętego Cesarstwa”⁸⁸. Teolog w jednym z artykułów opublikowanym w 1934 roku sprowadza koncepcję *Cesarstwa, Imperium*, do pojęcia *civitas* u Tomasza z Akwinu⁸⁹. Również Robert Grosche w 1933 roku bronił niemieckiego *Reichu* jako zeświecczenia Królestwa Bożego i wspierał się przy tym dogmatem o Wcieleniu i doktryną o Chrystusie Królu upowszechnianą przez Piusa XI⁹⁰. Cesarstwo miało być zatem być najlepiej dostosowaną

⁸⁵ W. Stapel, *Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus*, Hamburg 1932.

⁸⁶ O teologii *Reichu*: E.-W. Böckenförde, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung*, [w:] *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Kirche und demokratisches Ethos*, Freiburg 1988, ss. 54–56; K. Breuning, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934)*, München 1969.

⁸⁷ Cyt. w: M. Nicoletti, *Sul concetto di «teologia politica» in Carl Schmitt*, [w:] *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, red. P. Bettolo, G. Filoramo, Brescia 2002, s. 338.

⁸⁸ Maritain w liście z 20 lipca 1935 pisze o Eschmannie do przyjaciela Journeta: «Widział Pan artykuły Eschmanna *Angelicum*, 1934, N° 1 et 2? et aussi dans *Catholica*, April 1936 [sic]? [...] Odnoszę wrażenie, że zanadto łączy Kościół i społeczeństwo obywatelskie, królestwo Chrystusowe w Kościele i na świecie, Widzę w tym jeszcze upiorka Świętego Cesarstwa [...] Nie mogę przyznać, żeby *communitas perfecta* [społecznością doskonałą] dla człowieka był Kościół albo Państwo. Kościół nie jest częścią bardziej niż Bóg, nie wchodzi w związek z czymś innym!» (*Correspondances II, dz. cyt.*, s. 473). To przede wszystkim Gurian na bieżąco informował go o tych artykułach. Tak pisze do niego Maritain: „W końcu wczoraj znalazłem roczniki *Angelicum* ze studium Eschmanna i obecnie otrzymałem numer *Catholica*, który Pan był łaskaw mi przesłać. Zabieram się za lekturę tego artykułu i zacytuję go, jak Pan mi radzi.” (List J. Maritaina do W. Guriana z 20 lipca 1935, Archiwum Maritaina Kolbsheim).

⁸⁹ T. Eschmann, *Der Begriff der «Civitas» bei Thomas von Aquin*, „*Catholica*“, 1934, nr 3, s. 83 i nn.

⁹⁰ Zdaniem Groschego naród niemiecki miał na serio przyjąć Wcielenie Syna Bożego (R. Grosche, *Der deutsche Katholik und „der deutsche Christ“*, „*Catholica*“, 1934, nr 2, s. 163–164). O Schmitcie i Groschem zob. M. Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888–1936*, Paderborn 1998, s. 229–232.

formą dla ludu chrześcijańskiego i jego misji. Wynika z tego sakralizacja ziemskiego ładu: „Podczas gdy państwo tkwi jedynie w porządku natury, *Reich* mieści się w porządku Odkupienia, który zarazem jest jedynym autentycznym porządkiem dziejów”⁹¹. Jasne staje się zatem, że Maritain, mając kontakty z niektórymi tymi autorami, nieraz tomistami, w *Humanizmie integralnym* chciał wyraźnie odróżnić te koncepcje od swej propozycji „nowego chrześcijaństwa” opartego na rozróżnieniu tego, co duchowe od tego, co doczesne, i na wspólnym mianowniku różnych rodzajów duchowych. Sam filozof sugeruje, że refleksje na temat Świętego Cesarstwa nie idą w tym kierunku. Również Alois Dempf, cytowany w przypisie przez Maritaina ze względu na jego słynne studium historyczne z 1929 roku pod tytułem *Sacrum Imperium*, nie da się połączyć z teoretykami narodowo-socjalistycznego *Reichu*. Dempf ma na myśli cesarstwo jako model przeciwstawiony nowoczesnej, liberalnej formie państwa. W przemówieniu z 15 grudnia 1932 roku na zebraniu Katolickiego Związku Akademików przedstawia swoją wizję jako obronę prymatu duchowości przeciwko prymatowi państwa i ekonomii, a nie w potocznym rozumieniu jako imperialistyczny wyraz germańskiej siły⁹². Hermann Keller, teolog z klasztoru w Beuron, pojawia się w rozdziale *Historyczny ideał średniowiecznego chrześcijaństwa* dzieła *Humanizm integralny* i tam krytykuje restaurowanie sakralnej koncepcji doczesności w formie *Reichu*⁹³. Benedyktyn podejmuje z drugiej strony najślynniejszą krytykę autorstwa Erika Petersona wyrażoną w pracy *Monotheismus als politisches Problem*, której tezę wiodącą Maritain znał i bronił jej.

O ile w środowiskach katolickich bliskich Schmittowi krążą rozmaici teoretycy teologii *Reichu* i stęsknieni za Świętym Cesarstwem, jurysta wcale tym nie jest zarażony. W jego dziele nie ma żadnych prób wysnuwania teorii politycznej z teologii. Chociaż rozpoznawalny jest jego wpływ na tych autorów⁹⁴. Z tego, cośmy tu powiedzieli, powinno wydać się oczywiste, że prawnik odrzuca wszelką sakralizację rzeczywistości ziemskich i na krok nie zbliża się do politycznych donkiszotów. Razem z Maritainem staje w szeregach przeświadczonych, iż obszar polityki należy do płaszczyzny stworzenia, a nie odkupienia, do rzeczywistości ludzkiej, a nie boskiej. Dzieło jego jest mocno zorientowane na sprowadzenie sfery politycznej do tego, co ludzkie i do odpowiedzialności. Sprawiedliwość polityka umożliwia nie ostateczne zbawienie, lecz zaledwie czynienie pokoju w dziejach, a to zawsze ma charakter tymczasowy wobec uporczywej przemocy wciąż przenikającej społeczności

⁹¹ List Groschego do Guriana z 10 marca 1934, w załączniku do: K. Breuning, *Die Vision des Reiches*, München 1969, s. 345.

⁹² A. Dempf, *Die Kirche und das Reich*, „Germania“, 17 grudnia 1932. Cyt. za: K. Breuning, *Die Vision des Reiches*, dz.cyt., s. 309.

⁹³ J. Maritain, *Umanesimo integrale*, dz.cyt., s. 181.

⁹⁴ Ścisły związek między Schmittem i *Reichtheologie* wykazuje A. Koenen, *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum »Kronjuristen des Dritten Reichs«*, Darmstadt 1995, s. 154–159; odmienną i krytyczną wobec Koenena interpretację prezentuje historyk H. Hürten, *Der katholische Carl Schmitt*, „Historisches Jahrbuch”, 1996, nr 116, s. 496–502.

ludzkie. Ponadto u Schmitta zupełnie nieobecne są zbawcze przymioty narodu labo napomknienia o jakiejś jego rozstrzygającej roli w ludzkiej egzystencji. To oczywiste, że – zwłaszcza w okresie Republiki Weimarskiej – myślał jak narodowiec podobnie do znacznej części swoich niemieckich współczesnych, ale nie znajdujemy o u niego skojarzeń mesjanicznych takich jak u Stapla, Groschego czy Mirgelera.

Skądinąd Maritain – jak się wydaje – świadom jest niemożności dokonania takiego utożsamienia. Nie przypadkiem odróżnia oryginalną teorię analogii między pojęciami teologii i ideami politycznymi Schmitta od politycznych instrumentalizacji autorstwa teoretyków nazistowskich. Jurysta zatem cytowany jest tylko jako autor teoretyzacji analogii między pojęciami politycznymi a tematami religijnymi, a przeciwko temu nie widać żadnych obiekcji. Gdy sakralizację polityki przypisuje się błędnemu rozróżnieniu «przedmiotów formalnych» w konkretnym działaniu, czytamy bowiem: „Stąd jeśli się założy...”, a jest to sformułowanie zaznaczające dystans, nieciągłość, logiczny przeskok, zupełnie oczywisty u filozofa, który doskonale znał dzieło Schmitta. Schmitt teoretyzował analogię teologii i polityki. Stapel i Eschmann proponują nowe Święte Cesarstwo pod przywództwem Germanii. Płaszczyznę teoretyczno-opisową przeistaczają w ideał praktyczno-normatywny. Żaden z cytowanych autorów nie jest prawdziwym teoretykiem nazizmu ani jego sympatykiem (nawet Stapel, gdy zaczął krytykować Hitlera, został wyłączony z publicystyki przez reżym). Na pewno jednak w sukcesie narodowego socjalizmu widzieli znakomitą okazję do zrealizowania ich ideałów. Maritain między innymi unaocznia wprawdzie związek autora z reżymem, ale nie wyjaśnia i nie rozwodzi się nad stanowiskiem *Politische Theologie*. Maritain bowiem dobrze wiedział, że Schmitt broni radykalnego rozdziału między religią i polityką. W swej polemice Maritain celuje przede wszystkim w ideologię narodowo-socjalistyczną, która szerzyła się po Europie, a dojście Hitlera do władzy w 1933 roku wydawało się ją narzucać. Tekst *Humanizmu integralnego* ma na celu zasadniczą negację teologicznego uprawomocnienia państwa, uderza więc w aspiracje ówczesnych Niemiec, które pragną przedstawić się jako spełnienie Królestwa Bożego z mesjaszem – *Führerem* – jako głową.

U Schmitta dualizm religia-polityka, sfera idealna-sfera realna, prawda-rzeczywistość jest wątkiem stałym i decydującym. Osadzenie pierwszej płaszczyzny na drugiej wywołuje w jego opinii coraz większą konfuzję, a wreszcie radykalizuje ludzkie konflikty: „Pojęcia powszechno-monistyczne jak Bóg, świat i ludzkość są pojęciami najwznioślejszymi i panują z góry, bardzo wysoko ponad tą wielością konkretnej rzeczywistości. Zachowują swoją godność najwznioślejszych pojęć tylko dopóty, dopóki pozostają na swoim najwyższym urzędzie. Natychmiast modyfikują swoją istotę, tracą sens i funkcję, kiedy zaplątawszy się w zamęt życia politycznego otrzymują fałszywą władzę i fałszywą bliskość”⁹⁵.

⁹⁵ C. Schmitt, *Etica dello Stato e Stato pluralista*, [w:] *Posizioni e concetti in lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1923–1939*, red. A. Caracciolo, Milano 2007, s. 231.

Maritain w gruncie rzeczy uwydatnia to przekonanie i ostrzega przed tymi, którzy zamierzają użyć wydobytych przez Schmitta analogii do religijnego fundowania dla tego, co polityczne.

Drugi tekst przywołany w polemice przez Maritaina jest centralnym punktem refleksji Schmitta. Chodzi o jego termin „to, co polityczne”, *das Politische*. W lutym 1939 roku, na kilka miesięcy przed wybuchem II wojny światowej, Maritain wygłasza słynny wykład pod znamionym tytułem *Zmierzch cywilizacji*. To, że autor w centrum swej refleksji umieszcza zagrożenie niemieckie, wyziera z licznych aluzji, choć bez cytatów, do myśli Nietzschego i jej recepcji w kluczu totalitarnym. W tej wypowiedzi powraca znacząco atak na Schmitta: „Jaka jest więc sama zasada „tego, co polityczne” *tak pojętego*, tak rozumianego i przeżywanego? Jeden z najinteligentniejszych teoretyków narodowego socjalizmu, Carl Schmitt, podpowiada nam to, kiedy – opisując na płaszczyźnie „fenomenologicznej” pojęcie polityczności „tego, co polityczne”, stwierdza, że polega to co do istoty na relacji: *ze sprzymierzeńcem przeciw wrogowi* oraz że do wspólnoty politycznej co do istoty należy konstituowanie się przeciwko komuś. To właśnie zasada *przeciw drugiemu* czyli konstytutywna nieprzyjaźń [...]; w konstituowaniu się i pod warunkiem konstituowania się *przeciwko* swemu wrogowi wspólnota polityczna wie naprawdę, z kim się konstituuje, aby pokonać innych, a państwo rozpoznaje swoich. Suwerenność oparta na nienawiści. Nie zakładam bynajmniej, że to właśnie jest prawo „tego, co polityczne” w jego istocie. Jeżeli Chrystus jest Zbawicielem świata, to znaczy, że również „to, co polityczne” może być zbawione, że i ono może być przeniknięte i ożywione łaską Chrystusa. To również znaczy, że jego istota nie zamyka się na tę łaskę, ani na sprawiedliwość, ani na miłość [...]. Nie sądzę zatem bynajmniej, aby sformułowania Carla Schmitta objawiały nam istotę „tego, co polityczne”. One nam za to objawiają istotę polityki *pogańskiej* i fundamenty pogańskiego cesarstwa, ujawniają nam istotę tej straszliwej rzeczywistości, jaką jest polityka oddzielona od Prawa wiecznego i od ożywczych energii Chrystusa, tej polityki, którą posługuje się duch świata, i to z jak wielkim rozmachem, z jaką furją! [...] Prawdą jest, że dla takiej polityki, dla polityki oddzielonej od moralności i Bożego prawa, szczytem politycznej inteligencji jest odróżnienie od wroga. [...] Ostatecznie bowiem człowiek bez Boga może zjednoczyć się z drugim tylko przeciw komuś”⁹⁶.

W poprzednim podrozdziale pod tytułem *Wielkie siły antychrześcijańskie* Maritain ukazał, jak wyłania się nowe pogaństwo wrogie chrześcijaństwu w dwóch postaciach totalitarnych – nacjonalizmu i komunizmu. Są to dwie epigoniczne formy *kryzysu nowoczesnego humanizmu*. Nowe pogańskie imperium – i tutaj Maritain używa apokaliptycznego tonu – podporządkowuje wolność osoby panowaniu państwa i zaprzecza prymatowi duchowości: „Imperium za sprawą dynamicznej siły, która byłaby wszechmocna, gdyby Bóg nie był jeszcze potężniejszy od niej, dąży ku ubóstwieniu porządku politycznego i przywódcy, który go reprezentuje. Czyni regułę i najwyższą miarę z elementu politycznego, ponad wieczne prawo i łaskę Bożą”⁹⁷.

⁹⁶ *Il crepuscolo della civiltà*, [w:] *Manifesti e scritti politici*, Brescia 1978, s. 182–183.

⁹⁷ Tamże, s. 182.

Koncepcja „tego, co polityczne” steoretyzowana została – jak się przekonamy – przez Schmitta w znanej książce *Der Begriff des Politischen* i odebrana przez Maritaina jako teoria „konstruktywnej nieprzyjaźni”, „suwerenności opartej na nienawiści”, „zasady przeciw drugiemu”. Według niej wspólnota polityczna opiera się na narodowej identyfikacji, z której wynika odrzucenie innego jako odmiennego, jako niebezpieczeństwa i zagrożenia. Skoro tak, to nieprzyjaciela trzeba znienawidzić i unicestwić. Schmittowska koncepcja polityki jest zatem dla autora teoretyczną podstawą współczesnych mu reżymów totalitarnych zbudowanych na agresji, imperializmie i eliminacji odmiennego. Dusza tej polityki jest nierozumna, odwołuje się do najniższych instynktów mas, aby stworzyć tożsamość i wywołać wojnę. Jej zasadami są emocje miłości i nienawiści.

Maritain zaznacza wyraźnie rozróżnienie między „polityką pogańską” zdominowaną przez ducha świata i „polityką chrześcijańską” opartą z kolei na Prawie Bożym. W Europie swojej epoki widzi toczący się proces dechrystianizacji, który robi miejsce nowemu pogaństwu. Neopogaństwo charakteryzuje się nade wszystko negacją Bożej transcendencji. Boskość przypisuje się nietzscheańskiemu nadczłowiekowi postępującemu z zdecydowaniem i z mocą, bez słabości chrześcijańsko-mieszcząńskiego moralizmu i bez zabezpieczeń pokrzepiającej metafizyki. Po drugie nowe bałwochwalstwo kojarzy się z odrzuceniem uniwersalizmu objawionego przez Odkupienie, które wszystkich ludzi uczyniło dziećmi Bożymi. Wyraża się ono przede wszystkim w antysemityzmie, w kulcie uprzywilejowanej rasy, w wyłanianiu się stłamszonych nacjonalizmów. Obserwuje się wreszcie postępującą banalizację tragicznego wymiaru życia i rzeczywistości zła. Jasne jest, że tutaj też Maritain polemizuje ze stanowiskami nazistowskimi i faszystowskimi, a nie z myślą Schmitta, która niewiele ma z nimi wspólnego.

„To, co polityczne” w schmittowskim znaczeniu jest samą istotą polityki bez Boga, polityki pozbawionej moralności. Warto zauważyć, jak w tym tekście powraca wątek „oddzielenia od Chrystusa”, który był w centrum interpretacji nowoczesności w *Humanizmie integralnym*. Maritain utrzymuje, że teoria „przyjaciel-wróg” nie jest tylko ideologią nazistowskiego prawnika, lecz że to rozróżnienie precyzyjnie zbiera w jedno znaczenie polityki bez Chrystusa, bez Tego, który jako jedyny zdolny jest tworzyć jedność nie burząc różnic, ale bez potrzeby przeciwstawień. Odnosząc się do tego filozof przytacza przykazanie miłości do nieprzyjaciół, wydobywając jego polityczną wartość. W odróżnieniu od Schmitta nakaz Ewangelii dotyczy nie tylko jednostki, ale całej wspólnoty politycznej. Biblijny imperatyw „Miłujcie waszych nieprzyjaciół” (Mt 5, 44) odnosi się nie tylko do prywatnego *inimicus*, lecz również do publicznego *hostis*. *Kazanie na górze* nie jest zatem eschatologiczną mową odsyłającą do czasów ostatecznych, podczas gdy teraźniejszość należałaby jeszcze do starego eonu. Maritain podkreśla, że już w historii, wprawdzie wciąż nacechowanej ambiwalencją dobra i zła, orędzie Ewangelii musi wyrażać swoje potencjalności.

Odniesienie do tej schmittowskiej koncepcji „tego, co polityczne” powraca w pismach Maritaina z lat trzydziestych i czterdziestych., a zwłaszcza w tomiku *Prawa człowieka i prawo natury* z 1942 roku, gdzie autor polemizuje z typową dla ówczesnych Niemiec tęsknotą za wspólnotą.

„Germańskie pojęcie wspólnoty opiera się na nostalgii za byciem razem, na uczuciowej potrzebie komunii jako takiej. [...] Nic groźniejszego od takiego pojmowania wspólnoty. Wspólnota polityczna pozbawiona elementu określającego nie ma hamulców w mnożeniu żądań, wchłania i uniformizuje osoby, pochłania religijne energie istoty ludzkiej. Pozbawiona definicji poprzez dzieło do wykonania musi się zdefiniować przez przeciwstawienie innym ludzkim grupom. Potrzebuje więc wroga, na którego ma nacierać. W rozpoznawaniu i nienawiści do wrogów polityczne ciało zrealizuje swoją wspólną świadomość”⁹⁸.

Także w tym punkcie okazuje się jasne, że dla francuskiego filozofa jedność polityczna jest główną kwestią, której jednak poszukiwać należy we wspólnym zadaniu, w zbiorowym powołaniu, a nie w przeciwstawieniach. Maritain krytykuje Schmitta z pozycji arystotelesowskich, z punktu widzenia człowieka jako istoty politycznej. Wspólnota – zdaniem francuskiego tomisty – pierwotnie rodzi się z naturalnego ludzkiego pragnienia życia w społeczeństwie, z jego rozumnej natury. Tej idei, przyjętej od Hobbesa i Kanta, nie ma u Schmitta. Wedle niej polityczna jedność miałaby służyć zasadniczo zapewnieniu bezpieczeństwa jednostek w obliczu dominacji zbiorowości. Podstawą łączenia się ludzi nie jest zło, gwałtowna potrzeba, zagrożenie, tylko dobro, normalność, naturalność.

W istocie wypada jednak przypomnieć, że Schmitt nie czyni z teorii przyjaciel-wróg istoty tego, co polityczne, lecz pewne kryterium rozpoznawcze. Sam Maritain uznaje ten niuans, gdy słusznie podkreśla „fenomenologiczny” charakter schmittowskiej teorii. Pozycja *Der Begriff des Politischen* zrodziła się z wykładu na *Deutsche Hochschule für Politik* w Berlinie w roku 1927, w ramach seminarium poświęconego „problemowi demokracji”. *Der Begriff des Politischen* w tym samym roku opublikowano w uniwersyteckiej serii wydawniczej, a następnie w 1932 roku w wersji zaktualizowanej z dodatkiem tekstu *Czas neutralizacji i odpolitycznienia*. Traktat złożony jest z sekwencji wnioskowań i ma na celu zdefiniowanie koncepcji tego, co polityczne, to znaczy heurystycznego kryterium umożliwiającego odróżnienie tego, co polityczne, od pozostałych sfer życia. Kryterium to wyznaczone zostaje w skrajnej możliwości unicestwienia pewnej jednostki politycznej przez inną (przy założeniu, że świat polityczny jest *pluriversum*, skierowany ku wielości, a nie *universum*). To właśnie w skrajnej alternatywie przetrwania albo upadku wspólnoty ujawnia się naocznie „poważny przypadek” polityki. Wobec realnej groźby walki na śmierć i życie między ludzkimi grupami odwołania się «specyficzne polityczne rozróżnienie między przyjacielem (*Freund*) i wrogiem (*Feind*)». Specyfika biegunowości *amicus-hostis* polega na tym, że wywodzi się z najrozmaitszych obszarów ludzkiej egzystencji. Każda odmienność, każda wrogość, każda opozycja natężona do maksimum wywołuje możliwość okrutnego konfliktu i staje się treścią tego, co polityczne. Stylem teoretyka systemów Schmitt opisuje to specyficzne rozróżnienie jako niesprowadzalne do innych rozróżnień ludzkiego postępowania: czy to moralnych (dobry-zły), czy to estetycznych (piękny-brzydki), czy to ekonomicznych

⁹⁸ J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Milano 1977, s. 37.

(użyteczny-szkodliwy). Groźna odmiennosc nie ma charakteru istotnego, może bowiem powodować wrogość w jednym momencie dziejowym, a w innym kontekście budować przyjaźń. Chrześcijanie i muzułmanie, robotnicy i przedsiębiorcy, Niemcy i Żydzi raz bywali sprzymierzeńcami, a raz wrogami, zależnie od okoliczności. Schmitt utrzymuje, że ogólnie nie istnieje jakaś zasadnicza inność, która by naturalnie przeciwstawiała sobie wzajemnie ludzkie grupy, ale że pewne antagonizmy mogą się w toku dziejów radykalizować do takiego stopnia, że wywołują skrajną dysocjację. Religia, rasa, język nie są same w sobie rzeczywistościami politycznymi, ale mogą się stać treściami tej relacji, którą zdefiniowaliśmy właśnie jako „polityczną”. W tym polu oddziaływań nie ma miejsca na neutralność. Nie ma ucieczki z tego, co polityczne, a dowolna materia ludzka w tej sferze się sytuuje. Nie ma podstaw mieszczański optymizm, wedle którego ekonomia i technika są kresem ludzkich konfliktów, a zatem także końcem polityki: „Przeznaczenie nadal reprezentowane jest przez politykę”⁹⁹. Jest to kryterium z pewnością radykalne, a jednocześnie elementarne, bo dotyka przetrwania lub zgonu ludzkiego zrzeszenia. Widać, że refleksja nad nieprzyjacielem zajmuje tutaj miejsce centralne: „Wróg jest tylko zespołem ludzi, który się przynajmniej potencjalnie, to znaczy w realnej możliwości, zwalcza i który staje naprzeciw innego ludzkiego ugrupowania tego samego rodzaju. Wróg jest tylko wrogiem publicznym, ponieważ wszystko to, co odnosi się do takiego ugrupowania, a zwłaszcza do całego narodu, przez samo to staje się publiczne. Wróg jest *hostis*, a nie *inimicus* w szerokim znaczeniu. [...] Niezmiernie często cytowane słowa „miłujcie waszych nieprzyjaciół” (Mt 5, 44; Łk 6, 27) tłumaczy słowo „*inimicos*” [...] i nie odnosi się do nieprzyjaciela politycznego. [...] Nie ma potrzeby osobiście nienawidzić wroga w sensie politycznym, a tylko w sensie prywatnym jest sens kochać swego „wroga”, to znaczy swojego przeciwnika”¹⁰⁰.

Wrogość jest zatem kwestią publiczną, nie prywatną, i dotyczy przetrwania zbiorowości, a nie jednostki. Wroga (*hostis*) nie należy mylić z osobistym przeciwnikiem (*inimicus*), z którym różni nas wrogość uczuciowa albo ekonomiczna. Wróg jest ogólnie rzecz biorąc innym-niż-my, a nie innym-niż-ja. Jest tym, który podważa współdzieloną formę życia. Polityką jest wspólne postępowanie ze świadomością zagrożenia ciężącego nad wszelką ludzką przyjaźnią. Dlatego wróg jest drugim obliczem bliźniego, a to dotyka głębi tożsamości. W pismach powojennych Schmitt coraz otwarciej pisać będzie, że usiłowanie usunięcia pojęcia wroga z prawa międzynarodowego zamiast cywilizowaniu posłuży raczej radykalizacji wrogości i sprowadzeniu przeciwnika do obrazu kryminalisty, pozbawionego jakiegokolwiek prawomocności i statusu prawnego.

Książkę o pojęciu tego, co polityczne, należy czytać w ciągłości z *Nauką o konstytucji (Die Verfassungslehre)* z 1928 roku, gdzie wspólnota polityczna scharakteryzowana jest posiadaniem pewnej jednorodności, czy to rasowej, czy to wyznaniowej, czy to wspólnej tradycji, czy obywatelstwa. Ażeby istniała polityka, musi

⁹⁹ C. Schmitt, *Il concetto di 'politico', [w:] Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Bologna 1999, s. 164.

¹⁰⁰ Tamże, s. 111–112.

istnieć pewien stopień napięcia więzi. Państwo jest właśnie terytorialną jednością, pojednaną ze swej istoty. W jego granicach napięcia i konflikty za sprawą ładu narzucanego państwowym monopolem przymusu nie osiągają poziomu przeciwstawienia przyjaciel-wróg. Zadaniem państwa jest utrzymywanie tego minimum politycznej przyjaźni zdolnego zrelatywizować wewnętrzne sprzeczności.

Zdaniem Schmitta społeczeństwo, szczególnie demokratyczne, potrzebuje względnej jednorodności, która umożliwia decyzje budujące polityczną jedność. Starodawny koncept „przyjaźni obywatelskiej” tutaj zostaje na nowo podjęty, lecz z mocniejszym podkreśleniem aspektów tragicznych i konfliktowych. Demokracja powinna być zdolna zblizniać swe wewnętrzne pęknięcia i godzić biegunowości kulturalne, historyczne, etniczne, zanim one znajdą ujście w otwartej dekompozycji społecznej. Nadejście kogoś odmiennego, obcego, dziwnego nie jest obojętne dla wymogu samozachowania, jeśli społeczeństwo ma się nie rozpaść. Dla sfery politycznej przyjęcie innego nie da się oddzielić od wymagania wzajemności i częściowej rezygnacji z *radikalnej* inności.

ROZSTANIE

Maritain i Schmitt to dwaj zupełnie odmienni myśliciele. Byli sobie bliscy w krótkim okresie życia za sprawą wspólnego ducha katolickiego. Równoległa lektura ich pism pozwala nam zestawić różne wymogi życia ludzkiego. Z jednej strony wymogi ducha i posłuszeństwa prawu moralnemu, a z drugiej strony wymagania polityki z jej nagłą logiką ochrony własnej i ochrony swojej grupy wobec zagrożenia przez innego. Prymat duchowości zawsze oznaczać będzie podważenie prymatu tego, co polityczne. I *vice versa*. Być może to właśnie jest wielkie dzieło kultury i cywilizacji: pogodzenie politycznej potrzeby ochrony z moralnym wezwaniem do otwarcia na bliźniego.

Gdyby miłość do politycznego wroga oznaczała kres wymiaru politycznego i podporządkowanie silniejszemu, można byłoby sobie może życzyć społeczeństwa, które przynajmniej wspiera – skoro do miłości nie można nigdy zmusić – jednostki i wspólnoty przyjmujące kogoś obcego i odmiennego. Ład i pokój zapewniony przez formę polityczną – także, jak naucza Schmitt, przez obronę przed groźbą rozpadu – można traktować jako przesłankę, która każdemu z osobna umożliwia niepolityczny akt miłości do przeciwnika.

przełożył Marcin Masny

BIBLIOGRAFIA

ARCHIWUM MARITAINA KOLBSHEIM

- List W. Beckera do J. Maritaina z 29 listopada 1927 r.
List P. Linna do J. Maritaina z 16 marca 1928 r.
List C. Schmitta do J. Maritaina z 30 maja 1928.
List C. Schmitta do J. Maritaina z 24 grudnia 1928 r.
List M. de Gandillaca do J. Maritaina z 18 lutego 1935 r.
List J. Maritaina do W. Guriana z 20 lipca 1935 r.
List W. Guriana do J. Maritaina z 22 lipca 1935 r.
List Maritaina do Guriana z 20 sierpnia 1935 r.
List W. Guriana do J. Maritaina z 25 sierpnia 1935 r.
List E. Petersona do J. Maritaina z 21 grudnia 1936 r.
List J. Maritaina do E. Petersona z 9 stycznia 1937 r.

OPRACOWANIA

- Baldus M., *Carl Schmitt im Hexagon. Zur Schmitt-Rezeption in Frankreich*, [w:] E.W. Böckenförde (wyd.), „*Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte*“ 1988.
- Ball H., *La teologia politica di Carl Schmitt*, [w:] C. Schmitt, *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità di Theodor Däubler*, Napoli 1995.
- Blei F., *Der Fall Carl Schmitt: Von einem, der ihn kannte*, [w:] *Der christliche Ständestaat*, Wien, grudzień 1936.
- Bloy L., *Il pellegrino dell'Assoluto. Diari 1892–1917*, Roma 1992.
- Böckenförde E.-W., *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung*, [w:] *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Kirche und demokratisches Ethos*, Freiburg 1988.
- Böckenförde E.-W., *Carl Schmitt in der Diskussion*, [w:] *Carl Schmitt in der Diskussion*, red. I. Villinger, Plettenberg 2006.
- Brand G., *Non ignobili stirpe procreatum: Carl Schmitt und seine Herkunft*, [w:] *Schmittiana*, Bd. V, Berlin 1996.
- Breuning K., *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934)*, München 1969.
- Brokoff J., Fohrmann J. (red.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Paderborn 2003.
- Dahlheimer M., *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888–1936*, Paderborn 1998.
- Dempf A., *Die Kirche und das Reich*, „*Germania*“, 17 grudnia 1932.

- Dempf A., *Fortschrittliche Intelligenz nach dem Ersten Weltkrieg*, „Hochland“, Drittes Heft, maj-czerwiec 1969.
- Dillard V., *La crise allemande*, „Etudes“, 5 paźdz. 1937.
- Eschmann T., *Der Begriff der «Civitas» bei Thomas von Aquin*, „Catholica“, 1934, nr 3.
- Eschweiler K., *Die Kirche im neuen Reich*, „Deutsches Volkstum“, 1933, nr 15.
- Ernst Jünger – Carl Schmitt. *Briefe 1930–1983*, red. H. Kiesel, Stuttgart 1999.
- Franz Blei. *Briefe an Carl Schmitt. 1917–1933*, list 10, Heidelberg 1995.
- Gandillac M. de, *Le siècle traversé. Souvenirs de neuf décennies*, Paris 1998.
- Gournelle A., *Pour ou contre Hitler? Le débat entre Hirsch et Tillich en 1934*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses“, 1994, vol. 74.
- Grosche R., *Der deutsche Katholik und „der deutsche Christ“*, „Catholica“, 1934, nr 2.
- Gurian W., *Charles Maurras*, „Gral“, 1926, nr 21.
- Guydan de Roussel W., *Carl Schmitt, philosophe catholique et confesseur, Schmittiana*, Bd. III, Brussel 1991.
- Harth D. (red.), *Franz Blei. Mittler der Literaturen*, Hamburg 1997.
- Hürten H., *Katholizismus im intellektuellen Klima der Weimarer Zeit*, [w:] *Deutsche Katholiken 1918–1945*, Munchen-Wien-Zurich 1992.
- Hürten H., *Der katholische Carl Schmitt*, „Historisches Jahrbuch“, 1996, nr 116.
- Koenen A., *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum »Kronjuristen des Dritten Reichs«*, Darmstadt 1995.
- Krauss G., *I miei ricordi di Carl Schmitt, Parte I: 1929–1931*, [w:] Behemot 1988.
- Löwith K., *Il decisionismo occasionale di C. Schmitt*, [w:] *Critica dell'esistenza storica*, Napoli 1967
- Maritain J., *Strutture politiche e libertà*, Brescia 1968.
- Maritain J., *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Milano 1977.
- Maritain J., *Umanesimo integrale*, Torino 1982.
- Maritain J., *La juste guerre*, [w:] *De la justice politique*, [w:] *Œuvres Complètes*, VII, Éditions Universitaires Fribourg – Éditions Saint Paul, Paris 1986–2007.
- Mehring R., *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, Muenchen 2009.
- Müller J. W., *Katholische Entschärfung? Jacques Maritain und die christdemokratischen Fluchtwege aus dem Zeitalter der Extreme*, „Idee. Zeitschrift für Ideengeschichte“, 2008, Heft II/3.
- Nachlass Carl Schmitt. Verzeichnis des Bestandes im Nordrhein-westfälischen Hauptstaatsarchiv*, oprac. D. von Laak – I. Villinger, Siegburg 1993.
- Nichtweiss B., *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, 1992.
- Nicoletti M., *Sul concetto di «teologia politica» in Carl Schmitt*, [w:] *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, red. P. Bettio, G. Filoramo, Brescia 2002.
- Noack P., *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Frankfurt/Main 1993.
- Paléologue T., *Sous l'Œil du Grand Inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, Cerf, Paris 2004.
- Paulin P., *Léon Bloy. Ein Beitrag zum literarischen Katholizismus in Frankreich*, „Hochland“, 1909, Heft 11

- Ruster T., *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, Paderborn 1997.
- Schmitt C., *Die Staatsphilosophie der Gegenrevolution*, „Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie“, 1922, XVI.
- Schmitt C., *Romantisme politique*, Librairie Valois, 1928.
- Schmitt C., *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, [w:] *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, red. G. Miglio, P. Schiera, Bologna 1972.
- Schmitt C., *Cattolicesimo romano e forma politica*, red. C. Galli, Milano 1986.
- Schmitt C., *Il concetto di 'politico'*, [w:] *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Bologna 1999.
- Schmitt C., *Glossario*, Milano 2001.
- Schmitt C., *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945–1947*, Milano 2005.
- Schmitt C., *Colloquio con Dieter Groh e Klaus Figge*, [w:] *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neri Pozza, Vicenza 2005.
- Schmitt C., *Un giurista davanti a se stesso*, [w:] *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neri Pozza, Vicenza 2005.
- Schmitt C., *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, Berlin 2005
- Schmitt C., *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, red. E. Hüsmert, G. Giesler, Berlin 2005.
- Schmitt C., *La Costituzione della libertà*, [w:] Y. C. Zarka, *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt*, Genova 2005.
- Schmitt C., *Il Führer custode del diritto*, [w:] C. Angelino, *Carl Schmitt, sommo giurista del Führer. Testi antisemiti (1933–1936)*, Genova 2006.
- Schmitt C., *Risposte a Norimberga*, Bari 2006.
- Schmitt C., *Etica dello Stato e Stato pluralista*, [w:] *Posizioni e concetti in lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1923–1939*, red. A. Caracciolo, Milano 2007.
- Schmittiana, Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Bd. V, Berlin 1996.
- Séglard D., *Die Rezeption von Carl Schmitt in Frankreich*, [w:] R. Voigt (red.), *Der Staat des Dezisionismus. Carl Schmitt in der internationalen Debatte*, Baden-Baden 2007, s. 126–149.
- Stapel W., *Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus*, Hamburg 1932.
- Taubes J., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Macerata 1996.
- Tommissen P., *Carl Schmitt e il renouveau cattolico nella Germania degli anni venti*, [w:] „Storia e politica“, 1975, nr 14.
- Tommissen P., *Amicus Schmitt, sed magis amica veritas. Pierre Linn over Carl Schmitt en enkele zijner geschriften*, [w:] J. Stuy (red.), *De precisie van het lezen: liber amicorum Maurice Weyembergh*, Brüssel 2003.
- Türmer K., *Eschweiler et Barion*, „La vie intellectuelle“, 25 list. 1934.
- Wilhelm Stapel und Carl Schmitt. Ein Briefwechsel*, red. S. Lokatis, *Schmittiana*, Band V, 1996.

ADAM WIELOMSKI
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

CHARLES MAURRAS I CARL SCHMITT. PROBLEM WŁADZY SUWERENNEJ PO „ODCZAROWANIU ŚWIATA”

ZWIĄZKI INTELEKTUALNE

Francuz Charles Maurras (1868–1952) i Niemiec Carl Schmitt (1888–1985) to bez wątpienia dwaj najwięksi myśliciele konserwatywnej prawicy europejskiej w XX wieku. Nie sposób sobie dziś wyobrazić historii idei prawicowych we Francji bez Maurrasa, ani podobnej historii w Niemczech bez Schmitta. Byli ostatnimi gigantami myśli, takimi jakich dziś już się nie spotyka, nie tylko na europejskiej czy światowej prawicy, ale w ogóle we współczesnej filozofii politycznej, gdzie panuje radosny postmodernistyczny nihilizm, pokrywający zakłopotanie, że myśl polityczna demokratycznego zachodniego świata sprowadza się dziś do, bezkrytycznie powtarzanych przez media i odmienianych bez jakiegokolwiek poruszenia fal mózgowych, frazesów o *wolności, demokracji, prawach człowieka* etc.

Charles Maurras był 20 lat starszy od Carla Schmitta. Gdy ten drugi, w latach dwudziestych XX wieku, wchodził w życie intelektualne Republiki Weimarskiej, ten pierwszy był nad Sekwaną gwiazdą intelektualną już od ćwierć wieku. Od wczesnej młodości Maurras marzył, aby zostać „królem dziennikarstwa”¹. I gdy Schmitt z kolei marzył, aby zostać królem nauk o państwie (choć nie ujął tego swojego marzenia w tak lapidarny *bon mot*), to Maurras dosłownie królował na francuskim rynku prasowym. Przede wszystkim wydawał *L’Action française* – nacjonalistyczny dziennik, dość powszechnie uważany za jedno z najlepszych pism na rynku prasowym, powszechnie czytany przez prawicę i lewicę, katolików i ateistów z racji swoich walorów intelektualnych, znakomitych codziennych analiz politycznych Maurrasa i geopolitycznych

¹ Zob. Y. Chiron, *La vie de Maurras*, Paris 1991, s. 82.

Jacquesa Bainville'a, dziennikarstwa śledczego Léona Daudeta (które narodziło się właśnie na jego łamach, o czym mało kto już dziś pamięta), a także recenzji książek, spektakli teatralnych i filmów granych w kinach. Gdy Schmitt wchodził w dorosłe życie, to nakład dziennika *L'Action française* oscylował ok. 100 tys. sztuk. Właściwie to Maurras stał na czele okazałego prawnicowego koncernu prasowego, wydającego w sumie 36 tytułów, z których kilka miało charakter ogólnokrajowy (*L'Action française*, *L'Action française de dimanche*, *La Nouvelle Guyenne*, *La Revue universelle*, *La Revue critique des idées et des livres*, *Candide*, *Etudiant française*, *L'Insurgé*, *Je suis partout*), do których doliczyć musimy wiele pomniejszych pism, głównie lokalnych. W sumie było tego razem aż 36 tytułów, do których doliczyć musimy jeszcze 10 stale współpracujących i mocno zależnych od tego koncernu wydawniczego².

Carl Schmitt wybrał inną drogę. Rzadko i mało pisywał do prasy codziennej, stronił od publicystyki politycznej. Preferował kilkunasto- i kilkudziesięciostronicowe rozprawy z prawa konstytucyjnego oraz z prawa narodów, z odpowiednią uniwersytecką metodologią. Jednak nigdy nie były to teksty scjentystyczne zawieszane w politycznej próżni. Przeciwnie, są to teksty naukowe, z prawa konstytucyjnego i międzynarodowego publicznego, ale pisane zawsze pod określoną tezę polityczną, wiążącą się z bieżącymi okolicznościami. Rzadko które jego teksty rzeczywiście mają wymiar metahistoryczny i można je czytać dzisiaj, i rozumieć je w pełni, nie znając realiów politycznych w których powstały. To tak jakby ahistorycznie i literalnie odczytywać *Biblię* zapominając, że spisali ją kilka tysięcy lat temu żydzi mieszkający na Bliskim Wschodzie.

Wpływ Maurrasa na Schmitta jest bezdyskusyjny, wspomina o nim kilku badaczy, ale problem po dziś dzień nie został w ogóle opisany w literaturze. Wpływ ten wiąże się nie tylko z faktem, że Maurras był starszy o 20 lat, lecz przede wszystkim z romańską kulturą, w otoczeniu której Schmitt się wychował. Są dwie przyczyny jego silnej romanizacji, widocznej szczególnie w młodości i pierwszym etapie refleksji prawnopolitycznej:

- 1/ Związki rodzinne. Jego matka pochodziła z Lotaryngii zrabowanej Francji przez Prusy po, pamiętnej dla obydwu narodów, wojnie z 1870 roku, uwięzionej kapitulacją Napoleona III pod Sedanem. Zapewne określenie jej jako „Francuzki” (G. Le Brezidec)³ jest nieco przesadne – wszak wyszła za mąż za rodowitego Niemca, czyli okupanta, a nic też nie wskazuje, aby prywatnie uważała się za dziedziczkę narodu, który wydał Joannę d'Arc i św. Ludwika – ale na pewno związana była z francuską kulturą, jak każdy Alzatzczyk i Lotaryńczyk mający niemieckobrzmiące nazwisko, ale mówiący w domu po francusku. Dzięki temu Schmitt, od dzieciństwa, miał w domu francuskiego *native speaker*. Dlatego językiem matki posługiwał się płynnie i nie był to tylko język

² E. Weber, *L'Action Française*, Paris 1985, s. 215; E. Tannenbaum, *The Action Française. The Hard Reactionaries in Twentieth-Century France*, New York 1962, s. 109–10.

³ G. Le Brezidec, *René Capitant, Carl Schmitt, crise et réforme du parlementarisme. De Weimar à la Cinquième République*, Paris 1998, s. 21.

obcy, wyuczony w szkole (ale przesadą byłoby też go uznać za dwujęzycznego). Dodatkowo prawo ukończył na uniwersytecie w Strasburgu, a więc w mieście francuskim, okupowanym przez Niemców po wojnie 1870 roku (inna sprawa, że uniwersytet ten stanowił wtenczas rządowe narzędzie agresywnej germanizacji)⁴. Jego prywatna korespondencja z pierwszego okresu dorosłości ukazuje zauroczenie francuską literaturą piękną (G. Flaubert, Stendhal, F. La Rochefoucauld, L. Bloy, G. Bernanos, A. Malreaux, J.A. Barbey d'Aureville)⁵.

- 2/ Kulturowa romanizacja. Piszący po angielsku, choć niemiecki biograf Schmitta, Joseph W. Bendersky pisze, że ten, "urodzivszy się w niższej klasie średniej, w katolickiej rodzinie o skromnym pochodzeniu, miał mało wspólnego z protestancką pruską klasą rządzącą. Z tradycji i z temperamentu był Nadreńczykiem. Do Ernsta Niekischa sam powiedział: *Jestem Rzymianinem z pochodzenia, tradycji i prawa*. W istocie, jest w tej samo-charakterystyce coś prawdziwego. Niski, ale żywotny, bardziej przypominał łacinnika niż Niemca. Jego przyjaciel Franz Blei był pod wrażeniem francuskiej atmosfery wokół Schmitta. Ze strony i matki i ojca, rodziny pochodziły z doliny Moseli. Panieńskie nazwisko jego matki Louise, brzmiało Steinlein – oto nazwisko pochodzące z tego regionu. Rodzina miała związki z francuskojęzycznymi krewnymi z Lotaryngii. (...) Być może ta kulturowa samoidentyfikacja powodowała, że tak dobrze czuł się, jak w domu, tak we Włoszech jak i w Hiszpanii, które odwiedzał tyle razy w swoim życiu"⁶.

Rzeczywiście Carl Schmitt, szczególnie w swojej młodości, kulturowo był katolickim i zromanizowanym Nadreńczykiem, czującym cywilizacyjną odrębność wobec dominującego i triumfującego prusactwa. Pochodził z rodziny katolickiej, zamieszkałej w Plettenbergu, gdzie liczebnie bezwzględnie dominowali protestanci⁷. Autor tego tekstu był w rodzinnym miasteczku prawnika, specjalnie po to, aby odwiedzić jego grób i rzucić spojrzenie na jego ukochany dom San Casciano. W czasie kilkugodzinnego pobytu w Plettenbergu nietrudno nam było zauważyć, że w tej całkiem sporej miejscowości, złożonej właściwie z 4 oddzielnych osad, cmentarz katolicki jest dosłownie miniaturowy, co wskazuje na proporcje wyznaniowe wśród mieszkających tutaj ludzi.

Rodzina Schmittów była mocno zaangażowana w walkę z pruskim *Kulturkampfem*. Jej polityczne sympatie łączyły się z katolicką partią Zentrum⁸. Młody Schmitt miał

⁴ Tamże, s. 21; G. Balakrishnan, *L'ennemi, Un portrait intellectuel de Carl Schmitt*, Paris 2006, s. 30–31, 35, 51; O. Beaud, *Carl Schmitt ou juriste engagé*, [w:] C. Schmitt, *Théorie de la Constitution*, Paris 1993, s. 7.

⁵ E. Jünger – C. Schmitt, *Briefe 1930–1983*, Stuttgart 1999, s. 20, 37, 45, 49, 54, 77, 164, 177–78, 216, 299.

⁶ J.W. Bendersky, *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton 1983, s. 4–5.

⁷ G. Schwab, *The Challenge of the Exception. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, Berlin 1970, s. 13; G. Balakrishnan, *L'ennemi*, dz.cyt., s. 30; M. Herro López, *El 'nomos' y lo político, la filosofía política de Carl Schmitt*. Pamplona 2007, s. 33.

⁸ G. Balakrishnan, *L'ennemi*, dz.cyt., s. 30.

identyczne sympatie polityczne, o mało nawet nie kandydował z list tej partii do lokalnego Landtagu⁹, a jego pierwsze teksty, co chętnie podkreślają badacze, bliskie były ultramontańskiemu katolicyzmowi. Dlatego są pełne wrogości wobec protestantyzmu oraz liberalizmu. Ten ostatni traktowany był przezeń jako pochodna Reformacji¹⁰.

Młody Carl Schmitt jawi się nam jako Niemiec mocno zromanizowany i zlatynizowany, który – jak trafnie zauważa Paul Gottfried – jako autorytety „z zachwytem cytuje katolickich tradycjonalistów z łacińskiego Południa”¹¹. To trzeba podkreślić: w jego wczesnym pisarstwie dominują cztery autorytety, z których dwaj to oryginalni Francuzi (L. de Bonald, Ch. Maurras), jeden to całkowicie frankofoński Sabaudczyk, zresztą o francuskich korzeniach rodzinnych (J. de Maistre), a ostatni to Hiszpan, którego dzieła krążyły po Europie prawie wyłącznie we francuskim trzynomowym wydaniu (J. Donoso Cortés – zaznaczmy jednak, że Schmitt czytał go po hiszpańsku). Bonald, de Maistre i Donoso stanowią źródło teorii Schmittiańskiej decyzji i decyzyonizmu politycznego, będących absolutną esencją całej jego filozofii politycznej i prawnej. Decyzję trzeba podjąć w momencie starcia rewolucji z kontrrewolucją, o czym przekonuje nas lektura 4 rozdziału *Teologii politycznej* (1922) i, w efekcie, opowiedzieć się albo po stronie antropocentrycznej Rewolucji, albo katolickiej Kontrrewolucji¹².

Jakkolwiek poglądy polityczne Carla Schmitta bez wątplenia są prawicowe, a sam prawnik również bez wątplenia jest Niemcem, to we wczesnym etapie swojej refleksji prawie nigdy nie powołuje się na konserwatywną tradycję niemiecką, może poza jednym jedynym prawicowym heglistą Lorenzem von Steinem i samym Heglem (jeśli uznamy, że ten ostatni zalicza się do myśli konserwatywnej ze względu na swoją filozofię prawa, co jednak jest rzeczą mocno kontrowersyjną). Ta predykcja do autorów francuskojęzycznych jest o tyle interesująca, że za twórców i klasyków konserwatyzmu niemieckiego zawsze uchodzili romantycy polityczni okresu wojen napoleońskich, wyrażający kontrrewolucyjny *niemiecki* sprzeciw wobec eksportu *francuskiej* rewolucji do świata germańskiego¹³. Niezwykle mocna i radykalna

⁹ P. Tommissen, *Carl Schmitt e il 'renouveau' cattolico nella Germania degli anni Venti*, „Storia e Politica”, 1975, nr 14, s. 481–500; K.-E. Lönne, *Carl Schmitt und der Katholizismus der Weimarer Republik*, [w:] B. Wacker (red.), *Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München 1994, s. 1–36.

¹⁰ H. Ottmann, *Carl Schmitt*, [w:] tenże, K. Ballestrem, *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München 1990, s. 63, 65–66, 69; H. Quaritsch, *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Berlin 1995, s. 25–35, 38; P. Noack, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Frankfurt/M-Berlin 1996, s. 15–34, 69–74; Ch. Lindner, *Der Bahnhof von Finntrop. Eine Reise ins Carl Schmitt Land*, Berlin 2008, s. 31–35.

¹¹ P. Gottfried, *Legality, Legitimacy and Carl Schmitt*, „National Review”, 1987, nr 39, s. 52.

¹² C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności* [1922]. [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000, rozdz. 4.

¹³ Np. J. Baxa, *Romantik und konservative Politik*, [w:] G.-K. Kaltenbrunner (red.), *Konservatismus in Europa*, Freiburg 1972, s. 443–68; G.-K. Kaltenbrunner, *Der schwierige Konservatismus. Definitionen-Theorien-Porträts*, Herford 1975, s. 169–222; J. Godechot, *La contre-révolution. Doctrine et action*, Paris 1984, s. 124–30; K. Lenk, *Deutscher Konservatismus*, Frankfurt 1989, s. 71–86; R. Skarżyński, *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998, s. 147–60.

krytyka niemieckiego romantyzmu politycznego ze strony myśliciela, którego także przypisywano do tradycji prawniczej, wywołuje głośne polemiki nawet w literaturze temuż romantyzmowi politycznemu poświęconej, gdzie wskazuje się na wewnętrzną sprzeczność sytuacji, gdy jeden konserwatysta zarzuca drugiemu, że są krypto-rewoluconistami, gdy ci są uznawani za kanonicznych ojców niemieckiej kontrrewolucji¹⁴.

Skąd ta radykalna krytyka romantyzmu politycznego? Schmitt wcale nie ukrywa, że jej źródła znajdują się w pismach Maurrasa, którego określa mianem „pisarza kontrrewolucyjnego (...) dostrzegającego w Romantyzmie tylko konsekwencje rozkładu, który rozpoczął się wraz z Reformacją, aby w XVIII stuleciu doprowadzić do Rewolucji Francuskiej, aby dopełnić się w wieku XIX właśnie w Romantyzmie i anarchii. Dlatego odrzuca *trzygłowe monstrum*: Reformację, Rewolucję i Romantyzm”¹⁵. Oto mamy nie tylko Maurrasa nazwanego imiennie ojcem Schmittiańskiej krytyki romantyzmu politycznego, ale mamy tutaj także nazwaną, także imiennie, jego słynną teorię Trzech „R” (*Réforme, Révolution, Romantisme*). Te Trzy „R” to 3 nurty religijno-filozoficzno-literackie odpowiedzialne za upadek francuskiego ducha katolicko-klasycznego w XVIII wieku, a w konsekwencji za wybuch Rewolucji Francuskiej i triumf antypaństwowego, antywspółnotowego liberalizmu w XIX stuleciu¹⁶.

Poza rozprawami Charlesa Maurrasa na temat Romantyzmu nie wiele wiemy o tym, które jego książki Schmitt czytał. Biografowie ustalili, że w pierwszej połowie lat dwudziestych Nadreńczyk praktycznie codziennie miał w ręku *L'Action française* w czytelni Wydziału Prawa biblioteki uniwersyteckiej w Bonn, która prenumerowała dziennik francuskich nacjonalistów¹⁷. W jednym z listów młody prawnik pisał, chyba po to, abyśmy nie mieli żadnych wątpliwości co do jego ideowych inspiracji, że *L'Action française* „to najbardziej interesująca z gazet spośród dziś dostępnych”¹⁸. Nie mamy wątpliwości, że wczesne prace Schmitta, szczególnie *Romantyzm polityczny (Politische Romantik, 1919)*, powstają jako swoiste niemieckojęzyczne glosy do pism Charlesa Maurrasa.

Niestety, obydwaj myśliciele nigdy osobiście się nie spotkali. Mimo wielokrotnych pobytów w Paryżu – zwykle naukowych, na konferencjach i na stażach bibliotecznych – Schmitt nie próbował się spotkać ze swoim intelektualnym mistrzem¹⁹. Dlaczego? Nie wiemy i już się zapewne nie dowiemy. Schmittiańska fascynacja Maurrasem zanika w połowie lat dwudziestych, gdy w wyniku rozwodu i ponownego ślubu cywilnego (1924–1925) Schmitt musi odejść z Kościoła i ze środowiska katolickiego.

¹⁴ G. Aris, *History of political Thought in Germany from 1789 to 1815*, London 1936, s. 213–14; J. Droz, *Présentation*, [w:] tenże (red.), *Le Romantisme politique en Allemagne*, Paris 1963, s. 35.

¹⁵ C. Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin 1991 [1919], s. 11.

¹⁶ Ch. Maurras krytykuje Romantyzm w zbiorze esejów wydanych wspólnie pod tytułem *Romantisme et Révolution*, Paris 1922.

¹⁷ O. Beaud, *Carl Schmitt...*, s. 19; G. Balakrishnan, *L'ennemi*, dz.cyt., s. 46, 86–88.

¹⁸ L. Feuchtwanger, C. Schmitt, *Briefwechsel 1918–1935*, Berlin 2007, s. 89.

¹⁹ A. de Benoist, *Die Konservative Revolution in Frankreich*, [w:] K. Weißmann (red.), *Die Konservative Revolution in Europa*, Steigra 2013, s. 135.

Musi także zniknąć z okolic partii Zentrum. Przeprowadza się do Berlina i wsiąka w środowisko luteranckiej pruskiej prawicy. Powoduje to jego znaczące przesunięcia ideowe. Jego nowym mistrzem, po Maurrasie, zostaje laicki filozof prawa Georg F.W. Hegel, który stworzył „ostatnią wielką filozofię państwa”²⁰. W połowie lat dwudziestych związki Schmitta z Maurrasem urywają się bezpowrotnie.

FORMACJA KATOLICKA I POLITYKA PO SEKULARYZACJI

Carl Schmitt pożegnał się z Kościołem katolickim z powodu rozwodu i ponownego zawarcia (cywilnego) związku małżeńskiego w 1925 roku. Do końca sprawy rozwodowej przed sądem kościelnym był przekonany, że otrzyma stwierdzenie nieważności swojego małżeństwa z powodu tzw. błędu co do osoby – jego żona utrzymywała, że ma szlacheckie pochodzenie, a było to nieprawdą – gdyż z tegoż powodu otrzymał wcześniej rozwód w sądzie powszechnym. Pomylił się. Kościół uznawał przyrodzoną równość ludzi i nie uznał tego naciąganego (powiedzmy sobie szczerze) pretekstu, aby stwierdzić nieważność związku małżeńskiego. W efekcie Schmitt zrywa z Kościołem jako z instytucją, gdyż jako bigamista (w oczach Kościoła) zostaje pozbawiony prawa do przyjmowania sakramentów. I mamy tutaj ciekawą zbieżność: rok później, w 1926 roku, 7 książek Maurrasa trafia na katolicki Index, jak i jego dziennik *L'Action française*. Wszystkie osoby tu piszące, lub choćby czytające periodyk, zostały ekskomunikowane i pozbawione prawa do przyjmowania sakramentów, a więc na przykład do zawarcia związku małżeńskiego czy też do katolickiego pogrzebu²¹. Jakkolwiek racje tego kroku Biskupa Rzymu miały, jak się zdaje, źródła polityczne²², to nie ma wątpliwości, że Maurras był człowiekiem niewierzącym, agnostykiem, w dodatku samemu uznającym się za ateistę. Jakie by nie były różne powody, to w połowie lat dwudziestych obydwaj myśliciele znaleźli się poza Kościołem katolickim.

Była to dla nich sytuacja trudna. Maurras i Schmitt wychowali się w katolickiej atmosferze. W rodzinnym Martigues i Aix-en-Provence katolickie otoczenie wychowywało młodego Maurrasa w duchu katolickim. Setki godzin przepracował z nim jego prywatny nauczyciel x. Penon (późniejszy biskup). Jego matka była niezwykle religijna (ojciec nie, ale oddał sprawy edukacyjne w matczyne ręce, zresztą zmarł przedwcześnie). Najwybitniejszy badacz młodych lat francuskiego dziennikarza

²⁰ C. Schmitt, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923–1939*, Berlin 1994, s. 130.

²¹ *Ordonnance des cardinaux, archevêques et évêques de France relative à la conduite à tenir à l'égard des partisans insoumis et connus comme tels de l' „Action Française” pour les mariages, sépultres, baptêmes, confirmations et oeuvres pies*, [w:] J. Prévotat, *Les catholiques et l'Action française*, Paris 2001, s. 703–704.

²² A. Wielomski, *Potępienie Action Française w 1926 roku. Przegląd stanowisk osiemdziesiąt lat po zdarzeniach*, [w:] B. Grott (red.), *Nacjonalizm czy nacjonalizmy? Funkcja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, Kraków 2006, s. 211–228.

Victor Nguyen widzi u niego wtenczas „dogłębną uległość, aż po wszelkie następujące po sobie i sprzeczne odruchy, względem swojego pierwotnego otoczenia religijnego, od którego nie wydobędzie się nawet wtedy, gdy odłączy go od niego utrata wiary” i dlatego nazywa go mianem „ucznia księży”²³.

Charles Maurras ukończył Instytut Katolicki w Aix-en-Provence, gdzie królował tomizm. W 1885 roku uzyskał licencjat z filozofii na podstawie pracy zatytułowanej *Święty Tomasz z Akwinu jako student i wykładowca Uniwersytetu Paryskiego*. Wspomniany już wcześniej kryzys wiary był pokłosiem przypadkowej infekcji – dla współczesnej medycyny banalnie prostej do wyleczenia – w wyniku której nabawił się powikłań i utracił słuch. Wtenczas zadał sobie pytanie: jeśli Bóg jest wszechmocny i dobry, to jak mógł do tego dopuścić? Nie mogąc znaleźć odpowiedzi dlaczego utracił słuch, stracił wiarę²⁴.

W konsekwencji rozpoczął się okres antyreligijnego buntu. Młody Maurras wypisuje o religii chrześcijańskiej okropne rzeczy. Pierre Chaunu pisze o pisarstwie jego wczesnej młodości, że „rzadko nienawiść do chrześcijaństwa była propagowana, poza Nietzsche'm i tajemniczym Celsusem, z taką gwałtownością i zimną pogardą”²⁵. Przytoczmy te najbardziej znane wypowiedzi i cytaty z jego młodzieńczych pism: 1/ Najsłynniejszy to oczywiście określenie Ewangelistów mianem „czterech ciemnych Żydów” (*quatre Juifs obscurs*)²⁶. 2/ *Stary Testament* to „nauki wywrotowe” i „bulwersujące pismo orientalne”²⁷. 3/ Jezus, Izajasz, David, Jeremiasz i Ezechiel to rewolucyjni społecznie „agitatorzy bez ojczyzny”²⁸. 4/ W *Antinei. Od Aten do Florencji (Anthinéa: d'Athènes à Florence, 1901)* znajdziemy słynną refleksję, która Maurrasowi nasunęła się podczas zwiedzania muzeum w Grecji, w którym, obok posągów antycznych bogów, zobaczył posąg Chrystusa ukrzyżowanego. Widząc Jego cierpiące rysy pośród innych rzeźb klasycznej Grecji, promieniujących dumą i pięknem, zanotował: „Poczułem potrzebę wyjścia na dwór, aby zaczerpnąć świeżego powietrza po wstrząsie gwałtownego powrotu Nowożytności i Nazarejczyka poprzez którego cały starożytny świat rozpadł się (...) wydało mi się wówczas, że pod krzyżem cierpiącego Boga, noc zapadła nad nowożytnym światem”²⁹. 5/ Chrystus na Krzyżu to „najbardziej zdeformowana z ofiar”³⁰.

²³ V. Nguyen, *Aux origines de l'Action Française. Intelligence et politique à l'aube du XX-e siècle*, Paris 1991, s. 139, 142–43. O problemie tym piszą także L.S. Roudiez, *Maurras jusqu'à l'Action française*, Paris 1957, s. 65–67; Y. Chiron, *La vie de Maurras*, dz.cyt., s. 27n.

²⁴ E. Vatré, *Charles Maurras, un itinéraire spirituel*, Paris 1978, s. 36, 52, 97–98, 196.

²⁵ P. Chaunu, *Préface*, [w:] V. Nguyen, *Aux origines...*, s. 17.

²⁶ Ch. Maurras, *Préface*, [w:] tenże, *Chemin de Paradis. Contes philosophiques*, Paris 1921, s. XXIX.

²⁷ Przedruki u P. Descoqs, *A travers l'oeuvre de M. Charles Maurras*, Paris 1913, s. 76–79.

²⁸ E. Vatré, *Charles Maurras...*, s. 84.

²⁹ W dostępnej nam późniejszej wersji *Anthinéa, d'Athènes à Florence*, Paris b.r.w. [1901] nie ma tego fragmentu. Jest on jednak cytowany wielokrotnie w literaturze, w tym także przez autorów mu życzliwych (np. P. Vandromme, *Maurras entre le légiste et le contestataire*, Paris 1991, s. 120–21; F. Huguenin, *A l'école de l'Action française. Un siècle de vie intellectuelle*, Paris 1998, s. 118).

³⁰ Cyt. za: V. Nguyen, *Aux origines...*, s. 624–26.

Nie znaczy to, że Charles Maurras był wrogiem katolicyzmu. Przeciwnie, był tylko wrogiem pierwotnego i zreformowanego przez protestantów chrześcijaństwa, które pojmował jako rewolucyjną i wywrotową religię wymyśloną dla plebsu i niewolników, którzy marzyli o egalitarnym raju, jeśli nie za życia, to chociaż po śmierci. Ale rzymski katolicyzm był już czymś zupełnie innym: to Słowo Boże skorygowane (czytaj: sfalsyfikowane) przez Kościół, czyli przez zachowawczą politycznie i społecznie instytucję nauczającą wiernych o konieczności szacunku dla autorytetów i panującego porządku. Stąd jego słynne pojęcie „Kościół Porządku” (*Eglise de l'Ordre*)³¹. Aby lepiej zobrazować tę myśl wystarczy pamiętać kontekst w jakim pojawia się wspomniany wcześniej słynny cytat o ewangelistach jako *czterech ciemnych Żydach*. Całe zdanie wcale nie jest antykatolickie, a jedynie antychrześcijańskie. Znajdujemy w nim przeciwstawienie rewolucyjnego pierwotnego chrześcijaństwa porządko-twórczemu katolicyzmowi rzymskiemu z późniejszych epok. Zdanie to brzmi następująco: „Nie znam innego Jezusa jak tylko z naszej Tradycji katolickiej i nie wyrzeknę się jasnego porządku Ojców, Soborów i Papieży oraz wszystkich wielkich ludzi ze współczesnej im elity, aby zaufać pismom czterech ciemnych Żydów”³².

Charles Maurras w dziesiątkach swoich tekstów głosi, że katolicyzm rzymski jest tożsamy z tradycyjną i autorytarną wizją porządku. Katolicyzm rzymski jest wrogiem wszelkich indywidualistycznych herezji i błędów intelektualnych: wolnomyślicielstwa, wolności, równości i rzekomych praw człowieka. Katolicyzm uczy poszanowania własności i szacunku wobec zwierchników³³. Istotą katolicyzmu jest antyindywidualizm, czyli antyliberalizm. Stanowiący ideologię rewolucyjną indywidualistyczny liberalizm powstał na gruncie „judeo-protestanckim” i filozoficznie konstituuje się jako „anty-Rzym”³⁴. Protestantyzm, liberalizm i socjalizm wyrastają z Litery i ducha pierwotnego chrześcijaństwa, gdy katolicyzm wyrasta z ducha rzymskiego, podanego za pomocą chrześcijańskich symboli. I nacjonalista francuski jest po stronie Rzymu, a przeciwko Jerozolimie.

Warto zajrzeć do Maurrasowskiego komentarza do *Syllabusa* Piusa IX (1864). W komentarzu tym dostrzegamy bezgraniczny zachwyt, gdyż ten potępiający liberalizm dokument stanowi esencję ducha romańskiego autorytaryzmu. Jego zdaniem potępione tutaj fałszywe twierdzenia dotyczą nie tyle nowoczesnych błędów w wierze, co fałszywych rewolucyjnych doktryn politycznych: „znajdziecie tu – pisze Maurras – należycie opisany i potępiony każdy błąd lub głupstwo, które krytykujemy na co dzień z powodów nie mających nic wspólnego z religią i z moralnością. Oto

³¹ Ch. Maurras, *Le dilemme de Marc Sangnier* [1906] , [w:] tenże, *La Démocratie religieuse*. Paris 1978, s. 18, 21.

³² Ch. Maurras, *Préface*, dz.cyt., s. XXIX.

³³ Ch. Maurras, *Le dilemme de Marc...*, s. 20–28; tenże, *L'avenir du nationalisme français* [1949], [w:] tenże, *Oeuvres capitales*, t. I. Paris 1954, s. 528–30.

³⁴ Ch. Maurras, *La politique religieuse* [1912], [w:] tenże, *La Démocratie religieuse*, dz.cyt., s. 199; tenże, *L'Action française et la religion catholique* [1912], [w:] tenże, *La Démocratie religieuse*, dz.cyt., s. 521.

liberalizm ekonomiczny, zakazujący wszelkiej interwencji państwa, a oto etatyzm zastępujący administracyjną dobroczynnością łaskawość jednostek i korporacji. Oto owa teoria o godności człowieka: liberalna, indywidualistyczna, protestancka, całkowicie zgodna z zasadą *buntu jednostki przeciwko gatunkowi* (...) Oto najgorszy z fałszywych bogów: wola ludu, pod wszelką postacią³⁵.

Dzieje religijne Carla Schmitta w jakiś sposób są podobne do starszego francuskiego myśliciela. On także wychował się w katolickim domu, w kilka lat po zakończeniu Bismarckowskiej polityki *Kulturkampfu*. Prawnik sam wspomina po latach (1946) rodzinną atmosferę: „Byłem młodzieńcem wychowanym po katolicku, z zachodnich Niemiec, który nosił w sobie, za pośrednictwem rodziców, dziadków i chrzestnych, silne wspomnienia Bismarckowskiego *Kulturkampfu*. *Kulturkampf* nie był krwawą wojną domową. Ale konflikt był na tyle raniący, aby stworzyć dystans u młodego katolika wobec klasy rządzącej”³⁶. W wywiadzie prasowym dla włoskiego pisma prawniczego *Quaderni Costituzionali* (1983) tak opisuje swoich rodziców i otoczenie: „Byli dogłębnie katolicycy (...) gdy miasto Plettenberg było silnie ewangelickie. (...) Wszyscy ludzie zamożni byli tutaj ewangelikami i obowiązywało wtenczas bismarckowskie prawodawstwo antykatolickie. (...) Wszyscy wujowie ze strony mojej mamy byli prześladowani w czasie konfliktu religijnego epoki bismarckowskiej. Dla nas Bismarck był potworem”³⁷.

W wieku 12 lat Carl Schmitt rozpoczął naukę w katolickim kolegium w Attendorn, które jednak nauczało treści mało zgodnych z nauką Kościoła. Było to zresztą typowe dla niemieckiego katolicyzmu, który już w drugiej połowie XIX wieku był silnie skażony liberalizmem. Dość powiedzieć, że w kolegium wykładano między innymi hipotezę Darwina o pochodzeniu człowieka w wyniku ewolucji. Schmitt przeczytał w tym okresie prace między innymi anarchisty Maxa Stirnera i wojującego ateisty Davida Straußa, które podkopały jego bezrefleksyjną wiarę, wyniesioną z domu³⁸. W czasie studiów było już tylko gorzej. W ich trakcie styka się z liberalną cywilizacją, królującym tutaj darwinizmem w naukach biologicznych, w filozofii z heglizmem i nietzszanizmem, w sztuce z kubizmem etc. Wiąże się z bohemą artystyczną, a także z modnymi wtenczas awangardowymi poetami i literatami³⁹. Wtedy też, w jakiejś obskurnej tancbudzie, poznaje swoją pierwszą żonę i wstępuje z nią w związek małżeński zakończony wspomnianym rozwodem i odejściem z Kościoła katolickiego.

³⁵ Ch. Maurras, *La politique religieuse*, dz.cyt., s., s. 268.

³⁶ Jest to cytat z niezidentyfikowanego przez nas tekstu, który we francuskim tłumaczeniu drukuje A. Doremus, dając mu tytuł *Un portrait de deux professeurs à Berlin en 1907 (écrit en 1946)*, J. Kohler et U. von Wilamowitz, [w:] C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Expériences des années 1945–1947*, Paris 2003, s. 313.

³⁷ C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso (a cura di F. Lanchester)*, “Quaderni Costituzionali”, 1983, nr 3.

³⁸ P. Noack, *Carl Schmitt*, dz.cyt., s. 17; Ch. Lindner, *Der Bahnhof von Finnentrop*, dz.cyt., s. 245–46.

³⁹ H. Quaritsch, *Positionen und Begriffe...*, s. 23–24; P. Noack, *Carl Schmitt*, dz.cyt., s. 24–26.

Ciekawe jest to, że temu bujnemu i mało katolickiemu życiu prywatnemu towarzyszy praca naukowa wyraźnie inspirowana przez tematykę katolicką. Wtedy to powstają jego słynne rozprawy o teologii politycznej (*Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, 1922) i wpływie eklezjologii katolickiej na powstanie nowoczesnego suwerennego państwa (*Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, 1923).

Ta ewidentna sprzeczność pomiędzy zainteresowaniami naukowymi młodego Schmitta, jego wychowaniem w katolickim domu, a niekatolickim życiem prywatnym oraz (późniejszą) dominacją czysto laickiego heglizmu w pismach pisanych po zerwaniu z instytucjonalnym Kościołem, wzbudziła w literaturze żywą dyskusję na temat jego prywatnej religijności. W dyskusji tej badacze wyrażają trzy sprzeczne poglądy: 1/ jego znajomi i uczniowie podkreślają, że przez całe życie był głęboko wierzący i jego zainteresowania teologią polityczną były wyrazem tejże wiary; 2/ był agnostykiem stylizującym się chętnie na katolickiego myśliciela i lubiącym pisać na temat związków religii z nauką prawa publicznego; 3/ niczym Wielki Inkwizytor Fiodora Dostojewskiego, samemu będąc agnostykiem, widział w Kościele katolickim wyłącznie poręczne narzędzie władzy dla pravicowych systemów politycznych⁴⁰.

W naszym przekonaniu prawda jest bardziej skomplikowana niż formuła *albo albo* i możemy mówić o kilku etapach religijnych w jego życiorysie. Najpierw mamy etap katolickiego dzieciństwa; następnie burzliwej młodości, której towarzyszą zainteresowania politycznymi interpretacjami teologii i eklezjologii katolickiej; po rozwodzie i zawarciu ponownego związku małżeńskiego Schmitt odchodzi i od Kościoła i wiary, czego efektem jest zaangażowanie w nihilistyczny narodowy socjalizm; w wyniku klęski Niemiec w 1945 roku i internowania w amerykańskim obozie

⁴⁰ Pogląd afirmujący jego prywatny katolicyzm wyrażają min., H. Quaritsch, *Über den Umgang mit Carl Schmitt*. [w:] tenże (red.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988, s. 21; W.-D. Hartwich, *Häretiker der Moderne. Katholizismus als Politische Theologie bei Franz Blei, Hugo Ball und Carl Schmitt*, [w:] D. Harth (red.), *Franz Blei, Mittler der Literaturen*, Hamburg 1997, s. 83; H. Arias, J. Rafael, *Donoso Cortés und Carl Schmitt. Eine Untersuchung über die Staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts*, München 1998, s. 80–81. Przede wszystkim jednak warta polecenia jest gorąca dyskusja na temat, wydrukowana jako *Aussprache zu dem Referat von Armin Mohler*, [w:] H. Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum*, dz.cyt., s. 153–57. Pogląd oparty na stwierdzeniu, że C. Schmitt jedynie stylizuje się na zaangażowanego religijnie myśliciela głoszają min., H. Rumpf, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung*, Berlin 1972, s. 17; A. Mohler, *Carl Schmitt und die ‚konservative Revolution‘*, [w:] H. Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum*, dz.cyt., s. 146–47; G. Balakrishnan, *Lennemi*, dz.cyt., s. 87–88; R. Faber, *Politische Dämonologie. Über modernen Marcionismus*, Würzburg 2007, s. 119–22. Wielu badaczy twierdzi, że jego poglądy bliskie były Wielkiemu Inkwizytorowi F. Dostojewskiego czyli, że dostrzegał tylko użyteczność religii dla konserwatywnej teorii władzy i panowania – zob. np. W. Palaver, *Die politische Theologie des Großinquisitors. Bemerkungen zu Heinrich Meiers Buch ‚Die Lehre Carl Schmitts‘*, „Zeitschrift für Katholische Theologie“, 1996, nr 118, s. 536–49; A. Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor. Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg 2000, s. 98–101, 330–39, 386–92; R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt am Main 2000, s. 146–50, 170–72; J. Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monothetismus*, Münster 2002, s. 127–28.

wraca do wiary i to przeżywanej mistycznie, w wyniku czego powraca zainteresowanie badawcze religią i teologią polityczną w pismach powojennych.

Problem z Carlem Schmittem i ustaleniem jego prywatnej religijności jest trudny z tego powodu, że z poglądów prawnych i politycznych nie wyłania się nam jakkolwiek obraz jego prywatnego stosunku do Boga. Nauka o państwie Schmitta ma charakter całkowicie laicki, a jedynie ustawicznie pisze o inspiracjach religijnych dla współczesnej teorii państwa (teologia polityczna). Nie zawahamy się przy tym stwierdzić, że jeżeli nawet uznamy go za prywatnie szczerze i gorliwie wierzącego, to nie przekłada się to na jego poglądy polityczne i prawne, ponieważ niemiecki prawnik odrzuca pojęcie *prawa natury*.

Problem ten pojawił się w twórczości prawnika jeszcze w okresie katolickiej młodości, gdy otwarcie zanegował tomistyczną, odnowioną za Leona XIII, naukę o prawie naturalnym. Z lektury rozprawy habilitacyjnej Schmitta wynika, że każda doktryna prawno-naturalna jest fałszywa, ponieważ głosi, iż istnieją prawa natury niezależne od aktualnie istniejących relacji społecznych i politycznych i tego, czy są prawa te szanowane czy też nie przez ludzi. Schmitt twierdzi, że nie istnieją jakiegokolwiek prawa natury. To, co określamy tym mianem, to tylko obiegowe osądy i twierdzenia, często-kroć tak stare, że zaczęliśmy je uważać za *naturalne*⁴¹. Prawniki twierdził, że prawowite jest to, co odzwierciedla realnie istniejące stosunki społeczne i stosunki sił. Kryterium prawomocności dają więc nie wymagowane prawa natury, lecz socjologia polityki. Państwo i społeczeństwo to formy zinstytucjonalizowanej przemocy, gdzie prawo ma ten, kto ma siłę, ten kto panuje nad społeczeństwem za pomocą środków fizycznych lub gospodarczych⁴². Dlatego wszelkie koncepcje prawa natury mają charakter historyczny. Wraz ze zmianą stosunków panowania, zmienia się rozumienie prawa natury. Ten, kto panuje zawsze legitymizuje swoje rządy zasadami *naturalnymi*: w Średniowieczu z *natury* panował król i feudalowie, w epoce nowożytnej burżuazja podniosła bunt, oczywiście w imię *praw natury*, przeciwko monarchii i przytykom feudalnym⁴³.

Carl Schmitt odrzuca prawo natury również ze względów religijnych. Po nawróceniu, które nastąpiło w 1945 roku, prawnik przyjmuje postawę fideistyczną. Głosi, że Bóg jest wszechmocny, a więc może jednym słowem *Fiat!* odmienić całą naturę ludzką i świata⁴⁴. $2 + 2$ może równać się 5, a kamienie mogą zacząć latać. Skoro Bóg jednym słowem może odmienić całą rzeczywistość, to nie istnieje jakiegokolwiek regulujące ją niezmiennie i stałe prawo natury⁴⁵.

⁴¹ C. Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Berlin 2004 [1914], s. 36.

⁴² Tamże, s. 52–55.

⁴³ C. Schmitt, *Über die Drei Arten des Rechts-wissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934, s. 7–9.

⁴⁴ H. Meier, *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, Chicago and London 1998, s. 21.

⁴⁵ C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Berlin 1991, s. 45, 50, 52, 64, 67, 86, 114, 188, 195, 206, 234–35, 299, 301.

Ze Schmittiańskiego fideizmu wynika arcy-istotny skutek praktyczny, jakim jest praktyczna niemożność istnienia państwa katolickiego, opisanego w Magisterium Kościoła. Istotą tego projektu było publiczne oddawanie kultu Bogu, państwo konfesyjne i oparcie prawa stanowionego na naturalnym. Postawa fideistyczna Schmitta wiąże się z prywatnym przeżyciem wiary, które nie odbywa się w przestrzeni publicznej. Fideizm to wiara, że Litera biblijna stanowi jedyny i bezdyskusyjny „znak prawdy”⁴⁶, z którym nie wolno wchodzić w jakąkolwiek dyskusję, której nie wolno nawet rozważać rozumem. Oznacza to faktyczne odrzucenie całej teologii, Magisterium Kościoła racjonalnie wykładające znaczenie *Pisma Świętego*, prawa kanonicznego i prawa naturalnego. Jak pisze Reinhard Mehring, Schmitt prezentuje radykalny melanz fideistycznej „pobożności” z równoczesnym „dystansem wobec katolickiej teologii oraz Kościoła”, czyli wobec elementu racjonalnego w chrześcijaństwie⁴⁷.

Carla Schmitt po 1945 roku, będąc w stanie fideistycznego natchnienia i studiując Literę Objawienia, równocześnie nie decyduje się na jakiegokolwiek potępienie zbrodni dokonanych przez III Rzeszę, nawet ludobójstwa w obozach koncentracyjnych. To stanowisko szokuje wielu badaczy⁴⁸. Ale dla nas jest jak najbardziej spójne. Dzieje się tak z powodu braku prawa naturalnego w jego filozofii politycznej i skrajnej indywidualizacji i interioryzacji wiary. **Skoro nie istnieje prawo natury, to nie można uznać praw i praktyki III Rzeszy za zbrodnicze, gdyż brak jest kryterium wedle którego można oceniać prawowitość ustaw i działań władzy legalnie ustanowionej. Kryterium takim nie może być także fideistyczna wiara, gdyż ta nie posiada wymiaru publicznego, pozostając prywatną i wewnętrzną sprawą jednostki.** Dlatego gorejący wiarą chrześcijanin może popierać III Rzeszę: jego wiara nie posiada jakiegokolwiek wymiaru publicznego, nie przekłada się na oceny polityczne, ograniczając się do prywatnej relacji chrześcijanina ze Stwórcą. Fideista może w swoim wnętrzu kontemplować omnipotencję Boga przechadzając się pośród zwłok pomordowanych w obozach koncentracyjnych w okresie II Wojny Światowej.

Ten właśnie pogląd odróżnia Schmitta od Maurrasa. Ten ostatni całe swoje życie był niewierzący, nawracając się dopiero na łożu śmierci. Badacze podkreślają jednak, że utraciwszy wiarę w Boga, nigdy nie utracił przekonania, że istnieje prawo naturalne. Cały system Maurrasowski oparty jest na dosłownej fiksacji na prawie natury, które reguluje porządek świata, społeczeństwa, rodziny i jednostki. Prawo natury nie tylko istnieje, ale musi uporządkować także te sfery istnienia, które chrześcijanie mają uregulowane dzięki Literze biblijnej oraz nauczaniu moralnemu i społecznemu Kościoła katolickiego. Dlatego filozofia polityczna Maurrasa obywatelom się bez Boga

⁴⁶ Tamże, s. 192.

⁴⁷ R. Mehring, *Zu Carl Schmitts Dämonologie – nach seinem ‘Glossarium’, „Rechtstheorie”, 1992, nr 23, s. 265.*

⁴⁸ H. Hofmann, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin 2002, s. XLIII; B. Rütters, *Carl Schmitt im Dritten Reich*, München 1990, s. 107; C. Jiménez Segado, *Contrarrevolución o resistencia. La teoría política de Carl Schmitt (1888–1985)*, Madrid 2009, s. 58.

i Opatrzności, opiera się wyłącznie na radykalnie zsekularyzowanym prawie natury, poznawanym przez rozum na podstawie doświadczenia⁴⁹. Odwołując się do pozytywistycznego warsztatu poznawczego, opartego na doświadczeniu i rozumie, Maurras widzi ten sam warsztat metodologiczny w tomizmie, gdy ten szuka prawa naturalnego – także za pomocą doświadczenia i rozumowania. Różnica dotyczy tylko tego, że katolik-tomista stwierdza, iż wykrywany przezeń obiektywny porządek rzeczy został stworzony przez Boga, podczas gdy laicki konserwatywny nacjonalista nie zna źródła jego istnienia, ale potwierdza obserwacje katolika co do jego doczesnej istoty. Dlatego też, pisze francuski konserwatysta, „nie mogąc zgodzić się co do religii, możemy porozumieć się co do polityki w kwestiach religijnych. Niezgodni co do prawdy, spotykamy się w ocenie, co jest pożyteczne – różnice spekulacji pozostają, ale zgadzamy się w praktyce co do dobroci katolicyzmu względem narodu, jak i cywilizacji i ludzkości”⁵⁰. Maurras nie ma wątpliwości, że gdybyśmy posadzili w parlamencie, obok siebie, katolików i pozytywistów, to mimo różnic w kwestii Boga i źródła praw natury, obydwie grupy głosowałyby wspólnie we wszystkich ważnych sprawach takich jak konstytucja, prawa rodzinne, szkolnictwo, stosunek państwa i Kościoła, prawo, moralność⁵¹. Dlaczego? Dlatego, że nacjonałści-agnostycy i katolicy odkrywają to samo prawo natury i w ten sam sposób: za pomocą doświadczenia i rozumowania.

Charlesa Maurrasa i Carla Schmitta łączy trudny i skomplikowany prywatny stosunek do wiary chrześcijańskiej i do religii jako takiej. Ten pierwszy otwarcie przyznawał się do agnostycyzmu, ale zawsze i wszędzie popierał politycznie Kościół i był jego autentycznym apologetą „z zewnątrz” (x. P. Descocqs⁵²). Całą swoją filozofię polityczną oparł na katolicko pojętym prawie natury i patrząc z perspektywy systemowej, a nie *stricte* religijnej, pozostawał w obrębie katolickiej filozofii politycznej⁵³. Tak, Maurras był katolickim (przedsoborowym) filozofem politycznym, który osobiście nie otrzymał łaski wiary. Dlatego pracowicie dokonał przepisania Magisterium społecznego i politycznego Kościoła katolickiego na język racjonalnego prawa natury, dostępnego i możliwego do przyjęcia przez osobę niewierzącą. Opisał przedsoborowy katolicyzm polityczny w kategoriach *stricte* racjonalnych, przekształcając go w system prawa natury, z którego znikło pytanie o *causa prima*. Pełen zachwyty dla Maurrasa, a zarazem katolik i tomista, Michel Mourre pisze: „Oto istota nauczania Maurrasa: człowiek jest człowiekiem, w pełnym znaczeniu, najbogatszym wewnątrznie i rozumiejącym świat, o ile ma odwagę uznać swoje ograniczenia (...)

⁴⁹ D. Frescobaldi, *La controrivoluzione (Barrès, Maurras, Daudet)*, Firenze 1949, s. 23; M. Curtis, *Three Against the Third Republic, Sorel, Barrès and Maurras*, Princeton 1959, s. 94, 233; C. Capitan Peter, *Charles Maurras et l'idéologie d'Action française*, Paris 1972, s. 11; Ph. Beneton, *Le conservatisme*, Paris 1988, s. 54.

⁵⁰ Ch. Maurras, *La Politique religieuse*, dz.cyt., s. 191.

⁵¹ Ch. Maurras, *L'Action française...*, s. 504–05.

⁵² P. Descocqs, *A travers l'oeuvre...*, s. 75.

⁵³ Zob. dwie ważne prace na ten temat, napisane przez jego katolickich zwolenników, M. Mourre, *Charles Maurras*, Paris 1953; A. Cormier, *Mes entretiens de prêtre avec Charles Maurras*, Paris 1970.

chodzi o naturalne poddanie się łądowi Boskiemu nadającemu życiu religijnemu tę fizyczną świętość, którą posiadał człowiek średniowiecza i człowiek klasycyzny⁵⁴. Maurrasowska filozofia polityczna jawi się nam, w tej perspektywie, jako próba powrotu do korzeni antyczno-średniowiecznych, gdzie człowiek jest świadomy swojej ograniczoności przez naturę. Wedle tego systemu człowiek nie nadaje światu fizycznemu, moralnemu i politycznemu własnych praw, lecz otrzymuje je z góry, od Natury (zsekularyzowany *ersatz* Boga). Prawa natury zostają człowiekowi *dane*, są przezeń *odkrywane*, ale nie są przezeń nigdy *tworzone*, nie są przezeń *wymyślane*.

Carl Schmitt z kolei całe życie przyznawał się do wiary religijnej (choć nie zawsze do instytucjonalnego Kościoła), ale z wiary tej – załóżmy, że szczerzej – nie wynikało dla jego filozofii politycznej absolutnie nic. System prawno-polityczny Schmitta, postulowany najpierw dla Republiki Weimarskiej, potem dla III Rzeszy i wreszcie dla wymarzonych nowych Niemiec (po zjednoczeniu i zakończeniu sowiecko-amerykańskiej okupacji) miał charakter dogłębnie nihilistyczny światopoglądowo. W rozumieniu publicznym religia traktowana była tutaj wyłącznie jako element duchowy konieczny dla zachowania jedności i spistości wspólnoty narodowej. Dlatego Schmitt zachwyił się faszyzmem w Italii i hitleryzmem w Niemczech. Śladem Georgesa Sorela i jego wielkiej teorii siły irracjonalizmu politycznego⁵⁵, widział w obydwu tych ruchach wielką siłę mito-twórczą, zdolną pokonać klasowy mit marksistowski. Dzięki sile tego mitu dojdzie do zjednoczenia zsekularyzowanych religijnie narodów w byty duchowo jednolite na bazie ideologii (zmitologizowanej religii politycznej)⁵⁶. Co do pytania o jego religijność w okresie III Rzeszy, to zgadzamy się z opinią Wilhelma Stapela, że był wtedy „katolikiem bez wiary”⁵⁷. Jego akces do NSDAP i poparcie dla hitleryzmu to, jak pisze Michele Nicoletti, wyraz osobistego „upadku wiary w Boga i prawdę transcendentną”, kiedy mity faszystowskie stają się „surogatem utraconego Boga”, gdzie chrześcijańska teologia polityczna, stanowiąca główny temat jego wczesnego pisarstwa, zastąpiona zostaje uznaniem narodowo-socjalistycznej mitologii politycznej za przyszłość Niemiec walczących z zachodnim liberalizmem i sowieckim bolszewizmem⁵⁸.

Nie miejmy żadnych złudzeń: refleksja i Maurrasa i Schmitta jest wyrazem radykalnej sekularyzacji, tylko inaczej przeprowadzonej. W przypadku pierwszym

⁵⁴ M. Mourre, *Charles Maurras...*, s. 41–42.

⁵⁵ Na temat wpływu koncepcji mitu G. Sorela na C. Schmitta zob. M. Nicoletti, *Transcendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990, s. 218–24; L.A. Rossi, „El mito más fuerte reposa sobre el nacional”. *Carl Schmitt, Georges Sorel y 'El Concepto de lo politico'*, “Revista Internacional de Filosofía Política”, 1999, nr 14, s. 147–66; M.G. Salter, *Carl Schmitt. Law as Politics, Ideology and Strategic Myth*, New York 2012, s. 128–32, 239–41.

⁵⁶ C. Schmitt, *Positionen und Begriffe...*, s. 11–21, 127–30; tenże, *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu* [1926], [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne...*, s. 178–91.

⁵⁷ S. Lokatis, *Wilhelm Stapel und Carl Schmitt – ein Briefwechsel*, [w:] P. Tomissen (red.), *Schmittiana*, t. V. Berlin 1996, s. 48.

⁵⁸ M. Nicoletti, *Transcendenza e potere*, dz.cyt., s. 228–29.

zsekularyzowany i zlikwidowany całkowicie zostaje element wiary na korzyść rozumu. Zachwiana zostaje tutaj równowaga *fides* i *ratio*, głoszona przez scholastykę mediewalną i neoscholastykę nowożytną, gdzie zadaniem rozumu było dowodzenie prawd wiary, gdzie rozumowi przypisywano zadanie poszukiwania prawa natury nadanego światu stworzonemu przez Boga. W systemie Maurrasowskim wiary nie ma, a rozum odkrywa prawa natury stworzone przez nie wiadomo kogo (Natura jest celem samym w sobie i dla samego siebie). Prawo natury przekształca się w holistyczny system prawny, polityczny i społeczny, gdzie rzeczywistość ulega pełnej racjonalizacji, a więc sekularyzacji.

W przypadku Carla Schmitta mamy proces odwrotny: wiara wypiera całkowicie rozum. Tutaj także znajdujemy awerroistyczne rozszczępienie rozumu i wiary, aż po negację istnienia jakiegokolwiek prawa natury odkrywanego przez ludzki rozum. Uwolniona od kontroli rozumu Schmittiańska wiara nie posiada już jakichkolwiek ograniczeń. Z wiary w Boga chrześcijańskiego, pojętego w sposób zgodny z ortodoksją, może przeistoczyć się w zachwyty i entuzjazm nad wszystkim, co jest irracjonalne i albo samo autentycznie jest wiarą chrześcijańską, albo skutecznie ją imituje w epoce sekularyzacji. Dlatego Schmitt tak łatwo swoją teologię polityczną zastępuje, w okresie III Rzeszy, mitologią, akceptując ideologiczne fantasmagorie narodowego-socjalizmu. Schmitt nie oczekuje od Niemców rozumowania – gorzej, widzi w nim źródło herezji i ateizmu – a jedynie przyłgnięcia do wiary (*fides est fiducia*) w cokolwiek, co jest poza rozumem, czego rozum nie obejmuje, a co jest konieczne dla ludzkiej zbiorowej (narodowej) psychiki. Dlatego entuzjazm zastępuje u niego racjonalny namysł nad tym, czy to w co ogół wierzy ma jakikolwiek sens ontologiczny. Wystarczy mu, że ludzie entuzjastycznie *wierzą* w mity rasistowskie czy nacjonalistyczne i dzięki temu nie ulegną marksistowskiemu materializmowi i ideologii walki klas czy internacjonalizmu.

Obydwa interesujący nas myśliciele są epistemologicznymi awerroistami, gdyż głoszą całkowite i nieodwracalne rozszpaltowanie rzeczywistości pomiędzy rozum a wiarę. To dwa, wewnętrznie sprzeczne, momenty tego samego procesu sekularyzacji katolicyzmu i rozpadu tomistycznego oglądu rzeczywistości.

OD MONARCHII DO DYKTATURY

Dla Charlesa Maurrasa porządek *prawdziwy* załamał się we Francji wraz z wybuchem Rewolucji Francuskiej (1789). Od tego momentu państwo utraciło centralny ośrodek zarządczy w postaci monarchii, ośrodek prawdziwie suwerenny, gdyż niepodatny na naciski zewnętrzne (państwa sąsiednie) i wewnętrzne (rozmaite grupy nacisku), stając się, w to miejsce, „państwem amputowanym w swoich najważniejszych i kierowniczych funkcjach”⁵⁹. Dla Schmitta podobny porządek *prawdziwy* załamał

⁵⁹ Ch. Maurras, *Appendices de Kiel et Tanger*, [w:] tenże, *Kiel et Tanger. La République Française devant l'Europe*, Paris 1928, s. 235.

się w Niemczech wraz z rewolucją z końca 1918 roku, gdy upadło cesarstwo, a kraj nie tylko przegrał wojnę, ale i dostał się pod niestabilny zarząd partii politycznych, co oznaczało zastąpienie heglowskiej „etyki państwa” przez anarchiczno-liberalną „etykę wojny domowej”⁶⁰. Obydwaj myśliciele traktowali liberalną demokrację nie tyle jako stabilny system polityczny, co raczej jako wielkie pole bitwy pomiędzy partiami politycznymi, przy jednoczesnym zaniku pacyfikującej ręki suwerennego państwa.

I tak Charles Maurras pisał o III Republice: „Część Francuzów podzielona wedle gustów i idei, jest reprezentowana w Izbie. Jest jednak coś, co nie jest tam reprezentowane: Francja. Ani w Izbie, ani w Senacie, ani na Polach Elizejskich, ani w Rządzie – są tam reprezentowane jedynie partie – nie ma tam reprezentacji Francji – tej Francji, która była wczoraj, tej, która będzie jutro, tej, która stoi ponad wyborami (...) W tych warunkach, chcielibyście aby miała prawodawstwo nastawione na rozwój, trwałość, przyszłość? Jako *Byt* jest ona w państwie nieobecna”⁶¹. W innym z pism czytamy podobnie o III Republice, że „interes powszechny nie ma konstytucyjnego reprezentanta, skoro całe państwo jest wedle prawa i konstytucji, ufundowane na interesach partykularnych i partyjnych. We Francji nikt *nie jest* narodem”⁶².

Wtóruje mu Carl Schmitt, opisując z kolei Republikę Weimarską: „Jeśli *ziemski Bóg* (państwo w języku T. Hobbesa – A.W.) upada ze swego tronu, a *królestwo obiektywnego rozumu i moralności* (państwo w języku G.W.F. Hegla – A.W.) staje się *magnum latrocinium*, wówczas stronnictwa dobijają potężnego Lewiatana i każde z nich wykrawa dla siebie z jego ciała sztukę mięsa”⁶³. W tej sytuacji „sprawy publiczne stały się przedmiotem łupów i kompromisów partii politycznych i ich zwolenników”⁶⁴. Celem konstytucji weimarskiej, podobnie jak i wszelkiego liberalnego konstytucjonalizmu, „nie jest siła i błysk państwa, nie *gloire* w znaczeniu Monteskiusza, lecz *liberté*, opieka mieszczan przed interwencją państwa”⁶⁵. W Republice Weimarskiej, dodaje niemiecki konserwatysta, „państwo prawa (*der Rechtsstaat*) jest przeciwieństwem państwa silnego (*der Machtstaat*)”⁶⁶. Nie ma już państwa niemieckiego stworzonego przez Otto von Bismarcka. Zostało zastąpione przez „substancję partyjną” (*die Parteisubstanzen*)⁶⁷.

Konstatując skrajną słabość i niestabilność rozparcelowanych przez partie polityczne demokratycznych republik obydwaj myśliciele muszą zaproponować alternatywny ustrój i system polityczny, który odpowiednio uczyni Francję i Niemcy

⁶⁰ C. Schmitt, *Etyka państwowa i państwo pluralistyczne* [1930], [w:] Ch. Mouffe (red.), *Carl Schmitt, wyzwanie polityczności*, Warszawa 2011, s. 260.

⁶¹ Ch. Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, Paris 1931–34, t. III, s. 181.

⁶² Tamże, t. II, s. 9.

⁶³ C. Schmitt, *Etyka państwowa...*, s. 246.

⁶⁴ C. Schmitt, *Duchowa i historyczna...*, s. 118.

⁶⁵ C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin 1989 [1928], s. 126.

⁶⁶ Tamże, s. 130.

⁶⁷ C. Schmitt, *Staatsreichpläne Bismarcks und Verfassungslehre* [1929], [w:] tenże, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*, Berlin 1958, s. 32.

silnymi państwami. Pozornie wydaje się, że recepta pozytywna obydwu interesujących nas myślicieli różni się. Mimo, że od konstytucyjnego ustanowienia we Francji republiki (1875) minęło już kilkadziesiąt lat Maurras głosi potrzebę restauracji we Francji monarchii absolutnej, gdzie „dynastia zastąpi wyczerpujący system wyborczych i parlamentarnych igrzysk”⁶⁸. Miałyby to być monarchia „tradycyjna, dziedziczna, antyparlamentarna i zdecentralizowana”⁶⁹. Z kolei Schmitt, po bardzo niedawnym przecież upadku cesarstwa wilhelmiańskiego (1918), całkowicie pożegnał się z myślą o restauracji władzy monarszej, gdyż cesarstwo i republika zachowują ciągłość polityczno-prawną. Uchwalając „konstytucję weimarską niemiecki lud podtrzymał swoją ciągłość (*seine Identität*) z ludem niemieckim, który ustanowił konstytucję w 1871 roku. Lud chciał odnowić Rzeszę (...) ale nie ustanawiać nową Rzeszę. Ta demokratyczna konstytucja nie ustanowiła nowej państwowości niemieckiej (*keinen neuen deutschen Staat*). Chodziło tu o to, że lud, który dotąd wyznawał (...) zasady monarchiczne (...), podjął decyzję o nowej formie konstytucji”⁷⁰. Była to „decyzja na rzecz republiki a przeciwko monarchii”⁷¹. Problem ustrojowy jest zresztą szerszy i dotyczy nie tylko Niemiec: „*legitymowna* monarchia jest już politycznie i historycznie martwa”⁷² i w zsekularyzowanym świecie XX okresu międzywojennego zastąpić może ją już tylko dyktatura, która nie czerpie uprawomocnienia ani z Prawa Bożego, ani z naturalnego, ani z zasady dziedziczenia. We wszystkie wymienione formy legitymizacji tradycyjnej prawie nikt już dziś nie wierzy.

Charles Maurras optuje tedy za dziedziczną i absolutną monarchią, gdy Carl Schmitt za prawicową dyktaturą. Różnica projektowanych ustrojów, z tego właśnie powodu, wydaje się znacząca. Ale to tylko pozór. W rzeczywistości obydwaj myśliciele preferują władzę autorytarną, a to co ich różni to 20 lat różnicy wieku. Maurras był starszy, a więc silniej przywiązany był do wspomnień o świecie tradycyjnym i do tradycjonalistycznego konserwatyizmu z rojalistycznym sentymentem. Schmitt był odeń młodszy, dlatego umiał wypowiedzieć myśli, które Maurrasowi wprawdzie już chodziły po głowie, ale których nie umiał jeszcze wypowiedzieć głośno.

Nasze wątpliwości budzi to czy Charles Maurras był rzeczywiście monarchistą, czy też pisząc o monarchii, w rzeczywistości miał przed oczami prawicową dyktaturę? Dlaczego tak twierdzimy? Dlatego, że pomiędzy tradycyjnym rojalizmem a maurrasizmem zachodzą istotne różnice:

- 1/ Maurrasowska monarchia nie pochodzi od Boga. Będąc znanym agnostykiem Maurras nie może szermować argumentem o Bożej proveniencji władzy. Król nie może być *imago Dei*, gdy istnienie Stwórcy właśnie zostało poddane w wątpliwość w jego systemie filozofii politycznej. Skoro myśliciel

⁶⁸ Ch. Maurras, *Au signe de Flore*, Paris 1931, s. 48.

⁶⁹ Ch. Maurras, *Enquête sur la monarchie*, Paris 1924 [1900], s. 169, 302.

⁷⁰ C. Schmitt, *Verfassungslehre*, dz.cyt., s. 97.

⁷¹ Tamże, s. 23.

⁷² Tamże, s. 212.

ten odrzuca demokrację, to władza nie może także pochodzić od ludu. Dlatego wywodzi ją z prawa natury, rozpoznawalnego za pomocą rozumu⁷³. Przyszłe królestwo będzie rządzone przez sprawnego dziedzicznego administratora, swoistego technika od zarządzania państwem, noszącego tradycyjne miano *króla*, a nie przez bogobojnego monarchę rozpamiętującego tradycję wielkich przodków i dumnie wpatrzonemu w swoje drzewo genealogiczne⁷⁴. W wizji tej nie ma śladu sakralnego i religijnego „mistycyzmu”⁷⁵. W 1900 roku Maurras pisze na łamach *Soleil*: „Być rojalistą, nie oznacza być przekonany co do prawd jakiejś doktryny religijnej lub filozoficznej. Oznacza to tylko zrozumienie jak bardzo wymogi nacjonalizmu integralnego domagają się monarchii dziedzicznej i tradycyjnej uwiecznianej przez osiem stuleci w rodzie Kapetyngów. Dziedziczność i tradycja dla ratunku państwa i rozwoju narodowego, oto cała teoria monarchizmu”⁷⁶. W tym też roku pisze w *Ankiecie o monarchii (Enquête sur la monarchie)*: „naukowo, racjonalnie i, jeśli można tak powiedzieć, fizycznie, monarchia jest prawdą polityczną (...) Ośmieliliśmy się wypowiedzieć imię Monarchii naukowej (*la Monarchie scientifique*)”⁷⁷. Opinię o laickich korzeniach swojego projektu monarchistycznego powtarza w 1932 roku: „Przyszła monarchia (...) nie będzie więcej rządem księży”⁷⁸.

- 2/ Zatarcie rozróżnienia między monarchią a dyktaturą. Tradycyjna monarchia opierała się na obyczaju i religii, gdy Maurrasowska nie może się do tych elementów odwołać. Obyczaje monarchiczne nie istnieją; w Boga konserwatywny nacjonalista osobiście nie wierzy; prawa natury mają istotny walor intelektualny dający impuls do stworzenia wizji porządku, ale ich moc legitymizacyjna w oczach ogółu jest mizerna. W tej sytuacji pozostaje oparcie kontrrewolucyjnej władzy na sile, czyli ustanowienie „dyktatury rojalistycznej” (*la dictature royaliste*), która, za pomocą przemocy politycznej, odbuduje „ustrój porządku” (*le régime de l'ordre*)⁷⁹. Przyszły monarcha to „organizacyjny demiurg”, który charakterystyczny dla demokracji nieporządek przemieni w ład. Maurras posługuje się narracją Arystotelesa i pisze, że monarcha

⁷³ Ch. Maurras, *Dictionnaire politique...*, t. V, s. 258; tenże, *Dictionnaire politique et critique (complément)*, Paris 1961–75, t. I, z. 6. s. 384–85.

⁷⁴ Ch. Maurras, *Devant l'Allemagne éternelle. Gaulois, Germains, Latins. Chronique d'une résistance*, Paris 1937, s. 165; tenże, *Dictionnaire politique...*, t. I, s. 6.

⁷⁵ Ch. Maurras, *Dictionnaire politique...*, t. V, s. 113.

⁷⁶ Tamże, t. I, s. 242.

⁷⁷ Ch. Maurras, *Enquête sur la monarchie*, dz.cyt., s. 344.

⁷⁸ Ch. Maurras, *Dictionnaire politique...*, t. V, s. 20.

⁷⁹ Ch. Maurras, *Dictateur et roi [1899]*, [w:] tenże, *Enquête sur la monarchie*, dz.cyt., s. 448; tenże, *Les Conditions de la Victoire*, t. IV. *La blessure intérieure*, Paris 1918, s. 101.

nieuporządkowaną prapierwotną materię, za pomocą praw i rozkazów, przemieni w nowy porządek, czyli nada *materii* nową *formę*⁸⁰. Tak rozumiany władca będzie „niezawodny (*infaillible*), niezależny, absolutny”⁸¹.

Jeśli przyjrzymy się temu projektowi ustrojowemu, to szybko zorientujemy się, że monarchia Charlesa Maurrasa w istocie jest specyficznym rodzajem dziedzicznej *dyktatury rojalistycznej* (zauważmy, że pisze w sposób charakterystyczny o *la dictature royaliste*, a nie o *la dictature royale*) całkowicie wyzbytej charakteru sakralnego, niezbędnego we wszelkiej tradycyjnie rozumianej monarchii. Dlaczego więc francuski nacjonalista nie napisze wprost, że dąży do ustanowienia prawicowej i kontrrewolucyjnej dyktatury?

Pierre Boutang, którego wyższość nad wszystkimi pozostałymi badaczami myśli Maurrasa polega na tym, że zdążył go poznać osobiście, a w dodatku sam zadał mu to pytanie w prywatnej rozmowie, pisze, że Maurras posiadał w tym miejscu pewną blokadę natury psychologicznej wiążącą się ze swoim wykształceniem. Jak każdy przyzwoity absolwent klasycznego liceum, gdzie uczono łaciny i greki oraz kultury klasycznej, postrzegał dyktaturę tak, jak autorzy starożytni. Kojarzyła mu się więc z demagogiczną (rewolucyjną) tyranią w greckich *poleis*, opierającą się na grabieniu bogatych aby znaleźć poparcie pośród biedoty albo z dyktaturą w republice rzymskiej, czyli ekstraordynaryjnym rządem przejściowym, powoływanym na chwilę (max. 6 miesięcy) w sytuacji kryzysowej⁸². Maurras pisząc o dyktaturze nie miał przed oczami tych samych obrazów, które mamy dzisiaj, czyli dyktatorów prawicowych charakterystycznych dla XX wieku takich jak Franco, Salazar czy Pinochet. Miał przed oczami znanych mu wtenczas dyktatorów historycznych lub aktualnych, a ci zawsze dotąd byli rewolucjonistami: Cromwell, Robespierre, Lenin. Dyktatury nie-rewolucyjne były nowością i dopiero powstawały na jego oczach (Włochy Mussoliniego, 1922; Hiszpania Primo de Rivero, 1923). Dlatego Maurras tylko raz zaproponował wprowadzenie takiej przejściowej i ekstraordynaryjnej (czyli znowu rzymskiej) dyktatury: w obliczu ataku Niemiec na Francję w 1940 roku⁸³. Potem dopiero poparł rządy marszałka Philippe’a Pétaina (Vichy) i Franco (Hiszpania). Czyli dopiero w ostatnim okresie swojej twórczości filozoficznej, na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych, zorientował się, że może istnieć coś takiego jak dyktatura prawicowa.

Poza tym problemem dyktatury jest jej nietrwałość. Dla Maurrasa to klasyczny system polityczny oparty na charyzmie rządzącego. Dyktator sprawnie i skutecznie kieruje państwem i tylko dlatego podwładni go słuchają. Dopóki jest skuteczny. Gdy popełnia błąd, gdy jego władza zachwieje się, to wtenczas jego współpracownicy poczynają wątpić w charyzmę, co może zakończyć się przejściem władzy przez któregoś z nich lub upadkiem systemu politycznego. Dyktator ma zawsze problem z utrwaleniem władzy. Jego legitymizacja nie ma charakteru instytucjonalnego i prawnego, brak mu szacunku

⁸⁰ Ch. Maurras, *Dictionnaire politique...*, t. I, s. 259.

⁸¹ Tamże, t. I, s. 122.

⁸² P. Boutang, *Maurras. La destinée et l'oeuvre*, Paris 1984, s. 189.

⁸³ Ch. Maurras, *Dictionnaire politique... (complément)*, dz.cyt., t. II, z. 11, s. 229–31.

i niezbędnej do sprawowania trwałych rządów siły moralnej wynikłej z prawowitego pochodzenia⁸⁴. W dodatku dyktatura umiera wraz z dyktatorem. W monarchii władza jest automatycznie przekazywana następcy (prawo salickie), który nie jest wybierany przez żadne grono współpracowników, ani legitymizowany przez jakikolwiek plebiscyt czy głosowanie. Zdaniem Maurrasa, problem sukcesji to podstawowa różnica między monarchią a dyktaturą⁸⁵. Zauważmy: nie sakralność władzy, nie koronacja, nie legitymizacja władzy, lecz tylko problem sukcesji powoduje, że monarchia jest skuteczniejsza od dyktatury. I tylko z tego jednego jedyne powodu francuski nacjonalista nie postuluje wprowadzenia dyktatury we Francji⁸⁶. Cytowany wcześniej Boutang tak charakteryzuje jego myśl w tym względzie: dyktatura to „prowizoryczne remedium nie ratujące w istocie kraju. Maurras uważał, że ustanowienie monarchii spowoduje, że dyktatura będzie zbędna i niepotrzebna. Wszystkim tym, którzy marzyli o Dyktaturze Ocalenia Publicznego ukazywał króla, który może wszystko to, co może dyktator”⁸⁷.

W sumie to dziedziczna dyktatura rozwiązałaby wszystkie wyżej wymienione problemy, łącząc zalety monarchii i autorytaryzmu. Dlatego uważamy, że **Maurras był nie tyle rojalistą, co autorytarystą głoszącym (werbalnie) restaurację królestwa, a w istocie wprowadzenie twardej (metoda) i nacjonalistycznej (treść) dyktatury jednostki noszącej tytuł królewski**. Oto system nacjonalistyczny, który połączy skuteczność dyktatora z królewską zasadą dziedziczenia tronu. Naszą opinię potwierdzają liczni współcześni Maurrasowi, jak i współcześni badacze: 1/ Georges Tefas pisze: „Maurrasizm może istnieć niezależnie od monarchii, zachowując swoje przesłanie. Teoria antyegalitarna, którą (Maurras – A.W.) zbudował, patrząc logicznie, nie musi być *zawsze* uwieńczona monarchią, lecz tylko *niekiedy*. Ta synteza filozofii społecznej może *żyć własnym życiem*. Może odwoływać się do monarchii *lub* do arystokracji, wedle *okoliczności* lub *miejsca*”; 2/ Jean Touchard: „doktryna Maurrasa jest raczej antydemokratyczna i antyparlamentarna niż monarchistyczna”; 3/ niemiecki badacz Eddy Alger: maurrasizm to „jedność nacjonalizmu i antyparlamentaryzmu”; 4/ Jacques Pagam: maurrasizm jest możliwy „w pewnej formule republikańskiej”; 5/ Georges Bernanos: „myśl Maurrasowska (...) ciążyła ku dyktaturze. Doktryna nacjonalistyczna może być uwieńczona monarchią, jednak mistyka nacjonalizmu integralnego kończyła się na dyktaturze, której celem byłoby dobro wspólne”⁸⁸. Identyczną

⁸⁴ Tamże, t. I, z. 6. s. 365–66; tenże, *Dictionnaire politique...*, t. II, z. 11, s. 282.

⁸⁵ Ch. Maurras, *Enquête sur la monarchie*, dz.cyt., s. LXXXIV–V; tenże, *Dictionnaire politique...*, t. I, s. 360.

⁸⁶ Ch. Maurras, *La contre-révolution spontanée*, Lyon 1943, s. 145–46; tenże, *Enquête sur la monarchie*, dz.cyt., s. 25.

⁸⁷ P. Boutang, *Maurras. La destinée...*, s. 190.

⁸⁸ Po kolei źródła cytatów, G. Tefas, *Les conceptions économiques des groupements d'Action française*, Paris 1939, s. 64; J. Touchard, *Histoire des idées politiques*, t. II. Paris 1966, s. 695; E. Alger, *Vom 'Nationalisme républicain' zum 'Nationalisme intégral' als ideelle Staatsauffassung der 'Action française'*, Heidelberg 1936, s. 52; J. Paugam, *L'âge d'or du maurrassisme*, Paris 1971, s. 273; E. Weber, *The Nationalist Revival in France, 1905–1914*, Berkeley and Los Angeles 1959, s. 59.

opinię o Maurrasie miał nawet popierany przezeń orleanistyczny pretendent do korony hr. Paryża, czym też uzasadniał swoje zerwanie z Action Française (1937)⁸⁹. Zerwanie to zresztą nie zrobiło na członkach ruchu najmniejszego wrażenia. Dość powiedzieć, że w akcie solidarności z Pretendentem z paryskiej organizacji odeszły zaledwie 2 osoby, co dowodzi, jak to trafnie podsumował Samuel M. Osgood, że działacze tejże organizacji byli „bardziej ludźmi Maurrasa, niż króla”⁹⁰.

Z Carlem Schmittem sprawa jest prostsza, gdyż dość jasno i konsekwentnie przedstawiał się zawsze jako rzecznik dyktatury. W odróżnieniu od Maurrasa nie tylko nie miał problemu z wyobrażeniem sobie czegoś takiego jak pravicowa dyktatura, ale wręcz uważał taki jej charakter za naturalny. Prawnik interesował się problemem dyktatury od wczesnej młodości, gdyż pierwszy tekst na ten temat opublikował jeszcze w 1916 roku, czyli jeszcze za rządów cesarskich, gdzie przebadał dzieje stanów nadzwyczajnych w XIX wieku. Istotę dyktatury zdefiniował jako połączenie, w jednym ręku, trzech władz (wykonawczej, ustawodawczej i sądowniczej) w sytuacji nadzwyczajnej dla państwa, przy równoczesnej militaryzacji zarządzania strukturami etatystycznymi. Jej esencję określił jako ekstraordynaryjne, pozaprawne unicestwienie stanu rewolucyjnego bezprawia⁹¹.

W literaturze panuje pogląd, że Schmitt opowiedział się za tym rozwiązaniem ustrojowym obserwując rewoltę komunistyczną w Monachium (1918) skutecznie stłumioną przez wojsko i oddziały pravicowych Freikorpsów⁹². Pokłosiem tego doświadczenia była rozprawa *Dyktatura. Od początku nowoczesnego zagadnienia suwerenności aż do proletariackich wojen klasowych* (*Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, 1921)⁹³.

W książce tej Carl Schmitt definiuje dyktaturę jako rząd personalny opierający się na scentralizowanym aparacie państwowym, który rozdziela rację stanu od zastanego porządku ustawowego, prymat przyznając racji stanu. Kierując się tą nacelną wartością suwerenna władza przyznaje sama sobie prawo do „oddzielenia norm prawnych i sposobów wykonywania prawa”, w związku z czym „dyktatura oznacza zniesienie panowanie prawa jako takiego” oraz „zniesienie wszelkich

⁸⁹ E. Weber, *Action Française*, dz.cyt., s. 445. Poza wymienionymi badaczami w literaturze pogląd taki prezentują także T. Molnar, *La contre-révolution*, Paris 1982, s. 120; P. Becat, *Maurras, la révolution et le nationalisme*, „Ecrits de Paris”, 1991, nr 7–8, s. 46; J.S. McClelland, *A History of Western Political Thought*, London and New York 1996, s. 755.

⁹⁰ S.M. Osgood, *French Royalism under the Third and Fourth Republics*, The Hague 1960, s. 128.

⁹¹ C. Schmitt, *Diktatur und Belagerungstand. Eine staatsrechtliche Studie*, [w:] tenże, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995, s. 3–23.

⁹² J.W. Bendersky, *Carl Schmitt*, dz.cyt., s. 21–22; M. Staglieno, *Spengler, Thomas Mann, Carl Schmitt*, [w:] S. Zecchi (red.), *Sul destino*, Bologna 1991, s. 296; P. Jiménez, *La reacción contra la historia. Donoso Cortés y Carl Schmitt*, [w] M.A. Ruiz Carnicer, C. Frias Corredor (red.), *Nuevas tendencias historiográficas e historia local en España*, Zaragoza 2001, s. 407–08; G. Balakrishnan, *L'ennemi*, dz.cyt., s. 52.

⁹³ Główne tezy tej ważnej książki zostały streszczone w haśle encyklopedycznym *Diktatur* [1926], [w:] tenże, *Staat, Großraum...*, s. 33–37.

kompetencji i legalnych barier⁹⁴ w imię nadrzędnych celów politycznych. Dyktatura to rząd autorytarny traktujący ład prawny jako środek, a nie jako cel sam w sobie: „Prawo jest środkiem dla pewnego celu, aby społeczeństwo mogło istnieć. Jeśli więc prawo nie wystarcza aby uratować społeczeństwo, to przychodzi czas na siłę, która robi to, co konieczne⁹⁵”.

Następnie Carl Schmitt dzieli dyktatury na komisaryczne i suwerenne⁹⁶:

- 1/ Dyktatura komisaryczna. To rząd nadzwyczajny o charakterze kontrewolucyjnym. W przypadku rewolucji lub chaosu dyktator komisaryczny oddziela porządek prawny od racji stanu, stojąc na stanowisku, że zagrożone w swojej egzystencji państwo nie może zostać uratowane za pomocą istniejących tradycyjnych mechanizmów prawno-instytucjonalnych. Wtenczas prawo należy zawiesić i ratować państwo lub jego ustrój za pomocą wszelkich dostępnych metod, pozbawiając wrogów państwa praw obywatelskich i praw ludzkich, a tym samym przemieniając ich we wrogów absolutnych. Wzorcem dla tak pojętej instytucji jest dyktatura rzymska. Tak też dyktaturę rozumieli Machiavelli, Bodin i Hobbes. Ma ona charakter politycznie konserwatywny.
- 2/ Dyktatura suwerenna. To rząd rewolucyjny lub kontrewolucyjny, którego celem jest zniszczenie istniejących stosunków i ukonstytuowanie nowej rzeczywistości prawnej, politycznej lub gospodarczej. Władza taka rodzi się w wyniku rewolucji lub zamachu stanu i kieruje się przeciwko zastanemu porządkowi. Tak pojęte dyktatury to rządy Cromwella w Anglii, jakobinów we Francji czy bolszewików w Rosji Radzieckiej. Zauważmy, że podobnie jak Maurras, także i niemiecki myśliciel wymienia w tym miejscu wyłącznie lewicowe i populistyczne formy rządów. Także i on, pisząc swoją rozprawę w 1921 roku, w zasadzie nie zna z empirii jeszcze czegoś takiego jak prawicowa dyktatura. Schmitt będzie tym, który taki projekt dopiero stworzy.

Projekt zmaterializuje się 10 lat później, a mianowicie na początku lat trzydziestych, gdy Republika Weimarska chwiała się wobec radykalnego wzrostu w siłę naziistów i komunistów. Schmitt zaproponował wtenczas otoczeniu prezydenta Paula von Hindenburga przeprowadzenie zamachu stanu i rozpędzenie parlamentu zdominowanego przez partie totalitarne, na podstawie rozszerzającej interpretacji prawnej art. 48 ust 2 konstytucji, mówiącego, że w nieokreślonej sytuacji wyższej konieczności, „Prezydent Rzeszy może poczynić konieczne zarządzenia w celu przywrócenia publicznego bezpieczeństwa i porządku, a w razie potrzeby uciec się do pomocy siły zbrojnej”.

Carl Schmitt wyprowadził z tego poglądu całą teorię zamachu stanu i prawo prezydenta republiki marsz. Paula von Hindenburga do stworzenia nowego ustroju, czyli przekształcenia początkowej dyktatury komisarycznej, powstałej dla obrony

⁹⁴ C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin 2006 [1921], s. 26, 72.

⁹⁵ Tamże, s. 27.

⁹⁶ Tamże, s. 33–74, 173–98.

porządku republikańsko-demokratycznego, w dyktaturę suwerenną, która zbuduje zupełnie nowy porządek⁹⁷. Ład ten opierać się miał na trzech zasadach⁹⁸:

- 1/ Prezydent rządzi za pomocą dekretów z mocą ustawy. Zanarchizowany parlamentaryzm weimarski i jego rachityczną legislację miałyby zastąpić wydawane przez prezydenta dekrety z mocą ustawy. Legislacja ta miała być uzasadniana zaistnieniem sytuacji nadzwyczajnej przewidzianej w art. 48.
- 2/ Likwidacja partii politycznych. Szczególnie chodzi o dekret delegalizujący KPD i NSDAP za pomocą wojska podległego prezydentowi. Przywódcy partyjni i zbrojnych grup terroryzujących ulice (np. bojówek SS, SA) zostaną uwięzieni bez wyroku sądowego. Inne partie polityczne (Zentrum, SPD) miałyby zostać zlikwidowane, gdyby stawiały opór dyktaturze.
- 3/ Likwidacja Reichstagu. Schmitt głosi najpierw kasatę partii totalitarnych, zdobywających w wyborach ponad 50% głosów, a w dłuższej perspektywie także delegalizację stronnictw republikańskich, chyba, że podporządkują się dyktatorowi. Co więc będzie z parlamentem? Jakkolwiek teoretycznie ma być tylko chwilowo zawieszony, to wydaje się, że zostanie ostatecznie zniesiony lub sprowadzony do roli fasadowej. Utraci konstytucyjne prawo zatwierdzenia prezydenckich dekretów, czyli prezydent skupi w swoich rękach władzę ustawodawczą i wykonawczą.

Jak już wspomnieliśmy, chociaż teoretycznie Schmittiańska dyktatura, zaprojektowana specjalnie dla prezydenta Hindenburga, miała mieć charakter *dyktatury komisarycznej*, to z samego tego projektu wynika, że ostatecznie miała przekształcić się w *dyktaturę suwerenną*. Mając nominalnie na celu ratowanie republiki, ostatecznie zmierzała do jej ostatecznego unicestwienia i zastąpienia prawicowym autorytaryzmem. Dlaczego? Sandrine Baume uważa, że aby zrozumieć filozofię polityczną Schmitta trzeba pamiętać, iż w okresie weimarskim był, podobnie jak i cała pruska prawica, rodzajem *sierotki po cesarzu*. Dlatego francuska badaczka stwierdza, że „generalna orientacja doktryny Schmittiańskiej jest możliwa do wyjaśnienia tylko za pomocą traumy politycznej po I Wojnie Światowej i po upadku Cesarstwa”⁹⁹. I rzeczywiście, Schmitt przyznaje, że w swojej konstrukcji dyktatury dla Hindenburga korzysta z „argumentów z monarchistycznej epoki przedwojennej”¹⁰⁰. Chodzi mu

⁹⁷ W literaturze koncepcję tę opisują min. G. Schwab, *The Challenge of the Exception*, dz.cyt., s. 37–43, 80–89; G. Le Brezidec, *René Capitant...*, s. 214–30; D. Blasius, *Carl Schmitt, Preußischer Staatsrat in Hitlers Reich*, Göttingen 2001, s. 51–70; E. Kennedy, *Constitutional Failure. Carl Schmitt in Weimar*, Durham-London 2004, s. 159–69; R. Campderrich, *La palabra de Behemoth. Derecho, política y orden internacional en la obra de Carl Schmitt*, Madrid 2005, s. 65–70; R. Mehring, *Carl Schmitt zur Einführung*, Hamburg 2006, s. 56–59.

⁹⁸ L. Berthold, *Carl Schmitt und der Staatsnotstandsplan am Ende der Weimarer Republik*, Berlin 1999, s. 46–49. Szczegółowo projekty te C. Schmitt opisuje w swoich mniej znanych pracach, *Konstruktive Verfassungsprobleme* [1932], [w:] tenże, *Staat, Großraum...*, s. 56–59; tenże, *Starker Staat und gesunde Wirtschaft* [1932], [w:] tamże, s. 73–81.

⁹⁹ S. Baume, *Carl Schmitt, penseur de l'Etat*, Paris 2008, s. 11.

¹⁰⁰ C. Schmitt, *Der Hüter von Verfassung*, Berlin 1996 [1931], s. 140.

o to, aby państwo ponownie, jak to było do 1918 roku, stało się „niepodzielną jednością” i było wyposażone w „jedną prawdziwą wolę”, co zapewni mu zdolność do podejmowania radykalnych „decyzji” politycznych¹⁰¹. Tę starą imperialną tradycję reprezentują już tylko Reichswehra i Prezydent-marszałek Hindenburg, którego określa mianem „ostatniej kolumny naszego porządku konstytucyjnego”¹⁰².

Po zamachu stanu i ustanowieniu dyktatury Paul von Hindenburg „zjednoczy ponownie w swojej osobie trzy różne elementy: będzie zarazem prawodawcą, sędzią i naczelnikiem. To od niego będzie wypływała legalność i to na nim ufundowana zostanie legitymowalność”¹⁰³. W ten sposób, pisze niemiecki prawnik, prezydent przekształca się w „suwerennego włodarza państwa” (*der souveräne Herr des Staates*)¹⁰⁴.

W sumie Carlowi Schmittowi chodziło o stworzenie autorytarnego cezaryzmu w miejsce systemu republikańskiego, dzięki czemu w weimarski liberalny system polityczny miały zostać włączone „autorytarne rezidua z epoki przeddemokratycznej”¹⁰⁵. Prezydent po zamachu stanie się obrońcą Konstytucji (*der Hüter der Verfassung*). Już sam ten termin jest znaczący, gdyż w okresie późnego cesarstwa znany konstytucjonalista Paul Laband określał cesarza mianem „strażnika i obrońcy konstytucji Rzeszy” (*Wächter und Hüter der Reichsverfassung*)¹⁰⁶. To podobieństwo pojęciowe nie było przypadkowe. We wstępie do Schmittiańskiego *Obrońcy Konstytucji* (*Der Hüter von Verfassung*, 1931), znajdujemy cytaty z rozprawy o prawie konstytucyjnym Otto Mayera z 1909 roku: „Najwyższym Obrońcą Konstytucji jest król” (*Der oberste Hüter der Verfassung ist der König*)¹⁰⁷. Dlatego nie mamy wątpliwości, że **istotą Schmittiańskiego teorii dyktatury jest myśl o restauracji cesarstwa, ale bez restytucji tytułu cesarskiego.**

Co różni koncepcję dyktatora Carla Schmitta od cesarza? Brak jakiegokolwiek sakralnej legitymizacji władzy. Podobnie jak Maurras, także i Schmitt nie szarżuje z religijnym uprawomocnieniem władzy w epoce radykalnej sekularyzacji. Dlatego decyduje się wyprowadzić władzę autorytarną ze specyficznie pojętej woli niemieckiego narodu. Wykorzystując to, że prezydent w Republice Weimarskiej był wybierany w głosowaniu powszechnym pisze: „*Lud* jest najwyższym, decydującym prawem, dlatego też prezydent, wywodzący się bezpośrednio od ludu, wyraża jego wolę wbrew parlamentowi i rządowi. Stoi on ponad podziałami i partiami i działaczami partyjnymi, wyrażając zaufanie całego ludu, gdyż nie jest człowiekiem partyjnym, lecz wyrazem zaufania całego ludu. Wybory prezydenckie, tak jak je reguluje konstytucja,

¹⁰¹ Tamże, s. 145, 148.

¹⁰² C. Schmitt, *Starker Staat...*, s. 77.

¹⁰³ C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, Berlin 1993 [1932], s. 10.

¹⁰⁴ C. Schmitt, *Der Hüter von Verfassung*, dz.cyt., s. 132.

¹⁰⁵ C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, dz.cyt., s. 87.

¹⁰⁶ E.R. Huber, *Carl Schmitt in der Reichskrise der Weimarer Endzeit*, [w:] H. Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum*, dz.cyt., s. 36.

¹⁰⁷ C. Schmitt, *Der Hüter von Verfassung*, dz.cyt., s. 10–11.

znaczą więcej niż inne wybory w państwie demokratycznym. Są one wyrazem aklamacji Niemców, której nie można się oprzeć, gdyż demokratyczna wola wyrażana jest w formie aklamacji. (...) Legitymowalność wynika z plebiscytu jest jedynym rodzajem uprawomocnienia, które dziś jest powszechnie uznawane¹⁰⁸. Wedle tej teorii wybory prezydenckie (wybór osoby) ważą więcej niż parlamentarne (wybór partii). Schmitt przyjmuje to jako aksjomat poręczny dla swojego wywodu, nie tłumacząc właściwie dlaczego jedne wybory powszechne miałyby być ważniejsze od innych.

W literaturze utrwalony jest pogląd, z którym trudno byłoby się nam nie zgodzić, że Schmittiańska idea dyktatury opartej o ludowładcze pochodzenie, to interesujące połączenie koncepcji suwerennej władzy monarszej opisanej w pismach miłych Schmittowi pisarzy kontrrewolucyjnych (J. de Maistre, L. de Bonald, J. Donoso Cortès) z ideą demokratycznej legitymizacji władzy zaczerpniętej bezpośrednio z pism Jeana Jacquesa Rousseau¹⁰⁹.

PODSUMOWANIE

Charles Maurras i Carl Schmitt oscylują pomiędzy monarchią a dyktaturą. Ten pierwszy teoretycznie jest rojalistą, ale praktycznie głosi dyktaturę monarszą, aby ostatecznie poprzeć dwóch przyzwoitych prawicowych dyktatorów, a mianowicie Pétaina i Franco. Ten drugi teoretycznie akceptuje ustanowienie republiki, ale chce ją tak zaciekle bronić przed partiami totalitarnymi, aby koniec końców przekształciła się w dyktaturę prezydecką na wzór niedawnego cesarstwa, odwołującą się nawet w nazewnictwie do tego samego wokabularza. W sumie **Maurras i Schmitt chcą tego samego: prawicowej władzy autorytarnej, której uzasadnieniem nie będzie już religia, wola Boga, uznanie monarchy za *imago Dei***. Skoro dwaj najwybitniejsi francuscy i niemieccy myśliciele prawicowi XX wieku mieli poważne problemy z wiarą, a ich stosunki z Kościołem katolickim były mocno napięte, to nie mogli legitymizacji władzy poszukiwać w Bogu. Maurras uprawomocnienie to znajdował w racjonalnie pojętym prawie natury, które – w jego systemie – zastępowało całkowicie

¹⁰⁸ C. Schmitt, *Verfassungslehre*, dz.cyt., s. 350. Podobnie argumentuje także w późniejszych pismach, gdy ma na myśli już konkretne uzasadnienie ew. zamachu stanu P. von Hindenburga – zob. tenże, *Der Hüter von Verfassung*, dz.cyt., s. 156–59; tenże, *Legalität und Legitimität*, dz.cyt., s. 85–87.

¹⁰⁹ G. Schwab, *The Challenge of the Exception*, dz.cyt., s. 62–67; S. Breuer, *Nationalstaat und pouvoir constituant bei Sieyès und Carl Schmitt*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie“, 1984, nr 70, s. 495–517; G. Gómez Orfanel, *Excepción y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt*, Madrid 1986, s. 264–72; P. Pasquino, *Die Lehre vom „pouvoir constituant“ bei Emmanuel Sieyès und Carl Schmitt*, [w:] H. Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum*, dz.cyt., s. 371–86; G. Le Brezidec, *René Capitant...*, s. 225–26; H. Katzmaier, H. Rauschenschwandtner, *Das Dispositiv des Volkes. Zur Konstitution des politischen Subjekts bei Carl Schmitt*, [w:] W. Pircher (red.), *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt*, Wien 1999, s. 141–66; S.L. Paulson, *Zugerichtete Identität. Zur Bewertung einiger Elemente der Demokratietheorie Carl Schmitts*, [w:] Tamże, s. 167–78.

Objawienie. Schmitt uprawomocnienie władzy widział w wolicjonalnej decyzji suwerennego prezydenta, stanowiącej teologiczno-polityczne odbicie Boskiego woluntaryzmu, gdzie nie istnieją jakiegokolwiek prawa natury, jak i prawa konstytucyjne. Tak, dyktatura jest jedyną dostępną prawicy formą władzy niedemokratycznej w epoce laicyzacji i sekularyzacji. Skoro nie ma i nie będzie już króla z Bożej łaski, to trzeba zadowolić się dyktatorem z woli prawa natury lub specyficznie pojętej woli narodu.

BIBLIOGRAFIA

- Alger E., *Vom 'Nationalisme républicain' zum 'Nationalisme intégral' als ideelle Staatsauf-fassung der 'Action française'*, Heidelberg 1936.
- Arias H., Rafael J., *Donoso Cortés und Carl Schmitt. Eine Untersuchung über die Staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts*, München 1998.
- Aris G., *History of political Thought in Germany from 1789 to 1815*, London 1936.
- Aussprache zu dem Referat von Armin Mohler*, [w:] H. Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988.
- Balakrishnan G., *L'ennemi, Un portrait intellectuel de Carl Schmitt*, Paris 2006.
- Baume S., *Carl Schmitt, penseur de l'Etat*, Paris 2008.
- Baxa J., *Romantik und konservative Politik*, [w:] G.-K. Kaltenbrunner (red.), *Konservatismus in Europa*, Freiburg 1972.
- Beaud O., *Carl Schmitt ou juriste engagé*, [w:] C. Schmitt, *Théorie de la Constitution*, Paris 1993.
- Becat P., *Maurras, la révolution et le nationalisme*, „Ecrits de Paris”, 1991, nr 7–8.
- Bendersky J.W., *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton 1983.
- Beneton Ph., *Le conservatisme*, Paris 1988.
- Benoist A. de, *Die Konservative Revolution in Frankreich*, [w:] K. Weißmann (red.), *Die Konservative Revolution in Europa*, Steigra 2013.
- Berthold L., *Carl Schmitt und der Staatsnotstandsplan am Ende der Weimarer Republik*, Berlin 1999.
- Blasius D., *Carl Schmitt, Preußischer Staatsrat in Hitlers Reich*, Göttingen 2001.
- Boutang P., *Maurras. La destinée et l'oeuvre*, Paris 1984.
- Breuer S., *Nationalstaat und pouvoir constituant bei Sieyès und Carl Schmitt*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie“, 1984, nr 70.
- Le Brezidec G., *René Capitan, Carl Schmitt, crise et réforme du parlementarisme. De Weimar à la Cinquième République*, Paris 1998.
- Campderrich R., *La palabra de Behemoth. Derecho, politica y orden internacional en la obra de Carl Schmitt*, Madrid 2005.
- Capitan Peter C., *Charles Maurras et l'idéologie d'Action française*, Paris 1972.
- Chaunu P., *Préface*, [w:] V. Nguyen, *Aux origines de l'Action Française. Intelligence et politique à l'aube du XX-e siècle*, Paris 1991.

- Chiron Y., *La vie de Maurras*, Paris 1991.
- Cormier A., *Mes entretiens de prêtre avec Charles Maurras*, Paris 1970.
- Curtis M., *Three Against the Third Republic, Sorel, Barrès and Maurras*, Princeton 1959.
- Droz J., *Présentation*, [w:] tenze (red.), *Le Romantisme politique en Allemagne*, Paris 1963.
- Faber R., *Politische Dämonologie. Über modernen Marcionismus*, Würzburg 2007.
- Feuchtwanger L., Schmitt C., *Briefwechsel 1918–1935*, Berlin 2007.
- Frescobaldi D., *La controrivoluzione (Barrès, Maurras, Daudet)*, Firenze 1949.
- Godechot J., *La contr-révolution. Doctrine et action*, Paris 1984.
- Gómez Orfanel G., *Excepcion y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt*, Madrid 1986.
- Gottfried P., *Legality, Legitimacy and Carl Schmitt*, "National Review", 1987, nr 39.
- Gross R., *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt am Main 2000.
- Hartwich W.-D., *Häretiker der Moderne. Katholizismus als Politische Theologie bei Franz Blei, Hugo Ball und Carl Schmitt*, [w:] D. Harth (red.), *Franz Blei, Mittler der Literaturen*, Hamburg 1997.
- Herrero López M., *El 'nomos' y lo político, la filosofía política de Carl Schmitt*. Pamplona 2007.
- Hofmann H., *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin 2002.
- Huber E.R., *Carl Schmitt in der Reichskrise der Weimarer Endzeit*, [w:] H. Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988.
- Huguenin F., *A l'école de l'Action française. Un siècle de vie intellectuelle*, Paris 1998.
- Jiménez P., *La reacción contra la historia. Donoso Cortés y Carl Schmitt*, [w:] M.A. Ruiz Carnicer, C. Frias Corredor (red.), *Nuevas tendencias historiográficas e historia local en España*, Zaragoza 2001.
- Jiménez Segado C., *Contrarrevolución o resistencia. La teoría política de Carl Schmitt (1888–1985)*, Madrid 2009.
- Jünger E. –Schmitt C., *Briefe 1930–1983*, Stuttgart 1999.
- Kaltenbrunner G.-K., *Der schwierige Konservatismus. Definitionen-Theorien-Porträts*, Herford 1975.
- Katzmair H., Rauschenschwandtner H., *Das Dispositiv des Volkes. Zur Konstitution des politischen Subjekts bei Carl Schmitt*, [w:] W. Pircher (red.), *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt*, Wien 1999.
- Kennedy E., *Constitutional Failure. Carl Schmitt in Weimar*, Durham-London 2004.
- Lenk K., *Deutscher Konservatismus*, Frankfurt 1989.
- Lindner Ch., *Der Bahnhof von Finnentrop. Eine Reise ins Carl Schmitt Land*, Berlin 2008.
- Lönne K.-E., *Carl Schmitt und der Katholizismus der Weimarer Republik*, [w:] B. Wacker (red.), *Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München 1994.
- Lokatis S., *Wilhelm Stapel und Carl Schmitt – ein Briefwechsel*, [w:] P. Tomissen (red.), *Schmittiana*, t. V. Berlin 1996.
- Manemann J., *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monothetismus*, Münster 2002.

- McClelland J.S., *A History of Western Political Thought*, London and New York 1996.
- Mehring R., *Carl Schmitt zur Einführung*, Hamburg 2006.
- Noack P., *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Frankfurt/M-Berlin 1996.
- Nicoletti M., *Transcendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990.
- Ottmann H., *Carl Schmitt*, [w:] tenże, K. Ballestrem, *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München 1990.
- Maurras Ch., *L'Action française et la religion catholique* [1912], [w:] tenże, *La Démocratie religieuse*. Paris 1978.
- Maurras Ch., *Anthinéa, d'Athènes à Florence*, Paris b.r.w. [1901].
- Maurras Ch., *Appendices de Kiel et Tanger*, [w:] tenże, *Kiel et Tanger. La République Française devant l'Europe*, Paris 1928.
- Maurras Ch., *Au signe de Flore*, Paris 1931.
- Maurras Ch., *L'avenir du nationalisme français* [1949], [w:] tenże, *Oeuvres capitales*, t. I. Paris 1954.
- Maurras Ch., *Les Conditions de la Victoire*, t. IV. *La blessure intérieure*, Paris 1918.
- Maurras Ch., *La contre-révolution spontanée*, Lyon 1943.
- Maurras Ch., *Devant l'Allemagne éternelle. Gaulois, Germains, Latins. Chronique d'une résistance*, Paris 1937.
- Maurras Ch., *Dictateur et roi* [1899], [w:] tenże, *Enquête sur la monarchie*, Paris 1924 [1900].
- Maurras Ch., *Dictionnaire politique et critique*, Paris 1931–34, t. I-V.
- Maurras Ch., *Dictionnaire politique et critique (complément)*, Paris 1961–75, t. I-V.
- Maurras Ch., *Le dilemme de Marc Sangnier* [1906], [w:] tenże, *La Démocratie religieuse*. Paris 1978.
- Maurras Ch., *Enquête sur la monarchie*, Paris 1924 [1900].
- Maurras Ch., *La politique religieuse* [1912], [w:] tenże, *La Démocratie religieuse*. Paris 1978.
- Maurras Ch., *Romantisme et Révolution*, Paris 1922.
- Mehring R., *Zu Carl Schmitts Dämonologie – nach seinem 'Glossarium', „Rechtstheorie“*, 1992, nr 23.
- Meier H., *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, Chicago and London 1998.
- Mohler A., *Carl Schmitt und die ‚konservative Revolution‘*, [w:] H. Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988.
- Molnar T., *La contre-révolution*, Paris 1982.
- Motschenbacher A., *Katechon oder Großinquisitor. Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg 2000.
- Mourre M., *Charles Maurras*, Paris 1953.
- Nguyen V., *Aux origines de l'Action Française. Intelligence et politique à l'aube du XX-e siècle*, Paris 1991.
- Ordonnance des cardinaux, archevêques et évêques de France relative à la conduite à tenir à l'égard des partisans insoumis et connus comme tels de l' „Action Française“ pour les mariages, sépultures, baptêmes, confirmations et oeuvres pies*, [w:] J. Prévotat, *Les catholiques et l'Action française*, Paris 2001.

- Osgood S.M., *French Royalism under the Third and Fourth Republics*, The Hague 1960.
- Palaver W., *Die politische Theologie des Großinquisitors. Bemerkungen zu Heinrich Meiers Buch 'Die Lehre Carl Schmitts'*, „Zeitschrift für Katholische Theologie“, 1996, nr 118.
- Pasquino P., *Die Lehre vom "pouvoir constituant" bei Emmanuel Sieyès und Carl Schmitt*, [w:] H. Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988.
- Paugam J., *L'âge d'or du maurrassisme*, Paris 1971.
- Paulson S.L., *Zugerichtete Identität. Zur Bewertung einiger Elemente der Demokratietheorie Carl Schmitts*, [w:] W. Pircher (red.), *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt*, Wien 1999.
- Quaritsch H., *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Berlin 1995.
- Quaritsch H., *Über den Umgang mit Carl Schmitt*. [w:] tenze (red.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988.
- Roudiez L.S., *Maurras jusqu'à l'Action française*, Paris 1957.
- Rossi L.A., *El mito más fuerte reposa sobre el nacional'. Carl Schmitt, Georges Sorel y 'El Concepto de lo político'*, „Revista Internacional de Filosofía Política”, 1999, nr 14.
- Rüthers B., *Carl Schmitt im Dritten Reich*, München 1990.
- Rumpf H., *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung*, Berlin 1972.
- Salter M.G., *Carl Schmitt. Law as Politics, Ideology and Strategic Myth*, New York 2012.
- Schmitt C., *Diktatur [1926]*, [w:] tenze, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995.
- Schmitt C., *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin 2006 [1921].
- Schmitt C., *Diktatur und Belagerungstand. Eine staatsrechtliche Studie*, [w:] tenze, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995.
- Schmitt C., *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu [1926]*, [w:] tenze, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000.
- Schmitt C., *Etyka państwowa i państwo pluralistyczne [1930]*, [w:] Ch. Mouffe (red.), *Carl Schmitt, wyzwanie polityczności*, Warszawa 2011.
- Schmitt C., *Un giurista davanti a se stesso (a cura di F. Lanchester)*, „Quaderni Costituzionali”, 1983, nr 3.
- Schmitt C., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Berlin 1991.
- Schmitt C., *Der Hüter von Verfassung*, Berlin 1996 [1931].
- Schmitt C., *Konstruktive Verfassungsprobleme [1932]*, [w:] tenze, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995.
- Schmitt C., *Legalität und Legitimität*, Berlin 1993 [1932].
- Schmitt C., *Politische Romantik*, Berlin 1991 [1919].
- Schmitt C., *Un portrait de deux professeurs à Berlin en 1907 (écrit en 1946)*, J. Kohler et U. von Wilamowitz, [w:] C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Expériences des années 1945–1947*, Paris 2003.
- Schmitt C., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923–1939*, Berlin 1994.

- Schmitt C., *Starker Staat und gesunde Wirtschaft* [1932], [w:] tenże, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995.
- Schmitt C., *Staatsreichpläne Bismarcks und Verfassungslehre* [1929], [w:] tenże, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*, Berlin 1958.
- Schmitt C., *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności* [1922]. [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000.
- Schmitt C., *Über die Drei Arten des Rechts-wissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934.
- Schmitt C., *Verfassungslehre*, Berlin 1989 [1928].
- Schmitt C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Berlin 2004 [1914].
- Schwab G., *The Challenge of the Exception. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, Berlin 1970.
- Skarzyński R., *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998.
- Staglieno M., *Spengler, Thomas Mann, Carl Schmitt*, [w:] S. Zecchi (red.), *Sul destino*, Bologna 1991.
- Tannenbaum E., *The Action Française. The Hard Reactionaries in Twentieth-Century France*, New York 1962.
- Tefas G., *Les conceptions économiques des groupements d'Action française*, Paris 1939.
- Tommissen P., *Carl Schmitt e il 'renouveau' cattolico nella Germania degli anni Venti*, „Storia e Politica“, 1975, nr 14.
- Touchard J., *Histoire des idées politiques*, t. II. Paris 1966.
- Vandromme P., *Maurras entre le légiste et le contestataire*, Paris 1991.
- Vatré E., *Charles Maurras, un itinéraire spirituel*, Paris 1978.
- Weber E., *L'Action Française*, Paris 1985.
- Weber E., *The Nationalist Revival in France, 1905–1914*, Berkeley and Los Angeles 1959.
- Wielomski A., *Potępienie Action Française w 1926 roku. Przegląd stanowisk osiemdziesiąt lat po zdarzeniach*, [w:] B. Grott (red.), *Nacjonalizm czy nacjonalizmy? Funkcja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, Kraków 2006.

Pierwodruk: Charles Maurras i Carl Schmitt. *Problem władzy suwerennej po „odczarowaniu świata”*, „Pro Fide Rege et Lege” 2017, nr 1–2 (77–78), s. 171–196.

ROBERT MARSZAŁEK
Uniwersytet Warszawski

NOWOCZESNOŚĆ ODWARTOŚCIOWANA I DOWARTOŚCIOWANA. SPÓR BLUMENBERGA ZE SCHMITTEM O PODMIOT DZIEJOWEJ SUWERENNOŚCI

Nie do wyobrażenia jest dziś w świecie niemieckojęzycznym poważna debata metapolityczna, która by nie uwzględniała też Carla Schmitta o gruntownym przeobrażeniu aksjologicznym w dobie nowożytnej. Świadczy o tym chociażby pełne re-spektu powoływanie się Jürgena Habermasa na Schmitta. Robi on to na wszystkich etapach kształtowania swej teorii racjonalnej deliberacji i działania komunikacyjnego.¹ Również Hans Blumenberg, jakże niechętny ucieleśnianemu przez Habermasa dziedzictwu rewolty 1968 roku w kulturze i edukacji Niemiec Zachodnich, swoje pierwsze wielkie dzieło – *Die Legitimität der Neuzeit* z roku 1966 – pisze przeciwko Carlowi Schmittowi. Można nawet zastosować tu sentencję Fichtego, który książki nazwał raz zbyt długimi listami, i powiedzieć, że *Legitimität...* to zbyt długi, pierwszy „list” Blumenberga do Schmitta. Odpowiedzią jest wydana trzy lata później, znacznie krótsza *Teologia polityczna 2*. W połowie lutego 1971 roku Blumenberg prosi Rainera Spechta, który znał Schmitta osobiście, o adres swego starszego o 32 lata adwersarza, dostaje go niecały miesiąc później, by 24 marca napisać pierwszy z piętnastu listów składających się na korespondencję obu myślicieli, zakończoną napisanym 25 lipca 1978 roku, dziewiątym listem Schmitta.²

U Hansa Blumenberga szczególnie wyraźna jest w tej korespondencji wdzięczność za to, że Schmitt dał mu sposobność do sprecyzowania pojęcia legitymizacji nowożytności, w którym chodzić ma o coś więcej niż legalność. Za wspólny mianownik ideowy stanowiska własnego i Schmitta uznaje docenioną tezę Goethego

¹ Mam na myśli *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* (1962), *Teorię działania komunikacyjnego* (1981) oraz *Faktyczność i obowiązywanie* (1992).

² Zob. *Hans Blumenberg, Carl Schmitt: Briefwechsel 1971–1978 und weitere Materialien*, hg. von A. Schmitz und M. Lepper, Frankfurt am Main 2007. Początki korespondencji opisano na s. 107 i n.

„przeciw bogu tylko bóg” – ma ona ukazywać dynamikę konfliktu konstytutywnego dla polityczności.³ Wysoką wartość przyznaje Blumenberg Schmittowskiej koncepcji „katechonu” czy też „katechona” (mocy powstrzymującej, konserwatywnej), który hamuje nadejście Sądu Ostatecznego i zawiesza wydarzenia ostateczne na czas nieokreślony.⁴ Autor *Die Legitimität...* odcina się konsekwentnie od „eschatologicznych wyobrażeń szczęścia”⁵ znajdowanego w raju – zrazu utraconym, a koniec końców odzyskanym – bądź w zupełnie nowym stanie rozkoszy i pełnego zapomnienia (jak w *Dialektyce negatywnej* Adorna).

Wśród owych głównych wątków filozoficznych korespondencji Blumenberga ze Schmittem na pierwszy plan wysuwa się zagadnienie legitymizacji nowożytności. W książce z 1966 roku Blumenberg na samym początku wprowadza termin kluczowy dla swej historiozofii – „sekularyzację” jako kategorię charakteryzującą nowożytność.⁶ Najpierw zestawia przykłady świeckich odpowiedników pojęć nacechowanych teologicznie. I tak, kartezjańska pewność odpowiadać ma pewności zbawienia, etos pracy – ascezie przygotowującej do zbawienia, równość obywatelska – równości wszystkich wobec Boga, prawo karne – sakralnie ugruntowanemu pojęciu winy, autobiograficzna skrupulatność – refleksyjnemu badaniu własnego sumienia, teoretyczno-praktyczna totalność nauki (Hegel) – chrześcijańskiej jedności wizji świata i kierunku działania, nieskończone zadanie badawcze przyrodoznawstwa – nieskończoności Bożej woli, stan wyjątkowy – cudowi, spełnienie polityczne (np. *Manifest komunistyczny* Marksa i Engelsa) – rajowi biblijnemu bądź apokaliptycznemu mesjanizmowi, propaganda polityczna – dobrej nowinie Zbawienia, dandys – świętemu, a detektyw z powieści kryminalnej – archaniołowi w mieszczańskim przebraniu.

Na szczeblu abstrakcji od owych miejscami komicznych zestawień dowiadujemy się, jakie są pojęcia sekularyzacji. Otóż jest ona procesem nie tylko rozwiązywania religii tradycyjnej, lecz nadto przekształcania wartości w rozmaite zinstytucjonalizowane ideologie, które podbudowują funkcjonowanie instytucyj. Drugorzędne jest kanoniczne użycie słowa „sekularyzacja”, oznaczające przeniesienie duchownego z zakonu na stanowisko kapłana świeckiego. Może ono też oznaczać nielegalną emancypację dóbr kościelnych, przejęcie ich przez uzurpatora. I taka nieprawomocność stanowi zdaniem Blumenberga istotny moment kategorii „sekularyzacji”: chodzić może np. o odebranie ideom ich zakorzenienia w objawieniu i o przejęcie ich

³ Teza ta w łacińskiej wersji *nemo contra deum nisi deus ipse* pojawia się w *Zmysleniu i prawdzie*: J.W. Goethe, *Z mojego życia. Zmyslenie i prawda*, tłum. Aleksander Guttry, Warszawa 1957, t. 2, s. 378.

⁴ Sam Blumenberg w ogóle odrzuca taki skok z historii w transcendencję, Karl Löwith natomiast – autor podstawowej dla debaty nad sekularyzacją książki *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów* (1949) – dopuszcza spełnienie się czasów, ale w obrębie zsekularyzowanej historii.

⁵ *Hans Blumenberg, Carl Schmitt: Briefwechsel...*, dz.cyt., s. 148.

⁶ W dalszym ciągu opierać się będę na H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966, s. 17–26.

przez naturalny rozum ludzki. Wreszcie „sekularyzacja” zakłada ciągłość historyczną, a przy tym negatywny stosunek przeszłości do teraźniejszości.

Po tych przygotowaniach stwierdza Blumenberg konsekwentnie i w duchu Schmitta, że nowożytność posługuje się w różnych dziedzinach pojęciami, o których można powiedzieć, że są zsekularyzowanymi pojęciami teologicznymi (np. władza absolutna, decyzja suwerenna, potencja twórcza czy więź społeczna oparta na zaufaniu). Od razu jednak dodaje, iż nie jest tak, by *lepszą* substancją teologiczną wypierała bądź zastępowała po prostu *gorsza* substancja świecka, bez odniesień do transcendencji; należy raczej zwrócić uwagę na funkcjonalną ciągłość tych pojęć, na zachowywanie wymiaru teologicznego w zagadnieniach świeckich, na przypisywanie człowiekowi wyzwolonemu iście boskiej zdolności panowania nad światem przez jego kreowanie.⁷

Czy Blumenberg oddaje sprawiedliwość Schmittowi, kiedy postuluje dowartościowanie procesu sekularyzacji, i czy rzeczywiście tak daleko odchodzi od Schmitta, gdy w niektórych pojęciach świeckich dopatruje się aksjologicznej optymalizacji? Pytamy tu zatem o to, czy nie jest raczej tak, że nawet Schmitt nie odbiera pewnym pojęciom zsekularyzowanym ich kryptoteologicznej optymalizacji aksjologicznej. Aby uzyskać zadowalającą odpowiedź, cofnijmy się do lat 20., do okresu wypracowywania przezeń podstaw teologii politycznej, zwieńczonego monumentalną krytyką demokracji nowoczesnej wyłożoną w *Nauce o konstytucji*.

W *Teologii politycznej* (1922) Schmitt rozwija teorię suwerenności.⁸ Jej tłem jest historycznie i strukturalnie uzasadniona koncepcja sekularyzacji, zgodnie z którą dzisiejsze pojęcia politologiczne są odpowiednikami dawnych pojęć teologicznych: wszechmocny prawodawca odpowiada Bogu, stan wyjątkowy – cudowi, a zewnętrzność suwerena wobec państwa – transcendencji Boga.⁹ Suwerenność to władza decydowania o stanie wyjątkowym.¹⁰ Według nowożytnych doktryn politycznych suwerenność przysługuje państwu, widać to zwłaszcza u Hobbesa. Według teorii oświeceniowo-liberalnych, racjonalistycznych (np. Kantowskiej), system prawny jest nadrzędny wobec państwa i wymaga bezwzględnego posłuszeństwa obywateli, których naturę i interakcję oddaje i kodyfikuje. Spór księcia z parlamentem o to, do kogo należy suwerenność, wyklucza kompromis, jeżeli chce się uniknąć sprzeczności (Bodin twierdzi, że absurdem byłoby zabieganie przez księcia u poddanych o dyspensę od ograniczeń nałożonych nań przez prawo¹¹ – w takim przypadku suwerenność rozmywałaby się). W sytuacjach szczególnego zagrożenia wewnętrznego lub zewnętrznego, kiedy to

⁷ Por. tamże, s. 341 i n., gdzie autor zwięźle opisuje mechanizm przejścia od nastawienia teologicznego do naukowego w późnym średniowieczu: Bóg ukryty, bo nieogarniony w swej nieskończoności, znaczy *praktycznie* tyle samo co Bóg martwy; jako właściwy przedmiot zainteresowania pozostaje zatem świat, którym zarządza wyzwolony i autonomiczny podmiot ludzki.

⁸ C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, [w:] tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichoński, Warszawa 2012.

⁹ Por. tamże, s. 77.

¹⁰ Por. tamże, s. 45.

¹¹ Por. tamże, s. 48.

obowiązujące prawo okazuje się niewydolne, trzeba dla ratowania państwa uciec się do decyzji wyjątkowych – zawieszają one dotychczasowe reguły gry, ale zarazem pozwalają ukonstytuować nowy porządek, nową ogólność prawną. Takie sytuacje skrajne są politycznie twórcze, bo ujawniają granice ludzkich i społecznych możliwości, a jednocześnie stanowią test akceptowalności takiego czy innego, ogólnego systemu prawnego. Dylematem suwerenności jest trwałe napięcie decydowania i porządku, przy czym decydowanie jest ostateczne i nieodwołalne, bez względu na konsekwencje.

W czasach przednowożytnych – stwierdza Schmitt opisując historycznie warunki zaprowadzania porządku publicznego – przyznawano monarsze przywileje podejmowania decyzji ostatecznych, niby Bogu. U zarania nowożytności odwoływano się – celem legitymizacji władzy absolutnej księcia – do *teistycznego* modelu stosunku Boga do stworzenia (stała obecność i czujne zawiadywanie społeczeństwem zorganizowanym na podstawach prawnych). Jest to przypadek Hobbesa. W następstwie autonomizacji społecznego systemu prawnoinstytucjonalnego oraz jego racjonalizacji (mechanizacji) coraz rzadziej odczuwano potrzebę uciekania się do wyższej (cudownej) ingerencji, aby usunąć niedostatki funkcjonowania całości – toteż model teistyczny zostaje z wolna wyparty przez *deistyczny* (Bóg jest, ale nie interweniuje). Wreszcie idee suwerenności ludu owocują metafizyką *panteistyczną* i *ateistyczną* jako filozoficznym podłożem polityki, a suwerenność decyzyjna monarchy ustępuje miejsca niekończącym się narracjom, rozmowom i parlamentarnym debatom, które skutecznie hamują zdecydowane działanie polityczne. Idealizm filozofów niemieckich (zwłaszcza Schellinga i Hegla) jako ideologów restauracji podbudowywał tę niezdrową skłonność do wybujałego gadulstwa, natomiast anarchiści (Proudhon, Bakunin) stanowczo opowiadali się za czynem, tyle że chcieli zniszczyć władzę państwową jako źródło wszelkiego zła społecznego (zakładali wrodzoną dobroć natury ludzkiej i zdolność człowieka do społecznej samoorganizacji). Za to kontrrewolucjoniści (de Maistre, Bonald, Donoso Cortés) przyjmowali wrodzoną grzeszność i złośliwość człowieka, który tym samym musi podlegać zdecydowanej i energicznej władzy państwowej. Wśród autorów współczesnych sobie, którzy głoszą nadrzędność pozytywnego systemu prawnego względem państwa, wskazuje Schmitt przypadki potwierdzające słuszność decyzyjonizmu: Erich Kaufmann jest zdania, że życie państwa to wieczne stawanie się, toteż należy dopuścić użycie przymusu w słusznym celu¹², a Kurt Wolzendorff uważa, że państwo jest żywą formą, która bezkształtnej materii nadaje postać i wartość¹³.

Powyższa rekonstrukcja głównego wątku *Teologii politycznej* pozwala przypuścić, że suwerenność decyzyjna władcy nowożytnego wcale nie jest u Schmitta jakimś radykalnym uszczupleniem pierwotnie teologicznej treści związanej z wszechwładnym Bogiem. Wydaje się raczej, że chodzi tu o przeniesienie atrybutu twórczego decydowania z Boga na człowieka, który kreując politycznie nowy stan rzeczy jest medium mocy równie cennej i skutecznej jak Boża moc sprawiania cudów. Tak było

¹² Por. tamże, s. 68.

¹³ Por. tamże, s. 70.

w każdym razie dopóty, dopóki sens zachowywało pojęcie reprezentowania transcencji przez podmiot doczesny, tak jak rozumie je Schmitt.

Związłe zarysowuje on ideę reprezentacji w eseju *Rzymski katolicyzm i polityczna forma* (1923)¹⁴. Katolicyzm jako formację kulturowo-polityczną cechować ma integracja tendencji rozbieżnych, a nawet sprzecznych, następnie otwartość na przeciwstawne nurty ideowe (konserwatywne, liberalne, socjalistyczne), po trzecie wszechogarnialność oparta na racjonalizmie koncyliacyjnym, rugowanie skrajności (np. herezyj), wreszcie godzenie – w świecie współczesnym – abstrakcyjnego formalizmu doktryny własnej z wyrozumiałością dla naturalnej strony człowieczeństwa z jego brakami i niedoskonałością.

Czym różni się racjonalizm ekonomiczny współczesności od katolickiego racjonalizmu reprezentacyjnego? Otóż dziś zarówno kapitalizm, jak i socjalizm (komunizm) hołdują nieskończonemu zaspokajaniu ludzkich potrzeb. Zracjonalizowana jest organizacja produkcji towarów służących temu celowi, irracjonalne są natomiast same potrzeby, są one bowiem dowolne, nie ma żadnych ograniczeń w ich generowaniu. Tymczasem racjonalizm katolicyzmu jest rozumnością osobowej reprezentacji – kościół reprezentuje Chrystusa i ogół wiernych – i zhierarchizowanego autorytetu, jaki wyznacza partycypacja w osobowości najwyższej. Uwiąd reprezentacji osobowej w świecie współczesnym – także w obrębie kultury symbolicznej, czyli nauk i sztuk – polega na wkomponowywaniu się wszystkich warstw, stanów, obyczajów i zawodów nowoczesnego społeczeństwa w destrukcyjny dla podmiotowości mechanizm ekonomicznego wytwarzania dóbr celem zadośćuczynienia coraz to bardziej efemerycznym zachciankom.

Ta tendencja datuje się mniej więcej od połowy XIX wieku. Stanowiący pomost między esejem o katolicyzmie a *Nauką o konstytucji* (1928) tekst z roku 1923 o parlamentarystyce rzuca światło na proces wypierania reprezentacji przez przedstawicielstwo w dziedzinie polityki parlamentarnej¹⁵. Ostatnim bastionem reprezentacji – jest o tym mowa szczególnie w *opus magnum* z 1928 roku – okazuje się demokracja parlamentarna przełomu XVIII i XIX wieku. Z rozprawy o parlamentarystyce dowiadujemy się, że jego istotą jest jawny (publiczny) charakter debaty: decyzje nie zapadają w komisjach ani poza parlamentem.¹⁶ W tej debacie dąży się do prawdy, a nie do kompromisu interesów. Patos otwartości i uniwersalizmu właściwy parlamentarystom jest zdaniem Schmitta pochodną składnika liberalnego, bo to właśnie liberalne idee pierwszej połowy XIX wieku wpłynęły w decydujący sposób na ukształtowanie się wolnościowego profilu ciał ustawodawczych, które mają respektować godność jednostki jako suwerennego w swych poglądach i działaniach politycznych

¹⁴ C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, [w:] tegoż *Teologia polityczna...*, dz. cyt.

¹⁵ C. Schmitt, *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentarystyki*, [w:] tegoż *Teologia polityczna...*, dz. cyt.

¹⁶ Na podobnie rozumianej idei jawności (*Öffentlichkeit*) oparł swą rekonstrukcję przemian sfery publicznej od początków nowożytności do drugiej połowy XX wieku J. Habermas w *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik i M. Łukasiewicz, Warszawa 2008.

reprezentanta narodu, a zarazem *reprezentować* ów naród jako uświęcone, jednolite, ustrojowe źródło politycznej mocy. Od tych wzniosłych zasad praktyka obrad parlamentarnych powoli odbiegała w toku XIX wieku, aż w końcu parlament stał się – co obserwujemy dziś – ciałem bardziej *przedstawicielskim*, gdzie artykułuje się interesy ekonomiczne różnych zbiorowości (znaczy to, że niepolityczna zasada własności wypiera polityczne zasady jawności i prawdy). Zdrowy parlamentaryzm potrzebuje wolności prasy, której łamy udostępniane różnym poglądom z jednej strony kształtują opinię publiczną, z drugiej – przysposabiają do jawnego i kierującego się prawdą debatowania w parlamencie.¹⁷

Jeśli otwartość, uniwersalizm i wolność są liberalne, to ściśle pojęte reprezentowanie przez parlament, które zakłada równość rządzonych i rządzących, ma cechę demokratyczną. Istotą demokracji – powiada Schmitt w rozprawie z 1923 roku i w *Nauce o konstytucji* – jest (podobnie jak u Rousseau) równość ograniczona do obywateli, tzn. ludzie bez statusu obywatelskiego pozbawieni są prawa współdecydowania o sprawach politycznych doniosłych dla wspólnoty. Głosowanie tajne jest tak naprawdę *liberalnym* narzędziem ustalania, jaka jest wola większości, albowiem utajnienie jest przejawem respektu dla pozapolitycznej prywatności jednostki. Natomiast jawnie wyrażona rzeczywista wola ludu jest sednem *demokracji*, z którą nie wolno mieszać mechanizmu tajnego głosowania, w gruncie rzeczy pomocniczego w sytuacji, gdy zbyt duża liczba ludzi znacząco utrudnia precyzyjne określenie woli ludu. Jeżeli wolę ludu adekwatnie – czyli m.in. jawnie, choć częściej apodyktycznie niż koncyliacyjnie – wyraża despotyczna jednostka lub dyktatorska partia, to bynajmniej nie szkodzi to demokracji, despotyzmy całkiem dobrze godzą się z demokracją, lecz już nie z liberalizmem; toteż identyczność rządzonych i rządzących jest co prawda zasadą wszelkiej demokracji, zatem także parlamentarno-liberalnej, ale też może się ona zgadzać z mniejszościową dyktaturą typu jakobińsko-bolszewickiego (odgórne narzucanie „właściwej” idei). Na wskroś liberalna zasada trójpodziału władz przeczy natomiast demokratycznej identyczności (skupieniu) władzy i woli ludu.¹⁸ Jednak już tworzenie *rządów* parlamentarnych jest przejawem odwrotu od czysto legislacyjnej funkcji parlamentu i stanowi ustępstwo liberalnego republikanizmu na rzecz demokracji.¹⁹

Rozpad reprezentacyjnej więzi łączącej żywą „substancję” bytowania zbiorowego z jej polityczną emanacją dostrzega więc Schmitt na tle procesu dynamicznego rowoju społeczeństwa masowego i konsumpcyjnego w Europie Zachodniej XIX i XX wieku. Nawet jednak tutaj wprowadza on czynnik przynajmniej opóźniający rozpad ostateczny owej więzi i zastąpienie jej prozaicznym przedstawicielstwem skupionym na partykularnych interesach obywateli konsumentów. Misją dyktatora,

¹⁷ Wszystkie te obserwacje – rozwinięte i rozbudowane – znajdziemy w *Strukturalnych przeobrażeniach...* Habermasa.

¹⁸ Por. C. Schmitt, *Duchowa i historyczna sytuacja...*, dz. cyt., s. 181.

¹⁹ Szczegółowy opis możliwych zależności między parlamentem a rządem znajdziemy w: C. Schmitt, *Nauka o konstytucji*, tłum. M. Kurkowska i R. Marszałek, Warszawa 2013, s. 420–426.

także i przede wszystkim faszystowskiego, jest mianowicie przywracanie obywatelom zanikającego poczucia uczestnictwa w wielkim przedsięwzięciu politycznym, którego dynamika i ukierunkowanie są funkcją ponadjednostkowej, poniekąd sakralnej potęgi, co przenika umysły i emocje wszystkich.

W 1969 roku ukazuje się *Teologia polityczna 2*.²⁰ Tekst główny jest polemiką z Erikiem Petersonem, z jego rozprawką opublikowaną w roku 1935 w Lipsku, a zatytułowaną *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Przed napisaniem rozprawki Peterson przeszedł w roku 1930 z protestantyzmu na katolicyzm. Celem tekstu *Der Monotheismus...* jest wykazanie, że teologia polityczna nie istnieje jako prawomocne przełożenie dziedziny teologicznej na materię doczesnego życia publicznego. Gdyby udało się tego dowieść, toby się podważyło podstawową tezę Schmitta, znaną z pierwszej *Teologii politycznej*, jakoby nowoczesne pojęcia politologiczne pozostawały w funkcjonalnym związku z tradycyjnymi teologicznymi. Otóż Peterson posiłkuje się przykładem biskupa Euzebiusza z Cezarei, stronnika Konstantyna Wielkiego, by z jednej strony za autentycznie teologiczny uznać jedynie monoteizm chrześcijański, a z drugiej – wykluczyć z jego przesłania wszelki pierwiastek polityczny. Wynikać ma to stąd, że tylko w chrześcijaństwie przekaz religijny zawisł od skonkretyzowanego, skryształizowanego Słowa Bożego, tymczasem u pogan i żydów miejsce teologii zajmuje już to metafizyka, już to synkretyzm religijny nacechowany politycznie i prawnie²¹; domieszki polityczne w teologii chrześcijańskiej pochodziłyby tedy z zewnątrz. A ponieważ autentycznie teologiczny monoteizm chrześcijański ma za sedno ideę trynitarną, która w odróżnieniu od monizmu i dualizmu wyklucza interpretację monarchistyczną²², należy tym mocniej podkreślić apolityczność teologii chrześcijańskiej (monarchizm oznacza upolitycznienie).

Schmitt zaczyna swą polemikę od stwierdzenia, że pojęć religii chrześcijańskiej – takich, jak Boża suwerenność, akt stwórczy czy podtrzymywanie egzystencji bytu stworzonego – nie sposób pozbawić wszelkiego przełożenia na polityczność, a przynajmniej dzięki Tertulianowi wyraźny jest *głęboko prawniczy* sens pojęć teologicznych. Sam Peterson miał w swych wcześniejszych pracach zwracać na to uwagę, kiedy np. pisał, że dogmat i sakrament jako realizacje Słowa Bożego mają charakter czysto prawniczy.²³ Dodajmy tu, że zgodnie z naszym wcześniejszym przypuszczeniem ten jurystyczny charakter pewnych fundamentalnych pojęć teologicznych – czyli ustanawianie uniwersalnych reguł porządkujących i scalających *odrębne* sfery bytowania – nadaje zsekularyzowanym odpowiednikom pojęciowym *kryptoteologiczną optymalizację aksjologiczną*.

²⁰ C. Schmitt, *Teologia polityczna 2. Legenda o wykluczeniu wszelkiej politycznej teologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014.

²¹ Por. tamże, s. 63.

²² Monizm natomiast wymusza ją poniekąd, dualizm – odsyłający do podwójnego pryncypatu „rzymskich cesarzy“ (tamże, s. 67) – rozmywa.

²³ Por. tamże, s. 118.

Dodaje Schmitt, że nawet wtedy, kiedy teolog nie wychodzi poza autonomiczny krąg własnej dziedziny, a zajmuje stanowisko w jakiejś ważnej kwestii polityczno-prawnej, jego postawa jest naznaczona polityką, bo wtedy rości on sobie pretensje do autorytatywnego wynoszenia się ponad dziedzinę polityczną i polityczną władzę.²⁴ Tam z kolei, gdzie się konsekwentnie przeprowadza dualizm państwa Bożego i ziemskiego (jak u św. Augustyna), istotna pozostaje również kwestia konkretnego decydowania o tym, „co jest duchowe, a co świeckie”²⁵. Zakłada to polityczno-prawniczą kompetencję monoteistycznego teologa chrześcijańskiego – my dopowiedzielibyśmy tu, że jest to także kompetencja *uniwersalizującej i scalającej optymalizacji aksjologicznej*. Poza tym nieuchronne przenikanie się *sacrum* i *profanum* – kończy Schmitt polemikę z Petersonem – pociąga za sobą u teologów potrzebę gotowości do identyfikowania wroga (czyli tutaj wszystkiego co należy do sfery *profanum*), co jest już samo w sobie aktem polityczności.²⁶

W ten wywód polemiczny dość czytelnie wpisuje się odpowiedź, jakiej Schmitt udziela w posłowiu Blumenbergowi na „zbyt długi list” sprzed trzech lat.²⁷ Zdaniem Schmitta *Legitimität der Neuzeit* „zakłada nieabsolutność jako absolutną i podejmuje naukowe odrzucenie wszelkiej politycznej teologii”²⁸. Sekularyzację ma uważać Blumenberg za historyczny pozór, tzn. nie jest według niego tak, że specyficzne pojęcia i wartości nowożytne są pochodną zeświecczonych teologicznych pojęć średniowiecza, lecz wykazują one własną, immanentną substancjalność i prawowitość (bądź legalność: termin „*Legitimität*” może sugerować prawowitość, czyli uświęcenie zastanych faktów ich trwaniem i tradycją, może też chodzić w nim o legalność, czyli poleganie na prawie, zgodność z przepisami). Owa substancjalność i prawowitość (legalność) polega na samouprawomocnieniu się wolnego podmiotu jednostkowego, który pożąda wiedzy.²⁹ Taki podmiot, antagonistycznie nastawiony do otaczającej go rzeczywistości i definiujący sam siebie przez określenie wroga (a więc na wskroś politycznie), wyłonił się – kontynuuje Schmitt rekonstrukcję poglądu Blumenberga – z rozwiązanego gnostyckiego dylematu wrogości wzajemnej Boga-Stwórcy i Boga-Zbawiciela: najpierw św. Augustyn zniósł substancjalność zła, następnie u zarania nowożytności odwrócono się od nominalistycznego nieskończonego Boga z nieskończoną wolą, który jest niedostępny i nieogarniony, by się zwrócić ku nie zgłębionej, ale za do dostępnej i zrozumiałej przyrodzie. Formułą owej wrogości Bogów, którą należy uznać za moment konstytutywnie polityczny

²⁴ Por. tamże, s. 121 i n.

²⁵ Tamże, s. 123.

²⁶ Definicji polityczności opartej na przeciwieństwie „przyjaciół – wrogów” poświęca Schmitt rozprawę *Pojęcie polityczności* (1932), [w:] tegoż *Teologia polityczna i inne...*, dz. cyt.

²⁷ „Posłowie. O dzisiejszej sytuacji problemu: Prawomocność nowożytności”, w: tegoż *Teologia polityczna 2...*, dz. cyt.

²⁸ Tamże, s. 126. Zamierzenie Blumenbergowskie byłoby więc analogiczne do Petersenowskiego.

²⁹ Por. tamże, s. 130.

w tym, co teologiczne, jest znane nam już motto czwartej księgi *Zmyślenia i prawdy* Goethego „*nemo contra deum nisi deus ipse*”. Wyzwolony podmiot nowoczesny – snuje domysły Schmitt na kanwie rozważań Blumenberga – niestrudzenie rozwijałby naukę, wzmagął produkcję przemysłową i doskonalił technikę, a także oddawał się nie skrepowanej konsumpcji.³⁰ Odrzucałby przy tym – jak chce Blumenberg – „pojęcie wroga i wszelką sekularyzację lub modyfikację dawnych wyobrażeń wroga”³¹, niemniej stosunki międzyludzkie – konkluduje Schmitt – nadal miałyby charakter antagonistyczny („*Nemo contra hominem nisi homo ipse*”³²).

Jak już wspominaliśmy, w wydanej w 2007 roku korespondencji Blumenberga ze Schmittem młodszy z filozofów podkreśla, że zawdzięcza swemu adwersarzowi doprecyzowanie pojęcia legitymizacji nowożytności: chodzi w nim nie tylko o czysto prawniczą legalność, opartą na wewnętrznej spójności zaprojektowanego systemu reguł gry, bez troski o zastane realia, lecz także o zasugerowaną w *Teologii politycznej* 2... prawowitość, czyli o nawiązywanie do historycznie utwierdzonych form ustroju życia zbiorowego. Dwadzieścia dwa lata po pierwszym ukazuje się drugie, poszerzone i przerobione wydanie *Legitimität*. Zmiany są przede wszystkim następstwem poszerzenia i pogłębienia koncepcji pod wpływem dyskusji ze Schmittem.³³

W *Legitimität* z roku 1988 Blumenberg broni się przed jego zarzutem z 1969., jakoby bardziej niż o prawowitość chodziło mu o legalność nowożytności. Podkreśla, że „*Legitimität*” traktuje jednak jako kategorię historyczną, a nie czysto prawniczą, albowiem racjonalizm nowożytności, o której legitymizację chodzi, dąży do zastąpienia przypadkowości Bożej decyzji prawidłowością kontrolowaną przez człowieka. Taki racjonalizm pełni „określoną historycznie funkcję samoutwierdzenia”³⁴, a nie samoupoważnienia (*Selbstermächtigung*) do stwarzania nowych stanów rzeczy, bez troski o przeszłość. Zresztą brak widocznej kontynuacji historycznej – dodaje Blumenberg – wcale nie musi jeszcze oznaczać delegitymizacji nowej epoki w sensie odmówienia jej wszelkiej prawowitości i przypisania jej co najwyżej wąsko pojętego charakteru legalności. W Schmittowskim decyzyjonizmie³⁵ słusznie dostrzega on za to konkretne historyczne punkty odniesienia w postaci niekwestionowanych

³⁰ Por. tamże, s. 144.

³¹ Tamże, s. 143.

³² Tamże.

³³ Nie należy natomiast przywiązywać wagi do przedsięwzięcia badawczego nazwanego „Teologia polityczna III”, zainicjowanego na przełomie lat 70. i 80. przez Jacoba Taubesa i Martina Kriego. W formie kolokwium kontynuującego prace grupy „Poetyka i Hermeneutyka” zajmowało się ono zagadnieniami teorii politycznej, religii i mitu. Blumenberg i Schmitt odmówili udziału w pracach kolokwium, pierwszy dlatego, że nie chciał wracać do zagadnień, które dawno już przemyślał i opracował, drugi zapewne dlatego, że nie czuł się na siłach. Por. *Hans Blumenberg, Carl Schmitt: Briefwechsel...*, dz. cyt., s. 171–174.

³⁴ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Erneuerte Ausgabe (1988), Frankfurt am Main 1996, s. 107.

³⁵ Błędnie zaklasyfikowanym przez Blumenberga jako pozytywizm prawniczy. Zob. tamże, s. 108.

autorytetów sakralnych bądź politycznych (np. obdarzony wolą suweren, choćby metaforyczny).³⁶ Tymczasem racjonalizm polegać ma na bezosobowych strukturach i wyrozumowanych mechanizmach.³⁷

W tym samym rozdz. VIII pierwszej części, zatytułowanym „Politische Theologie I und II”, Blumenberg przygląda się zjawisku sekularyzacji, a następnie rekonstruuje i krytykuje jej Schmittowską teorię. Dynamika sekularyzacji polegać ma na przenoszeniu absolutnych aktów Boga na ludzkie działania moralne, społeczne i polityczne.³⁸ To jednak nie wystarczyłoby do wytworzenia znamiennej dla doby nowożytnej poczucia samodzielności (*Selbstverfügung*), jeśliby działania ludzkie zachowywały fatalistyczną nieuchronność owych aktów.³⁹ Doszłoby co najwyżej do odmetaforyzowania językowych środków wyrażania spraw życia publicznego, do odebrania im ich teologicznego nadatku. W toku przemian sekularyzacyjnych absolutyzm teologiczny z wolna ustępuje miejsca znośniejszemu pluralizmowi wyznań, który idzie w parze z pluralizmem politycznym (wielość państw narodowych; na ich stosunki wzajemne przeniesiona zostaje relacja przyjaciel-wróg, wcześniej wyznaczająca pole napięć wewnętrznych na styku absolutyzmu teologiczno-kościelnego i polityczno-cesarskiego).

Przechodząc do krytyki Schmittowskiej teorii sekularyzacji Blumenberg zwraca uwagę, że polityczność w sensie przeciwstawienia przyjaciel-wróg, oparta na praktyce stanu wyjątkowego, traci na znaczeniu w świecie współczesnym. Dualizm Wschód-Zachód to tylko krótkotrwały epizod. Absolutność przeciwieństw zatarła się, bo są one dziś wszechobecne w świecie życia.⁴⁰ Z kolei idea pochodzenia doniosłych pojęć nowoczesnej teorii państwa od kategorii teologicznych ma według Blumenberga swą odwrotność w możliwym ujęciu „teologicznej zjawiskowości pojęć politycznych” jako konsekwencji „absolutnej jakości” realiów politycznych⁴¹, które domagają się wyrazistego i przekonującego wyeksponowania, a przy tym wcale nie są wyjątkowe. Ich wyjątkowość unieważnić miał oświeceniowy racjonalizm, odrzucający cuda i konsekwentnie głoszący prawną równość ludzi, zgodną z bezwyjątkowością prawa przyrody. Empiria historyczna (rewolucja francuska, restauracja) świadczyć

³⁶ Por. tamże, s. 108, 112. Autorytety te są według Blumenberga źródłem „potencjału prawowitości”, który w oczach decyzyjisty przechodzi na zsekularyzowane stany rzeczy i pojęcia. Tym samym wszakże Blumenberg zaakceptowałby nasz domysł co do jurystycznej *optymalizacji aksjologicznej*, jaka u Schmitta jest udziałem ześwieczonych kategorii teologicznych.

³⁷ Por. tamże, s. 110.

³⁸ Por. tamże, s. 99.

³⁹ Dla Blumenberga rozumiana po schmittowsku sekularyzacja jako „kategoria dziejowej krzywdy” jest czymś negatywnym, jej pozytywnym odpowiednikiem jest uświatowienie (*Verweltlichung*), które (rzekomo) nie czerpie inspiracji z teologii monoteizmu chrześcijańskiego.

⁴⁰ Por. tamże, s. 101. Blumenberg używa fenomenologicznego terminu „świat życia” do oznaczenia kulturowo i cywilizacyjnie określonego pola ludzkiej interakcji, w którego obrębie wiele czynności wykonujemy automatycznie, poniekąd instynktownie, i którego zastaną postacią traktujemy jako niepodważalną i bezdyskusyjną.

⁴¹ Por. tamże, s. 102.

ma raczej o tym, że wielkie przełomy uzyskują ekspresję w analogiach i metaforach odwołujących się do dawnych czasów, a nie o tym, że „punkt zerowy” jest zsekularyzowaną *creatio ex nihilo* (tzn. nie sięga się do wymiaru teologicznego, aby uzasadnić nowy stan rzeczy, lecz do skromniejszego metafizycznie wymiaru zasobów treści dziejowych). I zdaje się to potwierdzać – konkluduje Blumenberg – sam Schmitt, który w *Teologii politycznej* 2... mówi o strukturalnym pokrewieństwie pojęć teologicznych i jurystycznych – a więc o niczym więcej niż o ich związku analogicznym. Toteż genetyczne rozważania w duchu pierwszej *Teologii politycznej* – wskazywanie na pochodzenie jednej struktury z innej – nie wchodzi tu w grę: jak polityczność powinna być skorelowana z dziejowością, tak teologiczność z prawniczością.

Nie wydaje się nam, by Blumenberg powiedział tu coś odkrywczego; raczej zamazał pewien istotny wymiar teologii politycznej. Dogłębnie zrozumiane stanowisko także młodego Schmitta jest bowiem właśnie jurystyczne, mniejsze znaczenie dla nowożytnego i nowoczesnego myślenia politologicznego ma tu kulturowo-cywilizacyjna fasada pomniejszonej, ograniczonej i zniekształconej teologiczności aniżeli głęboka prawda optymalizacji aksjologicznej, jednakowej dla działań motywowanych ideą reprezentowania zaświatów i dla śmiałych decyzji polityków wprowadzających stan wyjątkowy. Blumenbergowe zamazanie polega na sugestii, jakoby do zrozumienia jurystycznego aspektu pojęć teologiczno-politycznych wystarczyło sięgnięcie do miarodajnych przykładów historycznych. Otóż nie wystarczy, gdyż żadna analogia dziejowa nie dopomoże mężowi stanu do adekwatnego ustanowienia *hic et nunc* nowego porządku bytowania zbiorowego. Musi takiego polityka pobudzić Boża inspiracja, inaczej nie zdoła on ukonstytuować nic nowego, co jednocześnie odpowiadałoby oczekiwaniom egzystencjalnym wspólnoty, o którą troska jest jego powołaniem. Jakoż konstytuowanie jest w tym akurat przypadku aktem *odpowiedzialnego kreowania*.

Blumenberg nie oddaje też sprawiedliwości Schmittowi, kiedy postuluje dowartościowanie procesu sekularyzacji, a właściwie zastąpienie jej uświatowieniem, by w jego dziedzinie odnaleźć podmiot dziejowej suwerenności. Jeżeli sekularyzację pojmuje Blumenberg powierzchownie jako wypłukiwanie czy też uszczuplanie nieskończonej substancji teologicznej, którą na zasadzie transpozycji, przetworzenia (*Umsetzung*), luzuje skończona i krucha substancja instytucjonalno-polityczna, to w uświatowieniu widzi on rezultat procesu zmiany obsady (*Umbesetzung*). Zmiana obsady polega na zachowywaniu struktury przy jednoczesnej pełnej wymianie elementu wypełniającego strukturę. W przypadku przejścia od średniowiecza do renesansu i nowożytności zastaną strukturą byłaby utrzymująca się od starożytności konstelacja autonomii (platońskie idee, arystotelesowski Pierwszy Poruszyciel, henada albo jednia Plotyna, doskonały Bóg scholastyki i nieskończony Bóg nominalizmu to przykładowe wypełnienia struktury bytu autonomicznego). Całkowicie nową obsadę dostarczałby u zarania nowożytności autonomiczny i jednostkowy podmiot ludzki, który odwraca się od niezgłębionego Boga nominalizmu, traktuje go jak trupa, i kierując się *curiositas* ustanawia na nowo siebie, sztukę, naukę, technikę i powołuje

do życia oświecone, zrjonalizowane społeczeństwo nowoczesne. Ze strukturalnej autonomii zagwarantowanej tradycją wyzwolony podmiot ludzki doby nowożytnej czerpałby *prawowitość*, a jego *legalność* zawierałaby się w immanentnie spójnym, kulturowym projekcie przekucia owej autonomii w suwerenność twórczego, *aksjologicznie zoptymalizowanego* bytowania w świecie dostępnym dla poznającego rozumu. Ale podobnie wolny i suwerenny jest schmittowski zsekularyzowany polityk, który wszakże zamiast do abstrakcyjnej struktury autonomii odnosi się do *aksjologicznie optymalizującej* Bożej inspiracji jako do podstawy własnej prawowitości. Dlatego też zakresy obu tych typów suwerenności muszą być różne, co nie znaczy, że nie mogą się krzyżować tam, gdzie w grę wchodzi walka o najwłaściwszy ustrój bytowania zbiorowego: wtedy to samotny twórca blumenbergowski może być sojusznikiem schmittowskiego polityka inspirowanego wyższą mocą sakralną.

Wedle pojęć Schmitta nowy podmiot renesansowo-nowożytny – tak jak go charakteryzuje Blumenberg – nie byłby prawowity, autonomiczność to za mało, odwrócenie się od kulturowej tradycji średniowiecza, od jego symboli, jest tu zbyt ryzykalne. Ów podmiot co prawda zachowuje do czasu spójność wewnętrzną, ale od XIX wieku coraz szybciej zanika w nim odniesienie do trwałej substancji politycznego bytowania (do deistycznego Boga, do ludu). Zamiast niej przychodzą mody, zachcianki, konsumpcjonizm wypiera heroizm. Suweren blumenbergowski to raczej nieskończony konsument, który służy sobie samemu, niż wolny heros służący Bogu, a przynajmniej jakiejś wyższej (transcendentnej bądź transcendującej) mocy.

Nie ulega wątpliwości, że jeśli rozproszony, miękki i słaby, aczkolwiek kulturotwórczy suweren daje tymczasowo mocniejsze poczucie bezpieczeństwa życiowego, to spełnienia polityczno-cywilizacyjnego należy szukać ze śmiałym, wolnym i konstruktywnym, kiedy zaś trzeba też ... destruktywnym herosem, odpowiedzialnym przed Bogiem za dobro własnej zbiorowości. Niemniej Blumenbergowską diagnozę dotyczącą wzrostu entropii także w życiu publicznym, zwolennik Schmitta raczej powinien zaakceptować, choć oczywiście nie musi się z taką tendencją godzić, a sam Schmitt na pewno by się z nią nie pogodził. Był mu wszak bliższy heroizm opóźniania upadku człowieczeństwa – patos *katechona* – aniżeli beztrioskie bądź też deprecyackie rzucanie się w nurt rozkładu.

BIBLIOGRAFIA

- Blumenberg H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966.
- Goethe J.W., *Z mojego życia. Zmyslenie i prawda*, tłum. Aleksander Guttry, t. 2, Warszawa 1957.
- Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* (1962), tłum. W. Lipnik i M. Łukasiewicz, Warszawa 2008.
- Hans Blumenberg, *Carl Schmitt: Briefwechsel 1971–1978 und weitere Materialien*, hg. von A. Schmitz und M. Lepper, Frankfurt am Main 2007.

- Löwith K. , *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Schmitt C., *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu*, [w:] tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Warszawa 2012.
- Schmitt C., *Nauka o konstytucji*, tłum. M. Kurkowska i R. Marszałek, Warszawa 2013.
- Schmitt C., *Pojęcie polityczności (1932)*, [w:] tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Warszawa 2012
- Schmitt C., *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, [w:] tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Warszawa 2012.
- Schmitt C., *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, [w:] tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Warszawa 2012
- Schmitt C., *Teologia polityczna 2. Legenda o wykluczeniu wszelkiej politycznej teologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014.

TOMASZ WIŚNIEWSKI
Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

NIEZGŁĘBIALNOŚĆ „NATURY LUDZKIEJ”. CARL SCHMITT I HELMUTH PLESSNER

Jako istota wrzucona w świat człowiek jest ukryty przed samym sobą – homo absconditus. Owo pojęcie, pierwotnie określające niezgłębialną istotę Boga, wyraża naturę człowieka. Można ją ująć jedynie jako pewien sposób życia, ograniczony i umożliwiony przez jej biologiczną podstawę, sprawiający, iż człowieka nie da się bliżej określić. Dlatego też na porażkę skazane są wszystkie próby zredukowania ludzkiej natury do jakichś rzekomo decydujących czynników.

Helmuth Plessner¹

I

Tematem artykułu jest problem antropologiczny (tzn. dotyczący „natury ludzkiej”), w różnych formach stale obecny w dziełach Carla Schmitta. Za punkt wyjścia i zasadniczy teren badania obieram rozprawę *Pojęcie polityczności*. Artykuł składa się z części będących przybliżeniami problemu na kilku odmiennych płaszczyznach. Staram się ukazać różne tropy i możliwości powiązań, przy czym interpretacja – z racji charakteru samego poruszanego problemu – pozostaje otwarta i nieskończona.

W szkicu nie zamierzam porównywać koncepcji Carla Schmitta i Helmutha Plessnera jako równorzędnych, lecz spróbować odczytać Schmitta za pomocą Plessnera. Jest to zabieg wskazany, ponieważ autor *Pojęcia polityczności* nigdy nie rozważał problemu natury ludzkiej samodzielnie, a zawsze w kontekście polityczności, konkretnych form jej urzeczywistnienia i konceptualizacji. Wiadomo również, iż w okresie międzywojennym posiłkował się rozpoznaniem antropologa filozoficznego Plessnera, a ten z kolei nie raz odnosił się do twórczości Schmitta. Myśl Plessnera

¹ H. Plessner, *Homo absconditus*, tłum. Z. Krasnodębski, [w:] tegoż, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, Warszawa 1988, s. 120.

pozwole dać filozoficzne tło i eksplikację wypowiedziom Schmitta, wycelowanym zawsze w kierunku polityczności².

Przy wszelkiej próbie analizy tekstów i koncepcji Schmitta należy być świadomym ich specyfiki i złożoności, co podkreśla np. Jan-Werner Müller: „W zamyśle Schmitta jego prace nie miały być «neutralnymi analizami», które można by streszczać i systematyzować (powód, dla którego tak wielu komentatorów, rekonstruuując logicznie jego dzieło, na końcu pozostawało z pustymi rękami). Natomiast jego strategia używania mitów i metafor jako sygnałów i linii demarkacyjnych dla rozróżnienia przyjaciel-wróg, była częścią większej *combat spirituel*, takiej czy innej intelektualnej walki. Język miał perswadować, ba, nawet mobilizować – jego jakoś była współdecydująca w tej *combat spirituel*”³.

Schmitt nigdy nie da się zinterpretować „ostatecznie” czy choćby „ortodoksyjnie”, każda próba zbliżenia się do jego myśli – poza podejściami o czysto dokumentacyjnym charakterze – z pewnością zaowocuje konstatacją o niemożliwości domknięcia danego problemu czy powzięcia jakichkolwiek jednoznacznych ustaleń. Co w tego rodzaju próbach jest najowocniejsze, to okazja do współmyślenia ze Schmittem, przemierzenia wyznaczonego problemu w żywej interakcji z jego autorską opowieścią, a także możliwość znalezienia ich drugiego dna bądź wręcz zdolność do ich niebanalnego, twórczego odwrócenia. Co ważne, to zlokalizowanie trafnego punktu wyjścia; tematu istotnego, newralgicznego dla egzystencjalnej tożsamości Schmitta, a tym samym jego refleksji.

Jak można wywnioskować z zamieszczonego na początku tekstu motto, w najdalej perspektywie aura – oraz stawka – poniższych rozważań jest teologiczna. Są one w istocie relatywnie wąską problemowo wprawką do tematu przynależącego do teologii. Jakiegokolwiek. Należy jednak mieć na uwadze przede wszystkim to, co oznacza teologia. Dla Schmitta – w znacznym stopniu – teologia była półżywym, półmartwym rezerwuarem norm dla prawa, matrycą sposobów racjonalnej regulacji życia zbiorowego. To porządki ściśle ze sobą związane, ukierunkowane na wspólny obszar zastosowań. Jak zauważa John P. McCormick, dla Schmitta „moralność wywodzi się z niepowtarzalnych przypadków interwencji boskiej lub podobnych do niej decyzji

² Na temat związków pomiędzy Plessnerem a Schmittem książkę napisał Rüdiger Kramme, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt: Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, Berlin 1989. Wątek podejmuje tłumaczka Plessnera, Elżbieta Paczkowska-Łagowska, w artykule *Człowiek jako istota dziejowa. Wątki Diltheyowskie we Władzy i naturze ludzkiej Helmutha Plessnera*, [w:] też, *O historyczności człowieka. Studia filozoficzne*, Gdańsk 2012. Ponadto dostępny jest anglojęzyczny tekst Marka Cichockiego, *Helmuth Plessner and Carl Schmitt: Closeness and Distance*, www.omp.org.pl/stareomp/c_ang.html (dostęp: 26.02.2015). Por. też nową monografię autorstwa Karola Chrobaka: *Między naturą a kulturą. Filozofia życia Helmutha Plessnera*, Warszawa 2014.

³ J.-W. Müller, *Schmitt i jego dzieło*, tłum. A. i A. Klubowie, „Przegląd Polityczny” 2014, nr 127/128, s. 117. Tekst pochodzi z książki Müllera: *Ein gefährlicher Geist. Carl Schmitts Wirkung in Europa*, Darmstadt 2007.

ludzkich”⁴. Jest kwestią decyzji, czyli niepowtarzalnego, uwarunkowanego aktualnymi okolicznościami wyboru.

Teologia zawsze służy jakiejś wspólnotcie, ma rozwiązywać jej problemy. W kontekście aktualnego tematu „teologii politycznej” Merio Scattola waży się wręcz instruuować czytelników: „trzeba zaakceptować fakt, że polityka jest wprost teologią i na odwrót – teologia jest zawsze i wyłącznie polityką”⁵. Ostatecznie, nawet o rozstrzygnięciach – a tym bardziej pytaniach – teologicznych decyduje jakieś „tu i teraz”: „Chcąc odwrócić powiedzenie Donoso Cortésa, wedle którego w każdej kwestii politycznej tkwi jakaś kwestia teologiczna, należy na koniec stwierdzić, że w każdym prawdziwym problemie *teologii politycznej* kryje się jakieś pytanie z filozofii politycznej”⁶.

Sama teoria, jeśli nie służy życiu, nie służy niczemu. Przyłożona do różnych przypadków życia jedna teoria może mieć dwa odmienne skutki; na odwrót, dwie różne teorie zastosowane w jednej sytuacji mogą prowadzić do tego samego. Lekcją Schmitta okaże się być empiria, bolesna empiria. W każdym zdaniu jego namysłu (w tym również w doborze bohaterów) należy widzieć konfrontację z rzeczywistością.

II

Rozprawa Schmitta *Pojęcie polityczności* (oryginalne wydanie: 1927) jest znana z tego, że wprowadza nowatorskie i radykalne ujęcie zagadnienia, a mianowicie określa kryterium polityczności – to znaczy, orzeka o zaistnieniu (bądź nie) politycznego charakteru danej zbiorowości – jako stopień intensywności wrogości, zdolnej do zjednoczenia grupy na fundamencie świadomości istnienia wspólnego wroga. Stosunek wrogości oznacza zagrożenie niebezpieczeństwem o jak najbardziej namacalnym charakterze, dlatego polityczną wspólnotą i politycznym przywództwem stają się ta wspólnota i przywództwo, które oferują ludzkiej społeczności (społecznościom) ochronę i zapewnienie fizycznego przetrwania, w zamian wymagając posłuszeństwa.

W *Pojęciu polityczności* zawartych jest wiele rozproszonych uwag, które służą za teoretyczne podpory budowanej przez niego koncepcji. Uwagi te, jak można podejrzewać, wiele mówią o „wyznawanym” – bądź chociaż stosowanym na użytek intelektualny,

⁴ J. P. McCormick, *Irracjonalny wybór i krwawa walka. Wprowadzenie do teorii Carla Schmitta*, tłum. A. Warso, „Kronos” 2008, nr 3, s. 83.

⁵ M. Scattola, *Teologia polityczna*, tłum. P. Borkowski, Warszawa 2011, s. 236.

⁶ Tamże, s. 238. Zob. J. Donoso Cortés, *Essays in Catholicism, Liberalism and Socialism. Considered in their fundamental principles*, tłum. W. McDonald, Dublin 1879, s. 9–24 (rozdz. *How a Great Question of Theology is always involved in every great political question*). Donoso to autor głęboko poważany, analizowany i eksponowany przez Schmitta, który – m.in. obok powoływania się nań w *Teologii politycznej* – wydał zbiór swoich tekstów o nim: *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Köln 1950. Por. też J. Bartyzel, „Umierać, ale powoli!”. *O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815–2000*, Kraków 2006, s. 351–381.

naukowy i polityczny – przez Schmitta pojęciu człowieka. Z racji ich lakoniczności oraz wypełnienia pewnymi odniesieniami wymagają one rozwiniętej interpretacji.

Siódmy rozdział *Pojęcia polityczności* rozpoczyna Schmitt następująco: „Wszystkie teorie państwa i idee polityczne można zanalizować i podzielić pod kątem ich głównego antropologicznego założenia, a mianowicie: czy zakładają (świadomie bądź nie), że człowiek jest «z natury zły», czy też że jest «z natury dobry». Założenie takie ma wyłącznie charakter rozróżnienia i dlatego nie należy przypisywać mu jakiegos moralnego czy etycznego sensu. Kwestia podstawowa [...] sprowadza się do pytania, czy mamy do czynienia z problematyczną, czy z nieproblematyczną koncepcją człowieka. Czy człowieka uważa się za istotę «niebezpieczną», czy też nie? Czy można mu bezgranicznie ufać, czy raczej należy się go obawiać?»⁷.

Hierarchia problemów jest jasna. „Teorie państwa i idee polityczne” (które, podążając za logiką *Pojęcia polityczności*, można uznać za wyraz określonego kształtu polityczności, świadomość jej formy bądź postulat jej przekształcenia) nie są samodzielnymi konstrukcjami intelektualnymi, lecz zawsze wywodzą się z jakiejś antropologii, którą należy rozpoznać.

Schmitt kwestionuje naukową przydatność (efektywność) antropologicznego – a ostatecznie „moralnego czy etycznego” – rozróżnienia pomiędzy dobrem a złem. Oba określenia mają skończony, urzeczawiający charakter. Niesiony przez nie podział jest dualistyczny i nie tylko nie zostawia miejsca na odcienie szarości w zakresie oceny, ale grozi ontologicznym redukcjonizmem, rozumiejącym dobro i zło jako samodzielne substancje „moralne czy etyczne” (bądź choć tylko niekwestionowalne, zsubstancjalizowane wartościowania), pomiędzy którymi nie ma płynnego przejścia i może istnieć tylko radykalny i równorzędny spór (by nie powiedzieć: wojna). Przez to obliguje do wyboru na podstawie abstrakcyjnych (ideologicznych?) przesłanek. To z tego wynika ich teoretyczna nieprzydatność – nie są w stanie rozpoznać wielości zjawisk zachodzących w rzeczywistości.

⁷ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, [w:] tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. A. Cichocki, Warszawa 2012, s. 290. Choć dokonane przez Marka Cichockiego tłumaczenia tekstów Schmitta wypadają w najlepszym razie uznać za zachowującą ogólny sens parafrazę – pod względem gramatycznym, leksykalnym a także wydawniczej selekcji istniejących źródeł – niemieckich oryginałów, to korzystam z nich z racji ich zadomowienia w polskiej recepcji Schmitta, poza tym, będąc świadomym trudności translatorskich, nie ważę się na wysunięcie własnych spójnych propozycji przekładu. Interpretacyjne zamieszanie powiększa oczywiście fakt istnienia wielu wersji historycznego tekstu *Pojęcia polityczności*. W wydaniu z 1932 czytamy: „Man könnte alle Staatstheorien und politischen Ideen auf ihre Anthropologie prüfen und danach einteilen, ob sie, bewußt oder unbewußt, einen «von Natur bösen» oder einen «von Natur guten» Menschen voraussetzen. Die Unterscheidung ist ganz summarisch und nicht in einem speziell moralischen oder ethischen Sinne zu nehmen. Entscheidend ist die problematische oder die unproblematische Auffassung des Menschen als Voraussetzung jeder weiteren politischen Erwägung, die Antwort auf die Frage, ob der Mensch ein «gefährliches» oder ungefährliches, ein riskantes oder ein harmlos nicht-riskantes Wesen ist”. Tenże, *Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitizierungen*, München/Leipzig 1932, s. 46.

Natomiast ujęcie zaproponowane przez Schmitta, tj. rozróżnienie pomiędzy problematycznością a nieproblematycznością danej koncepcji natury ludzkiej, daje dużo większe możliwości z racji elastyczności i hermeneutycznej otwartości tychże pojęć. Konwencjonalne, literalne optowanie za dobrem bądź złem natury ludzkiej kwalifikuje się do koncepcji nieproblematycznych. „Problematyczność” zaś to określenie bardziej neutralne, wstrzymujące się przed prostym osądem, zawsze dopuszczające jakąś nieoczekiwaną możliwość, rozwiązanie czy wyjaśnienie. Jest znacznie bardziej adekwatne do prób teoretycznego ujęcia i zrozumienia działań politycznych. Schmitt używa go najwyraźniej między innymi dlatego, aby nie obciążyć swojej teorii „moralnymi czy etycznymi” ocenami, które mogłyby ją zdyskwalifikować w oczach niektórych.

Tłumacz pewnej pracy, w której również występuje słowo „problematyczny”, zauważa odmienność jego niemieckiego znaczenia w stosunku do potocznego rozumienia polskiego: „«Problematyczny» nie znaczy tu – jak zazwyczaj – «wątpliwy». Zachowano niemieckie znaczenie słowa, zgodnie z którym rozumieć je należy jako «refleksyjny» (a więc w opozycji do «spontaniczny»)»⁸. Odnosząc to do Schmitta widać jasno, że zależy mu na dowartościowaniu momentu teoretycznego, momentu namysłu. Polskie znaczenie słowa nie kłóci się z niemieckim – droga do refleksji zawsze wymaga przejścia przez wątpliwość. „Problematyczność natury ludzkiej” – czy, szerzej, fenomenowi człowieka po prostu – oznacza zatem, że stale wymaga ona refleksji, „problematyzacji”, nie należy zaś podchodzić do niej z naiwną bezpośredniością.

Mimo tego skojarzenie pomiędzy ujęciami natury ludzkiej jako złej i problematycznej narzuca się jakoby naturalnie, nieco dalej Schmitt bowiem stwierdza, że „prawdziwe teorie polityczne muszą zakładać, iż człowiek z natury jest zły lub przynajmniej że jest on istotą problematyczną, niespokojną i niebezpieczną”⁹. Z czego może to wynikać? Być może z empirycznego, historycznego uzusu kategorii zła. Istnieją jednak różne obszary i sposoby refleksji, czyli problematyzacji. W każdym z nich złe jest co innego i na inny sposób. Polityczność, uważa Schmitt, podchodzi do problemu zarazem najbardziej neutralnie, obiektywnie, poważnie i pragmatycznie – najbardziej życiowo: „różne obszary ludzkiej myśli cechują odmienne poglądy antropologiczne. Na przykład pedagog musi ufać, że człowieka da się wyedukować i ukształtować. Prawnik, specjalista w dziedzinie prawa prywatnego, wychodzi od zasady *unus quisque praesumiur bonus* [domniemywa się, że każdy działa w dobrej wierze]. Teolog przestaje być teologiem, jeśli porzuca pogląd, że ludzie są grzeszni i potrzebują zbawienia, jeśli nie odróżnia zbawionych od potępionych, wybranych od skazanych na wieczną mękę. W przeciwieństwie do niego moralista zakłada wolność wyboru między dobrem a złem. Ponieważ polityczność opiera się na założeniu, że w sytuacji ostatecznej może dojść do prawdziwej walki z wrogiem, to konsekwentnie

⁸ G. Lukács, *Teoria powieści. Esej historyczno-filozoficzny o wielkich formach epiki*, tłum. J. Gośliński, postł. A. Brodzka, Warszawa 1968, s. 12, przypis.

⁹ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, s. 294; „alle echten politischen Theorien den Menschen als «böse» voraussetzen, d.h. als keineswegs unproblematisches sondern als «gefährliches» und dynamisches Wesen betrachten”. Tenże, *Der Begriff des Politischen*, s. 49.

polityczne idee i argumenty nie mogą wychodzić od antropologicznego optymizmu. W przeciwnym razie wraz z odrzuceniem możliwości pojawienia się wroga upadłyby wszystkie specyficzne konsekwencje polityczności”¹⁰.

W zdaniach tych pobrzmiewa zapowiedź przyszłego „etycznego pluralizmu” Arnolda Gehlena – obok Plessnera jednego z głównych przedstawicieli antropologii filozoficznej¹¹. „Pesymizm» co do ludzkiej natury [...] w rzeczywistości zakłada tylko, że możliwe jest pojawienie się różnicy między przyjacielem a wrogiem”. Schmitt konkretyzuje to na przykładzie Hobbesa wizji wojny wszystkich ze wszystkimi, opartej na jego empirycznych obserwacjach. „Stąd też naszkicowaną przez niego «pesymistyczną» wizję ludzkiej natury należy uznać nie za koszmarny wymysł chorej wyobraźni ani za filozofię mieszczańskiego społeczeństwa opartego na «konkurencji» (Tönnies), ale za najważniejsze założenie specyficznie politycznego sposobu myślenia”¹².

Tak zarysowana kwestia pesymizmu i wynikającej z niej konieczności wyboru wroga ma jednak – w świetle afirmacji stwierdzenia o niezgłębialności (*Unergründlichkeit*)¹³ natury człowieka – charakter akcydentalny, dotyczący jedynie tego, co dotychczas faktycznie się wydarzyło, jednakże w żadnym wypadku niewyczerpującym puli tego, co

¹⁰ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, s. 297–298. „Man muß vielmehr beachten, wie sehr auf den verschiedenen Gebieten menschlichen Denkens die «anthropologischen» Voraussetzungen verschieden sind. Ein Pädagoge wird mit methodischer Notwendigkeit den Menschen für erziehbar und bildsam halten. Ein Jurist des Privatrechts geht aus von dem Satz: «*unus quisque praesumitur bonus*». Ein Theologe hört auf, Theologe zu sein, wenn er die Menschen nicht mehr für sündhaft oder erlösungsbedürftig hält und Erlöste von Nicht-Erlösten, Auserwählte von Nicht-Auserwählten nicht mehr unterscheidet, während der Moralist eine Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse voraussetzt. Weil nun die Sphäre des Politischen letzten Endes von der realen Möglichkeit eines Feindes bestimmt wird, können politische Vorstellungen und Gedankengänge nicht gut einen anthropologischen «Optimismus» zum Ausgangspunkt nehmen. Sonst würden sie mit der Möglichkeit des Feindes auch jede spezifisch politische Konsequenz aufheben”. Tenże, *Der Begriff des Politischen*, s. 50–51.

¹¹ Zob. A. Gehlen, *Moral und Hypermoral: Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt am Main 1969; por. A. Honneth, *Problems of Ethical Pluralism: Arnold Gehlen's Anthropological Ethics*, tłum. J. Ganahl, „Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate” 2009, t. I, nr 1.

¹² C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, s. 299. „Theoretiker der Politik wie Macchiavelli, Hobbes, öfters auch Fichte, setzen mit ihrem «Pessimismus» in Wahrheit nur die reale Wirklichkeit oder Möglichkeit der Unterscheidung von Freund und Feind voraus. Bei Hobbes, einem großen und wahrhaft systematischen politischen Denker, sind daher die «pessimistische» Auffassung des Menschen, ferner seine richtige Erkenntnis, daß gerade die auf beiden Seiten vorhandene Überzeugung des Wahren, Guten und Gerechten die schlimmsten Feindschaften bewirkt, endlich auch das «Bellum» Aller gegen Alle: nicht als Ausgeburten einer furchtsamen und verstörten Phantasie, aber auch nicht nur als Philosophie einer auf der freien «Konkurrenz» sich aufbauenden bürgerlichen Gesellschaft (Tönnies), sondern als die elementaren Voraussetzungen eines spezifisch politischen Gedankensystems zu verstehen”. Tenże, *Der Begriff des Politischen*, s. 52.

¹³ „*Unergründlichkeit*” antropologii filozoficznej tłumaczy się na j. angielski jako „*inscrutability*”. Istnieje także ewidentnie pokrewne etymologicznie wyrażeniu niemieckiemu słowo „*groundlessness*”. Swoim kluczowym konceptem czyni je Michael Marder w pracy *Groundless Existence. The Political Ontology of Carl Schmitt*, New York 2010. Dla Mardera, poruszającego się w obrębie filozofii postmetafizycznej (dekonstrukcja, hermeneutyka), *groundlessness* oznacza tyle co „brak podstaw, ufundowania” czy też „nieokreśloność”, wprost – oparcie wytwarzającej „wydarzenie polityki” (*Event of Politics*) decyzji na niczym innym niż nicości.

wydarzyć się jeszcze może. Stwierdzenie o konieczności wyboru wroga wynika z uchwyconych w historycznych obserwacjach zjawisk, które zostają następnie przyporządkowane kategorii polityczności. Decydujące o przynależności do niej kryterium, tj. stopień intensywności egzystencjalnego sporu, samo ma charakter historyczny, co znaczy że wykorzystuje przeszłe zjawiska jako będące wzorcem odczytania terażniejszości i postępowania dla przyszłości. Przyjęte przez Schmitta założenie o prymacie sytuacji egzystencjalnej – których liczba możliwości jest potencjalnie nieskończona – pozwala wnioskować, że mogą zaistnieć pewne warunki takiego współzycia ludzi, w których nie dojdzie do takiej intensyfikacji grupowych sporów, które przesądziłyby o ich politycznym charakterze. Oczywiście, z punktu widzenia samego Schmitta nazywałoby się to postpolityką i byłoby możliwe do zajścia jedynie wskutek jakiegoś perfidnego rodzaju „neutralizacji i apolityzacji”¹⁴, jednakże, abstrahując od jego osobistego stanowiska, jego własna teoria i jej pojęcia dopuszczają taki obrót spraw. Zauważmy: przetwarzając „zło” na „problematyczność” on sam dokonuje już ważkiego zabiegu „neutralizacji”, z pewnością jednak nie zgodziłby się na neutralizację dalej idącą. Brakuje mu teoretycznej konsekwentności i odwagi. My sami zaś, dopuszczając taką drogę interpretacyjną, musimy być świadomi, że w tym miejscu jeden punkt nauki Schmitta podłamuje drugi.

Chodzi o zaistnienie takiej – ograniczonej pod względem skali, mającej charakter lokalny, a nie globalny – grupy ludzi, której członkowie nie mieliby zbiorowej świadomości istnienia wroga ani też nie żywili adekwatnych do niej agresywnych emocji, a jednocześnie nadal utrzymywałyby się wśród nich rodzaj świadomości, który stanowiłby podstawę wspólnoty uważanej za – odmiennie niż według kryterium Schmittańskiego – polityczną, np. od strony ideowej czy instytucjonalnej. Z punktu widzenia niezgłębiאלności człowieka jest to jak najbardziej możliwe. Prowadzić do tego mógłby np. dialektyczny proces przewycięzenia i zniesienia pierwotnej wrogości, w którego finalnej fazie w samowiedzy danej grupy zapoznaniu uległyby przeciwności stojące u jej zarania. Jeśli byłoby to efektem wewnętrznych przemian i rozwoju wspólnoty politycznej, to z ekskluzywistycznego punktu widzenia samego Schmitta należałoby uznać to za jej rozkład bądź rozpad. Niemniej, teoretycznie taka możliwość rzeczywiście istnieje, świadcząc zarazem o historyczności pojęcia polityczności, co z jednej strony oznacza jej nietrwałość i przemijalność, a z drugiej konkretność i weryfikowalność.

Jako taka polityczność ma zatem charakter przygodny, historyczny i może zostać zniesiona, przewycięzona. Pojęciowy związek konstytuujący pojęcie polityczności – jej empiryczne kryterium – jest jedynie jednym z wielu możliwych do wyeksplikowania z cechującej człowieka problematyczności. Stojąca u jej fundamentów opcja antropologiczna jest zdolna zrelatywizować samą siebie.

¹⁴ Por. C. Schmitt, *Epoka neutralizacji i apolityzacji*, tłum. W. Kunicki, [w:] W. Kunicki (red.), *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918–1933*, Poznań 1999. Mówię tutaj o „neutralizacji i apolityzacji” jako ogólnym pojęciu pewnego zjawiska, możliwym do świadomego urzeczywistnienia teoretycznym zabiegu. W kolejnej części tekstu (patrz następny przypis) mam na myśli konkretny proces historyczny, według Schmitta charakteryzujący intelektualną historię nowoczesności.

III

Do dotychczasowych spekulacji Schmitta należy dostawić pewien kontrapunkt. W pracy o Hobbesowskim Lewiatanie (1938) zwraca on uwagę na pewien aspekt konkretno-historycznego¹⁵ procesu neutralizacji i apolityzacji. Mianowicie, począwszy od dzieła Hobbesa, w XVII w. zaczęto przedstawiać państwo jako efekt zawieranej przez jednostki – w obliczu rozpadu wcześniejszych więzi i wobec strachu niesionego przez „wojnę wszystkich ze wszystkimi” – umowy społecznej, jako twór rządzący się nowymi, specyficznymi zasadami: „Wewnętrzna logika ukonstytuowanego przez ludzi sztucznego tworu, czyli «państwa», prowadzi nie do osoby, lecz do maszyny”¹⁶. Nie było to wydarzenie o charakterze przypadkowym, lecz wynikające z logiki rzeczowego procesu, stanowiące jego integralną fazę. „Decydujący krok uczyniono w momencie, kiedy państwo przedstawiono jako sztuczny produkt ludzkiej kalkulacji”¹⁷. Schmitt twierdzi, że motyw ten przeniknął do Hobbesa z antropologii Kartezjusza, u którego „ludzkie ciało pomyślane zostaje jako maszyna, natomiast człowiek w całości, złożony z ciała i duszy, jako intelekt zostaje nadbudowany nad maszyną”¹⁸. Zaistniała tu pewna godna uwagi zależność. Fragmentaryczna intuicja teoretyczna, mająca scharakteryzować działanie części bytu dualistycznie ujętego człowieka (ciało *versus* dusza), została podchwycona i zastosowana w odniesieniu do znacznie większej całości. Skonstruowany przez Hobbesa „wielki człowiek” w źródłowej intencji był „sterowany” przez żywą duszę w osobie suwerena, finalnie jednak, konkluduje Schmitt, „także dusza wielkiego człowieka zmieniła się w część maszyny. Po tym z kolei, jak wielki człowiek, razem z duszą i ciałem, przeobraził się w maszynę, możliwe stało się zwrotne przeniesienie schematu na małego człowieka, na indywidualium, które przekształciło się w *homme-machine*. Dopiero mechanizacja w obszarze teorii państwa dokończyła proces mechanizacji w dziedzinie antropologii”¹⁹.

Bazujący początkowo na określonej – oczywiście „pesymistycznej” – antropologii konstrukt z zakresu teorii politycznej wywarł zwrotny wpływ na samą antropologię; teoria pożarła samą siebie (zadziałać miała sugestywność obrazu Lewiatana). Świadomie czy nie, potwierdza się tu zasadność formuły głoszonej przez Charlesa

¹⁵ Używam tego określenia aby uzmysłowić, że dla Schmitta ten proces miał charakter wymiernego, choć długotrwałego, wydarzenia historycznego, który nie jest bynajmniej abstrakcyjnym schematem historiozoficznym.

¹⁶ C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 45. Schmitt podniósł problem już we wcześniejszym (1937) od *Lewiatana* artykule *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, zob. *The State as Mechanism in Hobbes and Descartes*, [w:] tegoż, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, tłum. G. Schwab, E. Hilfstein, Westport, CT & London 1996, s. 91 i nn.

¹⁷ C. Schmitt, *Lewiatan*, s. 50.

¹⁸ Tamże, s. 51.

¹⁹ Tamże.

Maurrasa: *politique d'abord* („najpierw polityka”)²⁰. Ujęcie teoretyczne, choćby podskórnie oddziałujące na faktyczny kształt państwa jako instytucji, a znacznie wyraźniej w sferze wyobrażeń, stało się atrakcyjną kliszą postrzegania, interpretowania i (samo)rozumienia zjawisk politycznych. W efekcie sugestywna wizja regulacji życia politycznego – a więc, mimo wszystko, partykularnego aspektu ludzkiego życia w ogóle, zwłaszcza w refleksji wczesno-nowoczesnej – zdominowała refleksję ogólno-antropologiczną. Z hegemonią tej racjonalistycznej wizji Schmitt, jej egzystencjalny wróg, zmagął się intelektualnie przez całe swoje życie.

Hobbes nieopatrznie ujawnił światu część *arcanum* nowoczesnej państwowości. Wystawienie „zasady mechanicznej” na widok publiczny przyczyniło się do inflacji jej znaczenia oraz zbytniego optymizmu – a nawet beztróski – w postępowaniu wobec państwa (w sensie wiary, że z pozycji abstrakcyjnego rozumu można je efektywnie skonstruować i nastroić). Empiryczna początkowo teoria w oderwaniu od okoliczności swojego powstania stworzyła pole dla idealistycznych spekulacji. Osoba Hobbesa mimowolnie stała się symbolem, w którym schodzą się drogi starego i nowego – widoczny u niego jest kres dotychczasowej idei wspólnoty politycznej, jego autorska wizja wspólnoty będąca odpowiedzią na wyzwania epoki, oraz „techniczny” sposób rozwiązywania politycznych problemów, mający w przyszłości wywrzeć długotrwały wpływ na filozofię polityczną.

Kreślona przez Schmitta antropologia, afirmująca pojęcie niezgłębialności natury ludzkiej, jest zarazem „reakcyjna” jak i przyszłościowa. Z jednej strony, na poziomie logicznym sytuuje się ona przed myśleniem ujmującym człowieka wraz z państwem jako mechanizmy według jasnej, poznawalnej i przewidywalnej zasady; z drugiej, stale ma na uwadze przeżycie się owego paradygmatu – którego teoretyczne podstawy oraz zacyzn niepowodzenia zawiera dzieło Hobbesa – i szkodliwość jego konsekwencji. Konkretno-historyczny proces neutralizacji i apolityzacji dobiega końca (a przynajmniej momentu kryzysowego), wyczerpaniu ulega zasada techniki, a człowiek wciąż pozostaje problemem otwartym. Nieustające wyzwanie wymaga nowych odpowiedzi.

IV

Oto w *Pojęciu polityczności* pojawia się nazwisko i koncepcja Plessnera: „Helmuth Plessner jako pierwszy współczesny filozof odważył się zaproponować w książce *Władza a natura ludzka* polityczną antropologię w wielkim stylu. Słusznie twierdzi, że nie ma filozofii ani antropologii, które nie miałyby odniesienia do polityki, ani też odwrotnie – polityki bez związku z filozofią. Zauważa przede wszystkim, że filozofia i antropologia pragną ogarnąć całość i dlatego nie można sprowadzić ich jedynie do wiedzy fachowej, zawężonej do jednej określonej dziedziny, neutralnej wobec decyzji jako «irracjonalnego» zjawiska w życiu. Dla Plessnera człowiek jest pierwotnie

²⁰ Por. J. Bartyzel, „Umierać, ale powoli!”, s. 559.

bytem «dystansującym się», którego natura pozostaje nieokreślona, niezgłębialna, jest problemem otwartym. Jeśli przyjrzylibyśmy prymitywny język tej naiwnej politycznej antropologii, która z uporem odwołuje się do różnicy między dobrem i złem, otwarta i dynamiczna dyspozycyjność u Plessnera, bliska rzeczywistości w postawie gotowości na wszystko, byłaby bez wątpienia bliżej «zła» niż dobra ze względu na udział w ryzyku i niebezpieczeństwie. Z tego samego powodu Hegel i Nietzsche również znaleźliby się po stronie «zła», wszak każda forma władzy (zgodnie ze słynnym twierdzeniem Burckhardta) jest złem²¹.

Przede wszystkim zauważamy różnicę profesji między Plessnerem a Schmittem. Prawnik entuzjastycznie wspiera się dziełem filozofa, uznając je za przychodzące z zewnątrz potwierdzenie jego intuicji. Następnie ujawnia obszerność roszczeń filozofii i antropologii, które „pragną ogarnąć całość i dlatego nie można sprowadzić ich jedynie do wiedzy fachowej”. Plessner najwyraźniej zaferował coś bardziej wyrafinowanego niż posługująca się prymitywnym językiem „naiwna polityczna antropologia, która z uporem odwołuje się do różnicy między dobrem i złem” – zastosowanie jej do oceny rzeczowej koncepcji natury ludzkiej byłoby naukowym (a także, czego Schmitt nie mówi głośno, politycznym) krokiem wstecz. Nasz domysł potwierdza Elżbieta Paczkowska-Łagowska: „Jego [tj. Schmitta – T. W.] teoria zjawiska polityczności z kluczowymi pojęciami wroga i przyjaciela zostaje przez Plessnera nie tylko antropologicznie zinterpretowana, lecz zyskała u niego głębsze, egzystencjalne i filozoficzne uzasadnienie, którego nie ma u samego jej autora. Plessner na swój sposób zdaje się poświadczać słuszność, fenomenologiczną naturalność i egzystencjalną prawdziwość analiz Schmittiańskich, czym zyskuje sobie uznanie Carla Schmitta²²”.

Spróbujmy zatem zrekonstruować koncepcję Plessnera z przywołanej książki. Chociaż można ją scharakteryzować bardzo zwięźle, to, jak przekonamy się dalej, autor *Władzy a natury ludzkiej* czyni to, wielokrotnie powtarzając zwroty o bardzo

²¹ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, s. 292–293. „H. Plessner, der als erster moderner Philosoph (in seinem Buch: *Macht und menschliche Natur*, Berlin 1931) eine politische Anthropologie großen Stils gewagt hat, sagt mit Recht, daß es keine Philosophie und keine Anthropologie gibt, die nicht politisch relevant wäre, ebenso wie umgekehrt keine philosophisch irrelevante Politik; er hat insbesondere erkannt, daß Philosophie und Anthropologie, als spezifisch aufs Ganze gehendes Wissen, sich nicht, wie irgendein Fachwissen auf bestimmten «Gebieten», gegen «irrationale» Lebensentscheidungen neutralisieren können. Für Plessner ist der Mensch «ein primär Abstand nehmendes Wesen», das in seinem Wesen unbestimmt, unergründlich und «offene Frage» bleibt. In die primitive Sprache jener naiven, mit der Unterscheidung «Böse» und «Gut» arbeitenden politischen Anthropologie übersetzt, dürfte Plessners dynamisches «Offenbleiben» mit seiner wagnisbereiten Wirklichkeits- und Sachnähe, schon wegen seiner positiven Beziehung zur Gefahr und zum Gefährlichen, dem «Bösen» näher sein als dem Guten. Damit stimmt zusammen, daß Hegel und Nietzsche ebenfalls auf die «böse» Seite gehören, schließlich die «Macht» überhaupt (nach dem bekannten, bei ihm übrigens nicht eindeutigen Wort Burckhardts) etwas Böses ist”. Tenże, *Der Begriff des Politischen*, s. 47–48. Co do „słynnego stwierdzenia Burckhardta”, patrz Schmitta *Rozmowa o władzy i dostępie do posiadającego władzę*, tłum. A. Żychliński, „Przegląd Polityczny” 2014, nr 127/128, s. 185–186.

²² E. Paczkowska-Łagowska, *Człowiek jako istota dziejowa*, s. 78.

podobnym brzmieniu. „Zasadę niezgłębialności człowieka” formułuje on następująco: „To, do czego człowiek jest zdolny, pozostać musi *otwartym*, gwoli uniwersalności spojrzenia na życie ludzkie w całej rozległości kultur i epok. Dlatego też w centrum antropologii staje niezgłębialność człowieka, i możliwość bycia człowiekiem, która decyduje o tym, co człowieka przede wszystkim czyni człowiekiem: ów korzeń człowieczeństwa, odpowiadać musi temu kryterium niezgłębialności. Tylko wówczas jeśli nie wiemy i właśnie dlatego, że nie wiemy, do czego jeszcze zdolny jest człowiek, ma sens wytrwanie przy życiu na tym smutnym padole. Niezgłębialność jego samego jest zasadą, która ze względu na powagę jego zadań wiąże jego życie i rozumienie życia”²³.

Niezgłębialność człowieka oznacza przede wszystkim wielość dostępnych mu możliwości. „Ujmując siebie jako moc, człowiek traktuje siebie jako określającego historię, nie zaś tylko przez historię określanego”²⁴. Inaczej mówiąc, człowiek samodzielnie decyduje o swoim obliczu, ponieważ to on podejmuje w historii decyzje. Różne decyzje owocują różnymi skutkami i doprowadzają do zaistnienia różnych konstelacji. Egzystencja w historii nie musi mieć charakteru kurczowego trzymania się jakichś fundamentów, ustawicznego do nich nawracania. Są one tylko różnymi możliwymi punktami wyjścia i nie można mówić o absolutnej wyższości któregoś z nich nad innymi. Zwróćmy uwagę na słowo „moc”. W języku niemieckim brzmi ono *Macht* i oznacza tyleż „moc”, co i „władzę” w sensie politycznym. Ta niejednoznaczność jest obecna w samym tytule: *Macht und menschliche Natur*.

Założenie o otwartości zdolności człowieka wypływa z doświadczenia. Porównując „życie ludzkie w całej rozległości kultur i epok” nie można bowiem osiągnąć jednolitej wizji natury ludzkiej, przypisania „człowiekowi w ogóle” stale obowiązującego zespołu wartościowań. Tedy sama skonstatowana niemożliwość określenia staje się akceptowanym określnikiem tego, czym jest człowiek; jego „jest” zawsze równa się „może być”.

Plessner *explicito* ogłasza zdolność człowieka do zakwestionowania własnego położenia, samoświadomości. Ponieważ istotą doświadczenia jest płynność i zmiana, to uznanie należy się nie tylko jego przeszłemu oddziaływaniu, ale należy się dopatrywać ich w każdym kolejnym kroku życia. Ton jego wypowiedzi nie ogranicza się do pesymistycznych konstatacji, lecz wyraża uznanie dla takiego stanu rzeczy: „jedynie w spojrzeniu na człowieka jako moc i możność człowiek pozostaje problemem otwartym i jedynie wtedy rezygnuje się z wszelkiego materialnie bądź formalnie dotyczącego go określenia istotowego w ramach pewnej struktury, która istnieje już wszędzie tam, gdzie mowa jest o człowieku w ramach bądź poza przeszłą i mającą nadejść historią. I na gruncie tej twórczej rezygnacji ujawnia się taka uniwersalność pola widzenia tego, co ludzkie, która wyłącznie odpowiada uniwersalnemu sensowi filozofii”²⁵. „Właśnie dlatego, że światopogląd historyczny

²³ H. Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1994, s. 31.

²⁴ Tamże, s. 66.

²⁵ Tamże, s. 80.

pozostawia w niedookreśleniu swój fundament człowieka, kierując się względem na nieprzewidywalną, tj. dającą się jedynie historycznie doświadczyć, przemianę jego jaźni i jego ujęcia samego siebie – wyprowadza on poza dogmatyczną na szkolny sposób hermeneutykę (nie postępującą bynajmniej metodyczno-apriorycznie) i otwiera perspektywę na zupełnie inne dziedziny refleksji filozoficznej, jeżeli refleksja ta zdecydowanie rezygnuje z absolutyzowania własnego stanowiska i wraz z zasadą obowiązującego dla wiedzy o człowieku charakteru tego, co niezgłębialne, uznaje także [zasadę] nierozstrzygalności kwestii prymatu filozofii i prawowitej hierarchii rang jej problemów w trakcie jej rozwijania²⁶.

Wygląda na to, że sednem wypowiedzi Plessnera jest relatywizm o wiele rozleglejszy niż kiedykolwiek byłby w stanie zaakceptować go ekskluzywista Schmitt. W *Pojęciu polityczności* scharakteryzował *Władzę a naturę ludzką* jedynie bardzo ogólnie, nie wnikając w jej szczegółowe tezy. Sama wspomniana zasada „nierozstrzygalności kwestii prymatu filozofii i prawowitej hierarchii rang jej problemów” z jednej strony już na pierwszy rzut oka kłóci się z postawą Schmitta, z drugiej jednak mogłaby przez niego zostać doskonale zasymilowana jako autokapitulacja filozofii w kwestiach egzystencjalnych, umożliwiającą poddanie jej obszaru politycznym rozstrzygnięciom zapadającym w obrębie nauki o prawie. Oczywiście, Schmittowi u Plessnera spodobła się nie sama niezgłębialność, lecz wywiedzione z niej konsekwencje, analogiczne do założeń jego koncepcji polityczności: „Wraz z uznaniem zasady niezgłębialności za wiążącą dla wiedzy ukazują się zręby życiowej sytuacji człowieka. Człowiek – podejmując w medium ogólności ryzyko tego, co ludzkie, a ryzykiem pozostaje każda wypowiedź określająca jego formalny charakter – pozostaje z konieczności jako *sila* w sytuacji *walki o nią*, tj. w *opozycji* bliskości i obcości, *przyjaciela i wroga*”²⁷.

Rozwijam ten wątek samodzielnie, bez literalnego porównywania z odpowiednimi formułami z *Pojęcia polityczności*, ponieważ te ostatnie uważam za znane – w przeciwieństwie do refleksji Plessnera. „Relacja: przyjaciel–wróg”, powiada autor *Die verspätete Nation*, przynależy do „istotowej konstytucji człowieka, i to właśnie z tej przyczyny, że powstrzymujemy się od jego konkretnego określenia istotowego, że traktujemy go jako pytanie otwarte bądź jako moc. W jego *nieokreśloności* wobec samego siebie rysuje się przed nim szczególny horyzont, wewnątrz którego wszystko jawi mu się jako znane, bliskie i naturalne, na miarę jego istoty i konieczne, poza nim [natomiast] jako nieznanne, dziwne i nienaturalne, sprzeczne z jego istotą i niezrozumiałe. Tego, gdzie przebiega owa linia horyzontu, nie może on z góry określić i nie jest to ustalone, zanim nie zostanie ustalone przez niego samego”²⁸.

Chociaż pojęcia w rodzaju niezgłębialności i nieokreśloności sugerują istnienie pewnej „szarej strefy”, to w empirycznej rzeczywistości pojawiające się podziały i różnice mają tendencje do radykalizacji. Uznanie innego, obcego za „wroga” wynika

²⁶ Tamże, s. 114.

²⁷ Tamże, s. 68.

²⁸ Tamże.

najpewniej z jakiejś głębokiej samowiedzy człowieka. Znając siebie, swój agresywny i zaborczy charakter, dany ludzki podmiot – jednostka czy też grupa – niejako automatycznie rozpoznaje, czego może spodziewać się od innego, istotowo mu pokrewnego. Niemniej, konsekwencje przyjętych pojęć wypada pragmatycznie rozdzielić pomiędzy dwie płaszczyzny: aktywną i reaktywną. Pierwsza to „działanie własne” podmiotu, dokonywane w ramach pierwotnego „my”; druga – zespół zachowań wypracowanych w toku interakcji między odrębnymi grupami, uznanych za wrogie bądź przyjazne. Historyczny rozwój politycznych zbiorowości dokonuje się w toku rozmaitych konfrontacji wynikających z okoliczności o różnym stopniu komplikacji (co zależy od liczby i konfiguracji występowania wyodrębnionych, aktywnych i reaktywnych, czynników). Konieczność wyboru między wrogiem a przyjacielem (czyli zadecydowanie, kogo uzna się za kogo) jest zjawiskiem źródłowym. Na pozór dualistyczna, nie musi wcale oznaczać ontologicznego redukcjonizmu. Przeciwnie, jako rozróżnienie pierwotne to ona daje możliwość rozwijania dostępnych konfiguracji stosunków międzyludzkich w toku zbiorowej egzystencji. Binarna alternatywa jest tutaj – jak u Schmitta – warunkiem wielości, pluralizmu. Ponadto wydaje się, że stanowi ona również „punkt dojścia” przeprowadzonej przez Plessnera antropologicznej analizy, to znaczy jest satysfakcjonującym wynikiem pozwalającym objąć wielość empirycznie zaistniałych konfiguracji możliwym „wspólnym mianownikiem”.

Schmitt mógł entuzjastycznie powoływać się na *Władzę a naturę ludzką* jedynie do czasu. Później, w całkowitej zgodzie z właściwym swoim koncepcjom uprzywilejowaniem konkretnej sytuacji egzystencjalnej, usunął z tekstu *Pojęcia polityczności* niepotrzebne już – a mogące mu tylko zaszkodzić – odniesienia do niej i jej autora. Zmianie uległy treść i układ dziełka – w wydaniu z 1933 r. rozdział siódmy stał się ósmym. Po 1933 r. Plessner musiał uciekać z Niemiec.

V

Jako przedstawiciel pretendującej do integralnej i profesjonalnej naukowości „antropologii filozoficznej” Plessner nie był zwolennikiem antyscjentystycznego myślenia rozwiniętego przez Heideggera w *Sein und Zeit*²⁹. Podobnie Schmitt zajmował

²⁹ Zob. tamże, s. 24–36. Por. też s. 113–114: „Każda teoria, która chce zbadać, co czyni człowieka człowiekiem – niezależnie od tego, czy ma charakter ontologiczny, czy hermeneutyczno-logiczny – jeśli metodycznie bądź w swym wyniku pomija przyrodniczą stronę ludzkiej egzystencji, bądź też przyznając jej wprawdzie pewną ważność bagatelizuje ją jednak jako nieistotną i traktuje jako wtórną dla filozofii bądź dla życia – jest fałszywa, ponieważ zbyt słaba w fundamentach, w założeniu zbyt jednostronna, w samym ujęciu skrępowana przesądami religijnymi bądź metafizycznymi”. Plessner wyraźnie czyni tu aluzję – m.in. – do Heideggera. „Scjentyzm” postawy Plessnera widać doskonale w rozprawach wchodzących w skład tomu *Pytanie o conditio humana* (dz. cyt.), gdzie zachowania człowieka stale są porównywane do zachowań zwierząt i wyjaśniane w odniesieniu do nich.

wobec filozofa z Freiburga niezbyt aprobatywne stanowisko³⁰, chociaż uważa się, że obaj myśliciele współtworzyli międzywojenny klimat „politycznego egzystencjalizmu”³¹. Ostatecznie wydaje się, że intelektualna więź, jaka łączyła Schmitta z Plessnerem i Heideggerem, chociaż wyrosła na gruncie wspólnie napotykanych i roztrząsanych *problemów* (co w dużej mierze spowodowane jest charakterem *epoki*), nigdy nie osiągnęła postaci wspólnych *rozstrzygnięć* (o czym przekonują ich powojenne losy i wybory intelektualne).

„Światopogląd historyczny” Plessnera wywodzi się z „filozofii życia” Wilhelma Diltheya i to już u niego można ulokować pojmowanie człowieka jako niezgłębialnego. „Człowiek nie ma natury, lecz ma historię”³² – powtarzał Dilthey. Człowiek jako moc jest miejscem i czynnikiem, z którego w toku historii wyłaniają się formy rozumności. Dopiero różne akty woli człowieka, czyli jego decyzje, ze sobą zestawiane pozwalają wyłuskać jakieś logiczne zależności. Jedynie z jakiegoś punktu w historii można spróbować zrozumieć to, co działo się kiedyś, najpierw nadając temu racjonalną strukturę – lecz nie jest to możliwe do końca, ponieważ dzieje dzieją się dalej. Jak przekonuje Paczkowska-Łagowska, „irracjonalna część życia nie jest u Diltheya jakąś negatywnością, granicą, poza którą poznanie nie sięga, lecz – jako moment niezgłębialności i niewyczerpywalności – jest czymś twórczym, decydującym o ujawnianiu się w dziejach coraz to nowych stron i możliwości człowieka”³³.

Do postawy antymetafizycznego egzystencjalizmu Schmitta można odnieść słowa wypowiedziane przez Plessnera o Diltheyu, którego osiągnięcie „polega na połączeniu rezygnacji z uprzywilejowanej pozycji własnego systemu wartości i kategorii z silnym przeświadczeniem o jego zdolności do trwania”³⁴. Podobnie do Schmitta można zastosować inną charakterystykę Diltheya, podaną przez Paczkowską-Łagowską: „W systemach metafizycznych widział rozum w stanie rozszczepienia i nie wierzył, że możliwa jest jakaś jego «restytucja». Rozumu należało szukać w życiu”³⁵.

³⁰ W dziennikach Schmitta z lat 1947–51 znajduje się wiele kąśliwych uwag pod adresem Heideggera, spowodowanych „ateizmem” jego filozofii oraz przybieraną przezeń wyniosłą pozą mędrca. Schmitt m.in. nazywa go „Martin der Heidegger”, układa absurdalne wierszyki nawiązujące do żargonu jego filozofii itd. Zob. jego *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, red. E. Freiherr von Medem, Berlin 1991, *passim*.

³¹ Zob. artykuły Richarda Wolina, *Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State*, „Theory and Society” 1990, t. 19, nr 4, s. 389–416; *Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror*, „Political Theory” 1992, t. 20, nr 3, s. 424–447; por. też tenże, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton 2003, s. 227–228; H. Høibraaten, *Political Existentialism. Some remarks on Schmitt's enemy reflections in the light of Heidegger* (1999), dostępne w serwisie www.academia.edu; T. Strong, *Politics without Vision: Thinking without a Banister in the Twentieth Century*, Chicago 2012.

³² W. Dilthey, cyt. za: E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2000, s. 148.

³³ Tamże, s. 191–192.

³⁴ H. Plessner, *Władza a natura ludzka*, s. 61.

³⁵ E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia*, s. 197.

Na tym polega sens udzielania przez Schmitta prymatu sytuacji egzystencjalnej – jednakże nie bezpośrednio, a poprzez polityczność, jej konkretną osiągniętą formę, będącą punktem odniesienia i miejscem weryfikacji kształtowanych wartościowań. Diltheyowskie „Kim człowiek jest, o tym mówią nam dopiero jego dzieje”³⁶ można więc przetworzyć na „Kim człowiek jest, o tym mówią mu dopiero jego decyzje”; sens pozostanie zasadniczo ten sam. „Jeśli człowiek nie ma żadnej trwałej natury, istoty, jeśli jego naturą jest historia, to o tym, kim jest, rozstrzyga poprzez swoje dzieje on sam. Dzieje człowieka zaś wyznaczone są również jego politycznymi decyzjami”³⁷. Gdyby – w odniesieniu do Schmitta – chcieć obwarowywać to jakimiś zastrzeżeniami, to jedynie ze strony jego prywatnych zapatrywań teologicznych.

Na propozycję odczytania Schmitta w świetle tradycji Diltheyowskiej należy spojrzeć przychylnie. Dysponujemy również artykułem Schmitta *Die andere Hegel-Linie*, w którym ewokuje on „inną linię Hegłowską” – alternatywną wobec marksistowskiej, kończącej się na Leninie i Stalinie (*sic!*) – prowadzącą przez Diltheya do historyka i socjologa Hansa Freyera, przyjaciela samego Schmitta³⁸. Chociaż nazwisko Diltheya pada w nim tylko raz (co sprawia, że jego rola pozostaje enigmatyczna; sam tekst ma charakter okolicznościowy), artykuł jest napisany w tonie zdecydowanie pozwalającym wnioskować, iż autor *Pojęcia polityczności* z wyraźną sympatią odnosił się do ujętego przez siebie zjawiska.

Paczkowska-Łagowska ma pewne obawy co do zestawiania myślenia Schmitta z tradycją Diltheyowską. Jak twierdzi, obecne we *Władzy a naturze ludzkiej* „odwołanie się do Schmitta – adekwatne pod względem treści ideowych – mogłoby zostać zastąpione – gdyby Plessner tak zdecydował, a czego jednak z rozmysłem nie uczynił – osadzeniem teorii antropologicznej, również w jej aspekcie politycznym, na gruncie Diltheyowskim”³⁹, jednak ostatecznie uznaje obie perspektywy za wzajemnie przetłumaczalne⁴⁰. Być może kierunek rozwoju koncepcji Plessnera został zdeterminowany przez historyczne okoliczności, tak że „punkt widzenia filozofii życia radykalizuje się w postać egzystencjalizmu”⁴¹. Chociaż z pewnością występuje tu różnica motywacji, założeń oraz intelektualnych źródeł (z wyjątkiem będącego filozoficznym „dobrem wspólnym” Hegła), to teoretyczny punkt dojścia obu jest w znaczącym stopniu zbieżny, co w naszym kontekście pozwala traktować ich koncepcje wymiennie.

³⁶ Cyt. za: tamże, s. 264.

³⁷ E. Paczkowska-Łagowska, *Człowiek jako istota dziejowa*, s. 84. Por. też s. 91: „to polityka dopiero mówi człowiekowi, kim jest, i nie mówi tego nigdy do ostatniego słowa – analogicznie jak Diltheyowskie dzieje – gdyż będąc istotą zagrożoną (*gefährdetes Wesen*), człowiek jest zarazem istotą niebezpieczną (*gefährlich*), to kim jest – stanowi również groźną niespodziankę dla niego samego”.

³⁸ C. Schmitt, *Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag*, „Christ und Welt”, 25.07.1957.

³⁹ E. Paczkowska-Łagowska, *Człowiek jako istota dziejowa*, s. 79.

⁴⁰ Tamże, s. 83–84.

⁴¹ Tamże, s. 93.

Dygresja: Postawę niezgłębialności, permanentnego otwarcia na jakąś możliwość, znajdujemy w interesującym stwierdzeniu Ernsta Jüngera. W myśli tej – istnym akcie strzelistym – niejako stapiają się problemy zajmujące Plessnera i Schmitta: „Zachowywać się tak, «jak gdyby» coś się działo – taki jest sens żołnierskich ćwiczeń oraz misteriów. Istnieją żołnierze, którzy nigdy nie byli w ogniu, choć całe życie ćwiczyli. Jednak za wrogiem stoi śmierć i to spotkanie nikomu nie będzie oszczędzone”⁴². Zasada „jak gdyby” – to samo misterium polityczności. Poświadczona egzystencjalnie możliwość pojawienia się wroga, uosabiającego *śmierć*, staje się czynnikiem rozstrzygającym o sposobie *życia*.

Zasadność kierunku niniejszej interpretacji potwierdzają, jak sądzę, słowa Schmitta zapisane na końcu pewnego ułożonego przezeń dialogu. Po rozpatrzeniu w nim złożoności relacji władzy do człowieka (jej istnienia jako wielkości samodzielnej, sposobu oddziaływania oraz charakterystyki kreowanych wartościowań) okazuje się, że – takie przynajmniej odnosimy wrażenie – udało mu się jedynie zarysować przedpole osobnego tematu, do – być może istotniejszych w porządku problemowym – rozważań o człowieku. Władza wszak nigdy nie istnieje w postaci abstrakcyjnej. W rzetelnej próbie ujęcia jej teoretycznie, nawet przy wzięciu w poznawczy nawias jej konkretnych postaci czy statycznych typologii, pozostać musi jej swoisty, „aktywistyczny” – a przez to podmiotowy – rdzeń: kwestia decyzji. Problem władzy prowadzi do człowieka; pytając o człowieka z pewnością dojdziemy z powrotem do problemu władzy. Dlatego *Rozmowę o władzy* Schmitt zamyka oświadczeniem, iż „piękna formuła: człowiek jest człowiekowi człowiekiem – *homo homini homo* – nie jest rozwiązaniem, lecz dopiero początkiem naszej problematyki. Rozumiem to krytycznie, ale na wskroś afirmatywnie, w sensie wspaniałego wersu: *Być człowiekiem pozostaje mimo to rzeczą decyzji*. Oto moje ostatnie słowo”⁴³.

BIBLIOGRAFIA

- Bartyzel J., „Umierać, ale powoli!”. *O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815–2000*, Kraków 2006.
- Chrobak K., *Między naturą a kulturą. Filozofia życia Helmutha Plessnera*, Warszawa 2014.
- Cichocki M. A., *Helmuth Plessner and Carl Schmitt: Closeness and Distance*, www.omp.org.pl/stareomp/c_ang.html (26.02.2015).
- Donoso Cortés J., *Essays in Catholicism, Liberalism and Socialism. Considered in their fundamental principles*, tłum. W. McDonald, Dublin 1879.
- Gehlen A., *Moral und Hypermoral: Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt am Main 1969.
- Høibraaten H., *Political Existentialism. Some remarks on Schmitt's enemy reflections in the light of Heidegger* (1999), www.academia.edu.

⁴² E. Jünger, *Przybliżenia. Narkotyki i upojenie*, tłum. W. Kunicki, Warszawa 2013, s. 334.

⁴³ C. Schmitt, *Rozmowa o władzy*, s. 188.

- Honneth A., *Problems of Ethical Pluralism: Arnold Gehlen's Anthropological Ethics*, tłum. J. Ganahl, „Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate” 2009, t. I, nr 1.
- Jünger E., *Przybliżenia. Narkotyki i upojenie*, tłum. W. Kunicki, Warszawa 2013.
- Kramme R., *Helmuth Plessner und Carl Schmitt: Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, Berlin 1989.
- Lukács G., *Teoria powieści. Esej historyczno-filozoficzny o wielkich formach epiki*, tłum. J. Goślicki, postł. A. Brodzka, Warszawa 1968.
- Marder M., *Groundless Existence. The Political Ontology of Carl Schmitt*, New York 2010.
- McCormick J. P., *Irracjonalny wybór i krwawa walka. Wprowadzenie do teorii Carla Schmitta*, tłum. A. Warso, „Kronos” 2008, nr 3.
- Müller J.-W., *Ein gefährlicher Geist. Carl Schmitts Wirkung in Europa*, Darmstadt 2007.
- Müller J.-W., *Schmitt i jego dzieło*, tłum. A. i A. Klubowie, „Przegląd Polityczny” 2014, nr 127/128.
- Paczkowska-Łagowska E., *Człowiek jako istota dziejowa. Wątki Diltheyowskie we Władzy i naturze ludzkiej Helmutha Plessnera*, [w]: taż, *O historyczności człowieka. Studia filozoficzne*, Gdańsk 2012.
- Paczkowska-Łagowska E., *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2000.
- Plessner H., *Homo absconditus*, tłum. Z. Krasnodębski, [w]: tegoż, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, Warszawa 1988.
- Plessner H., *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1994.
- Scattola M., *Teologia polityczna*, tłum. P. Borkowski, Warszawa 2011.
- Schmitt C., *Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, München/Leipzig 1932.
- Schmitt C., *Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag*, „Christ und Welt”, 25.07.1957.
- Schmitt C., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Köln 1950.
- Schmitt C., *Epoka neutralizacji i apolityzacji*, tłum. W. Kunicki, [w]: W. Kunicki (red.), *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918–1933*, Poznań 1999.
- Schmitt C., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, red. E. Freiherr von Medem, Berlin 1991.
- Schmitt C., *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008.
- Schmitt C., *Pojęcie polityczności*, [w:] tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. A. Cichocki, Warszawa 2012.
- Schmitt C., *Rozmowa o władzy i dostępie do posiadającej władzę*, tłum. A. Żychliński, „Przegląd Polityczny” 2014, nr 127/128.
- Schmitt C., *The State as Mechanism in Hobbes and Descartes [Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes, 1937]*, [w:] tegoż, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, tłum. G. Schwab, E. Hilfstein, Westport, CT & London 1996.

- Strong T. B., *Politics without Vision: Thinking without a Banister in the Twentieth Century*, Chicago 2012.
- Wolin R., *Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State*, „Theory and Society” 1990, t. 19, nr 4.
- Wolin R., *Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror*, „Political Theory” 1992, t. 20, nr 3.
- Wolin R., *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton 2003.

Pierwodruk: *Niezgłębialność „natury ludzkiej”. Carl Schmitt i Helmuth Plessner*, „Pro Fide Rege et Lege” 2017, nr 1–2 (77–78), s. 197–212.

MAGDALENA ZIĘTEK-WIELOMSKA
Instytut Badawczy Pro Vita Bona

DECYZJONIZM CARLA SCHMITTA JAKO PRZEJAW ANTYRACJONALIZMU NIEMIECKIEGO KONSERWATYZMU. KRYTYKA Z PUNKTU WIDZENIA ZASAD KLASYCZNEJ FILOZOFII PRAKTYCZNEJ

1. WPROWADZENIE

W eseju pt. *Konservatismus als politische Philosophie. Gedanken zu einer „konservativen Theorie“*¹ Martin Rhonheimer wskazuje na pewien szczególny rys konserwatyizmu niemieckiego. Jego zdaniem, niemiecki konserwatyizm w sposób dość radykalny oderwał się od klasycznych nauk praktycznych, których centralną kategorię stanowi *fronesis*. Podczas gdy inne nurty konserwatyizmu w mniejszym lub większym stopniu odwoływały się do tej tradycji, to właśnie w Niemczech nastąpiło najradykalniejsze zerwanie z klasyczną koncepcją rozumu praktycznego. Także inni autorzy, jak np. Wilhelm Hennis podkreślają, że charakterystyczny dla nowożytności proces odchodzenia od klasycznego dziedzictwa nauk politycznych przyjął najradykalniejszą formę właśnie w Niemczech.

Centralną kategorią filozofii praktycznej jest pojęcie prawnego rozumu praktycznego. Jest to więc filozofia na wskroś racjonalistyczna. Natomiast cechą charakterystyczną niemieckiego konserwatyizmu jest jego silny antyracjonalizm, czego przykładem jest decyzjonizm Carla Schmitta. W opracowaniu tym chciałabym przedstawić krytykę Schmitta z punktu widzenia zasad klasycznego racjonalizmu, dokonaną przez Martina Rhonheimera, a częściowo także Wilhelma Hennisa.

¹ M. Rhonheimer, *Konservatismus als politische Philosophie. Gedanken zu einer „konservativen Theorie“*, [w]: G.-K. Kaltenbrunner (red.), *Die Herausforderung der Konservativen. Absage an Illusionen*, München 1974, s. 104–128.

2. NIEMIECKI KONSERWATYZM W OCZACH MARTINA RHONHEIMERA

A. NIEMIECKI KONSERWATYZM JAKO ANTY-OŚWIECENIE

Niemiecki konserwatyzm w dużym stopniu daje się opisać poprzez jego wrogość wobec racjonalnego myślenia, jak również obawę przed skrepowaniem działalności politycznej przez pewne stałe zasady². Tezę taką stawia Rhonheimer powołując się na pracę Martina Greiffenhagena pt. *Das Dilemma des deutschen Konservatismus*³, której centralną tezę stanowi stwierdzenie, że niemiecki konserwatyzm cechuje się ambiwalentnym stosunkiem do Oświecenia. Ambiwalencja ta wyraża się tym, iż niemiecki konserwatyzm argumentuje przeciwko Oświeceniu, ale na jego własnym polu. Przykładem tego jest konserwatyzm technokratyczny, który z jednej strony krytykuje Oświecenie za jego polityczne implikacje, z drugiej jednak sam, postulując sprowadzenie polityki do techniki, *de facto* wykorzystuje cywilizacyjno-techniczne konsekwencje Oświecenia. Rhonheimer przyznaje rację twierdzeniu Greiffenhagena, iż niemiecki konserwatyzm używa „przedostatnich konsekwencji Oświecenia” jako broni przeciwko temuż Oświeceniu. Tym samym konserwatyzm ten może co najwyżej hamować postęp, nie jest jednak w stanie skierować rozwoju społecznego na jakiegokolwiek inne tory⁴.

W swojej krytyce Rhonheimer idzie dalej niż Greiffenhagen i stwierdza, że niemiecki konserwatyzm nigdy nie zdał sobie sprawy z tego, na czym polegała największa destrukcja na polu filozofii politycznej, która dokonała się właśnie w Oświeceniu. Zarzut Rhonheimera sprowadza się do tego, iż niemieccy konserwatyści nie wyszli poza kategorie myślenia, które zostały sformułowane przez Oświecenie. Przede wszystkim chodzi o oświeceniową koncepcję rozumu. Co więcej, ich krytyka często sprowadzała się do negacji oświeceniowej filozofii politycznej, nie polegała więc na samodzielnym filozofowaniu. Dlatego też, zdaniem Rhonheimera, są oni w pewnym sensie dziećmi Oświecenia.

Czego, zdaniem Rhonheimera, nie zrozumieli niemieccy konserwatyści? Jego zdaniem tego, że podstawowy zarzut, jaki można postawić oświeceniowej filozofii politycznej polega na tym, że dokonała ona zerwania z europejską klasyczną tradycją myślenia politycznego. Przede wszystkim chodzi o zerwanie z klasycznym racjonalizmem i zastąpienie klasycznej definicji rozumu przez jego zupełnie nową koncepcję. Rhonheimer wskazuje na to, że niemieccy konserwatyści zupełnie nie zdali sobie sprawy z tego, że racjonalizm nie narodził się dopiero w Oświeceniu, lecz dużo wcześniej – klasyczna, przedoświeceniowa koncepcja nauk praktycznych była na wskroś racjonalistyczna. W Oświeceniu narodziła się natomiast nowa koncepcja rozumu, która stała się dla niemieckich konserwatystów obiektem uzasadnionej krytyki; nie

² Tamże, s. 106.

³ M. Greiffenhagen, *Das Dilemma des deutschen Konservatismus*, Frankfurt am Main 1986.

⁴ M. Rhonheimer, *Konservatismus als politische Philosophie*, dz.cyt., s. 107.

zauważyli jednak, że może istnieć inna forma racjonalizmu niż racjonalizm oświeceniowy. Zdaniem Rhonheimera, największą bolączką niemieckiego konserwatyizmu jest więc to, że za Oświeceniem, przyjmuje nowożytną koncepcję racjonalizmu za racjonalizm jako taki.

Na szczególną uwagę zasługuje to, w jaki sposób Rhonheimer charakteryzuje nowożytny racjonalizm. Wyróżnia jego trzy podstawowe cechy. Pierwsza, to absolutna ścisłość (*Exaktheit*) filozoficznych wypowiedzi na temat ludzkiego społeczeństwa. Filozofia polityczna traktowana jest jako „nauka przyrodnicza społeczeństwa”, „fizyka społeczna”. Po drugie, między teorią a praktyką istnieje stosunek analogiczny do stosunku między planem i jego wykonaniem. Jest to więc polityka na pojętych podstawie (od: *poiesis* = robić, wytwarzać, w przeciwieństwie do *praxis* = działać). Po trzecie, polityczna działalność jest zdeterminowana przez wymogi instytucjonalne, czyli myślenie systemowe⁵.

Zdaniem Rhonheimera to, co konserwatyści pogardliwie określają jako racjonalizm, jest tylko pewnym sposobem czy wręcz manierą używania rozumu. I stąd właśnie konserwatyizm niemiecki zaczął lekceważyć teorię czy wręcz racjonalny namysł nad społeczeństwem, gdyż w gruncie rzeczy słusznie przyjmował, że próba znalezienia ścisłej odpowiedzi na pytania stawiane przez oświeceniowych racjonalistów jest skazana na niepowodzenie. Z jednej więc strony niemieccy konserwatyści słusznie uważali, że próba znalezienia odpowiedzi na zagadnienia społeczne, cechujące się takim samym stopniem ścisłości jak wypowiedzi nauk ścisłych, jest iluzją⁶. Z drugiej strony jednak nie zdawali sobie sprawy z tego, że wymogi, które stawiało rozumowi Oświecenie różnią się w sposób diametralny od tego, jak rozum postrzegano w czasach przednowożytnych. W ten oto sposób konserwatyizm niemiecki „wylał dziecko z kąpielą”⁷.

Zdaniem Rhonheimera, każda próba charakteryzowania Oświecenia wyłącznie poprzez odwołanie się do jego racjonalizmu jest niepełna, niedokładna, a tym samym naukowo wątpliwa. Takie stawianie sprawy oczywiście wynika z tego, że samo Oświecenie uprawiało „patos rozumu” (jak np. u Kanta, co zostało wyrażone formułą *sapere aude*) i przypisało sobie monopol na racjonalność. Takie stawianie sprawy siłą rzeczy powodowało, że przeciwnikom Oświecenia nie pozostało nic innego, jak tylko wątplenie w rzekomo nieograniczoną moc ludzkiego rozumu – ubóstwieniu ludzkiego rozumu można było tylko przeciwstawić nieufność w stosunku do niego. Zdaniem Rhonheimera, skutkiem tego było z kolei przecenienie sił irracjonalnych przez przeciwników Oświecenia⁸.

Rhonheimer stwierdza, że specyfika Oświecenia nie leży w rzekomym zwrocie do rozumu (*ratio*), tylko w ideale nauki jako dokładnej i determinującej działanie teorii.

⁵ Tamże, s. 111.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 112.

⁸ Tamże.

Przyjmując taki właśnie ideał nauki i rozumu Oświecenie przypisało sobie misję uwolnienia rozumu od nagromadzonych pokładów rzekomej irracjonalności w postaci przesądów, zwyczajów, zdrowego rozsądku etc., czyli wszystkiego tego, co przez konserwatystów uważane jest za w nierozwiązywalny sposób związane z ludzką egzystencją⁹.

B. RACJONALIZM KLASYCZNY

Rhonheimer przypomina, że pojęcie *ratio* jest pojęciem kluczowym dla całej przedoświeceniowej filozofii politycznej, od Platona przez Arystotelesa do św. Tomasza z Akwinu, i że tradycja ta w sposób nieprzerwany trwała aż do Edmunda Burke'a. Jej kluczowym założeniem jest to, że polityczne działanie, czy też w ogólności ludzkie działanie, musi odbywać się *cum ratione*, albo jak to się 1600 lat wcześniej nazywało, *meta logou*¹⁰.

Zdaniem Rhonheimera, podstawową różnicą między klasyczną a oświeceniową koncepcją rozumu i nauki, jest odmienne rozwiązywanie problemu stosunku teorii do praktyki. Rhonheimer uważa, iż oświeceniowe rozwiązanie tego zagadnienia może być w przekonujący sposób krytykowane tylko wtedy, jeśli sięgnie się do kategorii, które przez Oświecenie zostały odłożone *ad acta*¹¹. To właśnie wtedy zostało pogrzebane przekonanie, że polityka jest nauką praktyczną, co kształtowało samoświadomość całego myślenia politycznego od Arystotelesa¹². Co prawda pytania teoretyczne od praktycznych odróżniał już Platon, nauczyciel Arystotelesa, który odróżniał pytanie o to, co jest istotą sprawiedliwości, od pytania o to, jak należy działać. Z drugiej jednak strony Platon nie przeprowadził tego rozróżnienia konsekwentnie, gdyż praktyczne pytania w gruncie rzeczy pozostały u niego teoretycznymi. Esencją platońskie filozofii politycznej było poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: Jak mogą to, co w teorii zostało rozpoznane jako istota sprawiedliwego państwa wcielić w życie? W państwie Platona prawdziwy polityk musiał więc być filozofem, a filozof musiał stać się politykiem. Stąd sprawiedliwe państwo musiało być rządzone przez króla-filozofa¹³.

Rozróżnienie na pytania ontologiczne i celowościowe zostało przejęte przez Arystotelesa. Uczeń jednakże zwrócił się przeciwko Platońskiemu złąciu w jedno teorii i praktyki. Arystoteles uznał bowiem, iż należy przyjąć zasadnicze rozdzielenie teorii i praktyki, a tym samym uznał odmiennność nauk teoretycznych od praktycznych¹⁴. Według Arystotelesa, celem nauk teoretycznych jest znalezienie prawdy, a konkretnie prawdy, która jako taka jest niezmienna, wieczna, konieczna i ostateczna. Poznanie

⁹ Tamże, s. 113.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 114.

¹² Tamże, s. 115.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 116.

ma tutaj, jak twierdzi Arystoteles, wartość ze względu na samą wolę poznania. Natomiast celem nauk praktycznych, do których należą etyka, polityka i ekonomika, jest działanie. Tutaj nie chodzi więc o niezmiennie konieczności, gdyż człowiek – ze względu na czas i okoliczności – może zachowywać się w sposób zróżnicowany. Z tego zaś wynika, że stopień precyzji wypowiedzi nauk teoretycznych jest wyższy, niż nauk praktycznych¹⁵.

Obok nauk teoretycznych i praktycznych Arystoteles wyróżniał jeszcze nauki pojetyczne. Jak pisze Rhonheimer, „w przeciwieństwie do nauk praktycznych, w których chodzi o działanie, znajdujemy się tutaj w obszarze robienia, fabrykowania, konstruowania, produkowania: *techné*”¹⁶. I dalej: „Z teorią *poiesis* ma to wspólne, że jest związana z koniecznościami. Technik albo rzemieślnik, jeśli chce wykonać dzieło, musi trzymać się praw matematycznych albo fizycznych”¹⁷. W przypadku nauk praktycznych i pojetycznych chodzi o różne możliwości ludzkiego postępowania; w przypadku tych drugich chodzi o stwarzanie określonych artefaktów. Natomiast przedmiot nauk teoretycznych nie podlega ludzkiemu wpływowi, zmianie, gdyż jest niezmienny i niedostępny dla ludzkiej interwencji¹⁸.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 116–117.

¹⁷ Tamże, s. 117.

¹⁸ Na temat klasycznego rozróżnienia między rozumem praktycznym, teoretycznym i pojetycznym: M. Rhonheimer, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Berlin 1994, s. 51–52; M. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002, s. 16–21; H. Kuhn, *Praktische Philosophie und politische Wissenschaft*, [w:] Hochschule für politische Wissenschaften (red.), *Wissenschaft und Politik. Abhandlungen*, München, München 1960, s. 28–29; M. Ziętek, *Rechtsphilosophie der Aufklärung: Theorie ohne Praxis*, „Zeitschrift für Rechtsphilosophie” 2012, nr 1, s. 41–60; M. Ziętek, *Między emancypacją a technokratyzmem: prawo w służbie budowy Nowej Atlantydy?*, [w:] A. Wudarski (red.), *W poszukiwaniu jakości życia. Studium interdyscyplinarne*, Frankfurt nad Odrą–Częstochowa–Osnabrück 2014, s. 569–588. Warto przyjrzeć się zwięzłemu opisowi różnic między *praxis* i *poiesis* zaproponowanemu przez M. Siemka: „Zasadnicza różnica między tymi dwoma typami działań polega na tym, że *poiesis* obejmuje wszystkie działania – jak powiedzielibyśmy dziś – instrumentalne, czyli takie, w których działanie nie jest samo swoim celem, lecz jest tylko środkiem, tj. służy do czegoś, właśnie do wytworzenia czegoś. Cel działania leży tu poza działaniem samym, wykracza poza to działanie [...]. Chodzi tu oczywiście przede wszystkim o całą sferę wytwórczości materialnej, produkcji [...] „*Praxis* to działanie nie-instrumentalne, nie będące środkiem do czegoś innego poza samym sobą, a więc samo-celowe, autoteliczne. [...] *Praxis* jest [...] działaniem komunikacyjnym, tj. zachodzącym w medium komunikacji symbolicznej, zapośredniczonej przez słowo, przez mowę i rozmowę”. M. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, s. 17. W przeciwieństwie do *poiesis*, którego celem było wykształcenie u człowieka określonych umiejętności technicznych, celem *praxis* było doskonalenie osoby jako osoby, czyli bytu politycznego i rozumnego. Działanie moralnie dobre jest celem samym w sobie, gdyż zgodnie z koncepcją Arystotelesa, tylko człowiek, który działa zgodnie ze swoją naturą, może być szczęśliwy. Dla porównania, działalność wytwórcza zorientowana jest na osiąganie celów zewnętrznych, jej celem jest stworzenie jakiegoś dzieła, nie ma zaś na celu doskonalenia osoby jako osoby. To rozróżnienie znajduje swoje odbicie w języku: mówimy o kimś, że jest dobrym człowiekiem albo że jest dobrym malarzem, inżynierem, ogrodnikiem itp.

Podsumowując: celem nauk praktycznych nie jest poznanie tego, co konieczne i wieczne, celem ich jest prawidłowe działanie. Stąd posiadają one niższy stopień ścisłości niż nauki teoretyczne. Podstawowym celem nauk praktycznych jest urzeczywistnienie najważniejszego celu ludzkiego działania, czyli szczęścia. A według Arystotelesa szczęśliwy jest ten, którego działania są dobre. A są one dobre wtedy, kiedy człowiek żyje zgodnie ze zdolnościami swojej duszy, czyli w sposób cnotliwy¹⁹.

Jedną z najważniejszych cech nauk praktycznych jest to, że ich twierdzenia nie są w żaden sposób wyprowadzane z teorii. Nie są one jednak także formułowane na podstawie wyłącznie subiektywnych odczuć. Kwestię tę można wyjaśnić na podstawie analogii: lekarz musi znać reguły sztuki medycznej, ale sama wiedza teoretyczna nie wystarczy, aby postawić trafną diagnozę i przeprowadzić właściwe leczenie. Do tego potrzebuje także odpowiedniego doświadczenia i umiejętności właściwego oceniania symptomów etc. Wracając do nauk praktycznych należy stwierdzić więc, że działanie praktyczne nie powinno kierować się wyłącznie subiektywnym uznaniem, lecz właściwym oglądem sprawy: *Kata ton orthon logon prattein*²⁰.

Kiedy więc Arystoteles mówi o tym, że człowiek powinien działać zgodnie z *logosem*, to ma na myśli kierowanie swoim życiem poprzez używanie rozumu, czyli rozpoznawanie tego, co z natury (*phusei*) oraz ustawy i obyczaju (*nomos*) jest prawe. Człowiek, który działa cnotliwie, podąża za rozumowym wglądem (*meta logou*) w to, co prawdziwie dobre. Szczęśliwy człowiek może zostać opisany za pomocą formuły: „dobry w prawdzie”. Rhonheimer wskazuje na to, że tutaj pojawia się różnica między Platonem a Arystotelesem. Platon był bowiem zdania, że ten, kto poprzez teoretyczne rozpoznanie zna dobro, nie może działać inaczej, niż cnotliwie. Dla Arystotelesa natomiast znać dobro i czynić dobro to dwie różne sprawy²¹. Ktoś, kto zgodnie z prawdą rozpoznał na czym polega cnotliwe działanie, nie działa automatycznie cnotliwie.

Rhonheimer zaznacza, że *ratio practica* i *ratio speculativa* nie stoją tak zupełnie obok siebie, ale nie jest też tak, że wypowiedzi tego pierwszego są tylko produktem tego drugiego. Wyniki nauk teoretycznych dotyczące ludzkiej egzystencji mogą ułatwiać orientację rozumowi praktycznemu, ale można także działać mądrze wyłącznie na podstawie doświadczenia, bez posiadania odpowiedniej wiedzy teoretycznej. Arystoteles nie zgadza się więc z Platonem, który uważał, że prawe działanie jest bezpośrednim i koniecznym skutkiem poznania teoretycznego. Platon nie uważał więc, aby działanie stanowiło osobny od teoretycznego obszar racjonalnego zachowania. Rhonheimer stwierdza, że u Platona nie znajdziemy filozofii praktycznej²². I pisze: „Konsekwencje są daleko idące. Jeśli brakuje kategorii racjonalnego działania, jedynym paradygmatem ludzkiego postępowania staje się kategoria „robienia” (ang.: „to make“ zamiast „to do“), wytwarzania, produkowania. Te wyobrażenia z dziedziny

¹⁹ M. Rhonheimer, *Konservatismus als politische Philosophie*, dz.cyt., s. 117.

²⁰ Tamże, s. 118.

²¹ Tamże, s. 119.

²² Tamże, s. 120.

techniki zaczynają wtedy określać to, co przynależy do obszaru *praxis*. Ten sposób określania można scharakteryzować jako wykonanie. Nadzieja na to, by móc zastąpić działanie przez wytwarzanie (Arendt), redukuje politykę do tego tak nowoczesnego i dzisiaj dla nas już oczywistego stosunku cel-środek, do tego, co dzisiaj jest określane jako pozytywistyczna racjonalność instrumentalna²³.

Rhonheimer jednakże od razu zaznacza, że przedstawiona przez niego charakterystyka Platona, to nie jest cały Platon. Fundamentem jego teorii jest bowiem twierdzenie, że państwo może być sprawiedliwie urządzone tylko wtedy, kiedy obywatele prowadzą sprawiedliwe życie. Obca jest mu więc nowoczesna idea „systemowej determinacji”, co sprawia, że nie wolno Platona postrzegać jako prekursora myślenia utopijnego czy też totalitarnego.

C. NOWOŻYTNA KONCEPCJA NAUKI

Dokonany w nowożytności zwrot przeciwko Arystotelesowi, jest w tym właśnie punkcie, także zwrotem przeciwko Platonowi. A jest on związany przede wszystkim z trzema nazwiskami: Franciszkiem Baconem, Kartezjuszem i Tomaszem Hobbesem. Wszyscy oni stanowią początek wczesnego Oświecenia²⁴.

Zacznijmy od Bacona: to właśnie Bacon stworzył nową koncepcję naukowości, która została stworzona według ideału nauk przyrodniczych. Dla Bacona poznanie natury oraz dokładność (*Exaktheit*) są wszystkim. Próbował on uwolnić *ratio* od przesądów (*Idola*), częściowo oczywiście słusznie²⁵. Widoczny jest u niego początek panowania metody, które polega na tym, że właściwa metoda staje się ważniejsza niż znaczenie badanego przedmiotu. Dlatego też dla Bacona ważniejsza jest ścisła (*exaktes*) wiedza o czymś nieważnym, niż nieścisła (*unexaktes*) wiedza o czymś ważnym. Na gruncie takiej koncepcji nauk, filozofia polityczna jako nauka praktyczna staje się po prostu niemożliwa i musi zostać wyrzucona z „uniwersum nauk”. Tym samym nauki polityczne albo musiały zupełnie zniknąć, albo musiały zostać skonstruowane jako coś nowego, a konkretnie podług wzorca nauk teoretycznych. Od Bacona podąża się tą drugą drogą, która we wszystkich dziedzinach filozofii łączy się z patosem radykalnego nowego początku. Ostatecznie chodzi o to, żeby znaleźć właściwą metodę konstrukcji i zgodnie z nią uprawiać naukę. W tym to duchu Kartezjusz chciał zbudować etykę na pewnych i ścisłych podstawach zgodnie z zasadami *more geometrico*²⁶. Natomiast Tomasz Hobbes chciał znaleźć precyzyjną (*exakte*) teorię polityczności, w oparciu o którą można by znaleźć zasadę „wyprodukowania” państwa. Dla Hobbesa polityka jest twórczym aktem produkowania, a więc *poiesis*, porównywalnym z boskim aktem

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 121.

²⁶ Tamże.

twórczym. W „Lewiatanie” nie ma już żadnych śladów prawego działania, a więc zgodnego z cnotą i logosem²⁷. *Ratio practica* zostało w całości wyparte przez *ratio speculativa* oraz *techne*. Nie ma miejsca na pytania teleologiczne, chodzi tylko o wybór środków. Przede wszystkim znika pytanie o to, co sprawiedliwe z natury.

Ideał wiedzy Bacona i Kartezjusza pozostał paradygmataczny dla Oświecenia. Wyrazem tego jest słynna formuła Kanta, iż problem stworzenia państwa rozwiązywalny jest także dla narodu diabłów²⁸. Platon natomiast był zdania, że tylko bogowie czy też synowie bogów mogą stworzyć doskonałe, sprawiedliwe państwo. Rhonheimer stwierdza więc, że kombinacja teoretycznego ideału poznania z pojetycznym ideałem postępowania jest głównym przesłaniem Oświecenia na polu samoidentyfikacji nauk politycznych²⁹. I ta właśnie techniczno-pojetyczna nauka polityczna, która w nowożytności wysunęła się na plan pierwszy, stanowi biegun konserwatywnego sposobu myślenia.

Rhonheimer zaznacza, że mówienie o konserwatywnej, liberalnej czy socjalistycznej teorii jest bezsensowne, ponieważ teorie mogą być prawdziwe lub fałszywe. Jednakże patrząc z punktu widzenia pojetycznej orientacji nauk politycznych stosowanie takich etykiet oznacza charakterystykę społeczeństwa, które ma zostać zbudowane na podstawie tych teorii. Teorie te oceniane są więc jako celowe bądź bezcelowe³⁰.

Na gruncie Oświecenia wszystkie te teorie sprowadzają się do technologii, gdyż traktują teorię jako środek do stworzenia określonego społeczeństwa. Natomiast stawienie pytania o cel ostateczny staje się niemożliwe, gdyż każdy cel od razu przeradza się w środek do innego celu. Jest to skutek zastąpienia myślenia teleologicznego poprzez czysto kauzalne – refleksja oświeceniowych nauk politycznych dotyczy tylko

²⁷ Tamże, s. 122.

²⁸ I. Kant, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, tłum. F. Brzybylak, Wrocław 1995, s. 59. Zacytujmy obszerny fragment tegoż dzieła: „Tu jednak natura przychodzi z pomocą wzniosłej idei, niemożliwej do szerokiego zastosowania w praktyce, która opiera się na rozumie i woli właśnie ze względu na ową skłonność własnej żądz – zatem wszystko sprowadza się jedynie do dobrej organizacji państwa, co przecież nie jest nad ludzkie siły, żeby przeciwieństwami interesów osobistych tak pokierować, by jedne powstrzymywały drugie w ich niszczącym dziele lub żeby działania to wręcz znosiły; ażeby rezultat dla rozumu wypadł w ten sposób, jakby te przeciwstawne siły w ogóle nie istniały, przez co człowiek, aczkolwiek nie byłby równocześnie dobrym moralnie człowiekiem, zmuszony byłby mimo to być dobrym obywatelem. Problem konstytucji, choćby dla ludu nawet z diabłów złożonego, jeżeli tylko kieruje się rozumem, choć zabrzmi to niezwykle twardo, jest rozwiązalny i brzmi następująco: „Istnieje sporo rozumnych istot, które dla swego ocalenia żądają praw powszechnych, choć jednocześnie każda z nich ma skłonność, by potajemnie wyłączyć z nich samą siebie i tak porządkować i urządzać swój ustrój, żeby przeciwieństwa osobistych interesów przez właściwe ukierunkowanie same przymusiły jedne drugie do ulegania władzy, czyli aby w ich publicznym zachowaniu się rezultat był identyczny z tym, gdyby tego rodzaju złych nastawień nie miały”. Problem tego typu musi być rozwiązalny, albowiem chodzi tu nie o moralną poprawę człowieka, lecz o mechanizm natury, od którego musimy wywieść wiedzę o problemie, jak można użyć człowieka, by sprzecznościami jego wojowniczych nastawień w jakimś narodzie tak pokierować, by prawnie zechciał podporządkować się owemu przymusowi i w ten sposób doprowadzić do stanu pokoju, w którym prawa mają swoją moc”.

²⁹ M. Rhonheimer, *Konservatismus als politische Philosophie*, dz.cyt., s. 123.

³⁰ Tamże, s. 124.

początku władzy państwowej, ale nie jej najwyższego powołania, przeznaczenia. A zarówno u Arystotelesa jak i św. Tomasza z Akwinu najważniejsze pytanie z zakresu nauk praktycznych dotyczy właśnie celu ostatecznego³¹.

Zdaniem Rhonheimera, należy powrócić do klasycznych, przedoświeceniowych koncepcji nauki i rozumu. Należy odświeżyć Arystotelesowski program i na nowo odkryć teleologiczne i prawno-naturalne fundamenty państwa i polityki. Jego zdaniem, rehabilitacja konserwatyizmu oznacza także rehabilitację metafizyki, epistemologii, prawa natury i filozofii praktycznej. Rhonheimer postuluje, by wrócić do czasów przedoświeceniowych i zadać pytania, które były aktualne dwa tysiące lat temu³², aby obudzić wycucie tego, co prawdziwe i sprawiedliwe w obszarze pozanaukowych przekonań. Na marginesie Rhonheimer stwierdza, że obecnie brakuje świadomości tego, że to właśnie lekceważenie i znieważanie zdrowych „przesądów” sprowadza ideę demokracji *ad absurdum* – chyba, że istnieje jakiś naród, który składa się tylko z naukowców. Na zakończenie Rhonheimer stwierdza, że jeśli konserwatyści nie chcą być dłużej traktowani po macoszemu, jak również jeśli chcą udowodnić, że „duch nie stoi tylko po lewej stronie”, to jest tylko jedna droga, na którą powinni wkroczyć: winni przewyciężyć starą wrogość do teorii i odnaleźć pozytywne nastawienie do *ratio*³³.

3. MARTIN RHONHEIMER A DECYZJONIZM CARLA SCHMITTA

A. PRAGMATYCZNA KONCEPCJA PRAWDY U HOBBESA

W poświęconym Schmittowi tekście pt. *Auctoritas non veritas facit legem*³⁴ Rhonheimer wskazuje na to, że zupełnie centralną rolę w polityczno-filozoficznej doktrynie Schmitta odgrywał Hobbes. Stawia jednak pytanie, czy Schmitt był „prawdziwym zwolennikiem Hobbesa” czy też tylko powoływał się na niego, by korzystając ze sławy Anglika, legitymizować swoje własne poglądy?³⁵

Swoją analizę Rhonheimer rozpoczyna od stwierdzenia, że esencja Hobbesowskiej koncepcji politycznej wyraża się w jego twierdzeniu, iż *auctoritas non veritas facit legem*, czyli nie prawda, lecz władza państwowa stanowi prawo. Twierdzenie to pada w XXVI rozdziale Lewiatana, poświęconym problematyce praw państwowych³⁶. Dla

³¹ Tamże, s. 125.

³² Tamże, s. 125.

³³ Tamże, s. 126.

³⁴ M. Rhonheimer, *Auctoritas non veritas facit legem: Thomas Hobbes, Carl Schmitt und die Idee des Verfassungsstaates*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie“ 2000, nr 86, s. 484–498.

³⁵ Tamże, s. 485.

³⁶ Wyrażenie to pojawia się w łacińskiej wersji dzieła: „Doctrinae quidem verae esse posse; sed auctoritas, non veritas facit legem”, T. Hobbes, *Malmesburiensis Opera Quae Latine Scripsit*,

Hobbesa prawa państwowe to rozkazy suwerena, na którego obywatele przenieśli swoje naturalne uprawnienia, przede wszystkim do samoobrony. Rhonheimer podkreśla aspekt prawnonaturalny koncepcji Hobbesa – „sztuczne” prawo państwowe ma na celu ochronę naturalnych uprawnień każdego obywatela do obrony własnego życia, do pokoju i dobrobytu³⁷. Treścią prawa pozytywnego jest więc prawo naturalne, które jest interpretowane i instytucjonalnie gwarantowane przez suwerena. Obywatel, który podporządkowuje się władzy suwerena nie rezygnuje więc ze swoich naturalnym uprawnień; on tylko jedynie autoryzuje pewną publiczną osobę do tego, by stała na straży przysługujących mu praw.

Wracając do kwestii wykładni Hobbesowskiego stwierdzenia, iż *auctoritas non veritas facit legem*, Rhonheimer wskazuje na niebezpieczeństwo spłylenia tej wypowiedzi. Jego zdaniem nie można jej sprowadzić tylko do twierdzenia, że tylko władza jest kompetentna do tego, by interpretować i egzekwować prawo. Decydujące jest tutaj przekonanie, że jest to władza publiczna, która w przeciwieństwie do władzy prywatnej (naturalnej) została autoryzowana do wykonywania zadań, jasno opisanych w umowie społecznej³⁸. Rhonheimer wskazuje na Hobbesowskie rozróżnienie między prywatnym i publicznym rozumem: osoby prywatne mogą mieć różne poglądy na temat tego, co powinno obowiązywać jako prawo, stąd potrzebne jest ustanowienie „rozumu publicznego”, który będzie głosił tylko jeden pogląd, gdyż suweren jest jeden. Najważniejsze jest więc tutaj kryterium wewnętrznej spójności, tak, by poddani zawsze wiedzieli, co jest prawem, a co nie³⁹.

Rhonheimer podkreśla, że w zdaniu *auctoritas non veritas facit legem* nie chodzi o to, by deprecjonować pojęcie prawdy w stosunku do pojęcia władzy. Jego zdaniem, Hobbes nie był cynikiem, który twierdził, że ustawodawca może uchylać ustawy jakiegokolwiek sobie zechce. Zamiast tego postulował istnienie rozumu publicznego, który będzie wolny od wpływu różnych partykularnych irracjonalizmów. W interpretacji Rhonheimera Hobbes ustanowił nowe, pragmatyczne pojęcie prawdy. Kryterium prawdy jest skuteczność w zapewnieniu pokoju społecznego⁴⁰. Takie rozumienie pojęcia prawdy idealnie wpisuje się w całość Hobbesowskiej doktryny: tak jak w stanie natury nie ma sprawiedliwości i niesprawiedliwości, dobra i zła, tak też nie ma żadnej uniwersalnej prawdy czy też fałszu. Przekonania o prawdziwości są tylko i wyłącznie partykularnymi wyobrażeniami, funkcjami egoistycznych popędów. W wyniku przejścia ze stanu natury do stanu umowy społecznej, możliwe staje się stworzenie koncepcji prawdy, którą będzie wiążąca dla wszystkich⁴¹. Treść tej prawdy

Tom 3: *Leviathan sive materia, forma, et potestate Civitatis Ecclesiasticae et civilis*, Londyn 1835–1845, reprint Aalen 1962–1966, tom 3, s. 202.

³⁷ M. Rhonheimer, *Auctoritas non veritas facit legem*, dz.cyt., s. 487.

³⁸ Tamże, s. 488.

³⁹ Tamże, s. 489.

⁴⁰ Tamże, s. 490.

⁴¹ Tamże, s. 491.

nie jest ustanawiana za pomocą arbitralnej decyzji suwerena, lecz jest determinowana koniecznością skutecznego utrzymania przez niego porządku i dobrobytu. Jest więc ona ściśle związana z treścią prawa naturalnego, które wyznacza jej granice.

Zdaniem Rhonheimera, Hobbes jest więc jednocześnie ojcem pozytywizmu prawniczego oraz przedstawicielem koncepcji prawno-naturalnych. Z jednej strony poruszał się on więc na gruncie wielowiekowej tradycji prawa naturalnego, z drugiej zaś, stworzył zupełnie nową, na wskroś nowożytną koncepcję myślenia o państwie i prawie.

B. SCHMITTIAŃSKA INTERPRETACJA HOBBESA

Prawno-naturalnego aspektu doktryny Hobbesa, zdaniem Rhonheimera, nie dostrzegał Schmitt. Schmitt istotę ustawy sprowadzał jedynie do tego, czy jest ona wynikiem decyzji suwerena. Rhonheimer cytuje zdanie, które jest esencją Schmittiańskiego decyzjonizmu, a konkretnie „decyzja w sensie normatywnym powstała z niczego”⁴². Schmitt uzasadniał swój decyzjonizm właśnie powołując się na Hobbesowskie stwierdzenie *auctoritas non veritas facit legem*, co miało stanowić koronny argument przeciwko pojęciu normy podstawowej Hansa Kelsena⁴³. Także w piśmie „O trzech rodzajach myślenia prawniczego” Schmitt przypisywał Hobbesowi swój własny pogląd, iż prawo jest wyłącznie dziełem decyzji suwerena⁴⁴. Pisał on, iż „Decyzja suwerenna jest absolutnym początkiem, a początek (...) jest niczym innym jak suwerenną decyzją. Bierze ona swój początek z normatywnej nicości i konkretnego nieporządku”⁴⁵.

Rhonheimer zarzuca więc Schmittowi, iż ten zupełnie zignorował, że Hobbesowski suweren jest wyposażony w „zlecenie” udzielone mu przez obywateli w umowie społecznej, na podstawie którego ma stać na straży ich praw. On nie tworzy ustaw „z normatywnej nicości”, on tylko stoi na straży prawa naturalnego. Co więcej, obywatele zachowują także marginalne prawo do obrony przeciwko suwerenowi⁴⁶. Natomiast inaczej niż u Hobbesa, suweren Schmitta kreuje się li tylko mocą własnej woli – wystarczy, że faktycznie uda mu się ustanowić porządek w sytuacji chaosu politycznego⁴⁷.

⁴² C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności* [1922], [w:] Tegoż: *Teologia polityczne i inne pisma*, Kraków 2000, s. 58.

⁴³ Na temat polemiki Schmitt-Kelsen dotyczącej teorii prawa zob. np. J.-F. Kervégan, *La critique schmittienne du normativisme kelsenien*, [w:] C.-M. Herrera (red.), *Le Droit, le Politique. Autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, Paris 1995, s. 229–42; G. Heffler, *Wissenschaftlichkeit als Einsatz. Methodologie als politische Strategie bei Carl Schmitt und Hans Kelsen*, [w:] W. Pircher (red.), *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt*, Wien 1999, s. 249–84. Na temat decyzjonizmu jako doktryny antypozytywistycznej zob. Ł. Świącicki, *Carl Schmitt i Leo Strauss. Krytyka pozytywizmu prawniczego w niemieckiej myśli politycznej*, Warszawa 2015, s. 139–173.

⁴⁴ C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934, s. 27.

⁴⁵ Tamże, s. 28.

⁴⁶ M. Rhonheimer, *Auctoritas non veritas facit legem*, dz.cyt., s. 493.

⁴⁷ Tamże, s. 492.

W dalszej części artykułu Rhonheimer wskazuje jednakże na to, że Hobbes wprowadził na gruncie koncepcji prawa naturalnego, jednakże nie przewidział żadnej instancji, która mogłaby – jak współcześnie sądownictwo konstytucyjne – kontrolować, czy suweren rzeczywiście dba o realizację naturalnych uprawnień obywateli czy nie. Rhonheimer wskazuje, że w tej kwestii Schmitt jest wiernym uczniem Hobbesa: ostatecznie chodzi o to, czy suweren faktycznie zapewnia porządek społeczny czy nie. Schmitt pomija więc kwestie, które są kluczowe dla teoretycznej konstrukcji Hobbesa, ale które ostatecznie nie mają żadnego znaczenia praktycznego.

Podsumowując Rhonheimer podkreśla radykalność zerwania Schmitta z tradycją prawno-naturalną. Schmittiański suweren działa w normatywnej pustce, nie jest ograniczony żadnymi prawami, w tym przede wszystkim tymi wynikającymi z natury człowieka⁴⁸. Tym samym – można dopowiedzieć – decyzjonizm Schmitta, pozostając na gruncie siatki pojęciowej Oświecenia, jest najbardziej skrajnym zerwaniem z klasyczną tradycją myślenia o państwie i prawie, tradycją, którą można wyrazić za pomocą formuły *ubi ratio, ibi ius*.

4. NIEMIECKA NAUKA O PAŃSTWIE W OCZACH WILHELMA HENNISA

A. ZUM PROBLEM DER DEUTSCHEN STAATSANSCHAUUNG

W takim samym duchu argumentu Wilhelm Hennis, który wprowadził nie zajmuje się niemieckim konserwatyżmem jako takim, lecz niemiecką filozofią państwową w ogólności. Jego ocena tejże filozofii dotyczy więc także konserwatywnych myślicieli, którzy w sposób decydujący przyczynili się do krytykowanego przezeń kierunku rozwoju niemieckiej myśli politycznej.

W tekście *Zum Problem der deutschen Staatsanschauung* Hennis stawia tezę, że to właśnie w Niemczech nastąpiła najradykalniejsza emancypacja od przednowoczesnych form myślenia o państwie, radykalniejsza niż miało to miejsce np. w Anglii⁴⁹. Hennis stwierdza: „My Niemcy [Deutschen] nie jesteśmy żadnym szczególnie konserwatywnym, przywiązanym do tradycji narodem, lecz Niemcy [Deutschland] – przynajmniej intelektualne Niemcy – stoją od początku XIX wieku za najradykalniejszą nowoczesnością. Marksizm, historycyzm i egzystencjalizm to właśnie tutaj powstały. Po długim pozostawaniu w tyle, od początku XIX wieku Niemcy są świadomą forpocztą nowoczesności, której koniec dzisiaj się diagnozuje”⁵⁰.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ W. Hennis, *Zum Problem der deutschen Staatsanschauung*, [w:] W. Hennis, *Politik als praktische Wissenschaft. Aufsätze zur politischen Theorie und Regierungslehre*, München 1968, s. 15.

⁵⁰ Tamże, s. 15. Słowa te padają m.in. w kontekście narodowego socjalizmu, który chętnie przedstawiany jest właśnie jako dzieło konserwatyżmu, a czemu Hennis zaprzecza.

Swoją analizę Hennis rozpoczyna od stwierdzenia, że aż do początku XVIII wieku w obszarze polityki obowiązywały inne pojęcia a polityka była przedmiotem innych nauk, niż to ma miejsce współcześnie. To, co dzisiaj funkcjonuje pod nazwą prawo publiczne, kiedyś podpadało pod pojęcie *Politica*. Prawo państwowe, prawo konstytucyjne, teoria prawa oznaczane były ogólniejszym terminem *Politica* i należały do obszaru nauk praktycznych⁵¹. Ich przedmiotem było godziwe, prawe zachowanie, prowadzenie życia prawdziwie ludzkiego, jak również społeczne porządki i warunki w których to życie się odbywa. Tak jak etyka była nauką o moralnym działaniu jednostki, tak przedmiotem ekonomiki były relacje między członkami rodziny i ich funkcjonowanie w obrębie domostwa a przedmiotem polityki przynależność człowieka do *polis*, do *res publica*. Te trzy nauki łączyło pytanie o to, jak człowiek powinien żyć, i jakie warunki muszą być spełnione, żeby tak też mógł żyć. Centralnym pojęciem filozofii praktycznej było pojęcie cnoty, które jest pojęciem dzisiaj już zupełnie zapomnianym, a które jako *arete* u Greków, jako *virtus* u Rzymian i u scholastyków dotyczyło zagadnienia, które wyrażało się w formule *bone et honeste vivere* i sprowadzało się do pytania o cnotliwe życie, które będzie podobać się Bogu. Przyjmowano, że to, jakie życie jest rzeczywiście życiem ludzkim, zostało człowiekowi nadane; człowiek nie może arbitralnie opowiedzieć się za taką, albo inną koncepcją życia zgodnego ze swoją racjonalną naturą. Od czasu Arystotelesa, aż do Oświecenia, panowało myślenie teleologiczne, tzn. nauka powinna była wyjaśnić jak człowiek może zrealizować swój naturalny cel i przeznaczenie. Dlatego też tak ważna była nauka o państwie, ponieważ to właśnie ona decydowała o tym, które formy państwa są dopuszczalne, aby człowiek mógł żyć w sposób cnotliwy, a które nie⁵². To najważniejsze zadanie nauk praktycznych znajdowało swoją literacką formę w postaci gatunku zwierciadła władcy (*Fürstenspiegel*), w których wyjaśniano książętom, jak się mają zachowywać, aby ich rządy były dobre, to znaczy, aby ci, którzy będą żyć pod ich rządami mogli żyć cnotliwie, moralnie, przyzwoicie. Rządy tyrańskie cechowały się natomiast tym, że uniemożliwiały życie cnotliwe; pod takimi rządami poddani

⁵¹ Tamże, s. 15.

⁵² Warto w kontekście tego, o czym pisze W. Hennis, wspomnieć, iż Arystotelesowska koncepcja nauk praktycznych została w pełni rozwinięta przez średniowiecznego teologa i filozofa św. Tomasza z Akwinu. Także dla św. Tomasza zadaniem państwa i prawa jest prowadzenie wspólnoty politycznej do szczęśliwości: „W dziedzinie zaś postępowania, które jest przedmiotem rozumu praktycznego, pierwszym początkiem jest cel ostateczny. Jak zaś wyżej powiedziano, celem ostatecznym ludzkiego życia jest szczęśliwość lub szczęście. Wynika z tego, że prawo dotyczy przede wszystkim drogi, która wiedzie do szczęścia. Dalej, ponieważ wszelka część jest przyporządkowana całości, tak jak niedoskonałe doskonałemu, zaś jeden człowiek jest częścią doskonałej wspólnoty, dlatego konieczne jest, żeby prawo właściwie dotyczyło drogi wiodącej do wspólnej szczęśliwości. Toteż Filozof w określeniu prawa umieszcza szczęśliwość i wspólnotę państwową. Píše bowiem: „Prawa normują wszystko zmierzając do tego, co korzystne dla wszystkich ... tak, że sprawiedliwym nazywamy to, co we wspólnocie państwowej jest źródłem szczęśliwości i przyczynia się do jej utrzymania i do utrzymania wszystkiego co się na nią składa”. A jak tenże Filozof uczy, doskonałą wspólnotą jest państwo” S.T.I-II, q. 90 a. 2. Tłumaczenie w języku polskim: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn [b.r.w.], t. 13, s. 6.

mogli prowadzić tylko „złe życie”⁵³. *Bonum commune* i cnotliwe życie stanowiły dwie strony jednego medalu⁵⁴.

Klasyczne europejskie myślenie o polityce było na wskroś teleologiczne, skierowane na cel *summum bonum*. Pierwszym u którego nie znajdziemy już nawet śladów takiego myślenia był Machiavelli. Dla niego polityka jest techniką zdobywania władzy⁵⁵. Kolejnym myślicielem, który w sposób decydujący przyczynił się do pozabawienia polityki jej teleologicznego wymiaru był Hobbes, który wprowadził nowe pojęcie rozumu i racjonalności. Dla niego myśleć to znaczy liczyć; zdaniem Hobbesa to nie najwyższym celem – czyli dobru – powinno poświęcić się uwagę, tylko przyczynom zachowania człowieka. Od czasu Hobbesa nie obowiązki, lecz prawa człowieka stały się centralną kategorią nauk politycznych. Do jego czasów teoria

⁵³ W. Hennis, *Zum Problem der deutschen Staatsanschauung*, dz.cyt., s. 16.

⁵⁴ Tamże, s. 17. Warto chwilę zatrzymać się przy tym zagadnieniu, dotyczącym tego, iż klasyczna koncepcja prawa naturalnego opierała się na realistycznej i finalistycznej antropologii, która zakładała, że człowiek nie decyduje o tym, co jest dla niego dobre i co naprawdę czyni go szczęśliwym. Koncepcja ta opierała się na przekonaniu, że we wszystkie byty, które istnieją, wpisany jest ich cel. Także człowiek ma zapisany w sobie cel, który może osiągnąć, bądź też nie. Treścią prawa naturalnego jest więc wszystko to, dzięki czemu człowiek może zaktualizować tkwiący w nim potencjał. Myśl tę można przedstawić na prostym przykładzie, np. pestki winogron. Z pestki winogron na pewno nigdy nie wyrosnie dąb ani krzak róży, może z niej natomiast wyrosnąć latorośl winna, i to tylko po spełnieniu określonych warunków. W pestce winogron kryje się więc z góry określony potencjał, którego aktualizacja zależy od wielu czynników, i to zarówno wewnętrznych i zewnętrznych: jej materiał genetyczny nie może być uszkodzony, musi zostać posadzona w odpowiedniej glebie, w odpowiednich warunkach klimatycznych itp. Natomiast św. Tomasz z Akwinu przedstawia m.in. takie szczegółowe określenia tego, co jest zgodne z prawem naturalnym: „Odpowiednio zatem do porządku naturalnych skłonności istnieje porządek przykazań prawa naturalnego. Tak więc, po pierwsze, istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiednio do natury, którą ma wspólnie z wszystkimi jestestwami. Chodzi mianowicie o to, że każde jestestwo pragnie zachowania swojego bytu odpowiednio do swojej natury. I jeśli chodzi o tę skłonność, do prawa naturalnego należy to wszystko, co służy utrzymaniu człowieka w istnieniu oraz oddaleniu tego, co jest temu przeciwne. Po drugie, istnieje w człowieku skłonność ku temu, co jest bliższe jego gatunkowi, mianowicie ku temu, co jego natura ma wspólne z innymi zwierzętami. W myśl tego [w prawie Justyniana] powiedziano, że do prawa naturalnego należy to, „czego natura nauczyła wszystkie zwierzęta”, np. łączenie się mężczyzny z kobietą, wychowanie dzieci itp. Po trzecie, istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiadającemu jego rozumnej naturze, która jest mu właściwa. I tak np. człowiek ma naturalną skłonność do tego, żeby poznawać prawdę o Bogu, oraz do tego, żeby żyć w społeczności. W myśl tego, do prawa naturalnego należy wszystko, co dotyczy tejże skłonności, np. żeby człowiek wystrzegł się nieświadomości, żeby nie obrażał tych, z którymi musi obcować, oraz wszystko inne tego rodzaju”. I dalej: „A ponieważ dobro jest celem, a zło jest tego przeciwieństwem, dlatego wszystko to, ku czemu człowiek ma naturalną skłonność, rozum w naturalny sposób pojmuje jako dobro, i w następstwie uważa, że należy czynnie ku niemu dążyć, a przeciwieństwo tego uznaje za zło i każe go unikać”: S.T.I-II, q. 94 a. 2, s. 32. Na temat klasycznego prawa naturalnego zob.: J. Finnis, *Natural Law & Natural Rights*, New York 2011, s. 105 i nast.; M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 30 i nast. Na temat relacji między prawem naturalnym a stanowiącym zob. także M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 220–221; M. Łuszczczyńska, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka*, Lublin 2008, s. 166–184.

⁵⁵ W. Hennis, *Zum Problem der deutschen Staatsanschauung*, dz.cyt., s. 18.

prawa uzasadniała prawa człowieka po to, by mógł spełniać swoje obowiązki, zaś od Hobbesa prawa znajdują się na pierwszym miejscu, natomiast o obowiązkach nie ma mowy, chyba, że chodzi o obowiązki wynikające z prawa państwowego⁵⁶.

Machiavelli i nauka o racji stanu nie zostały recypowane w Anglii i Ameryce. I tak jest do dzisiaj. Zdaniem Hennisa, w tych państwach nie została stworzona żadna teoria państwa *sensu stricto*, tylko rozwinięto starą naukę o *Government*. Hennis stwierdza, że dopiero najnowsze tendencje rozwojowe negują tę tradycję u Anglosasów, nie mniej radykalnie niż w Niemczech, i to właśnie pod wpływem kontynentalnym, a przede wszystkim niemieckim⁵⁷.

Machiavelli, Kartezjusz, Hobbes, także Monteskiusz stworzyli podstawy nowego myślenia o państwie zupełnie oderwanego od kategorii teleologicznych, zastąpionych poprzez myślenie mechaniczne, techniczne, kauzalne, którego celem jest stworzenie dobrze funkcjonującego mechanizmu państwowego.

Wracając na grunt filozofii niemieckiej, Hennis stwierdza, że w tej samej tradycji poruszają się zarówno Kant, na którym opierają się współczesne koncepcje liberalizmu, jak również Marks i Lenin⁵⁸. Na gruncie tej samej tradycji porusza się także szkoła historyczna. Hennis stwierdza, że od czasu Leopolda von Ranke państwo nie jest już „mierzone” za pomocą idei prawego człowieka. To właśnie u Rankego Hennis upatruje źródeł niemieckiego mitu tego, co konkretne (*Mythos des Konkreten*) i niebezpiecznej teorii prymatu polityki zewnętrznej nad wewnętrzną⁵⁹. Skutki takiego myślenia są takie, że „to co ohydne, może zostać przedstawione jako piękne, a państwo do rangi zasady może podnieść bezprawie i kłamstwo, i nikt już nie potrafi właściwie ocenić, skoro została zniszczona miara”⁶⁰. Stąd też bierze się, charakterystyczne dla Niemiec, mieszanie romantyzmu z realizmem, który właściwie jest cynizmem, a ostatecznie brutalizacja romantyczności i nadawane cynizmowi romantycznego patosu (*romantisieren*).

W tradycji mechanicystycznej pozostaje także pozytywizm prawniczy, który w Niemczech zaczął dominować od połowy XIX w. Hennis wskazuje na to, że z biegiem czasu formalistyczne prawoznawstwo zagarnęło dla siebie cały obszar myślenia o państwie i przypisało sobie predykat prawdziwej naukowości. Kulminacją tego rozwoju nastąpiła w teorii Maxa Webera, dla którego pytania z zakresu polityki były pytaniami na wskroś technicznymi. Weber traktował parlamentaryzm jako mechanizm, nie wykazywał zrozumienia dla tego, że państwo konstytucyjne jest czymś więcej niż tylko aparatem, przedsiębiorstwem, organizacją dla realizowania dowolnego celu, a polityka jest czymś więcej niż tylko techniką zdobywania władzy. Hennis przypomina, że Weber uczestniczył w pracach nad Konstytucją Weimarską

⁵⁶ Tamże, s. 19.

⁵⁷ Tekst ten ukazał się po raz pierwszy w 1959 r.

⁵⁸ Tamże, s. 18–25.

⁵⁹ Tamże, s. 29.

⁶⁰ Tamże.

i stwierdza, że upadek tego państwa stanowił najlepszy dowód na to, że nie da się zbudować państwa tylko w oparciu o pozytywistyczną mechanikę⁶¹.

Hennis wskazuje, że w latach 20–tych XX wieku pojawił się ruch konstatający taki właśnie rozwój niemieckiej teorii państwa i prawa. Jego przedstawiciele krytykowali „odtreściwienie” (*Entleerung*) dominującej pozytywistycznej koncepcji polityki. Jej formalizmowi przeciwstawiali myślenie „materialne”, którego najbardziej konsekwentnym wyrazem była koncepcja Schmitta. Hennis, krytykując Schmitta, wskazuje na to, że z punktu widzenia klasycznej koncepcji polityki jako nauki praktycznej najważniejsza jest nie Schmittiańska nauka, iż istotą polityczności jest dychotomia przyjaciel-wróg, lecz *tabula rasa*, na której ta teoria została zbudowana. To właśnie ta nicłość, którą ona zakłada, jest najpełniejszym wyrazem i najbardziej konsekwentnym wyrazem półtorawiekowej tradycji niemieckiego myślenia o państwie⁶². Hennis wskazuje, że jeśli nie ma żadnej specyficznej treści tego, co polityczne, czyli granic, które wynikają z naturalnego celu państwa, to wszystko może stać się polityczne i państwowe. Stąd wynika totalność koncepcji Schmitta: dlaczego tym, co polityczne nie może stać się rasowa charakterystyka krwi człowieka, książki, które kocha, muzyka, której chętnie słucha? Totalne „odtreściwienie” (*Entleerung*) państwa i polityki umożliwiło totalne przywłaszczenie przez państwo wszystkich obszarów społecznego i duchowego życia. Hennis stwierdza, że tylko wtedy, gdy państwo posiada określony naturalny cel i zadanie, można je ograniczyć właśnie do realizacji tego celu, tego zadania⁶³.

Na zakończenie swojego eseju Hennis wskazuje, że od czasu zerwania z tradycją prawno-naturalną teoria polityki redukuje państwo do narodu, klasy, historii, gór, rzek itp. Nie jest to coś specyficznego dla Niemców; niemiecka specyfika polega na hermeneutycznej namiętności z jaką podejmowane są próby takiej redukcji. Zdaniem Hennisa, próby te są już przebrzmiałe, dzięki czemu – na co Hennis ma nadzieję – może powstanie możliwość powrotu do prostych, starych praw⁶⁴.

B. POLITIK UND PRAKTISCHE PHILOSOPHIE

Problematykę odejścia niemieckiej – i nie tylko niemieckiej – nauki o państwie od klasycznej koncepcji polityki jako nauki praktycznej Hennis szerzej omawia w swoim kluczowym tekście pt. *Politik und praktische Philosophie*⁶⁵. Na samym

⁶¹ W. Hennis, *Zum Problem der deutschen Staatsanschauung*, dz.cyt., s. 34.

⁶² Tamże, s. 35: „Doch nicht die berühmte Freund-Feind-Lehre vom Wesen des Politischen ist das in diesem Zusammenhang Interessante, wichtiger ist die *tabula rasa*, auf der sie errichtet wurde. Denn das Nichts, das sie voraussetzt, ist der vollkommenste Ausdruck und konsequenter Abschluß von ein einhalt Jahrhunderten Tradition deutschen Staatsdenkens”.

⁶³ W. Hennis, *Zum Problem der deutschen Staatsanschauung*, dz.cyt., s. 35.

⁶⁴ Tamże, s. 36.

⁶⁵ W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, Stuttgart 1977.

początku tego tekstu wskazuje na to, że współcześnie nie mamy już nauki o państwie (*Staatswissenschaft*), tylko prawoznawstwo (*Rechtswissenschaft*)⁶⁶. Wskazuje przy tym m.in. na teorię Schmitta, który utożsamiał politykę z państwem (*Politik ist gleich Staat*), co wynikało z jego twierdzenia, iż polityka nie posiada żadnej autonomicznej substancji⁶⁷. Przywołuje także Hermanna Hellera, który definiował politykę jako sztukę konwertowania tendencji społecznych w prawo, jako walkę tendencji społecznych o ich uznanie jako wiążących norm całości⁶⁸. Zdaniem Hennisa, sprowadzenie pojęcia polityki do walki o władzę i podniesienie fenomenu władzy do rangi specyficznego przedmiotu badań naukowych prowadzi donikąd. Jego zdaniem, nie ma żadnego bardziej ogólnego, a tym samym formalnego kryterium do analizy ludzkiego – i nie tylko ludzkiego – współżycia, jak właśnie pojęcie władzy. Hennis przywołuje definicję Webera, który władzę rozumiał jako szansę, aby w obrębie stosunku społecznego przevorsować własną wolę, także wbrew oporowi, niezależnie od tego, na czym opiera się ta szansa⁶⁹. Hennis stwierdza, że właściwie nie ma żadnego aspektu ludzkiego bycia, którego nie można by analizować pod kątem takiej definicji władzy. Na polu takiego postrzegania polityki przestaje ona posiadać swój specyficzny przedmiot. Do tego samego punktu dochodzi się, jeśli politykę postrzega się wyłącznie jako czystą formę ludzkiego działania, jako sztukę i technikę forsowania w zastanych warunkach własnych celów w stosunku do innych ludzi. Przy takim rozumieniu polityki, polityką staje się zarówno działalność w klubie kęglarskim, jak również walka o władzę nad całym światem. Hennis stwierdza: „Tam gdzie polityka jako nauka postrzega swój przedmiot w wiecznej walce o władzę, jej zadaniem nie może być nic innego, jak tylko niekończąca się próba, aby opisywać statystycznie każdorazowe układy i szanse władzy”⁷⁰.

Hennis wskazuje, że współczesne koncepcje polityki, które upatrują swojego przedmiotu w analizowaniu procesów zdobywania i utraty władzy, poruszają się w historycznym relatywizmie. Muszą one bowiem w pełni zorientować się na okoliczności historyczne i z nich czerpać swoje kluczowe pojęcia, takie jak państwo narodowe czy społeczeństwo klasowe. Hennis stwierdza krytycznie, że współczesna politologia „zamiast uprawiać refleksję na temat swoich czasów, stała się refleksem tych czasów”⁷¹. Hennis stwierdza dalej, że politologia, „poprzez to, że układa się ze swoimi czasami, coraz bardziej odczyła się uprawiać refleksję na temat tych czasów. Ponieważ zapożycza swoje najważniejsze pojęcia z danej epoki, nie podnosi żadnego roszczenia, aby być czymś więcej, niż tylko ‘swoją epoką wyrażoną w słowach’, musi więc z konieczności stać się pozytywistyczną: nie może swoich czasów ani krytycznie

⁶⁶ Tamże, s. 1.

⁶⁷ Tamże, s. 2..

⁶⁸ Tamże, s. 7.

⁶⁹ Tamże, s. 8.

⁷⁰ Tamże, s. 9.

⁷¹ „Statt über die Zeit, in der sie steht, zu reflektieren, reflektiert sie diese”. Tamże, s. 11.

ocenić, ani też usprawiedliwić ich za pomocą kryterium leżących poza nią. Tym samym pozbawia się możliwości nawet tylko poszukiwania odpowiedzi na najważniejsze pytania polityczności⁷². Hennis stwierdza, że może się zdarzyć, że obywatele oduczą się stawiać podstawowe pytania dotyczącego tego, co polityczne, ale polityka jako nauka powinna jednak się przed tym chronić.

Zdaniem Hennisa, współczesny stan nauk politycznych jest skutkiem unikania pytania o normatywne określenie tego, co politycznie należy wspierać i porzucić. Przywołuje tutaj postulat Hegła, twierdzącego że „filozofia, ponieważ jej zadaniem jest zgłębianie tego, co rozumne, okazuje się właśnie ujmowaniem tego, co obecne i rzeczywiste a nie konstruowaniem czegoś pozaświatowego (*eines Jenseits*), o czym Bóg raczy wiedzieć, gdzie miałyby się znajdować [...]”⁷³. Hennis stwierdza, że postulat ten w pełni się urzeczywistnił – i to z powołaniem się na Hegła, jak też i bez takiego odwołania. Nauka polityczna, która bada rzeczywistość za pomocą takich kategorii jak struktura czy funkcja rzeczywistości, straciła zdolność, aby utrzymać dystans w stosunku do rzeczywistości⁷⁴. Hennis wskazuje, że brak krytycznego dystansu do rzeczywistości związany jest z tym, że instytucje polityczne rozumiane są jako aparat kształtowania woli politycznej – ostatecznie przecież chodzi tylko o analizowanie struktur rzeczywistej władzy. Odnosząc się do tego krytycznie dowodzi, że porządek konstytucyjny nie jest żadną maszyną transformacyjną, przemieniającą tendencje społeczne w normy prawne, a polityka nie jest tylko sztuką bądź techniką urzeczywistniania tego aktu transformacji⁷⁵. Podsumowując swoją krytyczną ocenę aktualnego stanu nauk politycznych Hennis dowodzi, że straciły narzędzie, żeby w ogóle ująć najważniejsze problemy polityki. Aby przełamać kryzys, badacz ten postuluje aby przypomnieć sobie, czym nauki polityczne były wcześniej.

Hennis stwierdza, że wiek XIX, w którym odkryta została historia, był najbardziej „zapominalski”. Uznanie wszystkiego za „historyczne” doprowadziło do tego, że to co przeszłe, zaczęło należeć tylko i wyłącznie do przeszłości. Jeszcze nawet Monteskiusz czy Rousseau stawiali się na jednym poziomie z duchowymi wytworami przeszłości, pytali Arystotelesa i Cyserona o to, czego ci chcieli nauczać ponadczasowo, a nie o to, co oznaczali w swoich czasach. Dzisiaj oduczono się czytać starszą literaturę pod takim właśnie kątem, więcej, czytanie jej w taki sposób uchodzi za „niehistoryczne” (*unhistorisch*)⁷⁶. Hennis wskazuje, że historyzm traktuje instytucje polityczne tylko

⁷² „Indem sie sich auf die Zeit einließ, hat sie zunehmend verlernt, über diese zu reflektieren. Indem sie der Zeit die leitenden Begriffe entnimmt, gar nicht mehr den Anspruch erhebt, mehr sein zu wollen, als ‘ihre Zeit in Gedanken erfaßt’, wird sie notwendig positivistisch: sie kann die Zeit weder kritisch beurteilen, noch nach einem außer ihr liegenden Kriterium rechtfertigen. Damit entschlägt sie sich der Möglichkeit, auf die wichtigsten Fragen des Politischen eine Antwort auch nur zu suchen”. Tamże, s. 12.

⁷³ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s. 16.

⁷⁴ W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, s. 12.

⁷⁵ Tamże, s. 16.

⁷⁶ Tamże, s. 19.

i wyłącznie jako produkt swoich czasów a tym samym wypiera pojęcie tradycji. Dowodzi przy tym, że niemiecka nauka fałszywie interpretuje Burke'a jako prekursora myślenia historycznego, gdyż niemiecka filozofia nie zrozumiała, iż w przypadku Burke'a chodzi o zupełnie inną tradycję myślenia politycznego, a konkretnie o tradycję polityki jako filozofii praktycznej, która odwoływała się do kategorii mądrej tradycji⁷⁷. Hennis wskazuje, że przyjmowana przez Burke'a dystynkcja na rozum i doświadczenie nie miała nic wspólnego z późniejszym przeciwstawianiem tego, co racjonalne, temu, co historyczne. Burke posługiwał się bowiem rozróżnieniem na rozumowanie spekulatywne (teoretyczne) i praktyczne. Jego szacunek dla konkretnego przypadku, unikanie abstrakcyjnego rezonowania w obszarze polityki i etyki były skutkiem myślenia moralno-politycznego, które w sposób poważny traktowało to, co zachowywało charakter ciągłości w dziejach.

Podsumowując tę część swoich rozważań Hennis stwierdził, że między XVIII a XIX wiekiem nastąpił przeskok w samoidentyfikacji nauk politycznych: idealizm i szkoła historyczna zwalczyły starą filozofię klasyczną⁷⁸. Wtedy też narodziło się nowe spojrzenie na prawo naturalne, które od tej pory traktowane było jako prawnicza konstrukcja społeczeństwa i państwa⁷⁹. Prawo natury zostało oderwane od etyki i polityki, a stało się czysto prawniczą nauką o państwie⁸⁰.

Hennis powraca do swojej głównej tezy, że przyczyną kryzysu współczesnego myślenia o polityce jest odrzucenie najważniejszego naukowego spadku tradycji, czyli rozumienia polityki jako nauki praktycznej⁸¹. Przywołuje rozróżnienie na nauki teoretyczne, praktyczne i pojętyczne i omawia specyfikę obszaru *praxis*. Szczególnie podkreśla, że sfera *praxis* charakteryzuje się tym, że poznanie praktyczne dotyczy tylko prawdopodobieństw, a nie koniecznych prawd, jak to jest w przypadku nauk teoretycznych. Natomiast nowoczesność także w dziedzinie *praxis* szuka tego, co jest apodyktycznie prawdziwe – różne subtelności związane z rzeczywistością praktyczną odrzuca jako scholastyczną sofistykę⁸². Jest to bardzo wyraźne u Kanta, którego imperatyw kategoryczny pretenduje do bycia prawdziwym w sposób apodyktyczny, co wyraża się także poprzez jego prostotę; w końcu nie dopuszcza żadnych wyjątków i uwzględniania konkretnych okoliczności⁸³.

Drugim ważnym zapoznaniem współczesnych nauk politycznych jest to, że utraciły swój teleologiczny charakter. Współczesna politologia nie uprawia refleksji na

⁷⁷ Tamże, s. 50.

⁷⁸ Tamże, s. 20.

⁷⁹ Tamże, s. 22.

⁸⁰ Tamże, s. 23. Hennis powołuje się tutaj na ważne opracowanie J. Rittera, w którym ten wyjaśnia, na czym polega różnica między klasyczną a nowożytną koncepcją prawa natury: J. Ritter, *Naturrecht bei Aristoteles*, Stuttgart 1961.

⁸¹ W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, dz.cyt., s. 30.

⁸² Tamże, s. 35.

⁸³ Tamże.

temat przeznaczenia państwa i władzy politycznej. Hennis krytykuje ten stan rzeczy stwierdzając, iż „oba należą nierozdzielnie do siebie: tam, gdzie zostanie zapoznane przeznaczenie człowieka, bądź też brak jest odpowiedzi na to pytanie, tam też kwestią otwartą musi pozostać sens i powołanie państwa [...]”⁸⁴.

Jak to już zostało wspomniane, proces odrzucania tradycji myślenia o polityce jako nauce praktycznej w radykalny sposób nastąpił w XIX wieku. Już w romantyzmie zaczęto postrzegać państwo jako cel sam w sobie (*Staat als Selbstzweck*)⁸⁵. Ostatecznie pozytywizm wprost uznał, że pytanie o *telos* jest problemem pozornym, zbędnym i niemożliwym do rozwiązania⁸⁶. Hennis stwierdza, że nikt nie opisał lepiej ostatnich konsekwencji wyłączenia problemu *telos* z obszaru nauki o państwie, jak Heller, który stwierdził, że przyjmując tezę o nienaukowości pytania o cel i sens władzy, prawo staje się czystym rozkazem tej władzy, a prawnik staje się tylko interpretatorem tych rozkazów. Różnica między bandą rozbójników a państwem staje się niemożliwa do znalezienia⁸⁷.

Hennis wskazuje, że wraz z odrzuceniem pytania o *telos* działania politycznego, zastąpione zostało przekonanie, że celem życia jest realizowanie cnoty przez przekonanie, że celem polityki jest maksymalizacja wolności. Stacjami tego rozwoju są przede wszystkim Rousseau, Kant, niemiecki idealizm, szkoła historyczna oraz filozofia życia⁸⁸. Pojęcie cnoty było bowiem ściśle związane z pytaniem o wspólny cel wspólnoty politycznej, o dobro wspólne. Po odrzuceniu tego spojrzenia na politykę pozostała tylko kategoria indywidualnych interesów. Skutkiem tego jest panujące obecnie przekonanie, że nowoczesne państwo jest państwem administracyjnym (*Verwaltungsstaat*) a jego celem jest zabezpieczenie warunków bytowych (*Daseinsvorsorge*) swoich obywateli.

Hennis wskazuje dalej, że odrzucenie pytania o *telos* spowodowało, iż nauki polityczne przestały stawiać pytanie o to, jaka forma państwa jest niezbędna do tego, by móc prowadzić dobre życie. Tym samym nie tylko zapomniana została klasyczna nauka o tyranii, lecz wręcz zapanowała ślepotą, jeśli chodzi o problematykę tyranii – cały namysł nad formą rządów został zredukowany do mechanizmów zdobywania i utrzymywania władzy⁸⁹. Klasyfikacja typów i form państwowych została sprowadzona wyłącznie do kwestii klasyfikacji prawniczej. I tak Jellinek stwierdził, że pytanie o formy państwa jest identyczne z pytaniem o różne prawnicze formy konstytucji⁹⁰.

⁸⁴ „Beides gehört untrennbar zusammen: wo die Bestimmung des Menschen verkannt wird oder offen bleibt, da müssen auch Sinn und Bestimmung des Staates offen bleiben [...]”. Tamże, s. 52.

⁸⁵ Tamże, s. 54.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ H. Heller, *Die Krisis der Staatslehre*, „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik“ 1926, nr 55, s. 292, za: W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, dz.cyt., s. 58.

⁸⁸ W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, dz.cyt., s. 63.

⁸⁹ Tamże, s. 69.

⁹⁰ Tamże, s. 74.

Ostatecznie wszystko sprowadza się więc do pytania o modalności kształtowania się woli politycznej. Odnosząc się do tego krytycznie niemiecki badacz twierdzi, że świat klasyczny oceniał człowieka według miary celu, który przyświecał jego życiu, idei, którą się kierował. To samo kryterium obowiązywało w ocenie życia narodów⁹¹.

Hennis wskazuje, że poprzez oderwanie polityki od koncepcji rozumu praktycznego, od koncepcji *phronesis* i *prudentia*, myślenie praktyczne straciło swoją orientację. Najważniejszym postulatem *vita activa* stała się, „nieomylna decyzyjność na fundamencie totalnej niepewności”⁹². Wskazuje tutaj na decyzjonizm Schmitta jako zwieńczenie tego rozwoju. U Schmitta brak bowiem namysłu na temat prowadzenia życia sensownego. Hennis pisze, że „kiedy wspólne życie nie może zostać skierowane w najbardziej rozumowym, racjonalnym kierunku poprzez rozmawianie ze sobą, kiedy naradzanie się, stanowiące esencję wolnościowej politycznej władzy, zostaje pozbawione swojego sensu, to pozostaje tylko anarchia albo despotia. Zmusić poddanych do milczenia, zabrać im możliwość komunikacji, zawsze było ideałem tyranów”⁹³. W tę nową tradycję myślenia politycznego idealnie wpisuje się decyzjonizm Schmitta, który zdaniem Hennis nie rozumiał, że decyzja o wyborze konkretnej konstytucji nie jest li tylko apodyktyczną decyzją, lecz wyborem poprzedzonym rozumową oceną rzeczywistości⁹⁴.

Na zakończenie swoich rozważań Hennis stwierdza, że kryzys nauk politycznych w Niemczech jest wynikiem przerwania tradycji, które dokonało się w XIX wieku. Kryzys ten może zostać przełamany tylko wtedy, kiedy nauki polityczne postawią sobie pytania o fundamentalne pojęcia, w tym definicję celu i przedmiotu polityki⁹⁵.

PODSUMOWANIE

Zarówno Martin Rhonheimer, jak i Wilhelm Hennis argumentują na gruncie Arystotelesowskiej koncepcji rozumu praktycznego jako społecznej praktyki. Jak to już zostało wspomniane, kluczowym pojęciem klasycznej koncepcji nauk praktycznych było pojęcie cnót i wad: cnoty to sprawności człowieka do działania w kierunku dobra; wady, odpowiednio, to sprawności do działania w kierunku zła⁹⁶. Ostatecznym celem *praxis* było osiągnięcie szczęśliwości (*eupraxis*), która polegała na życiu zgodnie z przypisaną każdemu jego naturą, czyli na osiągnięciu pełni rozumności pośród innych

⁹¹ Tamże, s. 76.

⁹² „Das praktische Denken ist orientierungslos geworden; die Würde der vita activa liegt nicht mehr in der phronesis, der bedächtigen prudentia, sondern der unbeirraren Entschlossenheit auf einem Fundament totaler Unsicherheit”. W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, dz.cyt., s. 109.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże, s. 117.

⁹⁵ Tamże, s. 129.

⁹⁶ Z. Pańpuch, *Cnoty i wady*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2001, t. 2, s. 216–231.

bytów rozumnych. Stąd *praxis* rozumiana była jako przestrzeń wzajemnego oddziaływania na siebie wolnych i równych, stanowiła sferę „pięknych słów i czynów”⁹⁷. Była wspólnotą mówienia i słuchania, wypowiedziania się i przekonywania innych, racjonalnej argumentacji, które miały służyć wspólnemu poszukiwaniu dobra ogółu.

Obydwaj przedstawiani tutaj badacze ubolewają nad tym, iż w nowożytności nastąpiło zerwanie z tą tradycją. Nowożytny racjonalizm zaczął wymyślać aprioryczne systemy polityczne, które miały być wcielane w życie za pomocą aparatu państwowego. Nowożytny, racjonalistyczny i pozytywistyczny podejście do polityki stało się przedmiotem krytyki ze strony niemieckiego konserwatyizmu. Niemieccy konserwatyści słusznie zarzucali pozytywistom i racjonalistom „nieżyćliwość”. Jednakże krytykując racjonalizm i pozytywizm sami pozostali na tym samym gruncie co ich przeciwnicy. Jedni i drudzy bowiem zapoznali klasyczne rozumienie polityki jako nauki praktycznej. Jednym słowem: nowożytny racjonalizm i charakterystyczny dla niemieckich konserwatystów antyracjonalizm wyrastają z tego samego pnia. Stąd też bierze się paradoks niemieckiego konserwatyizmu, który – przyjmując perspektywę klasycznego realizmu i racjonalizmu – staje się tak samo rewolucyjny, jak jego przeciwnicy.

Zarówno Rhonheimer, jak i Hennis podkreślają, że taka tendencja rozwojowa nie była niemieckim wynalazkiem. Opiswane przez nich tendencje przybrały jednak radykalny charakter właśnie w Niemczech⁹⁸. Wystarczy tutaj wskazać na decyzyzizm Carl Schmitta, który stanowił skrajną formę odrzucenia kategorii *ratio* z obszaru nauk politycznych i prawnych.

BIBLIOGRAFIA

- Finnis J., *Natural Law & Natural Rights*, New York 2011.
- Greiffenhagen M., *Das Dilemma des deutschen Konservatismus*, Frankfurt am Main 1986.
- Hegel G. W. F., *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969.
- Hefler G., *Wissenschaftlichkeit als Einsatz. Methodologie als politische Strategie bei Carl Schmitt und Hans Kelsen*, [w:] W. Pircher (red.), *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt*, Wien 1999, s. 249–84.
- Hennis W., *Zum Problem der deutschen Staatsanschauung*, [w:] W. Hennis, *Politik als praktische Wissenschaft. Aufsätze zur politischen Theorie und Regierungslehre*, München 1968, s. 11–36.

⁹⁷ M. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, dz.cyt., s. 7–8.

⁹⁸ Warto wskazać na to, że nowożytni Niemcy cechują się tym, że stały się one magnesem ściągającym „nowinki intelektualne” z całej Europy, które były następnie przez Niemców rozwijane, zazwyczaj do skrajności. Wystarczy wskazać na Machiavellego, którego idee stały się podstawą pruskiej Realpolitik, czy też Hobbesa, bez którego nie da się zrozumieć niemieckiej nauki prawa. To samo dotyczy dorobku Gobineau, twórcy rasizmu, jak i Darwina, który w żadnym innym kraju nie był tak intensywnie rozwijany, jak to miało miejsce właśnie w Niemczech. Współcześnie tendencja ta widoczna jest w – posługując się słowami Hennisa – hermeneutycznej namiętności, z jaką Niemcy rozwijają koncepcję demokracji liberalnej i liberalnej doktryny praw człowieka.

- Hobbes T., *Malmesburiensis Opera Quae Latine Scripsit*, Tom 3: *Leviathan sive materia, forma, et potestate Civitatis Ecclesiasticae et civilis*, wyd. W. Molesworth, Londyn 1835–1845, reprint Aalen 1962–1966, tom 3.
- Kant I., *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, tłum. F. Brzybylak, Wrocław 1995.
- Kervégan J.-F., *La critique schmittienne du normativisme kélsenien*, [w:] C.-M. Herrera (red.), *Le Droit, le Politique. Autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, Paris 1995, s. 229–42.
- Krapiec M. A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993.
- Kuhn H., *Praktische Philosophie und politische Wissenschaft*, [w:] Hochschule für politische Wissenschaften (red.), *Wissenschaft und Politik. Abhandlungen*, München, 1960, s. 27–30.
- Łuszczynska M., *Filozofia prawa Czesława Martyniaka*, Lublin 2008.
- Pańpuch Z., *Cnoty i wady*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2001, t. 2, s. 216–231.
- Rhonheimer M., *Konservatismus als politische Philosophie. Gedanken zu einer „konservativen Theorie“*, [w:] G.-K. Kaltenbrunner (red.), *Die Herausforderung der Konservativen. Absage an Illusionen*, München 1974, s. 104–128.
- Rhonheimer M., *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Berlin 1994.
- Rhonheimer M., *Auctoritas non veritas facit legem: Thomas Hobbes, Carl Schmitt und die Idee des Verfassungsstaates*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie“ 2000, nr 86, s. 484–498.
- Ritter J., *Naturrecht bei Aristoteles*, Stuttgart 1961.
- Schmitt C., *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności* [1922], [w:] Tegoż: *Teologia polityczne i inne pisma*, Kraków 2000.
- Schmitt C., *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934.
- Siemek M., *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002.
- Święcicki Ł., *Carl Schmitt i Leo Strauss. Krytyka pozytywizmu prawniczego w niemieckiej myśli politycznej*, Warszawa 2015.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn [b.r.w.].
- Ziętek M., *Rechtsphilosophie der Aufklärung: Theorie ohne Praxis*, „Zeitschrift für Rechtsphilosophie“ 2012, nr 1, s. 41–60.
- Ziętek M., *Między emancypacją a technokratyzmem: prawo w służbie budowy Nowej Atlantydy?*, [w:] A. Wudarski (red.), *W poszukiwaniu jakości życia. Studium interdyscyplinarne*, Frankfurt nad Odrą – Częstochowa – Osnabrück 2014, s. 569–588.

Pierwodruk: *Decyzjonizm Carla Schmitta jako przejaw antyracjonalizmu niemieckiego konserwatywnego. Krytyka z punktu widzenia zasad klasycznej filozofii praktycznej*, „Pro Fide Rege et Lege” 2017, nr 1–2 (77–78), s. 213–233.

ŁUKASZ ŚWIĘCICKI
Wydział Nauk Ekonomicznych i Prawnych
Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach

KRYTYKA NIERZECZYWISTOŚCI W KONSERWATYZMIE CARLA SCHMITTA I LEO STRAUSSA

W dotychczasowych badaniach nad Carlem Schmittem (1888–1985) i Leo Straussem (1899–1973) w kontekście ich konserwatyzmu brakowało jasnego określenia i wyjaśnienia źródeł i istoty ich konserwatywnych postaw. W swych sprawozdawczych artykułach sprzed ponad dwudziestu laty Ryszard Skarżyński prześledził wprawdzie starannie zasadnicze zręby myśli obu Niemców, zaznaczając przy tym obecność w nich przekonania o autonomii rzeczywistości (później rozwiniętej w literaturze do tezy o nierzeczywistości), ale nie rozwinął tej kwestii do ujęcia problemowego w perspektywie porównawczej¹. Dzięki dziś dostępnym nam źródłom (włączając te mniej lub w ogóle nieznane w polskiej literaturze teksty) oraz uważnej ich interpretacji jesteśmy w stanie przybliżyć radykalne oskarżenie współczesności obecne w myśli Schmitta i Straussa. Ujawnienie ideowych źródeł ich krytyki współczesności rzuca nowe światło na rozwój ich myśli politycznej.

KONSERWATYWNA KRYTYKA (NIE)RZECZYWISTOŚCI

Wydaje się, że myśl Carla Schmitta i Leo Straussa trzeba interpretować w kontekście epoki. W pierwszych dwóch dekadach XX wieku w Niemczech rozwinął się szeroki, urozmaicony wieloma postaciami, nurt krytyki kultury czy krytyki zastanej rzeczywistości w ogóle. Niezależnie od profesji, sympatii politycznych i zainteresowań, wspólną cechą myślicieli takich jak choćby Thomas Mann, Oswald Spengler, Ernst Jünger była kontestacja nowoczesnych przejawów życia społecznego, kulturalnego

¹ R. Skarżyński, *Carl Schmitt i współczesny konserwatyzm europejski*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” 1991, t. I; R. Skarżyński, *Od Carla Schmitta do Sokratesa. Konserwatyzm Leo Straussa*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” 1992, t. II.

i politycznego. Nie jest istotne w tym miejscu, czy mówimy o rozważaniach człowieka apolitycznego, zmierzchu zachodu, publicystyce politycznej – możemy traktować te wypowiedzi jako jeden nurt pod jednym przynajmniej względem, tj. intencji polemiki z tym, co zastane. Konserwatyści, wraz z upadkiem starego porządku, nastaniem nowej epoki niepokoju, zmianami cywilizacyjnymi i kulturowymi, zaczęli traktować świat zastany jako rodzaj nierzeczywistości². Od takiego sposobu myślenia nie byli wolni także Schmitt i Strauss. Im również bliska była chęć krytyki kultury, uwarunkowań społeczno-politycznych, przemian modernizacyjnych. Dopiero na polu krytyki kultury okazuje się jak wiele wspólnego mają obaj myśliciele.

Krytyka kultury jest wyrazem pesymizmu kulturowego, który jako zjawisko intelektualne był niezwykle wpływowym nurtem myślenia w Niemczech. Z zaliczeniem obu myślicieli do niemieckiego pesymizmu kulturowego może być problem: dyskusyjna jest nadal kwestia przynależności Schmitta do rewolucji konserwatywnej³. Czy spełnia kryteria typowe dla jej przedstawicieli czy może był na tyle oryginalnym myślicielem, że wykraczał poza ramy tego nurtu? Strauss natomiast z racji pochodzenia i wieku – zresztą nie całkiem słusznie, iż tylko z tego powodu – automatycznie nie kwalifikuje się do tego ugrupowania intelektualnego⁴. Niezależnie od tego, czy zaliczymy Schmitta i Straussa do tej grupy można wskazać jedną cechę wspólną dla konserwatyzmu tych myślicieli i niemieckich rewolucyjnych konserwatystów. Wszyscy stoją przed tym samym paradoksem o strategicznym znaczeniu. Na ten problem wskazał m.in. Fritz Stern w swojej klasycznej pracy pisząc o rewolucyjnych konserwatystach tak: „Byli wydziedziczonymi konserwatystami, którzy nie mają czego zachowywać, ponieważ wartości duchowe przeszłości zostały w dużej mierze pogrzebane”⁵. Ocena ta jest na tyle ogólna, by stwierdzić, iż dotyczy nie tylko rewolucyjnych konserwatystów, ale również Schmitta i Straussa.

Paradoks, na który natrafia konserwatyzm (w ogólnym sensie) w świecie porewolucyjnym jest dość oczywisty. Konserwatyzm, jak wiadomo, powstał w reakcji

² R. Skarżyński, *Pomiędzy rzeczywistością i nierzeczywistością. Konserwatyzm jako filozofia polityczna*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” 1996, t. VI; R. Legutko, *Trzy konserwatyzmy*, [w:] R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1998; R. Skarżyński, *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998; B. Szlachta, *Konserwatyzm. Z dziejów myślenia o polityce*, Kraków-Warszawa 1998; A. Wielomski, *Pojęcie ‘rzeczywistości’ i ‘niereczywistości’ w radykalnej myśli konserwatywnej*, [w:] S. Stępień (red.), *Konserwatyzm. Historia i współczesność*, Lublin 2003.

³ Por. klasyczne opracowania w polskiej literaturze: F. Ryszka, *Intelektualiści a hitleryzm (Szkic o ‘rewolucji konserwatywnej’ w Niemczech)*, „Kwartalnik Historyczny” 1959, R. LXVI, nr 2; M. Maciejewski, *Konserwatywni intelektualiści niemieccy wobec rządów hitlerowskich*, „Dzieje Najnowsze” 1986, nr 3–4; K. Lenk, *Carl Schmitt jako protagonista „rewolucji konserwatywnej”*, [w:] B. Markiewicz (red.), *Konserwatyzm. Projekt teoretyczny*, Warszawa 1995; M. Cichocki, *Ciągłość i zmiana. Czy konserwatyzm może nie być rewolucyjny?*, Warszawa 1999.

⁴ Por. A. Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen*, Stuttgart 1950.

⁵ F. Stern, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the German Ideology*, Berkeley 1961, s. XVI.

na wydarzenia negujące odwieczny porządek świata. Ma charakter reakcyjny nie tyle w sensie ideologicznym, jak widziałby go choćby marksizm, ale taktyczno-politycznym⁶. Treści konserwatyzmu dookreślają się zatem w polemice z opozycją, która pojawia się w efekcie rewolucji. W sytuacji przedrewolucyjnej, można powiedzieć, treści konserwatywne są tym, co pozytywne. Negacja stanowiska konserwatywnego jest tożsama z krytyką istniejącej rzeczywistości i za kryterium jej oceny musi przyjmować jakiś wyższy porządek wynikający choćby z prawa naturalnego. Pozytywność konserwatyzmu kończy się w chwili, gdy traci on władzę duchową i polityczną. Wówczas konserwatyści okazują się dysponować odległymi od realiów ideami i – w sensie praktyki politycznej – zajmują pozycje buntowników⁷. W świecie porewolucyjnym, gdy to konserwatyzm jest w politycznej opozycji, staje on przed problemem – co właściwie należy, zgodnie z definicją doktryny, konserwować, czyli zachowywać? Bezpośrednio po rewolucji konserwatyzm może odwoływać się do nie tak dawnego porządku, który afirmował. Jednak z upływem lat, nastaniem nowych pokoleń, nikt nie pamięta tamtej rzeczywistości, a kolejne rewolucje, jak we Francji, sprawiają, że porewolucyjni konserwatyści zachowywać będą porewolucyjną rzeczywistość przed dalszym postępowaniem rewolucji. Pytanie o przedmiot doktryny zachowawczej staje się jeszcze bardziej pilne.

Trafiamy w ten sposób na pojęcie nierzeczywistości, które w kontekście dalszych rozważań wymaga wyjaśnienia. Pojęcia rzeczywistości prawdziwej i nierzeczywistości empirycznej występują w badaniach nad konserwatyzmem do opisu różnych nurtów tej doktryny⁸. Dostrzega się, iż antynomia świata idealnego i świata empirycznego bierze się z platońskiego sposobu myślenia o świecie, w którym rzeczywistość prawdziwa to wyobrażony świat idei na temat rzeczywistości przedrewolucyjnej. Nierzeczywistość to z kolei liberalno-demokratyczny świat porewolucyjny. Na tym konserwatywny paradoks jednak się nie kończy. Konserwatyzm z definicji odżegnuje się od utopijnych pomysłów przebudowy rzeczywistości. Jeszcze w pierwszej połowie XIX wieku wiedzę o rzeczywistości opierać mógł na zastanym lub przed chwilą utraconym, lecz pamiętanym jeszcze porządku i jego instytucjach, ostrze swej krytyki wobec rewolucjonistów kierując w ich książkową utopię. Niechęć konserwatyzmu do książkowych teorii wiodących do realizacji utopii, czyli podporządkowania życia społecznego abstrakcyjnym ideałom jest jedną z zasadniczych cech tej doktryny. A jednak w sytuacji porewolucyjnej nośnikiem idei konserwatywnych stają się przede wszystkim książki, w których opisano i zamknięty stary świat. By zachować konsekwencję, a także wiarę we własne stanowisko, istniejąca rzeczywistość zostaje

⁶ Według R. Skarżyńskiego, w sytuacji normalnej „to, co istnieje nie zawsze wymaga głębszego politycznego uzasadnienia (...). Potrzeba wnikliwego uzasadnienia ideologicznego rodzi się dopiero wtedy, gdy dotychczasowy porządek jest podważany w rezultacie działań radykałów lub przynajmniej wskutek naturalnych przemian społecznych, wstrząsających obowiązującymi dotąd wyobrażeniami”. R. Skarżyński, *Pomiędzy rzeczywistością i nierzeczywistością*, dz. cyt., s. 34.

⁷ Por. Tamże, s. 40.

⁸ A. Wielomski, *Pojęcie 'rzeczywistości' i 'nierzeczywistości' w radykalnej myśli konserwatywnej*, op. cit., s. 97–112.

przez konserwatystów uznana za nierzeczywistość, świat utopii zrealizowanej. Zadaniem konserwatysty w takim świecie jest jego krytyka, która jednak nie oznacza aktywności politycznej na rzecz obalenia tej nierzeczywistości, lecz radykalizację stanowiska w obszarze aktywności intelektualnej i duchowej. Konserwatysta bowiem musi przede wszystkim zachować wiedzę o prawdziwej rzeczywistości.

CARL SCHMITT O EPOCE ANTYCHRYSTA

Krytyka nierzeczywistości u Schmitta jest podstawą jego myśli politologiczno-prawnej. To w niej kryje się odpowiedź na prawdziwe źródło polityczności, które nie jest walką dla samej walki, śmiertelnym agonem i której nie sposób zrozumieć bez dostrzeżenia jej wymiaru religijnego⁹. W tym podejściu wychodzimy z podobnego założenia jakie Schmitt przyjmował w ocenie swoich wrogów ideowych. Czytamy Schmitta tak jak on odczytywał innych myślicieli. Przyjmujemy założenie, że jego poglądy na temat państwa, prawa i polityki, są odbiciem jego poglądów metafizycznych i filozoficzno-historycznych. Zrekonstruujemy zatem *metafizyczny* światopogląd niemieckiego prawnika¹⁰.

Pierwszą próbą sformułowania całościowego światopoglądu¹¹ jest jego niewielkie – praktycznie nieznanne w Polsce – studium interpretacyjne dzieła Theodora Däublera pt. *Nordlicht* z roku 1916¹². Däublerowi nie było po drodze z chrześcijaństwem, inspirował się Nietzschem, w kwestiach religii zbliżał się do gnostycyzmu¹³. Niewielka książka Schmitta jest poniekąd próbą znalezienia w literackim dziele tego poety resztek chrześcijaństwa czy też pierwiastków religijności stanowiących o wadze chrześcijaństwa w historii świata; rodzajem przełożenia myśli Däublera na grunt chrześcijański. Schmitt wyraźnie szuka możliwości pogodzenia literatury swojego przyjaciela z chrześcijaństwem. Widać to szczególnie w trzecim rozdziale, w którym

⁹ Więcej na ten temat zob. Ł. Świącicki, *Przyjaciel czy wróg? Ernst Junger w perspektywie „Pojęcia polityczności” Carla Schmitta*, [w:] W. Chołostiakow, J. Michalczenia (red.), *Ernst Junger (1895–1998). Bojownik – Robotnik – Anarcha*, Olsztyn 2013, s. 109–125, zwł. s. 114–118.

¹⁰ Wbrew pozorom nie jest to zadanie łatwe i oczywiste. Schmitt naprawdę rzadko zdradzał swoje poglądy na temat współczesnej kultury. Tym cenniejsze są więc te chwile, gdy „na moment otwierał okno, aby natychmiast znowu je zamknąć ze strachu przed burzą”. C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 38–39.

¹¹ O książce tej miał Schmitt powiedzieć tak: „Żaden człowiek nie powinien pisać na mój temat, jeśli nie przeczytał mojej książki o Nordlicht”. N. Sombart, *Die deutschen Männer und ihre Feinde*, München-Wien 1991, s. 123. Jawną obecność „ukrytego tematu” całej myśli Schmitta w tej książce potwierdza fakt, że nie chciał on jej wznowienia. Zob. R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, München 2009, s. 86.

¹² C. Schmitt, *Theodor Däublers 'Nordlicht': drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Berlin 1991.

¹³ Por. Tamże, s. 11–47.

odrywa się od interpretacji dzieła poety i przedstawia własny pogląd na rzeczywistość. Mamy tu do czynienia z całościową krytyką współczesności jako epoki „kapitalistycznej, mechanistycznej i relatywistycznej”, epoki „transportu, techniki i organizacji”, która stoi pod znakiem przedsiębiorstwa (*Betrieb*) jako modelu dla wszystkich dziedzin życia. Nadzwyczajne bogactwo materialne tej epoki prowadzi do ogołocenia jednostki, którego nie jest ona nawet świadoma. Schmitt, niemal na jednym oddechu, wypowiada swoje oskarżenie przeciwko tej epoce: „Ludzie stali się biednymi diabłami; »wiedzą wszystko i w nic nie wierzą«. Interesują się wszystkim a niczym się nie pasjonują. Rozumieją wszystko, co ich uczeni zarejestrują w historii, w naturze, we własnej duszy. Są znawcami ludzi, psychologami i socjologami, piszą wreszcie socjologię socjologii. Gdy tylko coś rozwija się niezbyt idealnie, przenikliwa i bystra analiza lub odpowiednia organizacja wie jak ten niewłaściwy stan usunąć. Nawet biedacy tej epoki, większość nędzników, którzy są niczym innym jak »cieniem, który kuśtyka do pracy«, miliony, które pragną wolności, okazują się dziećmi tego ducha, który wszystko dostraja do wzoru swojej świadomości, który nie uznaje żadnych tajemnic i żadnych uniesień duszy. Chcą oni nieba na ziemi, nieba jako rezultatu handlu i przemysłu, które faktycznie miałyoby tu na ziemi istnieć, w Berlinie, Paryżu lub Nowym Jorku, nieba z kąpieliskami, samochodami i fotelami klubowymi, których świętą księgą byłby rozkład jazdy. Nie chcą Boga miłości i łaski. Tak wiele cudownych rzeczy »zrobili«, dlaczego więc mieliby nie »zrobić« wieży ziemskiego nieba. Rzeczy najważniejsze i ostateczne zostały już zsekularyzowane”¹⁴.

Schmitt wypowiada się o ludziach współczesnych z politowaniem. Są „biednymi diabłami”, ludźmi moralnie zepsutymi, słabymi, mentalnymi karłami i pyszałkami, ogólnie godnymi pogardy, ale zarazem wzbudzającymi litość. Ich postawa życiowa także jest ambiwalentna. Jednym wydaje się, że wszystko wiedzą, że są najmądrzejsi, gdyż interesują się wszystkim i mają o wszystkim własne słuszne zdanie. Inni sądzą, że wiedzą wszystko – znają historię ludzkości, poznali przyrodę, wejrzeni w głąb ludzkiej duszy – dlatego tworzą naukę jakiejś świat jeszcze nie widział, nowe dyscypliny dające odpowiedzi na wszystkie pytania. Opisują, analizują, rozwiązują, a wreszcie tworzą. Człowiek tworzy siebie i własny świat. Stworzył tyle cudownych rzeczy, stworzył siebie na nowo, czemu nie miałby stworzyć nowego Boga i nowego nieba?

Wszystkie najważniejsze i ostateczne rzeczy zostały, jak pisze Schmitt, ześwieczone. W obliczu wspaniałych cudów techniki nikt już nie jest w stanie uwierzyć w prawdziwe cuda. Prawdziwe niebo? Zbyt odległe i nierealne. Postępy nauki, podniesienie dobrobytu, ograniczenie chorób, wygodne fotele, szybkie samochody, wczasy i sanatoria na wyciągnięcie ręki – oto „niebo”. W takim „cudownym” świecie niebo i piekło to tylko puste słowa minionych epok. Życie współczesnego człowieka ma być przede wszystkim wygodne i przyjemne, oddane poszukiwaniom zaspokojenia

¹⁴ Tamże, s. 60–61 (cytaty w tekście Schmitta pochodzą z dzieła Däublera). Bodaj jako pierwszy na znaczenie tej pracy Schmitta w kontekście teologiczno-politycznym zwrócił uwagę Heinrich Meier. Por. H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politische Theologie*, Stuttgart-Weimar 2009 (I wyd. 1994), s. 16–17.

swojego nienasyceńia¹⁵. Nierzeczywistość współczesnej epoki to świat niekończącej się rozrywki. Ostatnia rzecz jakiej pragnie człowiek to być wyrwanym z tego ciepłka samozadowolenia i komfortu, ze świata „wielkich miast, luksusowych parowców i higieny”¹⁶. Dlatego traktowanie wszystkiego z należytą moralną powagą wydaje mu się awanturnictwem, nonsensem i absurdem. Świat zamieniony w jedną wielką tancbudę albo galerię handlową jest bez wątpienia miłszy dla oka i prostszy dla rozumu. Świat, pisze Schmitt, „z więzienia duszy stał się przytulną letnią rezydencją”. Taki świat jest dla niego bez wątpienia nierzeczywistością, która go przeraża. Nie traktuje bowiem *status quo* z lekka i bezrefleksyjnie jak człowiek współczesny. To wszystko go naprawdę oburza, bo dotyka jego samoidentyfikacji jako chrześcijanina. Cóż może mieć dla chrześcijanina większe znaczenie niż prawda o Chrystusie, różnica między dobrem i złem? Epoka techniczności i bezpieczeństwa zamienia prawdę w ogólnie pojętą słuszność, a dobro i zło w „przydatność” i „szkodliwość”; chrześcijaństwo jawi się w niej jako organizacja pacyfistyczna, a Chrystusa nie sposób odróżnić od niosącego światło pokoju Antychrysta¹⁷. Schmitta przeraża fakt, że dzieci tego technicznego ducha, tej epoki bezpieczeństwa, całkowicie akceptują stan, w którym żyją. Dla Schmitta ludzie stali się religijnie niemuzkalni, słyszą wprawdzie przywołujący ich do decyzji głos, ale wolą pozostać głusi na transcendencję, na wielkie albo-albo stojące przed nimi¹⁸.

Podstawą krytyki nierzeczywistości jest dla Schmitta wiara katolicka, a widocznym znakiem sprzeciwu wobec świata techniczno-ekonomicznego jest Kościół. W tekście napisanym kilka lat później, tj. w *Rzymskim katolicyzmie i politycznej formie*, Niemiecki prawnik wypowiada się w podobnym tonie moralnego zobowiązania jak w 1916 r.: „Gdyby katolicy przestali postrzegać swój Kościół jak znak sprzeciwu ducha wobec wszechobecnej alienacji, wówczas sprzeniewierzyliby się własnej wierze. Katolicyzm stałby się jedynie pożytecznym dodatkiem do kapitalizmu, instytutem higieny psychicznej łagodzącym stres wywołany bezpardonową konkurencją;

¹⁵ W epoce przednowoczesnej, pisze Max Weber, człowiek umierał może zmęczony życiem, ale na pewno syty nim na tyle, by czekać niecierpliwie tego, co w przyszłym życiu. Człowiek współczesny z kolei jest wprawdzie zmęczony życiem, ale nie jest nim nasycony. Chwyta się bowiem zawsze tego, co przemijające, tymczasowe, a nie ostateczne, dlatego śmierć będzie dla niego zawsze zdarzeniem pozbawionym sensu. Z konserwatywnego punktu widzenia jaki reprezentuje Schmitt, nierzeczywistość, której uczepił się człowiek nowoczesny wyraża się stałym niedosytem, jaki pozostawiają w nim rozkosze życia światowego; mogą one wprawdzie przyprowadzić w końcu do niestrawności z przesytu, ale nigdy zaspokoić prawdziwego pragnienia. M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, [w:] M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Warszawa-Kraków 1998, s. 122–123.

¹⁶ Tamże, s. 63.

¹⁷ Tamże, s. 61–62, 70.

¹⁸ Ciekawy cytat z Jacoba Burckhardta (z pracy *Weltgeschichtliche Betrachtungen*) przytacza – skądinąd w kontekście Schmitta – Franciszek Ryszka: „Wymaga się [bezpieczeństwa – Ł.Ś.] jako warunku wszelkiego szczęścia (...) Cała nasza współczesna moralność jest w sposób istotny nastawiona na to poczucie pewności, tzn. oszczędza się jednostce najważniejszych decyzji, aby ochronić jej dom i domowe ognisko, przynajmniej w zasadzie”. Cyt. za: F. Ryszka, *Państwo stanu wyjątkowego*, Wrocław i in. 1985, s. 114.

jego oddziaływanie można by porównać do niedzielnej wycieczki na wieś lub pobytu w letnim kurorcie odwiedzanym przez zmęczonych mieszkańców miast¹⁹. W nowoczesnym świecie Kościół jest dla Schmitta ostoją hierarchii, porządku, racjonalności, ponieważ z jednej strony jako spadkobierca prawa rzymskiego wyraża ideę prawa, z drugiej zaś czerpie swoją siłę i autorytet „z góry”²⁰. Między światem a Kościołem istnieje „fundamentalna sprzeczność”, której nie sposób pogodzić²¹. Przewaga Kościoła wynika z faktu, że jego racjonalizm „polega na ujęciu psychologicznej i społecznej natury człowieka w wymiarze moralnym, a nie, jak w przemyśle i technice, na opanowaniu i wykorzystaniu materii”²². Podobnie jak w eseju o książce Däublera Schmitt łączy współczesny świat, który chce zaspokajać potrzebę religii jak każda inną potrzebę, z dziełem Antychrysta. Naraża się tym samym na niezrozumienie współczesnego człowieka, dla którego „z ekonomicznego punktu widzenia (...) wizja Antychrysta i Apokalipsy” jest zwyczajnie „niezrozumiała”²³.

Podobnie ostrą krytykę nierzeczywistości zaprezentował Schmitt w *Epoce neutralizacji i apolityzacji* z 1929 r. W tekście będącym pierwotnie wykładem wygłoszonym w Hiszpanii (a nie w Niemczech!) Schmitt diagnozuje kryzys, w którym znalazła się Europa. Ma on wymiar polityczno-ideologiczny – zagrożeniem jest korzystająca z techniki i nauki jako broni bolszewicka Rosja, ale także kulturowy – konsumpcja i ekonomizacja życia duchowego organizują myślenie ludzi. Polityczny i duchowy wymiar są u Schmitta właściwie nierozdzielne nie tylko dlatego, że ideologia obecna w polityce tworzy wyobrażenia oddziałujące na całą ludzką kulturę. Zarówno Rosja, o której jako zagrożeniu wiele mówiono w owym czasie, jak i Zachód, są pod tym samym wpływem myślenia technicznego i ekonomicznego. Zdaniem Schmitta, „postęp techniczny nabiera tak zdumiewających rozmiarów (...), że wszystkie problemy moralne, polityczne, społeczne i ekonomiczne nie pozostają obojętne wobec radykalnej szybkości tego technicznego rozwoju”²⁴. Myślenie ekonomiczne i racjonalizowane jest cechą wspólną proletariusza i kapitalisty: „Wielkiemu przedsiębiorcy przyświeca ten sam cel, co Leninowi – »zelektryfikowana Ziemia«. Spór między nimi dotyczy jedynie właściwej metody przeprowadzenia elektryfikacji”²⁵. Krytyka obu modeli rozwoju ma dla Schmitta konsekwencje polityczne, gdyż obie strony tego sporu łączy jeszcze jedno: „walka z polityką i prawem”. Schmitt nie może przejść obojętnie wobec antypolitycznego nastawienia współczesnej cywilizacji europejskiej,

¹⁹ C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, [w:] C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Warszawa 2012, s. 113.

²⁰ Tamże, s. 120, 127.

²¹ Tamże, s. 125.

²² Tamże, s. 115.

²³ Tamże, s. 117.

²⁴ C. Schmitt, *Epoka neutralizacji i apolityzacji*, tłum. W. Kunicki, [w:] W. Kunicki (red.), *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918–1933*, Poznań 1999, s. 432.

²⁵ C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, dz. cyt., s. 115.

dlatego – wiedząc, że teorie polityczne zależą od przekonań historiozoficznych i metafizycznych – przenosi swoje rozważania w obszar filozofii historii.

W opozycji do Vico i pozytywisty Comte'a, którzy pisali o trzech stadiach rozwoju historii ludzkości, Schmitt konstruuje własne, ograniczone w ważności do Europy, „prawo” rozwoju najnowszej historii starego kontynentu: „W ostatnich czterech stuleciach historii Europy życie duchowe miało cztery rozmaite centra, a myślenie aktywnych elit, tworzących awangardę danej epoki poruszało się w kolejnych stuleciach wokół rozmaitych punktów środkowych”²⁶. Schmittowi nie chodzi jednak o sformułowanie własnej historiozofii czy prawa Postępu; jego teoria ma ograniczony zakres – dotyczy bowiem przede wszystkim historii pojęć, które kształtują wyobrażenia danej epoki. W ciągu ostatnich stuleci nastąpiło, jego zdaniem, przemieszczenie obszarów centralnych ze sfery teologicznej do metafizycznej, następnie do humanitarno-moralnej z uwięzieniem w ekonomii. Dla Schmitta sfery te są właściwie typami idealnymi, dlatego odrzuca on występowanie następstwa „jakby w każdym z tych stuleci nie było akurat niczego innego poza obszarem centralnym”, dopuszcza więc możliwość współwystępowania tych sposobów myślenia²⁷. Najważniejsza teza Schmittowskiej teorii rozwoju pojęć w historii brzmi następująco: „wszystkie pojęcia i wyobrażenia sfery duchowej: Bóg, wolność, postęp, antropologiczne wyobrażenia o naturze ludzkiej (...) wszystko to zawiera konkretną historyczną treść ze względu na położenie obszaru centralnego i tylko z jego perspektywy winno się je pojmować”²⁸. Przedstawiony przez Schmitta proces można nazwać procesem sekularyzacji, który zeświecił wyobrażenia sfery duchowej²⁹. Dziś żyjemy na końcu tego procesu, który to koniec, w oczach Schmitta jako chrześcijanina, ma znamiona apokalipsy.

Krytyka rzeczywistości nie ogranicza się do krytyki kultury, w tym przypadku kultury europejskiej, jako jakiegoś wycinka aktywności ludzkiej. Od początku Schmittowi towarzyszy przekonanie, że współczesny świat podąża w niepożądanym dla konserwatysty kierunku. Wynalazki i zdobycze techniki być może są użyteczne i pomocne w życiu codziennym, ale nie są neutralne wobec tego, co najważniejsze. Postęp techniczny wykracza poza swoją neutralną pozycję, ponieważ niesie za sobą wielką, bynajmniej nie techniczną, obietnicę rozwiązania wszelkie problemów moralnych, politycznych, społecznych czy ekonomicznych. W konsekwencji, twierdzi Schmitt, postęp techniczny prowadzi do powstania religii postępu: „Magiczna religijność przechodzi w równie magiczny technicyzm. XX wiek jawi się zatem już u swych

²⁶ C. Schmitt, *Epoka neutralizacji i apolityzacji*, dz. cyt., s. 429. W polskim przekładzie zakradł się, niejedyny zresztą, błąd. Zamiast przejścia ze sfery teologicznej do metafizycznej: „ze sfery technologicznej [sic!]...”.

²⁷ Tamże, s. 430.

²⁸ Tamże, s. 435.

²⁹ Przemieszczanie się centralnych obszarów, choć nie na drodze bezpośredniego następstwa, posiada pewien kierunek. Rzuca się tu w oczy ciągłość stanowiska Schmitta w kwestii sekularyzacji między pracą o Däublerze, a *Rzymskim katolicyzmem*. Por. Tamże, s. 433.

początków jako epoka nie tylko techniki, ale także religijnej wiary w technikę³⁰. Wiara w technikę opiera się na przekonaniu, że nie ma nic bardziej neutralnego od niej. Sfera techniki jest tak neutralna, że wydawać się może pozytywistycznym i liberalnym optymistom „sferą pokoju, porozumienia i pojednania”³¹. Tymczasem technika, twierdzi Schmitt, jest jedynie instrumentem, którego każdy może użyć. Postęp techniczny – sam w sobie – nie pociąga za sobą w żadnej mierze postępu metafizycznego, moralnego ani ekonomicznego. To, że ludzie łączą postęp techniczny z przekonaniem o postępie moralnym, jest dla Schmitta przykładem myślenia magicznego i w tym sensie oznaczać musi porażkę projektu odczarowania świata. Problem techniki nie jest dla niemieckiego myśliciela jedynie kwestią panowania jej „ducha” – obszaru centralnego – jako czegoś mechanicznego. Za tym, co techniczne, kryje się bowiem, jego zdaniem, coś zupełnie nietechnicznego. Jest nim aktywistyczna metafizyka, wiara w nieograniczoną moc i panowanie człowieka nad naturą, w bezgraniczne zmiany i ciągłe uszczęśliwianie doczesnego życia człowieka. Dwukrotnie Schmitt nazywa tę masową wiarę „antyreligijnego aktywizmu doczesności” duchem złym i szatańskim, co wskazuje na jego ściśle teologiczne pojmowanie problemu³².

Czy przedstawiona tu krytyka cywilizacji ma jakiś związek z późniejszą myślą o państwie i prawie? Schmitt rysuje przed nami perspektywę kolejnych obszarów centralnych, które występowały w następujących po sobie epokach. Każda epoka, przez dominujący obszar centralny, oddziałuje na podstawowe pojęcia duchowe, w tym na pojęcie państwa, które, jak każde inne pojęcie, „czerpie swą rzeczywistość i moc z właściwego mu każdorazowo obszaru centralnego”³³. Wszystkie pojęcia sfery duchowej należy, według Schmitta, pojmować wyłącznie uwzględniając ich „konkretną polityczną egzystencję”, a zatem jeśli wyobrażenie osobowego Boga nie jest obowiązujące i jego miejsce zajęły deistyczne poglądy, to trzeba ten fakt uznać. Nie da się cofnąć czasu do epoki, która się skończyła. Tym, co niezmiennie jest polityczność, której konfiguracji (przyjaciel-wróg) w każdej epoce określa miarodajny dla danej epoki obszar rzeczowy. Zjawisko neutralizacji jest o tyle niekorzystne, zdaniem Schmitta, iż wiąże się z apolityzacją. Neutralizacja prowadzi do powstania liberalnego państwa agnostycznego, które czerpie uzasadnienie swego istnienia z neutralności³⁴. Zwycięstwo liberalizmu, który pod względem stosunku do państwa różni się tylko stopniem radykalności, oznacza wypowiedzenie wojny państwu i prawu.

Myśl Schmitta o państwie i prawie nie jest ani czysto prawnicza, ani czysto politologiczna. Nie jest to tylko kwestia metodologii odgórnie przyjętej przez Schmitta. Był on raczej skłonny sądzić, że to materiał badawczy określa metodę. To odwrócenie logiki badawczej w skrajnie przeciwnym od choćby socjologii Marksowskiej kierunku

³⁰ Tamże, s. 432.

³¹ Tamże, s. 439.

³² Tamże, s. 442–443.

³³ Tamże, s. 435.

³⁴ Por. Tamże, s. 436.

wynika z założenia, że spekulacje prawne zależą od przekonań filozoficznych, a zwłaszcza historiozoficznych i metafizycznych³⁵. Rozważania dotyczące państwa i prawa nie pozostają obojętne wobec idei filozoficznych i teologicznych, które na nie oddziałują w toku rozwoju historycznego.

Przekonuje nas o tym szczególnie w *Teologii politycznej II*, dziele z 1969 r., które miało stanowić odpowiedź na głosy krytyków teologii politycznej. Końcowe uwagi posłowania to chyba jedyny przykład, gdy polityczna myśl Schmitta zostaje wprost wyrażona, niemal wyliczona jak w manifestie politycznym – wymienione zostają tu teoretyczne możliwości wykluczenia teologii politycznej. Schmitt poddaje krytyce świat postępu, „technoprzemysłowej produkcji” i swobodnej konsumpcji, który zakłada „odteologicznienie, odpolitycznienie, dejuryfikację, deideologizację, odhistorycznienie”³⁶. Rzeczywistością rządzi „postęp-proces”, który w przekonaniu Schmitta oznacza nic innego jak „przeciwieństwo stwarzania z niczego, a mianowicie stwarzanie *niczego* jako warunku możliwości samostwarzania się ciągłej Nowej Doczesności”³⁷. Podobnie jak w eseju o Däublerze człowiek tworzy nie tylko świat, ale w ostateczności samego siebie, „Nowego Człowieka”, dlatego można powiedzieć, iż miejsce Boga próbuje zająć człowiek: „Porwał grom z niebios, nowe gromy miota./Porwał bogu niebo, nowe śle przestrzenie./Człowiek człowiekowi rzeczą zmienną/Nikt przeciw człowiekowi prócz niego samego”³⁸. W istocie jednak człowiek, nawet ten „Nowy Człowiek”, nie jest i nie może być bogiem, dlatego jego roszczenie do panowania nad światem doczesnym uznaje Schmitt za nieprawomocne.

Przeгляд wypowiedzi Schmitta na temat nierzeczywistości dowodzi, że zachował on, mimo upływu lat, wierność wypowiedzianej na początku swojej twórczości intelektualnej krucjacie moralnej przeciwko nowoczesnemu światu³⁹. Krytyka nierzeczywistości jest podstawą Schmittowskiej myśli politycznej.

LEO STRAUSS O „RELIGIJNYM FEMINIZMIE” WSPÓŁCZESNOŚCI

Leo Strauss jest autorem równie ostrego, choć mniej emocjonalnego, oskarżenia współczesności. Podobnie jak w przypadku Schmitta jego stanowisko wobec

³⁵ C. Schmitt, *Teologia polityczna*, [w:] C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, dz. cyt., s. 47.

³⁶ C. Schmitt, *Teologia polityczna 2*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014, s. 141–142, 144. Polski tłumacz, nie widząc czemu, zamienił rzymską dwójkę w tytule tej książki na dwójkę arabską. Wśród tłumaczeń na inne języki nie zastosowano takiego zabiegu.

³⁷ Tamże, s. 142.

³⁸ Tamże, s. 143.

³⁹ C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahren 1947–1951*, Berlin 1991, s. 165: „Oto ukryte słowo-klucz mojej całej duchowej i publicystycznej egzystencji: bój o właściwie katolickie zaostrenie (przeciwko neutralizatorom, estetycznym szlarafianom, spędzaczom płodów, palaczom zwłok i pacyfistom)”. Szlarafianie (niem. *Schlaraffen*) to członkowie niemieckiego stowarzyszenia pseudo-masońskiego (*Schlaraffia*) powstałego w 1859 r., spotykający się dla wspólnej zabawy. Tu w znaczeniu bez troskich smakoszy życia.

niereczywistości wymaga rekonstrukcji, także z uwzględnieniem dzieł mniej znanych. Strauss, ogólnie rzecz ujmując, diagnozuje poważny kryzys współczesności, winnym którego jest nowożytność (nowoczesność), a konkretnie błędne teorie wypracowane w dziełach filozoficznych, które ukształtowały dzisiejszy świat⁴⁰.

Myśl Straussa w początkowym okresie osadzona jest głęboko w problemach i dyskusjach obecnych w myśli żydowskiej, a konkretnie myśli syjonistycznej. Również w tym względzie dostrzec można podobieństwo do przypadku Schmitta, który w pierwszych latach swojej twórczości pozostawał pod silnym wpływem katolicyzmu, aktywnie wypowiadając się na tematy dotyczące Kościoła i utrzymując bliskie kontakty ze środowiskiem intelektualnego katolicyzmu niemieckiego⁴¹. W latach dwudziestych Strauss oczywiście nie jest bynajmniej żydowskim dewotem, lecz *ateizującym* pravicowym syjonistą, który staje w opozycji do oświecenia i rewolucyjnych idei 1789 r.⁴² Oskarża je o stworzenie narodowych przeciwieństw i przyspieszenie procesów cywilizacyjnych: to rewolucja francuska umożliwiła asymilację, dlatego syjonizm – jako jej efekt – należy rozumieć jako produkt tejże rewolucji. Nie jest to afirmująca konstatacja jakiegoś młodego żydowskiego liberała, ale pesymistyczny wniosek syjonisty stwierdzającego nieprawomocność własnej doktryny⁴³. Stosunek Żydów do liberalizmu musi być zresztą dwuznaczny. Liberalizm bowiem przywrócił im, pisze Strauss, grunt pod nogami („prostą rzeczywistość”), rozsadzając rzeczywistość galut, „świat niereczywistości widma narodu”⁴⁴. Asymilacja odebrała Żydom bezpieczeństwo życia w getcie i dała w zamian iluzoryczny surogat wiary w humanitarność cywilizacji⁴⁵. Nowoczesny świat opiera się więc na podziale na to, co religijne i profaniczne, na sekularyzacji, zeświecczeniu pojęć i wyobrażeń religijnych; ale nie oznacza to wytępienia religii. Obiecana przez oświeceniową krytykę religii areligijna „epoka szczęścia” czy „epoka nieba na ziemi” nie nastąpiła⁴⁶. Liberalny judaizm zamienił obiekt religijnych doświadczeń stawiając na pierwszym

⁴⁰ Por. S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, Kraków 1998, s. 19.

⁴¹ Jego esej *Rzymski katolicyzm i polityczna forma* ukazał się z imprimatur Kościoła.

⁴² Por. L. Strauss, *Der Zionismus bei Nordau* (1923), [w:] L. Strauss, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, red. H. Meier, Stuttgart-Weimar 2013, s. 319. Ateizm Straussa warto traktować z zastrzeżeniem, że dotyczy on Żyda: wyznawca judaizmu nie musi wierzyć, jak chrześcijanin, by być pobożnym Żydem, wystarczy, że przestrzega Prawa. W tym kontekście słowa o walce wiary z niewiarą wydają się mieć zupełnie inny kontekst niż gdyby wypowiedział je chrześcijanin (np. Schmitt).

⁴³ Por. L. Strauss, *Zionismus und Orthodoxie* (1924), [w:] L. Strauss, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, dz. cyt., s. 452.

⁴⁴ L. Strauss, *Der Zionismus bei Nordau* (1923), dz. cyt., s. 317; L. Strauss, *Antwort auf das 'Prinzipielle Wort' der Frankfurter* (1923), [w:] L. Strauss, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, dz. cyt., s. 303.

⁴⁵ L. Strauss, *Der Zionismus bei Nordau* (1923), dz. cyt., s. 318.

⁴⁶ L. Strauss, *Die Zukunft einer Illusion* (1928), [w:] L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, red. H. Meier, Stuttgart-Weimar 2008, s. 438.

miejsu samo przeżycie religijne, a dopiero później Boga, co według Straussa, musi prowadzić do absolutyzacji tego, co ludzkie⁴⁷. Strauss opowiada się za zachowaniem właściwego ujęcia relacji między Bogiem a człowiekiem, które obecne było w przeszłości: „W religii chodzi *przede wszystkim* o ‘Boga’, a *nie* o człowieka”⁴⁸. Strauss jawi się jako ktoś, kto osobiście nie wierzy, ale broni religii. Stwierdza nawet, że oświeceniowa krytyka doprowadziła do takiego jej przekształcenia w, że „może być zabawną sprawą świata, ale w żadnym razie religią”⁴⁹.

Współczesny świat jest dla Straussa epoką „religijnego feminizmu”, pomieszania, w której unika się jasności sytuacji: tak lub nie, ateizm lub ortodoksja. Jeszcze nie tak dawno, „tradycja” i „nauka” walczyły na śmierć i życie o „prawdę”. Nauka zadała jednak skuteczny cios religii, po którym ona podporządkowała się ustaleniom filozofii, skończył się tym samym świat tradycji. Jeśli świat tradycyjny został bezpowrotnie utracony, twierdzi Strauss, to aktualność odwiecznego wyboru między wiarą a niewiarą staje się tylko bardziej aktualna⁵⁰. Nierzeczywistość tylko pozornie rozwiązała ten „zasadniczy podział, najstarszy, wieczny i jedyny temat wszelkiej historii świata i ludzi”, walkę między wierzącymi a niewierzącymi⁵¹. Stanowisko Straussa w tym okresie nie ma nic wspólnego z oświeceniowym wolterianizmem i liberalizmem, to ateizm prawicowy, antyoświeceniowy, zachowawczy, popierający silne państwo, a przeciwny liberalnemu społeczeństwu⁵².

Na początku lat 30. Strauss pisze już inaczej o sytuacji współczesnej. W opublikowanym dopiero niedawno tekście wykładu z 1930 r. pod narzuconym mu tytułem *Religijna sytuacja współczesności*, dokonuje niewielkiej, acz znaczącej, korekty swojego stanowiska. Pisze wprawdzie, iż religijna sytuacja współczesności interesuje „nas” (!) jako Żydów (wykład wygłosił na obozie syjonistów), ale perspektywa myślenia ulega rozszerzeniu: słowo „religijna” proponuje zastąpić słowem „duchowa”, sytuację (*Lage*) zaś w pytanie (*das Fragen*)⁵³. Wychodzi bowiem z założenia, że współczesny świat nie jest zainteresowany „sytuacją współczesności” w najważniejszym sensie, gdyż „współczesność” i jej „aktualne pytania” są w istocie historycznie relatywizowane: o czym innym mówiono by w takim kontekście w XII stuleciu, o czym innym mówi się w XX wieku⁵⁴. Tymczasem pytania naprawdę aktualne pozostają

⁴⁷ L. Strauss, *Antwort auf das ‘Prinzipielle Wort’ der Frankfurter* (1923), dz. cyt., s. 302.

⁴⁸ Tamże, s. 305 (kursywa L.S.).

⁴⁹ L. Strauss, *Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft* (1924), [w:] L. Strauss, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, dz. cyt., s. 343.

⁵⁰ Por. L. Strauss, *Die Zukunft einer Illusion* (1928), dz. cyt., s. 433.

⁵¹ Tamże, s. 432.

⁵² Por. L. Strauss, *Der Zionismus bei Nordau* (1923), dz. cyt., s. 316.

⁵³ L. Strauss, *Religiöse Lage der Gegenwart* (1930), [w:] L. Strauss, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, dz. cyt., s. 378–379.

⁵⁴ Por. Tamże, s. 379 oraz 380–381; L. Strauss, *Die geistige Lage der Gegenwart*, [w:] L. Strauss, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, dz. cyt., s. 448 i 450.

takie same dla każdego stulecia: „czym jest właściwe życie? jak powinienem żyć?”. W ten sposób Strauss redukuje pytanie o „religijną sytuację współczesności” do, jak pisze, pytania podstawowego (*die Urfrage*). Post-oświeceniowa współczesność nie sprzyja stawianiu pytań. Skłania raczej do zwątpienia w sens koniecznej naiwności pytania o sprawy fundamentalne. Oświeceniowa filozofia to dla Straussa podróbka prawdziwej filozofii, ponieważ nie przywraca wolności filozofowania, a ustanawia jedynie wolność odpowiedzi⁵⁵. „Bóg nie pyta, lecz odpowiada. Pytanie jest bardziej znamienne dla ludzkiego ducha niż odpowiadanie. Nie ma odpowiedzi bez pytania, są jednak pytania bez odpowiedzi”⁵⁶. Strauss nie ma wątpliwości, że „trudność filozofowania zwiększyła się zasadniczo przez fakt, iż do świata filozofii wkroczyła tradycja odwołująca się do objawienia”⁵⁷. Tradycją nazywa Strauss nic innego jak nowożytność/nowoczesność w znaczeniu nie tyle epoki, co procesu dziejowego. Nowoczesność czerpie swą siłę z odwołania do „objawienia” dzięki filozofii postępu, która ma „legitymizować” na polu metafizyki i fizyki spętanie ową „tradycją”⁵⁸. Nadzieję na zniszczenie tej „tradycji” daje Nietzsche, który wstrząsnął jej korzeniami, umożliwiając rozpoczęcie wszystkiego od nowa. Wyjście z platońskiej jaskini, w której znaleźliśmy się głębiej niż jej mieszkańcy u Platona, staje się możliwe dzięki niemu⁵⁹.

Strauss wierzy w to, że istnieje ideał właściwego, dobrego życia, który należy jedynie odkryć i następnie zacząć realizować. Historyzm relatywizuje jednak tę prawdę twierdząc w konsekwencji, że taki ponadczasowy ideał nie istnieje, że każda epoka ma swój własny ideał dobrego życia. Dla Straussa świadomość historyczna obecna w nauce, kulturze, myśli politycznej, a przede wszystkim filozofii świadczy o kryzysie filozofii i kryzysie współczesności.

Czy występowanie przekonania o nierzeczywistości świata empirycznego oznacza, że Strauss jest konserwatystą? On sam raczej nie określiłby się w ten sposób, zwłaszcza po wyjeździe do Stanów Zjednoczonych, gdzie pojęcia liberalizmu i konserwatyzmu mają inne konotacje niż w Europie. Nigdy też nie napisał książki z tytułem, który pośrednio lub bezpośrednio świadczyłby o jego konserwatyzmie. Ponadto w najważniejszej swojej książce poddał krytyce konserwatyzm Edmunda Burke’a, który jego zdaniem stanowił zapowiedź historyzmu⁶⁰. Do konserwatyzmu odnosi się jednak jego książka o liberalizmie, który Strauss rzutuje na konflikt między starożytnymi a nowożytnymi. Właśnie w niej Strauss, choć nie bez zastrzeżeń, stwierdza, że bliżej jest mu do konserwatyzmu niż do liberalizmu, mimo iż oba traktuje ze

⁵⁵ L. Strauss, *Religiöse Lage der Gegenwart* (1930), dz. cyt., s. 387.

⁵⁶ Tamże, s. 379.

⁵⁷ Tamże, s. 386–387.

⁵⁸ Tamże, s. 388.

⁵⁹ Tamże, s. 389.

⁶⁰ Mam na myśli *Prawo naturalne i historię*. L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1953. Pol. wyd. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Warszawa 1969. W polskim przekładzie angielski tytuł przełożono błędnie, tracąc przy tym pierwotny sens.

septycyzmem jako produkty nowożytności. Różnica między nimi sprowadza się bowiem do stosunku do „uniwersalnego państwa homogenicznego”, które konserwatyści, inaczej niż liberałowie, oceniają jako „niepożądane”⁶¹. Ponieważ Strauss opowiada się za Grekami oraz wycofaniem się filozofa z bezpośredniej aktywności politycznej, opowiedzenie się za konserwatyzmem jako doktryną wykluczałoby renesans klasycznej filozofii politycznej. Dlatego sympatia do konserwatyzmu jako doktryny jest u Straussa ograniczona. Nie znaczy to jednak, że Strauss nie był *konserwatywnym* myślicielem. Wystarczy powiedzieć, iż miał, jak pokazaliśmy, konkretne przekonanie, iż realizacja „uniwersalnego państwa homogenicznego” będzie równoznaczna z wypełnieniem się nowożytnej nierezeczywistości.

PODSUMOWANIE

W artykule staraliśmy się wykazać, że u obu myślicieli występuje konserwatywne przekonanie o *nierezeczywistym* charakterze współczesnego świata, który jest – w różnym stopniu – zrealizowaną bądź realizowaną utopią. Jest to świat, w którym unika się jasności sytuacji co do najważniejszych kwestii, pytania fundamentalne uchyla się, a wybór między zasadniczymi celami życia zostaje zakwestionowany. Obu myślicielom towarzyszy przekonanie, że nowożytność jest źródłem błędów filozoficzno-teologicznych, które wykrzywiły naturalny porządek. Zadaniem konserwatysty jest teraz ten porządek, a właściwie wiedzę o nim, zachować. Schmitt i Strauss dają oczywiście różne odpowiedzi na pytanie o słuszne życie. Niemiecki prawnik widzi ją w religii, Strauss – przede wszystkim w filozofii.

BIBLIOGRAFIA

- Cichocki M., *Ciągłość i zmiana. Czy konserwatyzm może nie być rewolucyjny?*, Warszawa 1999.
- Holmes S., *Anatomia antyliberalizmu*, Kraków 1998.
- Legutko R., *Trzy konserwatyzmy*, [w:] R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1998.
- Lenk K., *Carl Schmitt jako protagonista „rewolucji konserwatywnej”*, [w:] B. Markiewicz (red.), *Konserwatyzm. Projekt teoretyczny*, Warszawa 1995.
- Maciejewski M., *Konserwatywni intelektualisci niemieccy wobec rządów hitlerowskich*, „Dzieje Najnowsze” 1986, nr 3–4.
- Mehring R., *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, München 2009.
- Meier H., *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politische Theologie*, Stuttgart-Weimar 2009.

⁶¹ Por. L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago 1968, s. vii–xii.

- Mohler A., *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen*, Stuttgart 1950.
- Ryszka F., *Intelektualiści a hitlerizm (Szkic o 'rewolucji konserwatywnej' w Niemczech)*, „Kwartalnik Historyczny” 1959, R. LXVI, nr 2.
- Ryszka F., *Państwo stanu wyjątkowego*, Wrocław i in. 1985.
- Schmitt C., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahren 1947–1951*, Berlin 1991.
- Schmitt C., *Theodor Däublers 'Nordlicht': drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Berlin 1991
- Schmitt C., *Epoka neutralizacji i apolityzacji*, tłum. W. Kunicki, [w:] W. Kunicki (red.), *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918–1933*, Poznań 1999.
- Schmitt C., *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008
- Schmitt C., *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, [w:] C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Warszawa 2012.
- Schmitt C., *Teologia polityczna*, [w:] C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Warszawa 2012.
- Schmitt C., *Teologia polityczna 2*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014
- Skarżyński R., *Carl Schmitt i współczesny konserwatyzm europejski*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” 1991, t. I.
- Skarżyński R., *Od Carla Schmitta do Sokratesa. Konserwatyzm Leo Straussa*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” 1992, t. II.
- Skarżyński R., *Pomiędzy rzeczywistością i nierzeczywistością. Konserwatyzm jako filozofia polityczna*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” 1996, t. VI.
- Skarżyński R., *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998.
- Sombart N., *Die deutschen Männer und ihre Feinde*, München-Wien 1991.
- Stern F., *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the German Ideology*, Berkeley 1961.
- Strauss L., *Natural Right and History*, Chicago 1953.
- Strauss L., *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago 1968.
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Warszawa 1969.
- Strauss L., *'Die Zukunft einer Illusion' (1928)*, [w:] L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, red. H. Meier, Stuttgart-Weimar 2008.
- Strauss L., *Antwort auf das 'Prinzipielle Wort' der Frankfurter (1923)*, [w:] L. Strauss, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, red. H. Meier, Stuttgart-Weimar 2013.
- Strauss L., *Der Zionismus bei Nordau (1923)*, [w:] L. Strauss, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, red. H. Meier, Stuttgart-Weimar 2013.
- Strauss L., *Die geistige Lage der Gegenwart*, [w:] L. Strauss, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, red. H. Meier, Stuttgart-Weimar 2013.
- Strauss L., *'Religiöse Lage der Gegenwart' (1930)*, [w:] L. Strauss, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, red. H. Meier, Stuttgart-Weimar 2013.
- Strauss L., *Zionismus und Orthodoxie (1924)*, [w:] L. Strauss, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, red. H. Meier, Stuttgart-Weimar 2013.

- Strauss L., *Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft* (1924), [w:] L. Strauss, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, red. H. Meier, Stuttgart-Weimar 2013.
- Szlachta B., *Konserwatyzm. Z dziejów myślenia o polityce*, Kraków-Warszawa 1998.
- Święcicki Ł., *Przyjaciel czy wróg? Ernst Junger w perspektywie „Pojęcia polityczności” Carla Schmitta*, [w:] W. Chołostiakow, J. Michalczenia (red.), *Ernst Junger (1895–1998). Bojownik – Robotnik – Anarcha*, Olsztyn 2013.
- Weber M., *Nauka jako zawód i powołanie*, [w:] M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Warszawa-Kraków 1998.
- Wielomski A., *Pojęcie ‘rzeczywistości’ i ‘niereczywistości’ w radykalnej myśli konserwatywnej*, [w:] S. Stępień (red.), *Konserwatyzm. Historia i współczesność*, Lublin 2003.

Pierwodruk: *Krytyka niereczywistości w konserwatyzmie Carla Schmitta i Leo Straussa*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2015, t. 37, nr 2, s. 29–44.

RENATA TARASIUK
Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach

HANNAH ARENDT „O BANALNOŚCI ZŁA” W KONTEKŚCIE ŻYDOWSKIEJ TEOLOGII ZAGŁADY

1. ŹRÓDŁA

11 kwietnia 1961 roku rozpoczął się w Jerozolimie proces Adolfa Eichmanna, niemieckiego funkcjonariusza nazistowskiego, odpowiedzialnego za koordynację i wykonanie planu „ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej”.

Rok wcześniej, 11 maja 1960 roku wieczorem, w drodze między przystankiem przy Calle Garibaldi a domem przy Calle Chacabuco, wysiadający z autobusu 203 dawny oficer III Rzeszy, zarządzający procesem wykonawczym ostatecznego rozwiązania, teraz szary pracownik fizyczny zakładów Mercedes Benz, został uprowadzony przez izraelskie służby specjalne. Rankiem 22 maja 1960 roku na lotnisku w Tel Awiwie wylądował samolot z Eichmannem na pokładzie. Tą spektakularną akcją służby specjalne Mossadu i Szin Betu otworzyły nowy rozdział w historii Izraela¹. Trzy dni przed pojmaniem Eichmanna jego zbrodnie uległy przedawnieniu w świetle prawa argentyńskiego². 23 maja 1960 roku premier Izraela Dawid Ben Gurion lakonicznie poinformował Knesset, że: „służby bezpieczeństwa Izraela odnalazły Adolfa Eichmanna i będzie on niedługo postawiony przed sądem izraelskim”.

Proces Eichmanna w Jerozolimie miał mieć z założenia specyficznie „żydowski” charakter, by móc stać się częścią nowej polityki historycznej młodego państwa, które wypierało dotychczas ze świadomości świeżą traumę Holocaustu. Również ze

¹ M. Bar-Zohar, N. Mishal, *Sprowadźcie Eichmanna żywego lub martwego*, [w:] tychże, *Mossad. Najważniejsze misje izraelskich tajnych służb*, Poznań 2014, s. 81. Relacje z porwania Eichmanna zob. też: Z. Aharoni, W. Dietl, *Operacja Eichmann. Jak to było naprawdę*, tłum. M. Misiorny, Warszawa 1998, s. 201.

² S. Lauryssens, *Dziennik nazisty. Wyznania Eichmanna*, tłum. J. Lang, Wrocław 2008, s. 186–187.

względu na materiał dowodowy różnił się on od procesów norymberskich i tokijskich, dla których podstawę stanowiły dokumenty. Nie powołano międzynarodowego trybunału, a na ławie oskarżonych zasiadł tylko jeden człowiek – Adolf Eichmann. Chociaż podczas procesu przedstawiono 67 rolek taśm, prawie 700 stron maszynopisu oraz 80 stron jego osobistych notatek, kluczową rolę odegrali jednak świadkowie. Kilkanaście lat po Norymberdze przywódca polityczni Izraela domagali się dla ujętego w Argentynie nazistowskiego zbrodniarza procesu wyjątkowego, spektakularnego i „medialnego”, który podkreśliłby i wzmocnił nie tylko wśród młodych Izraelczyków ale także w świecie, świadomość spektakularności zbrodni popełnionej przez nazistów na Żydach w czasie II wojny światowej. Egzemplifikacja tej zbrodni miała ukształtować profil polityki historycznej państwa, jak również zmienić nastawienie izraelskiego społeczeństwa do ofiar Zagłady³. Unaocznienie młodemu pokoleniu Izraelczyków urodzonych już w niepodległym państwie sposobu, w jaki naziści wymordowali sześć milionów europejskich Żydów tylko dlatego, że byli Żydami, miało jednocześnie wyeksponować tę zbrodnię jako najbardziej tragiczny fakt w historii żydowskiej od czasów zniszczenia Pierwszej Świątyni w 586 r. przed Chr.⁴.

Eichmann stanowił w tym wszystkim figuratywny prototyp całego zła, jakie naziści skierowali przeciwko Żydom, stając się symbolem czasów w których, jak powiedział generał Ben Gurion, „antysemityzm wszedł w taką fazę, iż doprowadził do komór gazowych i produkcji mydła”⁵. Zvi Aharoni, agent izraelskiego wywiadu uczestniczący w porwaniu i uprowadzeniu Eichmanna⁶, nazwał tę operację aktem zbawiennym dla zranionej żydowskiej samoświadomości⁷.

Dla Hannah Arendt, uczonej, która miała już wówczas w dorobku naukowym znaczące osiągnięcie w postaci *Korzeni totalitaryzmu*, książki o dojrzewaniu władzy, która odrywając się od swej pierwotnej funkcji, stawała się w XX wieku się coraz bardziej „czystą” (totalną) władzą, proces Eichmanna stanowił jeszcze jedną egzemplifikację problemów nad którymi pracowała przez wiele lat i które zostały

³ Należy podkreślić ambiwalentny stosunek społeczności izraelskiej do tragedii Żydów europejskich. Cechował on zwłaszcza pokolenie „Sabrow”, Izraelczyków urodzonych już w *Erec Israel*, z dala od Europy. Bezpośrednio po Zagładzie, ocaleni Żydzi europejscy szukający schronienia w historycznej ojczyźnie nie spotkali się z życzliwym przyjęciem. Na ten temat zob. też: T. Segev, *Siódmy milion. Izrael – piętno Zagłady*, tłum. B. Gadowska, Warszawa 2012.

⁴ Tragiczne fakty w żydowskiej historii: zniszczenie Pierwszej Świątyni w 586 roku przed Chr., zniszczenie Drugiej Świątyni w roku 70 po Chr., masakra w czasie wyprawy krzyżowej 1096 roku, wygnanie z Hiszpanii w 1492 roku, rzezie Chmielnickiego na Ukrainie w latach 1648–1649, pogromy w Rosji na przełomie XIX i XX wieku. Holokaust, wpisany w ten ciąg katastrof, jest najstraszniejszą, największą i nieporównywalną z innymi katastrofą.

⁵ Cyt za: H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1987, s. 17.

⁶ A. D. Abbey, *Zvi Aharoni, Israeli spy who first spotted Eichmann, dies at 91*, „JTA. Jewish Telegraphic Agency” 29.05.2012, <http://www.jta.org/2012/05/29/life-religion/the-euogizer/zvi-aharoni-israeli-spy-who-first-spotted-eichmann-dies-at-91> (dostęp 03.05.2017).

⁷ Z. Aharoni, W. Dietl, dz. cyt., s. 213.

wyartykułowane w *Korzeniach*... . Był on dla niej również kolejną próbą dotarcia do kwintesencji żydowskości. Arendt nigdy nie próbowała wyrzec się swego żydostwa, ani mu zaprzeczać, ani zastępować go inną tożsamością, mimo iż nazywała je swoistym ciężarem, o czym pisała w liście do Karla Jaspersa jeszcze w okresie pracy badawczej nad życiem i listami Rahel Varnhagen⁸. Chociaż trudno uznać Rahel Varnhagen za figurę samoidentyfikacji autorki *Korzeni totalitaryzmu*, Arendt wykorzystała tę postać jako figuratywny prototyp losu Żydów niemieckich w obliczu porażki asymilacji. Przedstawiona przez nią postać Panny Levi, Rahel Lewin, czy po prostu Rahel, mimo sukcesów i popularności w świecie kulturalnych salonów, które były efektem prób włączenia się do elit niemieckiego mieszczaństwa, cierpiała na poczucie niższości z powodu własnego żydostwa. Pozycja społeczna Rahel Levin (Varnhagen) w berlińskich kręgach towarzyskich, poza salonami miejscowych Żydów, pozostawała nieokreślona, jakby usytuowana poza społeczeństwem, skazana wyłącznie na siebie⁹. Dla samej Arendt żydostwo nie stanowiło problemu, z którego należało się usprawiedliwiać, a do negacji pierwotnej tożsamości na skutek procesu asymilacji odnosiła się sceptycznie. Niemieckich Żydów traktowała inaczej niż pozostałą społeczność żydowską diaspory, dostrzegając specyficzny rodzaj symbiozy kultury niemieckiej i żydowskiej. Arendt nigdy nie wyparła się swojego ojczyzkiego języka niemieckiego i mimo, iż swe największe dzieła napisała po angielsku, niemiecki pozostawał jej językiem mentalnym, językiem filozoficznej głębi myśli.

Latem 1933 roku, po dojściu Hitlera do władzy, Hannah Arendt opuściła Niemcy, i po dramatycznych poszukiwaniach schronienia w Pradze i Genewie znalazła się w Paryżu, gdzie pozostała do roku 1941. Paryż miał być miejscem bezpiecznym, w którym mogła realizować swoje cele, zajmując się pracą na rzecz żydowskich organizacji samopomocowych. Stanowił on dla niej symbol Europy i europejskości, stając się prawdziwą ojczyzną duchową i mentalną. Niedługo potem ta „wyższa” (europejska) kultura i cywilizacja została poddana dramatycznej próbie, kiedy marionetkowy rząd Vichy wprowadził na szeroką skalę politykę antysemicką, ograniczającą, podobnie jak ustawy norymberskie, aktywność społeczną żydowskich obywateli, a w strefie okupowanej rozpoczęło się „polowanie na Żydów”. Symbolem powinowactwa żydowskiego losu we Francji stały się obozy w Pithiviers i Beaune-la-Rolande, obławy i deportacje w Vichy i Paryżu. Ani asymilacja, implikująca przekształcenie tożsamości, ani religijna konwersja czy apostazja, nie uchroniły żydowskiej społeczności zachodniej Europy przed konsekwencjami antyżydowskiego ustawodawstwa. To jeszcze bardziej utwierdzało Arendt w wątpleniu w powodzenie wszelkich prób emancypacji, które paradoksalnie prowokowały i wzmacniały dyskurs antysemicki,

⁸ Cyt. za: P. Citati, *Hannah Arendt i Zło Absolutne*, [w:] tegoż, *Izrael i islam*, tłum. J. Ugniewska, Warszawa– 2006, s. 216–217. Zob. polskie wydanie: H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Historia życia niemieckiej Żydówki z epoki romantyzmu*, tłum. K. Leszczyńska, Sejny 2013.

⁹ H. Arendt, *Salon berliński* [w:] tejsze, *Salon berliński i inne eseje*, przedm. i wyb. tekst. P. Nowak, tłum. M. Godyń, S. Szymański, Warszawa 2008, s. 33–36.

wraz ze wszelkimi jego praktycznymi politycznymi konsekwencjami¹⁰. Kiedy niemieckie oddziały zajęły Francję, w czerwcu 1941 roku Hannah Arendt dotarła do Nowego Jorku, a wynajęte dwupokojowe mieszkanie nr 317 West 95 Street, z czasem zamienione na własne, przy Morningside Drive 130, stało się jej nową bezpieczną, rozumianą po bachelardowsku przestrzenią, którą uznała za *passionately interesting*¹¹.

W Nowym Jorku, w czasie, kiedy w Europie i Azji ustawały działania militarne i rozpoczynały się procesy zbrodniarzy wojennych, Hannah Arendt rozpoczęła pracę nad *Korzeniami totalitaryzmu*, którą ukończyła i wydała w 1951 roku. Naracja *Korzeni...*, dla których podstawę metodologiczną wywodu stanowi filozofia polityczna, przedstawia historię dojrzewania wielkich totalnych zniszczeń XX wieku w ciągu przyczynowo-skutkowym. Arendt, wybierając perspektywę diachroniczną, pokazała, jak kształtowały się projekty ludzkiego absolutnego panowania nad światem, których implikacją stało się totalne pragnienie zniszczenia, przybierając najstraszniejszą z form w dojrzałym wieku XX. *Korzenie...* same w sobie nie są monografią zagłady Żydów, ale interpretacja tego wydarzenia sugerowana w książce sytuuje się w pewnym ciągu myślowym Arendt. Dzięki przyjętej w książce perspektywie diachronii, zrozumienie tragedii Żydów w II połowie wieku XX w centrum chrześcijańskiej Europy, która utrzymała zachodnioeuropejskie standardy polityki, możliwe jest dopiero w szerszym kontekście, jakim są dzieje diaspory żydowskiej w wieku poprzedzającym zagładę. Wtedy, wraz z adaptacją nowoczesnej koncepcji narodu, państwa narodowego i patriotyzmu, dokonały się gwałtowne przemiany, implikujące *novum* w żydowskiej samoidentyfikacji. Te przemiany doprowadziły do zmiany miejsca Żydów w nowoczesnym społeczeństwie, wprost proporcjonalnej do jego zmieniającej się struktury. Otwarcie gett i procesy przekształcające żydowską samoświadomość, które rozpoczęły się na fali prądów oświeceniowych i reformy judaizmu zostały zainicjowane w Niemczech i tu otworzyły się najszybciej dla Żydów nowe możliwości, a efekty tych przemian, takie jak wszelkie tendencje asymilatorskie (które Arendt krytykowała) stopniowo docierały do środkowej i wschodniej Europy. W *Ćwiczeniach z myśli politycznej* Arendt zwróciła uwagę na fakt, iż jedną z cech wieku totalitaryzmów był kryzys religii, a zwłaszcza tradycyjnej religijności, który przypadł na XVII/XVIII wiek, obejmując zarówno chrześcijaństwo, jak i judaizm. Dla judaizmu był to potężny cios, gdyż religia, która przez wieki w sposób nienaruszalny gwarantowała silne poczucie tożsamości, przestała spełniać swą tradycyjną funkcję. W XVII wieku, na fali prześladowań politycznych, rzezi i pogromów na Ukrainie, nastąpił kryzys nauczania rabinicznego, a „gorączka” mesjańska, trafiając na podatny grunt, doprowadziła do powstania potężnego ruchu chasydzkiego. Kolejny wiek, asymilując prądy oświeceniowe, otworzył nową epokę w historii Żydów, prowadząc do *Haskali*, która ukształtowała nowy profil tożsamości. Na fali tej reformy zrodził się w Niemczech syjonizm, wychodzący naprzeciw potrzebom

¹⁰ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, t. I-II, Warszawa 2008.

¹¹ P. Citati, dz. cyt., s. 223.

budowania narodowej jedności z dala od religii, a w opozycji do niego, dla realizacji świeckich postulatów „naprawiania świata” wykreował się jidyszizm, postulujący więź językową narodu bez ziemi¹².

2. EICHMANN W JEROZOLIMIE

Adolf Eichmann, jak wielu innych nazistów tolerowanych przez zachodnie służby wywiadowcze, które wykorzystywały ich jako narzędzia do walki z komunizmem, nie zasiadł na ławie oskarżonych przed Międzynarodowym Trybunałem Wojennym, utworzonym przez cztery mocarstwa alianckie w Norymberdze¹³. Pozostawał na liście najbardziej poszukiwanych, wciąż cieszących się wolnością, zbrodniarzy hitlerowskich. Po klęsce Niemiec w 1945 roku ukrywał się pod przybraną tożsamością szeregowca Luftwaffe Adolfa Karla Bartha, a później jako porucznik 22 dywizji kawalerii Waffen-SS Otto Eckmann trafił do obozu jenieckiego, skąd udało mu się zbiec. W Niemczech pozostawał do 1950 roku, gdzie pod nazwiskiem Otto Heninger w Zelle w Dolnej Saksonii, pracował jako drwał, hodował kurczaki i sprzedawał jajka. Po nawiązaniu kontaktu z nazistowskim podziemiem, przez Austrię dotarł do Genui, by wykorzystać Włochy jako jedną z tras ucieczki, dogodną dla hitlerowskich zbrodniarzy i z watykańskim paszportem uchodźcy dotarł do Buenos Aires, gdzie pierwsze cztery miesiące spędził w pensjonacie Jurmann na przedmieściach Buenos Aires, a kolejne cztery w domu mężczyzny o nazwisku Rippler, po czym opuścił miasto i zamieszkał w niewielkim Tucuman. W 1952 roku Adolf Eichmann otrzymał paszport argentyński na nazwisko Ricardo Klement, urodzony w Bolzano we Włoszech, z zawodu mechanik, kawaler¹⁴.

Głównym celem politycznym procesu, niezbędnym do kreowania kierunku polityki historycznej młodego Państwa Izrael, było zaakcentowanie wyjątkowości zbrodni popełnionych na Żydach. Władze izraelskie, uznając że procesy norymberskie nie

¹² H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994.

¹³ Międzynarodowy Trybunał Wojskowy w Norymberdze wymienia następujące zbrodnie nazistowskie: planowanie, rozpoczęcie i przeprowadzenie wojny napastniczej, zbrodnie przeciwko ludności cywilnej i jeńcom wojennym, eksterminacja ludności w obozach, pokazowe egzekucje, łapanki uliczne, obracanie ludzi w niewolników, wysiedlenia, niszczenie infrastruktury funkcjonalnej miast i wsi, grabież dóbr kultury narodowej, wynarodowienie i germanizacja, prześladowania na tle politycznym, rasowym i narodowościowym. Wiele spośród popełnionych zbrodni dotyczy bezpośrednio ludności cywilnej. IV Konwencja Genewska o ochronie osób cywilnych podczas wojny, podpisana dnia 12 sierpnia 1949 roku w trzy lata po procesach norymberskich kodyfikuje w art. 3 w ten sam zakres zbrodni przeciwko cywilom, wymieniając m.in. zabójstwo we wszelkiej postaci, okrutne traktowanie, poniżenie i upokorzenie, egzekucje bez wyroku. Konwencja Genewska o ochronie osób cywilnych podczas wojny (IV Konwencja Genewska), Genewa, 12 sierpnia 1949 (Dz. U. z 1956 r., nr 38, poz. 171).

¹⁴ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, dz. cyt., s. 89.

wyeksponowały należycie wyjątkowości tego ludobójstwa, nazywając je jedynie jedną z okrutnych zbrodni popełnionych przez nazistów, wypełniły tę lukę wykorzystując do tego celu pokazowy proces Eichmanna.

Główny oskarżyciel w procesie, prokurator generalny Izraela Gideon Hausner, był wschodnioeuropejskim Żydem urodzonym we Lwowie w 1915 roku, który przybył do Palestyny w 1937 roku. Przedstawił on każde działanie Eichmanna jako bezpośrednio prowadzące do zbrodni, kreując go na człowieka, którego jedynym celem była eksterminacja Żydów¹⁵. W dużym stopniu za sprawą takiej kreacji Eichmann stał się ikoną rasistowskiej polityki, swoistym mitem, który uwolniony od swych pierwotnych znaczeń zaczął żyć własnym życiem.

Obrony nazistowskiego zbrodniarza podjął się niemiecki prawnik, doktor Robert Servatius, który nazwał Eichmanna ofiarą epoki – symbolem odpowiedzialności za zbrodnie III Rzeszy, podkreślając jednocześnie, że oskarżenie przypisało mu zbyt dużo win, popełnionych przez innych architektów zagłady. Obrona podejmowała się nielicznych interwencji, jak na przykład zwrócenie uwagi na brak wzmianki o Eichmannie w dzienniku Hansa Franka, gubernatora generalnego okupowanej Polski, straconego w Norymberdze¹⁶.

W świetle aktu oskarżenia, dostarczonego do sądu 2 lutego 1961 roku, Adolf Eichmann odpowiadał za czyny karalne według izraelskiego prawa 5710/1950 „o nazistach i ich kolaborantach”¹⁷. Ustawa z 1950 roku, o karach dla nazistów i osób z nimi współpracujących, w oparciu o którą był sądzony Eichmann, stanowiła, iż winni któregokolwiek z zarzutów popełnienia którejkolwiek ze zbrodni wymienionych podlegali karze śmierci. Izrael wprowadził karę śmierci za zbrodnie popełnione przeciwko narodowi żydowskiemu, ludzkości i za zbrodnie wojenne. Przeciwnicy polityczni twierdzili, iż ustawa może dotyczyć tylko zbrodni popełnionych w Izraelu i Eichmanna należy przekazać Niemcom, gdyż zbrodnie popełnione miały miejsce na terenach administrowanych wówczas przez państwo niemieckie.

Eichmann był jedynym więźniem w dużym kompleksie więziennym twierdzy Taggart na północ od Hajfy, wybudowanej w 1936 roku do walki z arabskim terroryzmem. Pilnowało go przez całą dobę dziewięciu strażników, a jeden ani na chwilę nie opuszczał celi. Miało to zapobiec nie tylko ewentualnej ucieczce więźnia lub jego próbie odbicia, ale również ewentualnej próbie popełnienia przez niego samobójstwa. Strażników dobrano w taki sposób, by żaden z nich nie był dotknięty traumą Holokaustu. Miało to chronić Eichmanna przed samosądem i linczem¹⁸. Ekspertowi od „ostatecznego rozwiązania” postawiono zarzut popełnienia zbrodni przeciwko

¹⁵ Tamże, s. 12.

¹⁶ Tamże, s. 15. Zob. też S. Piotrowski (oprac.), *Dziennik Hansa Franka, Sprawy Polskie przed Międzynarodowym Trybunałem Wojennym w Norymberdze*, t. I, Warszawa 1956.

¹⁷ Por. *Nazis and Nazi Collaborators-Punishment-Law-5710-1950*; <http://www.jewishvirtuallibrary.org/nazis-and-nazi-collaborators-punishment-law-1950> (dostęp 03.05.2017).

¹⁸ S. Laurysses, dz. cyt.

ludzkości, zbrodni wojennych¹⁹, zbrodni przeciwko Żydom i innym narodowościom oraz przynależności do zbrodniczych organizacji. Odczytany w grudniu werdykt sądu oczyszczał go jedynie z zarzutów bezpośredniej współpracy z *Einsatzgruppen*, osobistego wkładu w realizację akcji „*Reinhard*” oraz kontroli aborcji i sterylizacji. Pozostałe zarzuty utrzymano w mocy, określając Eichmanna fanatycznym w swym antysemityzmie gorliwym SS-manem, zasługującym na śmierć bez żadnych okoliczności łagodzących. Orzeczenie sądu, złożone z 24 paragrafów, trzej sędziowie odczytywali przez dwa dni w trakcie pięciu posiedzeń. Uznano Eichmanna winnym 15 przestępstw „przeciwko Żydom”, w brzmieniu: że współdziałając z innymi osobami popełnił zbrodnie „przeciwko narodowi żydowskiemu” to znaczy zbrodnie przeciwko Żydom w zamiarze zagłady narodu przez to, że doprowadził do śmierci miliony Żydów, stwarzając im warunki mogące doprowadzić ich do fizycznego unicestwienia. Zgodnie z gwarantowanym oskarżonemu prawem, obrona złożyła apelację, którą w dniu 29 maja (wówczas było to radosne żydowskie święto Purim) odrzucono. Prezydent Icchak Ben Zwi oddalił również prośbę o ułaskawienie i 31 maja dokonano egzekucji Eichmanna przez powieszenie, ciało spalono w specjalnie przygotowanym piecu, którego ponownie nigdy nie wykorzystano a prochy rozrzuciono nad międzynarodowymi wodami Morza Śródziemnego.

3. ARENDT O NAZYWANIU ZAGŁADY I SAKRALIZACJI PRZEMOCY

Arendt uważała, że w Auschwitz stało się coś, do zrozumienia czego nikt nie był gotów, czego umysł nie potrafił zaakceptować. Nie było to prostą konsekwencją norymberskich ustaw z 1933 roku, które precyzowały definicję „niższej rasy”, implikując wobec Żydów autentycznych lub domniemyanych szereg ograniczeń swobód obywatelskich. W Auschwitz człowiek pokazał, że jest w stanie dokonać zbrodni wymykających się wszelkim ludzkim oczekiwaniom. Dostrzegając w Zagładzie nowy wymiar wojny, *ipso facto* Arendt wpisała swój głos w dyskusję filozoficzną po Auschwitz. Mówiła, że po Auschwitz i Kołymie człowiek pokazał, że jest zdolny do wszystkich zbrodni, wykorzystując możliwości i rozwiązania XX wieku na wszystkich płaszczyznach: mentalnej, kulturowej, ekonomicznej, politycznej, technologicznej i przekraczając wszelkie granice w zadawaniu przemocy.

¹⁹ Artykuł 228 Traktatu Wersalskiego wskazywał jedynie na konieczność pociągnięcia do odpowiedzialności osób, które popełniły czyny przeciwko prawom i zwyczajom wojennym. Traktat pokoju między mocarstwami sprzymierzonymi i skojarzonymi i Niemcami, podpisany w Wersalu dnia 28 czerwca 1919 roku, (Dz. U. z 1920 r., nr 35, poz. 200). W świetle zarzutów postawionych Eichmannowi, zbrodnie wojenne, popełnione na Żydach przez nazistowskie formacje militarne i paramilitarne, posiadają cechy redundantne, które odróżniają tę zbrodnię od innych zbrodni wojennych popełnionych w czasie II wojny światowej przez państwa Osi. Por. Porozumienie międzynarodowe w przedmiocie ścigania i karania głównych przestępców wojennych Osi Europejskiej, podpisane w Londynie, dnia 8 sierpnia 1945 r., (Dz. U. z 1947 r., nr 63, poz. 367).

To, co stało się z Żydami podczas II wojny światowej, wywołało na długo milczenie żydowskich filozofów i teologów. Zagłada Żydów wstrząsnęła także umysłami chrześcijańskich autorytetów religijnych. Podejmowano rozmaite próby wyjaśnienia i zrozumienia tej tragedii. Pielęgnowana w żydowskich środowiskach religijnych teoria narodu wybranego została skonstatowana z okrucieństwem ludobójstwa, jakiego dokonano w centrum cywilizowanej Europy. Pytano, gdzie był wówczas Bóg, gdy nie było Go w Auschwitz? Teoria narodu wybranego musiała zostać zaaplikowana do nowej sytuacji. Problemy związane też były z samym nazwaniem zjawiska. Dotychczasowe nazwy, odnoszone do zbrodni przeciwko ludzkości, uznano za niewystarczające. Żydowski prawnik polskiego pochodzenia Rafael Lemkin wprowadził do dyskursu prawnego, a potem również do polityki i publicystyki pojęcie ludobójstwa (*genocide*), kwalifikując przypadki tego typu na podstawie zbrodni popełnionych na ludności ormiańskiej w Imperium Otomańskim w latach 1915–1916²⁰ oraz zbrodni popełnionych na Żydach w czasie II wojny światowej²¹.

Główny dokument prawny dotyczący ludobójstwa w świetle prawa międzynarodowego stanowi *Konwencja ONZ w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa* zainicjowana przez rezolucję uchwaloną przez Zgromadzenie Ogólne w 1948 roku. Zbrodnia ludobójstwa, popełniona zarówno w czasie wojny, jak i w czasie pokoju, jest zbrodnią międzynarodową, a status ludobójstwa stanowi

²⁰ Na temat rzezi Ormian w polskim piśmiennictwie zob. G. Kucharczyk, *Pierwszy holokaust XX wieku*, Warszawa 2004.

²¹ Za jedną z istotnych cech odróżniających ludobójstwo od innych zbrodni przeciwko ludzkości Lemkin uznaje udział aparatu państwa w sankcjonowaniu działań eksterminacyjnych skierowanych przeciwko ludności cywilnej. Próbę wprowadzenia pojęcia ludobójstwa jako osobnego typu zbrodni Lemkin podjął po raz pierwszy podczas V Międzynarodowej Konferencji dotyczącej unifikacji prawa karnego w Madrycie w 1933 roku, ale rezolucja proponująca kwalifikację przestępstw o charakterze międzynarodowym jako „barbarzyństwa” oraz przestępstw polegających na szkodliwym celowym działaniu wymierzonym w grupy narodowe jako „wandalizmu” nie została wówczas przyjęta. W 1944 roku Lemkin uzupełnił wcześniejsze propozycje o doświadczenia zagłady narodu żydowskiego w czasie II wojny światowej w książce o państwach Osi w okupowanej Europie.

Należy tu zaznaczyć, że zbrodnie przeciwko ludności cywilnej stanowią szczególny typ zbrodni wojennych. I wojna światowa, ze względu na specyfikę wojny pozycyjnej, przyniosła stosunkowo niewiele strat wśród cywili w stosunku do liczby ofiar wśród frontowych żołnierzy. II wojna światowa miała już zupełnie inny charakter w wymiarze działań frontowych, a przedłużające się działania na linii frontu lub w rejonie jego stałej linii, albo też podczas długotrwałych odwrotów narażały ludność cywilną na śmierć, która stanowiła pośród strat wojennych „efekt uboczny” działań frontowych. Destrukcyjne innowacje II wojny światowej, której symbolami stały się Auschwitz i Hiroszima, były w całości skierowane na stronę ludności cywilnej. Również bombardowania strategiczne amerykańskich superfortec B-29, zdobywające przewagę nad bombardowaniem celów punktowych powodowały dotkliwe straty wśród ludności cywilnej. Takie same działania realizowały niemieckie siły *Luftwaffe*, a Joseph Goebbels wprowadził w stosunku do tych praktyk czasownik „*konventrieren*”, oznaczający w tym kontekście „zdewastować, atakując z powietrza”. To jednak nie innowacyjne ataki samolotów bombowych stały się punktem wyjścia dla sformułowania definicji ludobójstwa, ale praktyki, o których nazisci strategicznie dyskutowali 20 stycznia 1942 roku w willi Wannsee, odmienne od klasycznych działań militarnych, przypominające działania, które dziś nazwalibyśmy asymetrycznymi.

pierwszeństwo przed jakimkolwiek osądem metafizycznym²². Dla werbalizacji wyjątkowości zbrodni popełnionej na Żydach należało jednak, oprócz cech konstytutywnych dla ludobójstwa, wyeksponować także cechy redundantne, oddzielające „to” od każdej innej zbrodni, zakwalifikowanej jako ludobójstwo.

Za sprawą żydowskich środowisk w USA, zwłaszcza Eliego Wiesela²³, upowszechniła się w latach 60-tych XX stulecia nazwa *Holocaust*, która z czasem stała się w historiozofii i dyskursie publicystycznym powszechnym określeniem utożsamianym z zagładą Żydów. Dla Wiesela, laureata pokojowej Nagrody Nobla, niegdyś ortodoksyjnego chasyda ukształtowanego przez kulturę rumuńsko-węgierskiego pogranicza, traumatyczne doświadczenie Auschwitz i Buchenwaldu²⁴, stanowiło punkt zwrotny również w sferze postrzegania judaizmu, w tym sensu tradycyjnych obrzędów żydowskich. Wiesel widział w Zagładzie doświadczenie przemieniające, porównując je do otrzymania Tory na Synaju. W formie poetyckiej w podobny sposób wyraził to Jakub Glatstajn: „Na Synaju otrzymaliśmy Torę, a oddaliśmy ją w Lublinie. Umarli nie chwalą Boga, Tora ma służyć żywym”²⁵.

Wybór wywodzącego się z greki, języka współtworzącego kulturę europejskiego Zachodu, słowa określającego tragedię „narodu wybranego”, stanowił początek filozoficznego przyzwolenia na uniwersalizację Zagłady. Słowo *Holocaust*, oznaczające całopalenie, ofiarę złożoną Bogu, odnosiło się do narodu żydowskiego, a ściślej mówiąc do krwawych ofiar składanych przez Żydów w Świątyni, a jego pełna recepcja nastąpiła w czasach Ojców Kościoła²⁶. Zapożyczenie z greki sprawiło, że Holocaust przestał być wyłącznie „sprawą żydowską”²⁷.

²² Zob.: B. Lang, *Nazistowskie ludobójstwo; akt i idea*, tłum. A. Ziębińska-Witek, Lublin 2006, s. 34.

²³ Elie Wiesel przeżył Zagładę, pokonując drogę z ultraortodoksyjnego świata religijnego, usytuowanego na pograniczu rumuńsko-węgierskim, poprzez obozy koncentracyjne, gdzie był świadkiem śmierci ojca i gdzie dokonała się rewizja jego poglądów zwłaszcza w odniesieniu do wartości religijnych.

²⁴ Świadectwo tych przeżyć zob. E. Wiesel, *Noc*, tłum. M. Kozłowska, Kraków 2007.

²⁵ Jakob Glatstajn był żydowskim poetą, prozaikiem, krytykiem literackim i publicystą języka jidysz, współzałożycielem nowojorskiej grupy poetów jidyszystów, krytycznej wobec bieżących zjawisk politycznych i kulturowych. Por. <https://www.britannica.com/biography/Jacob-Glatstein> (dostęp 03.05.2017). Fragment utworu Glatstajna cyt. za: *From Mount Sinai to Lublin: Holocaust Poem of Jacob Glatstein*, <https://cambridgeforecast.wordpress.com/2011/03/18/from-mount-sinai-to-lublin-holocaust-poem-of-jacob-glatstein/> (dostęp 03.05.2017).

²⁶ P. Śpiewak, *Milczenie i pytania Hioba*, [w:] tegoż (red.), *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, Gdańsk 2013, s. 14. Pojęciem tym określano również ofiarę Chrystusa na krzyżu, pogrom żydowski w 1189 roku oraz ludobójstwo na Ormianach.

²⁷ Religijne odniesienia w hebrajskim określeniu Zagłady Żydów obecne są w pojęciu *Churban* i mają swe źródło w zburzeniu Świątyni [*Churban Bet ha-Mikdasz*]. Zniszczenie Świątyni staje się figuratywnym prototypem wszystkich przyszłych *Churbanot*. Jednocześnie zaś każde zniszczenie jest potwierdzeniem obietnicy wybrania, często odkładanej na wiele pokoleń, by dotknąć najlepszych spośród *Klal Israel*.

Hebrajskie słowo *Szoa* (współcześnie najczęściej określające zagładę), oznaczające katastrofę, mord, klęskę, nie ma konotacji religijnej, natomiast sytuuje się w porządku historycznym i podlega

Po 11 września Jacques Derrida, algiersko-francuski filozof o żydowskich korzeniach, doświadczony, podobnie jak Arendt, wykluczeniem przez rząd Vichy za niestosowne pochodzenie²⁸, ponowił pytanie, jakie stawiali historycy i filozofowie po Auschwitz, odnosząc je do ataku terrorystycznego na World Trade Center. Derrida pyta, dlaczego nazywamy „to” 11 września, oraz jak jest możliwe, że „to” wydarzyło się u progu XXI stulecia, kiedy przeminął już niespokojny, targany światowymi wojnami wiek XX. Filozof zastanawia się, jak „to” zwerbalizować, w obliczu nowej sytuacji, która sprawiła, że dawny, w miarę uporządkowany świat przestał być już bezpiecznym miejscem²⁹. Łatwiej zrozumieć konstatację filozofa, który pyta o ramy „horyzontu niewiedzy” lub „horyzontu wiedzy”, ogarniając termin Holocaust. W opublikowanych w roku 1987 *Popiołach* Derrida opisał estetykę po Auschwitz, podkreślając destrukcyjną dla przyszłości rolę popiołów jako tego, co pozostało po zagładzie. Jeśli godzimy się na określenie Holocaustem ludobójstwa popełnionego na Żydach, konstatuje filozof, musimy liczyć się z popiołami³⁰.

4. INTELEKTUALIŚCI ŻYDOWSCY O „WYJAŚNIANIU HOLOKAUSTU”

„W tym dniu zapłonie mój gniew przeciwko niemu.
Opuszczę ich i zakryję moje oblicze przed nimi.
Zostanie pochłonięty i dosięgną go liczne niedole i uciski”
(Pwt 31:17–18).

By oswoić dzięki werbalizacji tragedię, która dotknęła Żydów w czasie II wojny światowej, filozofowie żydowscy podjęli próbę zrozumienia zagadnienia, wykorzystując obecne w tradycji pojęcia, *hester panim* („zasłonięcie boskiego oblicza”)³¹, czy

racjonalnemu opisowi. Pojawia się w złożeniach np.: *Szoa milchama haolam, Szoat Jehudei Polin*. Użycie hebrajskiego słowa podkreśla, że ludobójstwo, jakiego dokonano podczas II wojny światowej na Żydach ma wyjątkowy żydowski charakter. Por. P. Śpiewak, dz. cyt., s. 12–13.

²⁸ Wyrzucony ze szkoły w październiku 1942 roku za „żydostwo” jako śniady, arabski Żyd, pisał: „była akulturacja wśród Żydów algierskich, mówiło się „chrzest”, zamiast „obrzezanie” i „komunia” zamiast *bar micwa*. Czuł się „niekatolicki, trudny, arabski, „obrzezany obrzezaniem” i oskarżany o mordy rytualne”. Cyt. za: G. Borradori, *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacquesem Derridą*, tłum. A. Karalus i in., Warszawa 2008. Wydalony przez rząd Vichy za żydowskie pochodzenie, filozof budował swą tożsamościową i intelektualną siedzibę na „kulturowym skrzyżowaniu dróg”. Zob. Z. Bauman, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, tłum. J. Łaszcz, Gdańsk 2007.

²⁹ G. Borradori, dz. cyt. Refleksja filozofów dokonana w perspektywie zamachów z 11 września sytuuje się w kontekście traumy XX wiecznej historii: kolonializmu, totalitaryzmu, Holocaustu.

³⁰ J. Derrida, *Feu la Cendre*, Paris 1987.

³¹ Y. Zisook, *Eliezer Berkovits's Post Holocaust Theology*, „Kol Hamevaser. The Jewish Thought Magazine of the Yeshiva University Student Body” 23.04.2013 r., <http://www.kolhamevaser.com/2013/04/eliezer-berkovits-post-holocaust-theology/> (dostęp 03.05.2017). *Hester panim*,

cimcum, kabalistyczne „samocofnięcie się Boga”. W jednym i drugim przypadku przyczyn szukano w nieobecności Boga w świecie. Rabin Eliezer Berkovits, tłumacząc wycofanie się Boga ze świata podczas tragedii Auschwitz, skonstruował dwa sposoby wyjaśnienia *hester panim*, jako kary lub jako tajemniczej lekcji. Ortodoksyjny rabin czasów Zagłady, Elchonon Wassermann, wyjaśniał męczeństwo ofiar Holokaustu w kategoriach Bożych planów, warunek wybrania przed nadejściem Mesjasza³². Już w 1938 roku, w *Śladach Mesjasza*, rabbi Wassermann krytykując syjonizm i komunizm jako ideologie unicestwiającej tradycyjną tożsamość, antycypował Zagładę żydowskiego narodu wskutek sekularyzacji i odejścia od *Tory*. Zagładę traktował jako bezpośrednią konsekwencję tych sprzecznych z tradycją judaizmu żydowskich wyborów. Radykalna interpretacja Holokaustu jako kary za grzechy sekularyzacji narodu żydowskiego i próby utworzenia świeckiego państwa przed nadejściem Mesjasza pojawia się również u ultraortodoksyjnego Joela Teitelbauma z dynastii Satmar, dla którego Holokaust był odpowiedzią Boga na popełniony przez syjonistów grzech utworzenia świeckiego państwa przed nadejściem Mesjasza.

„Dla uświęcenia Twego Imienia
i dla zbawienia narodu Izraela
zniosą oni wszelką śmierć i męki (...)
jak uczyniło Dziesięciu Męczenników
oraz niezliczeni męczennicy Izraela”
(Jesaja Halewi Horowic *Modlitwa męczennika*)

„Ostatni rabin warszawskiego getta” Kalonymus Kalman Szapira z Piaseczna szedł drogą całkowitego poddania się Bożym planom, co tydzień głosząc kazania w getcie i podkreślając uświęcającą moc cierpienia ofiarowanego Bogu zwłaszcza w sytuacjach doświadczenia granicznego, w „nieszczęściu i ciemności”³³. Teologiczne uzasadnienia cierpienia Żydów formułowane przez rabina z Piaseczna zmierzały w stronę wyjaśnienia istoty tragizmu przy pomocy elementu metafizycznego. Uznanie zagłady jako boskiego planu w żydowskiej historii sakralizuje ją, jednocześnie uświęcając cierpienie. Holokaust wraz z tezą o wyjątkowości łączono z koncepcją narodu wybranego, a zagłada, traktowana jako część wybrania, wiązana była z tajemnicą mesjańską. Ten styl myślenia, wiązany z oczekiwaniem na Mesjasza, związany z masowymi prześladowaniami, był już silnie obecny w ruchu chasydzkim. Zagłada

czyli zasłonięcie Twarzy Boga interpretowane jest przez Berkovitsa jako kara albo jako tajemnica, którą Bóg posłużył się wobec narodu żydowskiego.

³² Rabbi Elchonon Wassermann, jeden z najbliższych uczniów Chofec Chaima, wybitny nauczyciel w jesziwach na Białorusi, żył w latach 1875–1941. Był również jedną z ofiar Holokaustu. Został zamordowany przez litewskich kolaborantów 12 dnia miesiąca *tammuz* 1941 roku. W swojej śmierci widział spełnienie Bożych planów i wypełnienie najważniejszej *micwy*.

³³ K. Szapira, *Święty ogień. Tora z lat 1939–1942, lat szatu*, [w:] P. Śpiewak (red.), dz. cyt., Gdańsk 2013, s. 97–128.

przekroczyła jednak wyobrażenie o wszystkich dotychczasowych prześladowaniach, masakrach i pogromach. Przekroczyła także granice definicji pogromu.

W roku 1966, już po procesie Eichmanna, ukazało się radykalne w wymowie dzieło amerykańskiego rabina Richarda Rubinsteina *After Auschwitz*, w którym główny akcent pada na dokonującą się pod wpływem Holokaustu dekonstrukcję tradycyjnego pojmowania judaizmu, zwłaszcza sensu przymierza z Abrahamem. Jego idea dokonuje przewartościowania dotychczasowego pojmowania *sacrum* w historii, a wraz z nim pojęcia wszechmogącego Boga w dziejach narodu żydowskiego, doprowadzając do samounicestwienia koncepcji narodu wybranego. *After Auschwitz*, mówiąc o śmierci przymierza i śmierci Boga [*the death of God*] w kontekście wydarzenia Holokaustu, prowokuje radykalne pytanie, czy myśl religijna jest w ogóle w stanie objąć Auschwitz. Rubinstein czyniąc aluzje do talmudycznych świadectw męczeństwa rabiego Akiwy oraz sensu aktu *kiddusz Haszem* w klimacie Zagłady³⁴, zmierza do konkluzji, że wizja Boga, który zbawia, jest po tragedii zagłady nie do utrzymania, podobnie jak nie do przyjęcia jest uznanie zbrodniczego planu Hitlera i jego realizacji za część boskich planów, a koncepcja narodu wybranego nie wytrzymuje konfrontacji z rzeczywistością.

W klimacie śmierci Boga sytuuje się też koncepcja „Boga na urlopie”, upowszechniana za sprawą wspomnień łowcy nazistów – Szymona Wiesenthala z pobytu w obozie janowskim we Lwowie³⁵, oraz Boga umarłego (Samuel Willenberg)³⁶ i Boga śpiącego (Marek Edelman)³⁷.

Teologia „śmierci Boga” pojawiła się w tym czasie również u protestanckich teologów i filozofów religii: Gabriela Vahaniana, Paula van Burena, Williama Hamiltona i Thomasa J.J. Altizera. Opublikowana przez Vahaniana w roku 1961 *Śmierć Boga* mówi o nieobecności świętości w życiu i sztuce, o zatraceniu wrażliwości na *sacrum*, dla van Burena i Hamiltona transcendencja nie stanowi fundamentu współczesnej myśli, najbardziej zaś radykalną formę, bazującą na ideach Williama Blake’a i Nietzschego, osiąga teologia śmierci Boga u Altizera. Dla ucznia Heideggera i bliskiego powiernika Arendt, Hansa Jonasa, idea Boga po Auschwitz jest interpretacją filozoficznej idei Zła przez pryzmat żydowskiego postrzegania historii wzbogaconej o elementy gnostyckie i manichejskie³⁸. Jonas, absolwent Wyższej Szkoły

³⁴ R. Rubinstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis 1966.

³⁵ S. Wiesenthal, *Słonecznik. Opowieść i komentarze*, tłum. M. Kurkowska, K. Sendecka, Warszawa 2000.

³⁶ Samuel Willenberg, więzień obozu śmierci w Treblince, ostatni żyjący uczestnik buntu w obozie 2 sierpnia 1943 roku, mówił, że Boga nie było w Auschwitz, bo nie było go już w Treblince. Wspominał również po latach, że żaden z ocalałych „trebliniarzy” nie wierzy w Boga. Wraz ze „śmiercią Boga” umarła również wiara. S. Willenberg, *Bunt w Treblince*, Warszawa 1991.

³⁷ M. Edelman, *Bóg śpi*, rozmawiają W. Beres, K. Burnetko, Warszawa 2010, zob. też: R. Tarasiuk, *Pośród autobiograficznych narracji Marka Edelmana*, [w:] R. Mnich, A. Czyż, R. Tarasiuk (red.), *Colloquia Judaica. Dialog słowiańsko-żydowski*, t. I, Siedlce-Bańska Bystrzyca 2011, s. 220–221.

³⁸ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowiński, wstęp J. A. Kłoczowski, Kraków 2003. Konstatacje powyższe są dziś klasyką w debacie filozoficznej o Zagładzie.

Studiów Judaistycznych w Berlinie, zmuszony do opuszczenia Niemiec po dojściu Hitlera do władzy, w publikacji *Idea Boga po Auschwitz* przeczy tradycyjnej ontologii Boga nie ogłaszając Jego śmierci, ale samoograniczenie, rezygnację z wszechwładzy, wyjaśniając tym samym nieobecność cudu w Auschwitz.

Wielki filozof żydowski Abraham Joshua Heschel konstatował z innej perspektywy, że chociaż po ludzku nie ma odpowiedzi na Auschwitz, to ciężar uniesienia tej agonii należy do człowieka. Nie pytajmy, mówi filozof, gdzie był wówczas Bóg, ale pytajmy, co się wówczas stało z człowiekiem. Kiedy matki patrzyły na tragedię swych dzieci wysyłanych do gazu, słuchać było echa potężnego krzyku Jeremiasza, ale tragedia ta była dziełem zniszczenia człowieka, nie Boga³⁹. Rabin Harold S. Kushner na pytanie, gdzie był Bóg w Auschwitz i dlaczego zezwolił na tę straszną zbrodnię odpowiadał podobnymi argumentami, obciążając całkowicie człowieka za wybór okrucieństwa wobec swoich bliźnich. Kushner używa w stosunku do braku boskiej ingerencji kategorii wycofania (*cimcum*), jednak stwierdza, że „Bóg był po stronie ofiar, nie morderców”⁴⁰. Milczenie Boga, jego nieobecność w Auschwitz w interpretacji Heschela i Kushnera tłumaczy się konsekwencją wolności i niezależności człowieka, uświadamia granice ludzkiej wolności, przez co Holocaust stanowi implikację ludzkich wyborów⁴¹. W teologicznych spekulacjach wykorzystywane są także uzasadnienia dialektyczne, wywodzące się z argumentowania zasady konstruowania świata na zasadzie przeciwieństw. Elisha Ben Abuyah (Asher)⁴² mówi o skonstruowaniu świata na zasadzie przeciwieństw: „bez zła nie ma dobra”.

Wątpliwości teologów i filozofów religii powoli obejmowały swym zasięgiem również dyskursy historiozoficzne, które za jedną z fundamentalnych tez przyjęły obronę lub zaprzeczanie wyjątkowości Holocaustu. By podkreślić szczególny charakter cierpienia Żydów, potrzeba jednoznacznego uznania bezprecedensowości Zagłady. Yehuda Bauer, jeden z najbardziej uznanych autorytetów pośród historyków Holocaustu twierdzi, że uznanie wyjątkowości żydowskiej tragedii musi być równoznaczne z jej usytuowaniem poza nawiasem historii i postrzegane w kategoriach „cudu na opak”, co staje się *ipso facto* wydarzeniem o znaczeniu religijnym.

Dla wielu Żydów, podobnie jak dla Wiesela, doświadczenie Zagłady doprowadziło do radykalnej krytyki judaizmu, aż po jego spektakularne porzucenie. Również wielu Żydów w czasie II wojny światowej zmuszonych było odrzucić religię dla ratowania życia. Dotyczyło to zwłaszcza dzieci, które trafiły do rodzin chrześcijańskich.

³⁹ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007. S. Ronen, *Absolute Goodness or Omnipotence: God after Auschwitz in the Theology of Abraham J. Heschel and Hans Jonas*, [w:] S. Krajewski, A. Lipszyc (red.), *Abraham Joshua Heschel: Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue*, Wiesbaden 2009, s. 137–145.

⁴⁰ H. S. Kushner, *Dlaczego właśnie ja? Gdy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom*, tłum. M. Koraszewska, Poznań 2006.

⁴¹ M. Rosenak, *Religious Jewish Education and the Holocaust. The Theological Dimension*, „Philosophia” 2003, nr 30 (1–4), s. 189–218.

⁴² Tamże.

Załamywała się po raz drugi od czasów *Haskali* tradycyjna tożsamość oparta na fundamencie judaizmu, zastępowana tożsamością świecką, dopełniona „świętą historią Holokaustu”. Tak zrodziła się nowa religia Żydów po Zagładzie, w sposób uproszczony nazywana „religią Holokaustu”. Warunkiem koniecznym dla nowego paradygmatu żydowskiej tożsamości stała się pamięć o zagładzie. Emil Fackenheim, reformowany rabin i żydowski filozof, aresztowany podczas Nocy Kryształowej w 1938 roku więzień Sachsenhausen, traktował Holokaust jako zobowiązanie do afirmacji żydowskiej tożsamości po Auschwitz. Jego głos jest reakcją na tezę rabina Rubinsteina, by opuszczenie przez Boga zastąpić zapożyczoną z tradycji religijnej micwą pamięci, nakazującą pamiętać zawsze o świętych męczennikach, ofiarach zagłady⁴³. Propozycja 614 przykazania (micwa pamięci), to nakaz składania hołdu pomordowanym w dosłownym brzmieniu: „nie będziesz przyznawał Hitlerowi pośmiertnych zwycięstw, przez zapomnienie o ofiarach”⁴⁴. Nowa historiografia Zagłady wprowadzała również szereg wątpliwości, czy w ogóle to wydarzenie da się opisać przy pomocy dostępnych pojęć. Theodor Adorno w komentarzu do *Fugi śmierci* Paula Celana sformułował tezę, że „nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben ist barbarisch”, odmawiając jej tym samym „bycia w kulturze” i ogłaszając kres słowa, które nie jest już w stanie pełnić funkcji referencyjnej.

Jedną z form wyrażenia zagłady stało się milczenie, wyznaczające nie tylko nowe trendy w historiografii, ale też zwiastujące kres pisarstwa historycznego w postaci wielkich narracji. Emmanuel Levinas, w młodości uczeń Husserla i Heideggera, nazwał doświadczenie Holokaustu „dziurą w dziejach”, sytuując je poza historią, podkreślając jego osobliwość i całkowitą osobność.

5. NARRACJA ARENDT

Konstruując narrację o Eichmannie, Hannah Arendt przyjęła za punkt wyjścia przede wszystkim linię obrony, w świetle której Eichmann w szklanej kabinie przeciwstawiony był figuratywnej postaci Eichmanna – ucieleśnienia całego nazistowskiego zła. Jej stanowisko wobec jerozolimskiego procesu, oparte na autopsji i skonfrontowane z wcześniejszymi rozważaniami, zostało wyartykułowane po raz pierwszy w formie pięciu artykułów na łamach „*The New Yorker*”. Na bazie tych artykułów powstała książka *Eichmann w Jerozolimie*, łącząca warsztat dziennikarski z elementami

⁴³ Fackenheim podkreśla, że należy walczyć ze złem we wszystkich jego przejawach, gdyż Auschwitz jest właśnie symbolem zła, triumfu szatańskich mocy oraz bezsilności człowieka. Największym współczesnym grzechem człowieka jest przyznanie Hitlerowi pośmiertnego zwycięstwa przez zapomnienie o ofiarach. Zob. E. Fackenheim, *God's Presence in History*, New York 1969. Zob. też A. Banasiak, *Martyrdom and The Sublime: Hermeneutic and Theological Revision in the Thought of E. Fackenheim and A. J. Heschel*, [w:] S. Krajewski, A. Lipszyc, dz. cyt., s. 145–152.

⁴⁴ Tradycyjne żydowskie prawo zawiera 613 *micwot*, według kodeksu Majmonidesa, spośród których 365 ma charakter zaprzeczenia: „nie będziesz...”.

dyskursu historiozoficznego, co złożyło się na oryginalną formę narracji. Eseistyczny ton niektórych z jej fragmentów okazał się później jedną z klasycznych form mówienia o Zagładzie obok formuły bezpośredniego świadectwa. Arendt skonstruowała wizję Zagłady z własnej perspektywy świadka, konfrontując ją z tym, co widziała na procesie. W czasie gdy toczył się proces, państwo Izrael, od momentu proklamacji w 1948 roku wciąż targane wojnami, przygotowane na zagrożenia i gotowe do permanentnej obrony, szczególnie potrzebowało nowych narodowych męczenników, nie godząc się na budowanie narodowej mitologii na mitach klęski. Proces Eichmanna toczył się w cieniu zwycięskiej wojny o niepodległość, która zadecydowała o dalszych losach państwa, a w przededniu wojny sześciodniowej. Izrael miał już wtedy nie tylko wypracowaną politykę obronną, ale umiejętność do utrwalania pewnych idei, które miały powstrzymać społeczeństwo w teraźniejszości i przyszłości przed przyjęciem na siebie roli ofiar prowadzonych na rzeź. Oddalano tym samym tradycyjny (powszechny w Europie i w Stanach Zjednoczonych) paradygmat pamięci zagłady Żydów wschodnioeuropejskich, którzy, poza nielicznymi przypadkami stawiania zbrojnego oporu nazistom, pozwolili prowadzić się na rzeź jak barany.

Wypowiedź Arendt, która wówczas była już uznanym autorytetem w dziedzinie filozofii politycznej, musiała uwzględnić te konteksty i odnieść się do nich. Znajomość realiów wymuszała na autorce quasi-dokumentalny obraz Holokaustu z Eichmannem w roli głównej. Arendt precyzyjnie zreferowała szczegóły procesu poprzez szczegółowe opisanie miejsca akcji. Sala Domu Ludowego przystosowana na co dzień do masowych imprez zmieniała się w salę sądową o znaczeniu symbolicznym dla przyszłości żydowskiego państwa. Wydarzenie było rejestrowane przez ponad 400 dziennikarzy, transmitowano je na cały świat. Umieszczenie Eichmanna w szklanej kulooodpornej klatce nie było podyktowane wyłącznie względami bezpieczeństwa. Klatka była tak usytuowana, by była widoczna z każdego miejsca na sali. W ciągu 56 dni przesłuchano 112 świadków. Dla Arendt proces ten był ponurym spektaklem, w którym Eichmann, główny bohater, niczym mała w klatce, osądzany „po żydowsku”, służył za symbol całej epoki nazizmu. „Banalność zła” dostrzegalna była dla niej nie tylko w winach popełnionych przez samego oskarżonego, ale również w tragikomiczności tego eksperymentu.

Eichmann pod piórem Arendt z ikony wcielonego nazistowskiego zła przeistać się w osadzony w realiach epoki podmiot historyczny, który był zwyczajnym, pospolitym urzędnikiem chorym na przerost ambicji i posłusznie wypełniającym rozkazy przełożonych. Błada zjawa w szklanej kabinie niczym nie przypominała dumnego oficera SS. Odcięty od reszty świata, jak muzealny eksponat w klatce, która paradoksalnie miała znosić granice między tym co jednostkowe, a tym, co uniwersalne, ujawniał swą „niewystłowioną banalność”. Zło powierzchowne, bez głębi, zagnieździło się w przeciętnym człowieku, mało inteligentnym i pozbawionym kreatywności. Wystylizowany dzięki otoczeniu miał robić wrażenie „upadłego Anioła”, ale nie miał w sobie iskry boskości. W relacji Arendt wszystko zaczęło się „(...) dnia 11 maja o godz. 18.30 (...) Eichmann wyskoczył jak co dzień z autobusu, którym

wracał z pracy; wówczas to został schwytany przez trzech mężczyzn, w niecałą minutę wtłoczony do czekającego auta, które zawiozło go do wcześniej wynajętego domu na odległym przedmieściu Buenos Aires. Nie skorzystano z narkotyków, sznura ani kajdanek. Eichmann zorientował się natychmiast, że ma do czynienia z zawodowcami, jako że nie zastosowano wobec niego żadnej zbędnej przemocy. Na pytanie kim jest, odpowiedział błyskawicznie *Ich bin Adolf Eichmann*, dodając niespodzianie; „Wiem, że znajduję się w rękach Izraelczyków”⁴⁵. W Buenos Aires na piśmie wyraził zgodę na udanie się do Izraela, by stanąć przed prawomocnym trybunałem sądowym⁴⁶.

6. HISTORYCZNA I FILOZOFICZNA WYJĄTKOWOŚĆ HOLOKAUSTU

Pogląd Hannah Arendt oscyluje wokół założenia, że historyczna alienacja Holokaustu jest nie do obronienia, gdyż aczkolwiek Holokaust jest wydarzeniem rudymenarnym w żydowskiej historii, jego opisanie musi brać pod uwagę procesualność i zmienność dziejów. Dlatego też wypowiedź o Eichmannie nie powstała w izolacji, lecz w kontaminacji z pisanym w latach 30-tych *Antysemityzmem*⁴⁷ oraz wspomnianymi już *Korzeniami totalitaryzmu*. Arendt, odnosząc się do Zagłady, jako największej katastrofy w dziejach narodu żydowskiego, stwierdzała, że jej fenomen historyczny, który nie potrzebuje redundantnych cech które czyniłyby go jeszcze bardziej wyjątkowym⁴⁸.

Sakralizacja wydarzenia historycznego miała podkreślać słuszność tezy o wyjątkowości Zagłady Żydów spośród innych doświadczeń eksterminacyjnych w czasie II wojny światowej oraz wyjątkowość tego zdarzenia na tle wszystkich pogromów i rzezi. Anihilacja Żydów, którą nazisci określili podczas konferencji w Wannsee jako *Endlösung der Judenfrage* miała wyznaczać symboliczny nowy początek lepszego świata bez Żydów. Sam termin „ostateczne rozwiązanie”, wybrany przez nazistów do przeprowadzenia ludobójczych praktyk na żydowskiej ludności z całej Europy, stanowił swoisty kod zastępujący wcześniejsze *Endziel* (w rozkazie Heydricha do *Einsatzgruppen*) oraz *Gesamtlösung* (dyrektywa Göringa do Heydricha). Zwrotu „kwestia żydowska” używano konwencjonalnie⁴⁹, unikając słownictwa odnoszącego się wprost do egzekucji i zastępując je ekwiwalentami semantycznymi typu: *Aussiedlung* (wysiedlenie), *Umsiedlung* (przesiedlenie), *Auflockerung* (rozluźnienie, o mieszkańcach dzielnic zamkniętych), *Befriedungaktion* (pacyfikacja), *Ausschaltung* (wykluczenie),

⁴⁵ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, dz. cyt., s. 308.

⁴⁶ Tamże, s. 309.

⁴⁷ Praca nad tym tekstem, pisanym z pozycji syjonistycznych, została przerwana internowaniem Arendt w obozie w Gurs. Stopniowo, syjonistyczny entuzjazm Arendt słabł aż do druzgocącej krytyki elit żydowskich. H. Arendt, *Antysemityzm*, [w:] H. Arendt, W.H. Auden, *Drut kolczasty*, wybór, wstęp i tłum. P. Nowak, Warszawa 2011, s. 35–157.

⁴⁸ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, dz. cyt., s. 368.

⁴⁹ B. Lang, dz. cyt., s. 102–106.

Säuberung (oczyszczenie), *Hilfsmittel* (środki pomocnicze, ciężarówki używane jako niestacjonarne komory gazowe)⁵⁰. Arendt już na wstępie odrzuca pokusę poszukiwania w Zagładzie boskiego porządku dziejów i wszelkich sankcji metafizycznych.

Wypowiedź Hannah Arendt dotycząca procesu Eichmanna w Jerozolimie pojawiła się w klimacie wykreowanym przez Richarda Rubinsteina, Emila Fackenheim, Raula Hilberga. Micwa pamięci Emila Fackenheim została wykreowana na trzy miesiące przed rozpoczęciem wojny sześciodniowej, propozycja Richarda Rubinsteina powstała rok wcześniej. Dla narracji Arendt niewątpliwie znaczącą rolę miała twórczość Raula Hilberga, przedstawiciela nurtu funkcjonalistycznego w badaniach nad historiografią Zagłady. Zderzenie z pozostałymi koncepcjami okazało się katastrofalne dla wczesnej percepcji jej refleksji w środowiskach żydowskich. Sprowokowało to szereg druzgocących stanowisk krytycznych. Kiedy 2000 roku Norman Finkelstein w kontrowersyjnej książce *Przedsiębiorstwo holokaust*,⁵¹ zaryzykował stwierdzeniem, że przyjęcie założenia wyjątkowości zagłady implikując uznanie wyjątkowości Żydów może oddziaływać pejoratywnie na ich postrzeganie przez środowiska nieżydowskie, to wbrew wielu kontrowersyjnym tezom zawartym w książce potwierdził słuszność tezy Arendt o banalności zła. We wstępie do *Przedsiębiorstwa holokaust* Finkelstein podkreślił, jak duży wpływ na formułowane przez niego tezy odegrał proces Eichmanna, jego spektakularne nagłośnienie. Arendt konsekwentnie broniła się przed żydowskim samouwielbieniem i miłością do siebie samej jako Żydówki, dystansując się tym samym od radykalnego uznania wyjątkowości Holocaustu. Punktem odniesienia była dla niej historiografia z lat 1949–1960. Znaczącą rolę w konstruowaniu tez o Zagładzie miała dla Arendt również jej wizja postrzegania procesów przemian tożsamości w Niemczech, zwłaszcza tych, które doprowadziły Żydów do fascynacji utopią marksizmu i wizją doskonałego społeczeństwa bezklasowego bez podziału na rasy. Za jedną z istotnych inspiracji należy uznać jej młodzieńczą fascynację pewnymi aspektami luksemburgizmu, czemu dała wyraz w opublikowanym niedługo przed wybuchem wojny sześciodniowej eseju poświęconym Róży Luksemburg⁵². Róża Luksemburg, jak wielu myślicieli lewicowych tego okresu, widziała możliwość rozwiązania kwestii żydowskiej jedynie na drodze światowej rewolucji, a we wszystkich dążeniach narodowych, dążeniach do suwerenności narodowej oraz budowaniu narodowych mitologii widziała przedsmak dyktatury⁵³. Rozwiązanie problemu rozumiane po luksemburgistowsku musi zostać poprzedzone przemianami świadomości żydowskich elit, które muszą dostrzec powiązania między

⁵⁰ Tamże, s. 107.

⁵¹ N. Finkelstein, *Przedsiębiorstwo holokaust*, tłum. M. Szymański, Warszawa 2001.

⁵² J. LeJeune, *Hannah Arendt's Revolutionary Leadership*, „HannahArendt.net. Zeitschrift für politisches Denken. Journal for Political Thinking”, <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/286> (dostęp: 03.05.2017); H. Arendt, *Rosa Luxemburg (1871–1919)*, [w:] P. Baehr (red.), *The Portable Hannah Arendt*, Harmondsworth 2000.

⁵³ Zob. A. Walicki, *Róża Luksemburg i rewolucyjny „amor fati”*, [w:] tegoż, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s. 239, 251–253.

losem Żydów a losem robotników⁵⁴. O ile Luksemburg widziała możliwość przewyciężenia antysemityzmu na drodze światowej rewolucji i oczekiwanych przemian ekonomicznych, Arendt uważała, że to może się dokonać na drodze przemian świadomości, ale tylko przy świadomym wykorzystaniu zdobyczy emancypacji oraz odpowiedniej percepcji Holokaustu, rozumianego jako wydarzenie osadzone w realiach politycznych. Schemat myślenia oparty na postrzeganiu konfliktu zbrojnego jako zorganizowanego masowego mordy opartego na ideologii konsekwentnie przedstawiła w *Korzeniach totalitaryzmu*, w kolejnych rozdziałach: *Antysemityzm-Imperializm-Totalitaryzm*. Mechanizm antysemityzmu, jako skutek ideologii, prowadzącej do zbrodniczych praktyk, uzasadniała na przykładzie konfliktu interesów żydowskich pariasów, lichwiarzy, przedstawicieli burżuazji, którzy asymilowali się do nowoczesnego niemieckiego mieszczaństwa. We wcześniejszym eseju na temat antysemityzmu zwróciła uwagę na istotę nowożytną nienawiści do Żydów, chcąc pokazać, dlaczego zyskała ona szczególne warunki dla rozwoju na przełomie XIX/XX wieku⁵⁵. Choć historia emancypacji Żydów rozpoczęła się dwa wieki wcześniej, to jeszcze w dojrzałym wieku XIX w państwach, gdzie władzę sprawowało mieszczaństwo, Żydom odmawiano praw człowieka⁵⁶. Fundamentalne prawa, w rozumieniu osiemnastowiecznym, takie jak bezpieczeństwo osoby, mieszkania i własności, zostały przez najbogatszych Żydów nabyte za pieniądze albo za cenę uległości wobec państwa⁵⁷. Awans społeczny możliwy był tylko dla tych, którzy indywidualnie wyrastali ponad żydowskie masy, czy to pod względem ekonomicznym, czy intelektualnym. Była to relatywnie niewielka grupa Żydów, która została wygenerowana z masy biedoty. W Europie Zachodniej, zwłaszcza w Niemczech, zagrażała też Żydom nowa antysemitcka inteligencja, nazywana pokoleniem „politycznego romantyzmu”. Romantyczne teorie państwa sprzyjały rozwojowi nacjonalizmów, na fali których wyrósł nowożytny zachodnioeuropejski rasizm.⁵⁸ Dla Żydów nie było miejsca w „żywej całości” państwa, a podejmowane przez nich rozpaczliwe próby asymilacji jeszcze bardziej generowały spiralę nienawiści. Historia niemieckich Żydów była ściśle powiązana z historią antysemityzmu, do roku 1933 zrealizowane zostały wszystkie jego postulaty. Zagłada była pierwszym etapem w historii nowoczesności.

Choć Arendt nigdy nie zerwała z koncepcją Auschwitz jako doświadczenia przemieniającego, przeciwna była sytuowaniu Holokaustu poza nawiasem historii. W korespondencji z Karlem Jaspersem, jednym ze swych najbliższych intelektualnych i duchowych mentorów, datowanej na 17 sierpnia 1946 roku, autorka *Korzeni totalitaryzmu* stwierdza, że wiadomość o obozach zagłady stanowiła dla niej istotną utratę gruntu [*Abgrund*], wywłaszczenie i wykorzenie z duchowego i kulturowego paradygmatu.

⁵⁴ P. Citati, dz. cyt., s. 219.

⁵⁵ Zob. H. Arendt, *Antysemityzm...*, dz. cyt., s. 85.

⁵⁶ Tamże, s. 105–106.

⁵⁷ Tamże, s. 109.

⁵⁸ Tamże, s. 132.

Być może takie postrzeganie Holokaustu wynika u Arendt z osobliwej traumy, która wpisana jest w bezpośredni status „niedoszłej ofiary”, zastępujący „syndrom ocalonego”. U Arendt po zagładzie utrzymała się świadomość intelektualistki żydowskiej na wygnaniu [*galut*], bez zakorzenienia, w poczuciu ciągłego bycia nie u siebie. Dojrzenie tej świadomości widoczne było od czasów publikacji *Korzeni...*, zwłaszcza ich pierwszej części, gdzie autorka zaakcentowała znaczącą rolę antysemityzmu jako modelu przygotowawczego do dalszych etapów: imperializmu i totalitaryzmu.

Z takim intelektualnym zapleczem Arendt przystąpiła do opisu jerozolimskiego procesu Adolfa Eichmanna. Pierwszym radykalnym posunięciem było pozbawienie go cech nadprzyrodzonych, nadzwyczajnych, czegokolwiek metafizycznego. „Człowiek w szklanej kabinie”, odgradzony od świata dla jego własnego bezpieczeństwa, chroniony przed linczem, opisany został przez Arendt jako: nijaki z wyglądu, umiarkowanego wzrostu, wątłej budowy, w średnim wieku, łysiejący, z wadą wzroku i nieprawidłowym uzębieniem. Opisując cechy fizjonomii Eichmanna Arendt utrzymała jego pełną fizycznych niedoskonałości „zwyczajność”, w niczym nie przypominającą wzorca rasy aryjskiej – wysokiego blondyna o przenikliwym spojrzeniu błękitnych oczu. Ze zbyt pobrużdżoną jak na swój wiek twarzą wydawał się jeszcze bardziej przeciętny, niemal żałosny. Niekiedy tylko sprawiał wrażenie człowieka zimnego, zatopionego we własnych myślach i butnego⁵⁹. Agenci Mossadu i Szin Betu, przebywający z Eichmannem przez kilka pełnych napięcia dni, zanim samolot rejsowy linii El Al wiozący izraelskich delegatów na uroczystości związane ze świętem niepodległości Argentyny powrócił do Tel Awiwu, ze zdumieniem patrzyli na „zwyczajność” tej personifikacji zła⁶⁰. Podczas izraelskiego procesu „więzień w bluzie khaki, spodniach więziennych i sandałach bez pasków” nie wyglądał ani na esesmana ani oficera gestapo⁶¹.

Hannah Arendt skupiła się na opisanu cech fizycznych Eichmanna, które stanowiły punkt wyjścia do stworzenia portretu psychologicznego przeciętnego urzędnika w perspektywie jego dojścia do kariery. Opisała mentalność podwładnego, szczególnie podatnego na ideologiczne pranie mózgow. Taki typ osobowości był bardzo użyteczny dla systemu totalitarnego, zależny od dawanych mu wskazówek, niezdolny do samodzielnego decydowania, oczekujący na rozkazy z góry. Jego wykształcenie i inteligencja nie pozwalały na nic więcej. Arendt eksponowała fakt wpływu lektury Theodora Herzla oraz *Historii syjonizmu* Adolfa Böhma na nazistowską osobowość Eichmanna. Wyidealizowana wizja syjonizmu służyła administracyjnym celom w rozległej biurokratycznej organizacji, dając możliwości dla działalności szpiegowskiej. Zachowanie Eichmanna to, zdaniem Arendt, czysta bezmyślność, której nie można utożsamiać z głupotą. Na taki typ bezmyślności było szczególnie zapotrzebowanie w systemach totalitarnych. Dodatkowo Eichmanna cechował twórczy, innowacyjny

⁵⁹ S. Lauryssens, dz. cyt., s. 108.

⁶⁰ D. Raviv, Y. Melman, ... *A każdy szpieg to książę. Pełna historia wywiadu izraelskiego*, tłum. E. Możejko, Warszawa 1994, s. 142.

⁶¹ S. Lauryssens, dz. cyt., s. 201.

konformizm, ale tylko w obszarze dyscypliny wykonawczej rozporządzeń III Rzeszy⁶². Błady i bezbarwny Eichmann z lodowatą, pomiętą twarzą stał się nagle figuratywnym prototypem całego nazistowskiego zła, aby zrealizować lekcję historii na żywo. Główny inicjator tego spektakularnego widowiska, premier Dawid Ben Gurion, ukryty w cieniu czynności procesowych, czuwał nad realizacją tego historycznego przedsięwzięcia, które miało stać się zwrotem w budowaniu paradygmatu pamięci⁶³.

Indywidualne losy Eichmanna Arendt ujęła procesualnie, jako proces dojrzewania do pewnych decyzji, od momentu objęcia posady w służbach bezpieczeństwa, poprzez przebieg służby, konferencję w wili Wannsee, zagładę Żydów węgierskich, aż po lata powojenne, Calle Garibaldi i jerozolimski Dom Ludowy. *Intentio auctoris* koncentruje się na osobie oskarżonego, przez pryzmat której wyjaśniane są mechanizmy jej działań. Eichmann naszkicowany przez Arendt jest osobą ściśle zależną od czynników zewnętrznych, ale ukazaną przez pryzmat indywidualnych dziejów, zespołu cech, właściwości, wyborów, motywacji. Sposób portretowania Eichmanna jest silnie kompatybilny wobec konstrukcji jaką posłużyła się Arendt w narracji o Rachel Varnhagen, charakteryzującej się przedstawieniem indywidualnych losów na tle zmiennych zewnętrznych.

Jak zauważa Anette Wieviorka, proces Eichmanna uwolnił słowo spod imperatywu „niewyraźnego”, zwiększając społeczne zapotrzebowanie na *oral history*⁶⁴, wykreował również nowy sposób relacjonowania zagłady przy pomocy referencyjnej funkcji języka. Arendt była przekonana, że wraz ze zmianami, jakie dokonały się za sprawą Holokaustu, słowo utraciło swą dawną moc opisywania rzeczywistości. Bliska linii myślenia przedstawicieli szkoły frankfurckiej, wspomnianego już Adorna, dla którego niemożliwą stała się poezja po Oświęcimiu, czy Waltera Benjamina, który pozbawiając artystę jego atrybutów „bycia na miarę Boga” [*instar Dei*], wyposażył go w cechy rzemieślnika, wytwórcy. Kryzys języka nastąpił według Arendt jeszcze w trakcie realizacji „ostatecznego rozwiązania”. Genialnym tego przykładem jest sposób przemawiania Eichmanna specyficznym „językiem urzędowym” [*Amtssprache*], pełnym uproszczeń i propagandowych sloganów. W ten sposób „otaczał go mur najlepiej zabezpieczający przed słowami i obecnością innych, a zatem przed samą rzeczywistością”⁶⁵. Proces wykreował „nowego Eichmanna” jako konstrukcję historyczno-socjologiczną, która zaczęła żyć własnym życiem. „Nowy Eichmann” stał się figurą wszystkich niezdemaskowanych i niewytropionych dotąd nazistów. Spektakularny sposób wzniesienia konstrukcji symbolicznej z Eichmannem w roli głównej świadczył, zdaniem Arendt, o potrzebie znalezienia „kozła ofiarnego”

⁶² H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, dz. cyt., s. 183.

⁶³ A. Wieviorka, *Pamięć Zagłady*, [w:] B. Engelking, J. Leociak, D. Libionka, A. Ziębińska-Witek (red.), *Zagłada Żydów. Pamięć narodowa a pisanie historii w Polsce i we Francji*, Lublin 2006, s. 203–215.

⁶⁴ Tamże, s. 207–208.

⁶⁵ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, dz. cyt., s. 64.

dla zrozumienia mechanizmów zagłady. Arendt zwracała również uwagę na uczynienie z procesu pretekstu do przejścia przez Izrael prawa do kontroli procesów sądowych, wywłaszczenia symboli nazizmu spod trybunału w Norymberdze oraz nabycia prawa sądenia zbrodni popełnionych na żydowskim narodzie jako żydowskiej własności. Arendt patrzy na proces Eichmanna w kategoriach kampanii która używa metod kreowania wyobrażeń i manipulowania opinią publiczną. Analizuje postać głównego gracza na scenie jerozolimskiego Domu Ludowego, który działał w imię wyższości rasy przeciwko tym, których Hitler wspólnie z instytutem Himmlera skazał na śmierć za niszczenie kultury⁶⁶. Autorka *Korzeni totalitaryzmu* podała krytykę samą formę procesu Eichmanna, zbudowanego na zasadach opozycji binarnych, gdzie ofiarą Eichmanna stał się cały naród żydowski. Uczona odniosła się z dystansem do pojęcia całości narodu żydowskiego przez pryzmat krytyki monolitu tzw. „mentalności getta” w odniesieniu do doświadczenia człowieka „*intra muros*”. „Mentalność getta” była dla niej jedynie umownym pojęciem, a w trakcie dowodzenia słuszności tej tezy przywołała historyczne ustalenia dotyczące roli przywódców żydowskich w przebiegu akcji eksterminacyjnej, mówiąc „naród żydowski zachował się wspaniale, zawiedli tylko przywódcy”⁶⁷.

Raul Hilberg uważał, że Judenraty i ich społeczna akceptacja miały swe źródło w polityce przystosowania i strategii adaptacji, która cechowała społeczność żydowską od wieków. Współdziałanie Judenratów w Zagładzie uważał za klęskę przystosowania, ponurą implikację niemożności reagowania w obliczu niebezpieczeństwa⁶⁸. Na kilka lat przed wypowiedzią Arendt, w 1957 roku w „Yad Vashem Studies” ukazał się artykuł o Judenratach Ben-Ziona Dinura, w którym autor przedstawił je jako wyraz bezkrytycznego zaufania społeczności getta do Niemców, co doprowadziło do bezrefleksyjnego wykonywania poleceń. Dinur powołał się na przykład Holandii, gdzie Żydzi z bagażami spieszyli do wagonów, przekazując sobie „potwierdzone” informacje, że korzystne dla Żydów przesiedlenia miały miejsce także w Warszawie, Wilnie, Białymstoku i Lwowie. Pogląd reprezentowany przez Dinura nie tylko nie był odosobniony, ale jak stwierdza Hilberg, zyskał dużą popularność wśród izraelskiej młodzieży, która przypisywała ofiarom zagłady postawę bezwolnych automatów albo baranów prowadzonych na rzeź⁶⁹. W studium *O przemocy* Hannah Arendt przeanalizowała atrybuty władzy, siły, autorytetu, jako środki panowania człowieka nad człowiekiem⁷⁰, definiując władzę [*power*] jako ludzką zdolność do jednomyślnego działania.

⁶⁶ H. Pringle, *Plan rasy panów. Instytut naukowy Himmlera a Holocaust*, tłum. J. Lang, Poznań 2009, s. 11–12.

⁶⁷ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, dz. cyt., s. 367.

⁶⁸ R. Hilberg, *Pamięć i polityka. Droga historyka Zagłady*, tłum. J. Giebułtowski, Warszawa 2012, s. 136.

⁶⁹ Tamże, s. 136–137.

⁷⁰ H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. W. Madej, A. Łagodzka, Warszawa 1999, s. 56–60.

Szefowie Judenratów w opinii Arendt byli ludźmi, którzy zostali przez jednomyślną grupę upoważnieni do działania w ich imieniu, sankcjonując ich wybory jako własne. W działaniach wobec własnej społeczności, stojący na czele Judenratów żydowscy przywódcy, uciekając się pod naciskiem okoliczności do środka przymusu, siły [*force*], przy pomocy swego autorytetu prowadzili nieświadomych niczego ludzi do bydłowych wagonów. Ten nacisk okoliczności spowodował współuczestnictwo przywódców Judenratów w zagładzie, czyniąc ich odpowiedzialnymi za pomoc w eksterminacji Żydów, którzy powierzyli w ich ręce swój los. Jeśli, jak twierdzi Arendt, przemoc ma naturę instrumentalną, to potrzebuje przewodnictwa i usprawiedliwienia ze strony celu, który chce osiągnąć⁷¹. Przemoc usprawiedliwiana ideologią przestaje być, zdaniem Arendt, widzialną przemocą, a zaczyna stawać się obowiązkiem uwolnionym spod ciężaru przymusu. Ten schemat myślowy Arendt można zastosować zarówno do działań przywódców Judenratów, jak i działań Eichmanna, gdyż w obu przypadkach eksterminacja Żydów stała się obowiązkiem obywatelskim. W „dokumentach argentyńskich” Eichmann opowiadał o ludobójczych praktykach jak o zwykłej pracy, określając siebie trybikiem w maszynie wykonującej polecenia i rozkazy władzy państwowej. W wywiadzie udzielonym Willemowi Sassenowi wymieniał swoje zadania: naznaczanie Żydów, konfiskata ich mienia, nadzór transportów, sporządzanie rozkładów jazdy, przygotowywanie wagonów. Wielokrotnie podkreślał, że był tylko podwładnym wykonującym rozkazy, zaś kwestia żydowska miała dla niego wyłącznie charakter polityczny⁷². Wypowiedź ta jest ilustracją tez Arendt, która stwierdza, że przemoc ma z natury coś instrumentalnego, racjonalnego, w takim zakresie, w jakim jest skuteczna dla osiągnięcia celu, który ją usprawiedliwia, a im większa biurokratyza życia publicznego, tym bardziej usprawiedliwiona staje się przemoc.

W liście do Hannah Arendt datowanym na 23 czerwca 1963 roku, Gershom Scholem poddał ten punkt widzenia druzgocącej krytyce. List Scholema wraz z odpowiedzią, jakiej udzieliła Arendt, stanowi integralną część dyskursu. Scholem stawia zarzuty popełnienia w tej narracji szeregu błędów i przekształceń, nieścisłości, uproszczeń oraz lewicowego dyskutowania dyskursu żydowskiego. Przedmiot sporu stanowiły dwie kluczowe kwestie dyskursu Arendt: odpowiedzialność Eichmanna i zachowanie przywódców żydowskiej społeczności w dniach katastrofy. Scholem, największy spośród protagonistów argumentacji Arendt, formułując oskarżenia pod adresem autorki *Korzeni totalitaryzmu* o brak *Ahawat Israel*⁷³, zarzucał jej również

⁷¹ Tamże, s. 66.

⁷² S. Lauryssens, dz. cyt., s. 111.

⁷³ Sam Scholem podkreśla, że pojęcie *Ahawat Israel*, zakorzenione w tradycji żydowskiej i tłumaczone jako „umiłowanie Izraela przez Żydów” samo w sobie jest trudne do zdefiniowania. *List Gerschoma Scholema do Hannah Arendt*, dodatek, [w:] H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, dz. cyt., s. 390. Korzenie tego pojęcia sięgają jednego z przykazań *Tóry* „Kochaj bliźniego jak siebie samego” (Kpł. 19:18). Nie odnosi się do państwa Izrael, ale do każdego bliźniego, który jest Żydem. Efektem *Ahawat Israel* jest przyjaźń, życzliwość, zrozumienie, akceptacja i jedność wśród wszystkich Żydów.

tendencyjność w ocenie oskarżycieli Eichmanna, w tym głównie Gideona Hausnera, zacieranie różnic między sprawcami i ofiarami, oraz krzywdzące posądzenia żydowskiej społeczności o „współudział” we własnym ludobójstwie.

Podobnie jak Arendt⁷⁴, Gershom Scholem wyrósł w kulturze niemieckiej. Urodził się w Berlinie, tu rozpoczął studia, które kontynuował w Jenie i Monachium. Pozostawał w bliskim kontakcie z Buberem, Rosenzweigiem i Benjaminem, ale już w 1923 roku wyemigrował do Palestyny, wówczas znajdującej się pod Mandatem Brytyjskim. W wyborze kulturowej drogi najbliższy był Buberowi, choć krytycznie odnosił się do jego interpretacji chasydyzmu⁷⁵. W dużym stopniu cechowała go ta sama, co autorkę *Korzeni totalitaryzmu*, wyważona, pełna ambiwalencji opinia na temat symbiozy niemiecko-żydowskiej sprzed Zagłady. Był świadom, że dialog ten albo nigdy nie istniał, albo pozostawał w relacji asymetrii. Wszelkie jego próby, rozpaczliwie podejmowane przez Żydów, prowadziły ich do iluzyjnej, zatamizowanej, zagubionej tożsamości, aż po wyrzeczenie się samych siebie⁷⁶. Ustawy norymberskie w pełni uświadomiły Żydom iluzyjność tej symbiozy i fiasko podejmowanych starań⁷⁷.

Scholema i Arendt cechowała ta sama postawa buntu wobec budowania nowej żydowskiej kultury asymilatorsko-mieszkańskiej, ale w przeciwieństwie do niej, Scholem poszukiwał nowych możliwości powrotu do judaizmu⁷⁸. Podobnie jak Arendt, dostrzegał on w procesie jerozolimskim przełom w przedstawieniu Holocaustu dla Izraelczyków, zwłaszcza w obliczu prowokujących pytań młodego pokolenia: jak to się stało, że Żydzi dali się prowadzić na rzeź jak barany? Ale zdaniem uczonego, książka Arendt ukazuje zbyt dużo słabości w żydowskich wyborach, zwłaszcza tych podejmowanych na gruncie imperatywów religijnych, które mogą implikować pytania: czy religia żydowska istotnie nie pozwalała na podjęcie zbrojnego oporu, czy judaizm oddzielał Żydów od świata, nie pozwalając na asymilację

⁷⁴ Hannah Arendt, mimo iż większość książek napisała po angielsku, nigdy nie wyrzekła się swego ojczystego języka. W rozmowie z Günterem Gausem stwierdziła, że w pełni może konstruować swoje wypowiedzi jedynie po niemiecku, gdyż nie potrafi nigdy zapomnieć ojczystego języka. W Ameryce jej żydowską niemieckość, na przekór historii, odbierano w kategoriach snobizmu. Zob. P. Nowak, *Przedmowa*, [w:] Hannah Arendt, *Salon berliński i inne eseje...*, dz. cyt., s. 29.

⁷⁵ Zob. G. Scholem, *Martin Buber i jego koncepcja judaizmu*, [w:] tegoż, *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, tłum. M. Zawanowska, A. Lipszyc, Sejny 2006, s. 132–172.

⁷⁶ Gershom Scholem dał temu wyraz w otwartym liście do Schössera, datowanym 18 grudnia 1962 roku, w trakcie procesu Eichmanna, choć nie ma w nim wyraźnej wzmianki, a nawet aluzji dotyczącej procesu. G. Scholem, *Przeciwko mitowi niemiecko-żydowskiego dialogu*, [w:] tegoż, dz. cyt., s. 72–75.

⁷⁷ Scholem podkreśla jednak fakt, że dla wielu Żydów język niemiecki, pozostając językiem ojczystym, „ofiarował niezapomniane przeżycia, kształtując i pozwalając opisać krajobraz młodości”. G. Scholem, *Żydzi i Niemcy*, [w:] tegoż, dz. cyt., s. 76.

⁷⁸ Efektem tych intelektualnych i mentalnych poszukiwań była interpretacja źródeł żydowskiej mistyki. Zob. główne prace Gershoma Scholema na temat mistyki żydowskiej: G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, Kraków 1996; tenże, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa 1997.

nawet w sytuacji zagrożenia, dlaczego nie zorganizowano zbrojnego oporu na taką skalę, aby chociaż móc, jak mówił ostatni przywódca powstania w warszawskim getcie – Marek Edelman, walczyć o wybór godnego sposobu umierania⁷⁹? Według Scholema Arendt teoretycznie spekulowała o czymś, o czym nie mogła mieć pojęcia. Jej *Grenzsituation*, jak nazwała moment w którym dowiedziała się o Auschwitz, była całkowicie wymaginowana, wbrew temu co pisała do Jaspersa i wbrew temu, co powiedziała w wywiadzie udzielonym w 1964 roku. Zdaniem Scholema Arendt nigdy nie znalazła się w sytuacji granicznej, która pozwalałaby jej stawiać się na równi z ofiarami Zagłady i dzielić dramatyczne losy ocalonych. Nie ma zatem prawa do wypowiedzania się w imieniu ofiar i oceny ich zachowań podczas eksterminacji. Fakt, że nie doświadczyła Zagłady bezpośrednio, przyjmując za Oceanem bezpieczną pozycję obserwarki, nie pozwala jej na stosowanie uproszczonych ocen dotyczących podejmowania decyzji w sytuacjach granicznych. Krytyka tez uczoney dokonana przez Scholema nie uwzględniła faktu, że Arendt nigdy nie postawiła znaku równości między próbą rozumienia i nazwania zjawiska zbrodni popełnionej na Żydach, a jej negacją. Uczona sugerowała jedynie, że sakralizacja zjawiska, dokonywana przy pomocy odpowiednio dobranego aparatu pojęć, nie tylko nie stanowi gwarancji dla zbudowania trwałego paradygmatu pamięci, ale wzmacnia izolacjonizm i ostre reakcje⁸⁰. Pietro Citati uważa, że taka konstrukcja wynikała z obaw Arendt przed jakimkolwiek współczuciem dla cierpień żydowskich w czasie Zagłady, z tym również przed współczuciem dla niej samej⁸¹. Według Idith Zertal książka o jerozolimskim procesie przyczyniła się do zapoczątkowania krytycznej, świeckiej analizy *numinosum* Zagłady⁸². Jest to implikacja zdystansowanego podejścia Arendt do prób definiowania metafizyki zła w sferze zagłady. Zło Eichmanna było raczej skutkiem zaburzeń w hierarchii wartości i intelektualnego zubożenia, które dokonywało się stopniowo w kulturze politycznej Europy, by wreszcie osiągnąć stan, w którym możliwe jest usankcjonowanie władzy totalnej opartej na przemocy. Zło przybrało formę absolutną w II połowie wieku XX jako efekt stopniowego wcielania w życie konstruowanych wcześniej zasad. Eichmann stał się nosicielem zła dojrzewającego procesualnie, a stało się to możliwe dzięki intelektualnemu zubożeniu.

Swoją relacją z procesem Eichmanna Hannah Arendt oddaliła martyrologiczną mitobiografię Zagłady, podkreślając, że nie wszyscy Żydzi byli męczennikami, choć nie da się zaprzeczyć, że istniały *Judenräte* w których byli „i łajdacy i święci”⁸³. Przykładem niejednoznaczności może być decyzja Rudolfa Kasztnera na Węgrzech, pomiędzy sierpniem a grudniem 1944 roku i jego negocjacje z nazistami dotyczące wysokości okupu za

⁷⁹ *List Gerschoma Scholema do Hannah Arendt*, dz. cyt., s. 387.

⁸⁰ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, dz. cyt., s. 21.

⁸¹ P. Citati, dz. cyt., s. 226.

⁸² I. Zertal, *Naród i śmierć. Zagłada w dyskursie i polityce Izraela*, tłum. Jan Maria Kłoczowski, Kraków 2010, s. 19.

⁸³ *List Gerschoma Scholema do Hannah Arendt...*, dz. cyt., s. 389.

znaczłą część węgierskich Żydów. Kasztner wziął na siebie odpowiedzialność za kryteria selekcji na podstawie których przeznaczył na śmierć 1700 członków żydowskiej społeczności, ale uratował kobiety, których mężowie byli w obozach pracy oraz sieroty, czyli tych, którzy nie mieliby żadnych szans w procesie nazistowskiej selekcji. Za ten czyn Rudolf Kasztner został postawiony przed izraelskim sądem i podczas apelacji w sądzie wyższej instancji uniewinniony. Spośród starszyzny Judenratów jednoznacznej ocenie wymyka się także Mordechaj Chaim Rumkowski, który pełniąc obowiązki Przełożonego Starszeństwa Żydów w Litzmannstadt, ratował wybranych członków społeczności kosztem innych⁸⁴, a także żydowski policjant Calek (Calel) Perechodnik, zatrudniony przy likwidacji otwockiego getta, który posłał na śmierć swoich najbliższych⁸⁵.

Największy zarzut Scholema w tej kwestii dotyczył odrzucania przez Arendt innego niż heroizm wojownika żydowskiego heroizmu w sytuacji granicznej. Wybory podejmowane wówczas, w skomplikowanej dla przywódców żydowskiej społeczności sytuacji prawno-administracyjnej i w obliczu śmiertelnego zagrożenia nie poddają się jednoznacznej ocenie moralnej⁸⁶.

Nie tylko *Eichmann w Jerozolimie*, ale również wcześniejsze teksty Hannah Arendt spotykały się z niejednoznacznymi komentarzami. Autorce *Korzeni totalitaryzmu* zarzucano „kontynentalną nierzetelność”, niedbałość w doborze faktów, brak metodologicznej dyscypliny, nieściśłości w argumentacji, niepogłębione studia nad tekstem. Na drugim biegunie sytuowały się recenzje apologetyczne, które czyniły tę twórczość nieustającym źródłem inspiracji, dzięki wolności myślenia, niezbędnej dla warsztatu filozofa, niezależności sądów i odrzucaniu wszelkich kategoryzacji⁸⁷.

7. KONKLUZJE.

Głównymi tezami dyskursu o procesie Eichmanna przed izraelskim wymiarem sprawiedliwości Hannah Arendt podważyła obowiązujące w tym czasie fundamenty teorii wyjątkowości Zagłady. W rozumieniu uczonej proces przed jerozolimskim wymiarem sprawiedliwości stanowił konsekwencję upominania się Żydów o uznanie „wyjątkowości Zagłady” po procesach norymberskich, na których zbrodnie

⁸⁴ Na temat rozbieżności recepcji postawy Rumkowskiego zob.: M. Polit, „*Moja żydowska dusza nie obawia się Dnia Sądu*”. Mordechaj Chaim Rumkowski. Prawda i zmyślenie, Warszawa 2012.

⁸⁵ Jego wspomnienia ukazały się drukiem w książce: C. Perechodnik, *Czy ja jestem mordercą*, Warszawa 1993. Maria Janion w *Wykładach żydowskich* zwraca uwagę na sterowanie recepcją tej publikacji, na różnorodność w uzasadnieniach ocen moralnych dokonywanych nad autorem w polskim dyskursie. Cytuje między innymi opinię Izabeli Saryusz-Skąpskiej, w świetle której „Perechodnik znalazł się w sferze kompletnej nicości, gdzie nie ma Boga, więc nie ma dobra i zła (...) i doszedł do stanu całkowitego unicestwienia moralnego siebie, ale i całego świata”. Zob. M. Janion, *Bohater, spiszek, śmierć. Wykłady żydowskie*, Warszawa 2009, s. 264–265.

⁸⁶ *List Gerschoma Scholema do Hannah Arendt...*, dz. cyt., s. 390.

⁸⁷ P. Nowak, dz. cyt.

przeciwko narodowi żydowskiemu nie zyskały szczególnej ekspozycji. W opublikowanym kilka lat później *Mysleniu* Arendt raz jeszcze odniosła się do tez o banalności zła, które miały swe źródło w analizie procesu Eichmanna, podkreślając nieadekwatność potworności czynów do banalności charakterologicznej sprawców⁸⁸.

Arendt nazwała Eichmanna ekspertem w dziedzinie przymusowej ewakuacji⁸⁹, Raul Hilberg, określił go jednym z tych „sprawców” Zagłady, którzy znaleźli schronienie za biurkiem, w aparacie partyjnym⁹⁰. Max Weber uczynił odpowiedzialnym za to tzw. „funkcjonalny rozum” [*Zweckrationalität*], który mógł się rozwinąć dzięki obecności narzędzi umożliwiających masowe zniszczenie bez patrzenia w oczy ofiarom⁹¹.

W relacji z procesu Eichmanna Arendt przemówiła głosem antycypującym bunt intelektualnej nowej lewicy, która w pełni uaktywniła się we Francji w 1968 roku, a której echa odnajdujemy dziś w interpretacjach Auschwitz u Žižka, czy Agambena. W głosie tym był sprzeciw wobec wszelkich rodzajów politycznej przemocy, który dojrzewał od czasów pisania *Korzeni totalitaryzmu*, a ostateczny kształt przybrał w dyskursie o Eichmannie, by skierować się w sposób szczególny przeciwko wszelkim formom totalitarnej agresji. Proces w jerozolimskim Domu Ludowym stanowił dla niej opowieść o zwieńczeniu aberracji myśli człowieka XX wieku uwikłanego w sidła totalnej władzy.

Według Alana Milchmana i Alana Rosenberga książka o Eichmannie i banalności zła to nie tylko „dziennikarstwo polityczne czy traktat o prawnych i moralnych podstawach procesu zbrodniarzy wojennych, ale (...) znaczący wkład do antropologii filozoficznej, do zrozumienia typu człowieka, który może planować, organizować i kierować eksterminacją mas ludzkich”. Ten typ „mordercy zza biurka” możliwy jest wyłącznie w nowoczesnym ludobójczym uniwersum⁹².

Głos Hannah Arendt w narracji Zagłady lat 60–tych, choć wydaje się trochę osamotniony, otwiera drogę ku otwartemu i trwającemu do dziś dialogowi o wyjątkowości i uniwersalności Zagłady.

BIBLIOGRAFIA

Abbey A. D., *Zvi Aharoni, Israeli spy who first spotted Eichmann, dies at 91*, „JTA. Jewish Telegraphic Agency” 29.05.2012, <http://www.jta.org/2012/05/29/life-religion/the-euogizer/zvi-aharoni-israeli-spy-who-first-spotted-eichmann-dies-at-91>.

⁸⁸ H. Arendt, *Myslenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 2002, s. 36.

⁸⁹ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, dz. cyt., s. 34.

⁹⁰ R. Hilberg, *Zagłada Żydów 1933–1945. Sprawcy. Ofiary. Świadkowie*, tłum. J. Giebułtowski, Warszawa 2007, s. 66.

⁹¹ Cyt. za: A. Milchman, A. Rosenberg, *Hannah Arendt a etiologia mordercy zza biurka*, [w:] *Eksperymenty w myśleniu o Holokauście. Auschwitz. Nowoczesność i filozofia*, tłum. L. Krowicki, J. Szacki, Warszawa 2003, s. 176.

⁹² Tamże. s. 177.

- Aharoni Z., Dietl W., *Operacja Eichmann. Jak to było naprawdę*, Warszawa 1998.
- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, Warszawa 1987.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, t. I-II, Warszawa 2008.
- Arendt H., *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Warszawa 1994.
- Arendt H., *Myslenie*, Warszawa 2002.
- Arendt H., *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Warszawa 1999.
- Arendt H., *Rahel Varnangen. Historia życia niemieckiej Żydówki z epoki romantyzmu*, Sejny 2013.
- Arendt H., *Rosa Luxemburg (1871–1919)*, [w:] P. Baehr (red.), *The Portable Hannah Arendt*, Harmondsworth 2000.
- Arendt H., *Salon berliński i inne eseje*, Warszawa 2008.
- Arendt H., Auden W. H., *Drut kolczasty*, Warszawa 2011.
- Banasiak A., *Martyrdom and The Sublime: Hermeneutic and Theological Revision in the Thought of E. Fackenheim and A. J. Heschel*, [w:] S. Krajewski, A. Lipszyc, *Abraham Joshua Heschel: Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue*, Wiesbaden 2009.
- Bar-Zohar M., Mishal N., *Sprowadźcie Eichmanna żywego lub martwego*, [w:] Bar-Zohar M., Mishal N., *Mossad. Najważniejsze misje izraelskich tajnych służb*,
- Bauman Z., *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, Gdańsk 2007.
- Bauman Z., *Nowoczesność i Zagłada*, Kraków 2009.
- Borradori G., *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacquesem Derridą*, Warszawa 2008.
- Citati P., *Izrael i islam*, Warszawa 2006.
- Derrida J., *Feu la Cendre*, Paris 1987.
- Edelman M., *Bóg śpi*, Warszawa 2010.
- Engelking B., Leociak J., Libionka D., Ziębińska-Witek A., *Zagłada Żydów. Pamięć narodowa a pisanie historii w Polsce i we Francji*, Lublin 2006.
- Finkelstein N., *Przedsiębiorstwo holokaust*, Warszawa 2001.
- Eichmann A., *Bożyszczka. Wspomnienia z celi śmierci*, Kraków 2001.
- Fackenheim E., *God's Presence in History*, New York 1969.
- From Mount Sinai to Lublin: Holocaust Poem of Jacob Glatstein*, [w:] <http://cambridgeforecast.wordpress.com/2011/03/18/from-mount-sinai-to-lublin-holocaust-poem-of-jacob-glatstein/>
- Glatstajn J. (biogram), <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/235097/Jacob-Glatstein>.
- Heschel A. J., *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, Kraków 2007.
- Hilberg R., *Pamięć i polityka. Droga historyka Zagłady*, Warszawa 2012.
- Hilberg R., *Zagłada Żydów 1933–1945. Sprawcy. Ofiary. Świadkowie*, Warszawa 2007.
- Janion M., *Bohater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, Warszawa 2009.
- Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz*, Kraków 2003.
- Kucharczyk G., *Pierwszy holokaust XX wieku*, Warszawa 2004.
- Kushner H. S., *Dlaczego właśnie ja? Gdy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom*, Poznań 2006.

- Lang B., *Nazistowskie ludobójstwo*, Lublin 2006.
- LaurysSENS S., *Dziennik nazysty; wyznania Eichmanna*, Wrocław 2008.
- LeJeune J., *Hannah Arendt's Revolutionary Leadership*, <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/286>.
- Milchman A., Rosenberg A., *Eksperymenty w myśleniu o Holocauście. Auschwitz, nowoczesność i filozofia*, Warszawa 2003.
- Perchodnik C., *Czy ja jestem mordercą*, Warszawa 1993.
- Piotrowski S. (oprac.), *Dziennik Hansa Franka, Sprawy Polskie Przed Międzynarodowym Trybunałem Wojennym w Norymberdze*, t. I, Warszawa 1956.
- Polit M., „Moja żydowska dusza nie obawia się Dnia Sądu”. *Mordechaj Chaim Rumkowski. Prawda i zmyślenie*, Warszawa 2012.
- Pringle H., *Plan rasy panów. Instytut naukowy Himmlera a Holocaust*, Poznań 2009.
- Raviv D., Melman Y., ... *A każdy szpieg to książę. Pełna historia wywiadu izraelskiego*, Warszawa 1994.
- Ronen S., *Absolute Goodness or Omnipotence: God after Auschwitz in the Theology of Abraham J. Heschel and Hans Jonas*, [w:] S. Krajewski, A. Lipszyc, *Abraham Joshua Heschel: Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue*, Wiesbaden 2009.
- Rosenak M., *Religious Jewish Education and the Holocaust. The Theological Dimension*, „Philosophia” 2003, nr 30 (1–4).
- Rubinstein R., *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis 1966.
- Scholem G., *Kabała i jej symbolika*, Kraków 1996.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa 1997.
- Scholem G., *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, Sejny 2006.
- Segev T., *Siódmy milion. Izrael – piętno Zagłady*, Warszawa 2012.
- Tarasiuk R., *Pośród autobiograficznych narracji Marka Edelmana*, [w:] R. Mních, A. Czyż, R. Tarasiuk (red.), *Colloquia Judaica. Dialog słowiańsko-żydowski*, t. I, Siedlce-Bańska Bystrzyca 2011.
- Śpiewak P. (wstęp, wybór i oprac.), *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, Gdańsk 2013.
- Wiesenthal S., *Prawo, nie zemsta. Wspomnienia*, Kraków 2010.
- Wiesenthal S., *Słonecznik. Opowieści i komentarze*, Warszawa 2000.
- Wiewiórka A. (red.), *Le Procès de Nuremberg et de Tokyo*, Bruksela 1999.
- Walicki A., *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996.
- Wiesel E., *Noc*, Kraków 2007.
- Willenberg S., *Bunt w Treblince*, Warszawa 1991.
- Zertal I., *Naród i śmierć. Zagłada w dyskursie i polityce Izraela*, Kraków 2010.
- Zisook Y., *Eliezer Berkovits's Post Holocaust Theology*, „Kol Hamevasher. The Jewish Thought Magazine of the Yeshiva University Student Body”, 23.04.2013, <http://www.kolhamevasher.com/2013/04/eliezer-berkovits-post-holocaust-theology/>.

ŁUKASZ MIROCHA
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

WYROK EUROPEJSKIEGO TRYBUNAŁU PRAW CZŁOWIEKA W STRASBURGU W SPRAWIE SOILE LAUTSI I INNI PRZECIWKO REPUBLICIE WŁOSKIEJ W PERSPEKTYWIE LIBERALIZMU J. HABERMASA

Nowoczesny liberalizm posługuje się pojęciami tolerancji, wolności religijnej i neutralności światopoglądowej państwa jako nierozzerwalną triadą. Jego przedstawiciele, tacy jak J. Habermas czy J. Rawls, forsują tezę iż logiczną konsekwencją tolerancji religijnej i koniecznym środkiem jej instytucjonalizacji jest wolność religijna, z kolei warunkiem realizacji wolności religijnej jest neutralność światopoglądowa państwa. Amerykańska i coraz częściej europejska judykatura, dokonując wykładni przepisów gwarantujących wolność wyznania i sumienia zdają się podzielać ten pogląd.

W niniejszej pracy wychodząc od oceny prawnej głośnych orzeczeń w sprawie Soile Lautsi p. Republice Włoskiej (nr skargi do ETPC: 30814/06) a także Seler p. landowi Bawaria (oznaczenie niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego: BVerfGE 93, 11 BvR 1087/91) podejmę próbę rozważenia czy rzeczywiście nie ma innego sposobu zapewnienia wolności religijnej niż odwołanie się do neutralności światopoglądowej państwa. Poddam analizie pojęcie neutralności, dociekając czy między nim a pojęciem sekularyzmu można postawić znak równości. Postawię pytanie o to, czy tożsamość obywatelska i patriotyzm konstytucyjny są jedynymi możliwymi rozwiązaniami problemu współczesnego pluralizmu światopoglądowego. Mając na uwadze, iż wszystkie wskazane kwestie pojawiają się w myśli Jurgena Habermasa, właśnie jego pracę uczynię tłem rozważań.

I. WYROKI ETPC W SPRAWIE SOILE LAUTSI P. REPUBLICIE WŁOSKIEJ¹ I ICH OCENA PRAWNA

W 2006 roku Włoszka fińskiego pochodzenia, ateistka zaangażowana w działalność na rzecz laicyzacji państwa, wystąpiła do ETPC ze skargą zarzucając naruszenie

¹ Dostępne na oficjalnej stronie internetowej ETPCz pod adresem: hudoc.echr.coe.int (dostęp: 15.2.2014).

przez Włochy art. 9 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (dalej EKPCz lub Konwencja) oraz art. 2 Protokołu nr 1 do Konwencji. Pierwszy ze wspomnianych przepisów obejmuje ochroną wolność myśli, sumienia i wyznania, drugi dotyczy prawa rodziców do wychowania dzieci w zgodzie z własnymi przekonaniem religijnymi i filozoficznymi.

Wydarzenia, które stały się kanwą skargi miały miejsce w latach 2001–2002, kiedy to synowie skarżące – Sami i Dataico Albertin uczęszczali do szkoły publicznej w miejscowości w Abano Terme. W każdej ze szkolnych klas wisiał krucyfiks. Soile Lautsi poruszyła tę kwestię na szkolnym zebraniu, jednakże dyrekcja przy udziale rodziców pozostałych dzieci postanowiła pozostawić krzyże na ich dotychczasowym miejscu. W konsekwencji skarżąca wystąpiła do Sądu Administracyjnego zarzucając decyzji naruszenie zasad sekularyzmu oraz bezstronności administracji publicznej (gwarantowanej art. 97 Konstytucji Włoch). Sąd uznał się za niewładny do rozstrzygnięcia problemu i przekazał sprawę Trybunałowi Konstytucyjnemu w celu orzeczenia czy przepisy w oparciu o które klasy wyposażone są w krucyfiksy są zgodne z włoską ustawą zasadniczą. Trybunał odmówił merytorycznego rozpatrzenia sprawy z uwagi na fakt, że kwestionowane przez Lautsi regulacje – dekrety królewskie z lat 1924, 1926 i 1928 nie posiadają rangi ustawowej. Sprawa wróciła zatem do Sądu Administracyjnego, który podzielając stanowisko włoskiego rządu oddalił apelację skarżące. Argumentacja podnoszona przez włoskie władze, pozostała w istocie niezmienną aż do zakończenia późniejszego postępowania przed Wielką Izbą ETPC i sprowadzała się do wykazania, że krzyż obok znaczenia konfesyjnego jest także symbolem włoskiej kultury, historii, elementem tożsamości narodowej oraz symbolem równości, wolności oraz tolerancji w świeckim państwie. Poglądy te podzieliła również Rada Stanu, do której odwołała się skarżąca. Orzeczenie Rady Stanu, wyczerpując tok instancyjny w ramach włoskiego systemu prawnego otworzyło Soile Lautsi drogę do wystąpienia ze skargą do ETPC.

W postępowaniu przed Izbą ETPC skarżąca podnosiła, iż włoskie regulacje są reliktem wyznaniowej koncepcji państwa, która obowiązywała we Włoszech do 1985 r. Wskazywała, że religijna konotacja krzyża jest najbardziej oczywista i obowiązek jego eksponowania w miejscach publicznych stanowi formę dyskryminacji osób niewierzących. Podkreślała jednocześnie, iż na odbiór symbolu ma wpływ młody wiek jej dzieci, które mogą postrzegać jego obecność jako faworyzowanie określonego światopoglądu (§ 30–33 wyroku).

Stanowisko rządu Włoch sprowadzić można natomiast do trzech argumentów.

W pierwszej kolejności rząd podkreślał, że krzyż jest symbolem polisemicznym i błędem jest wiązanie go jedynie z konfesyjną wymową. Rząd wskazywał, że znak krzyża wpisany jest we włoską tradycję, historię i kulturę (§ 38 wyroku). Stanowisko to przychodzi na myśl obecne w myśli komunitarystycznej docenienie roli tradycji i zakorzenienia jednostek we wspólnej przeszłości. Wagę retrospektywnie nastawionej autorefleksji czy możliwości wpisania siebie w trwającą wcześniej narrację wykazuje

choćby Alasdaira MacIntyre². Abstrahując od lokalnego kontekstu interpretacji krzyża, rząd włoski podnosił, że jest on nośnikiem uniwersalnych wartości, takich jak równość, pacyfizm, godność osobowa a nawet rozdział polityki od życia religijnego³. Wartości te spotykają się z pozytywną oceną również ze strony niewierzących (§ 35, 40). Z kolei ten argument może znaleźć odbicie w perfekcjonistycznie nastawionej myśli Michaela Sandela. Pisze on: „polityka demokratyczna nie może jednak długo wytrwać, biorąc życie publiczne za wykwinny abstrakt, oderwany od celów moralnych (...). Polityka, która nazbyt dokładnie bierze w nawias moralność i religię, szybko rozczarowuje”⁴. Trudno o bardziej dosadny wyraz, zbieżnego z intencją włoskiego rządu, poglądu iż substancjalnie ujęte dobro winno mieć pierwszeństwo przed proceduralnie realizowaną słusznością, w przedmiotowej sprawie reprezentowaną przez roszczenie do neutralności światopoglądowej państwa⁵.

Obok wskazanych argumentów rząd podnosił szereg okoliczności, które wyłaczają możliwość uznania, że obecność krzyża wiązała się z presją, przymusem czy brakiem bezstronności państwa. Soile Lautsi mogła posłać swoje dzieci do szkoły prywatnej lub kształcić je w domu. Nauka religii we włoskich szkołach nie jest obowiązkowa, zaś wszyscy uczniowie uprawnieni są do noszenia własnych symboli religijnych (§ 36–37). W tej grupie motywów znalazły się, podniesione dopiero w postępowaniu przed Wielką Izbą argumenty, iż włoskie prawo nie zabrania noszenia muzułmanom tradycyjnych nakryć głowy, w szkołach często świętuje się obok świąt chrześcijańskich, początek i koniec ramadanu, zaś uczniowie wyznania żydowskiego zwolnieni są ze zdawania egzaminów w soboty (§ 39 wyroku Wielkiej Izby).

W orzeczeniu z dnia 3 listopada 2009 r. Trybunał przyznał rację skarżącej. ETPC uzasadniał, iż krzyż ma charakter silnego zewnętrznego znaku, zaś jego religijny wydźwięk jest dominujący (§ 51). Obecność krzyża w szkole może zostać odczytana przez dzieci jako wyraz preferencji państwa względem określonego wyznania (§ 55). W swoim orzeczeniu Trybunał podkreślał, że edukacja publiczna powinna być realizowana w warunkach pluralizmu i równouprawnienia wyznań. Okolicznością mającą znaczenie dla tego rozstrzygnięcia był wiek dzieci skarżącej (11 i 13 lat w 2002 r.), Trybunał wskazał, że umiejętność krytycznej oceny przekazu wynikającego z obecności krzyża w klasie uzależniona jest od poziomu dojrzałości dziecka.

² A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996, s. 392, 447; A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Warszawa 2007, s. 41, 191, 531.

³ Doszukiwanie się w chrześcijaństwie źródeł rozdziału kościoła od państwa jest uzasadnione biorąc pod uwagę chociażby wezwanie Jezusa: „Oddajcie, więc Cezarowi, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Ewangelia św. Mateusza 22:21); por. J. Gray, *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, Kraków 2009, s. 310; G. Vattimo, P. Paterlini, *Nie być Bogiem. Autobiografia na cztery ręce*, Warszawa 2011, s. 137.

⁴ M. Sandel, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, Warszawa 2009, s. 315.

⁵ Analogiczne do powyższych argumentów pojawiały się też jako reakcja na orzeczenie niemieckiego FTK w sprawie państwa Seler, por. W. Kulbat, *Kościół a wyzwania demokracji*, Warszawa 1996, s. 149.

W polskiej doktrynie wyrok ten spotkał się zasadniczo z aprobatą. Marek A. Nowicki podkreślał, że „W krajach, w których duża większość ludności wyznaje określoną religię, manifestacja obrzędów i symboli tej religii, bez ograniczenia jej miejsca i formy, może stanowić presję na uczniów, którzy jej nie praktykują lub wyznają inną religię”⁶. Na empatię sędziów ETPC zwracali uwagę Paweł Borecki i Dorota Pudziańska, pisząc: „Treść głosowanego orzeczenia czytelnie wskazuje na dążenie sędziów do pełnego zrozumienia położenia – również w wymiarze psychicznym – jednostki należącej do mniejszości wyznaniowej czy światopoglądowej w warunkach dominacji określonej większości konfesyjnej. Trybunał pochylił się nad jednostką, nad jej przeżyciami, uczuciami i obawami”⁷. Autorzy ci dostrzegli wyraźną preferencję Trybunału dla negatywnej wolności religijnej kosztem prawa katolickiej większości do eksponowania swoich symboli. Takie podejście spotkało się z uznaniem glosatorów. Wykluczyli jednocześnie propozycję łagodzenia konfliktów na tle symboli religijnych poprzez ekspozycję znaków przynależnych różnym wyznanom. Takie podejście prowadziłoby ich zdaniem do relatywizacji znaczenia symboli, ponadto niektóre z nich mogłyby się wykluczać. Wątpliwość Boreckiego i Pudziańskiej wzbudziło natomiast odczytanie przez Trybunał z art. 9 Konwencji wymogu rozdziału kościoła od państwa. Dostrzegli w tym wyraz amerykanizacji orzecznictwa ETPC.

Najdalej idące wnioski wyciągnął Ireneusz C. Kamiński. W jego perspektywie sprawa *Lautsi* to, odwołując się do terminologii Ronalda Dworkina, *easy case*. Oznacza to, że jej rozstrzygnięcie nie wymagało odwołania się do argumentacyjnego modelu stosowania prawa, ważenia racji stron, lecz jedynie zastosowania prostego sylogizmu. Zdaniem autora stało się tak ze względu na kategoryczne sformułowanie przepisów dotyczących krzyża. Ocena prawna byłaby inna gdyby Włochy posłużyły się procedurą uwzględniającą stanowisko osób o różnych przekonaniach, tak jak to miało miejsce w Bawarii po wydaniu wyroku w sprawie państwa Seler⁸. Autor wskazał również, że umiejscowienie krzyża w szkole to mieszanie sfer *sacrum* i *profanum*, zatem możliwa jest krytyka tego rozwiązania po przyjęciu optyki teistycznej.

Śród krytycznych wypowiedzi odnośnie rozstrzygnięcia warto odnotować głos Marka Piechowiaka, który korespondując ze stanowiskiem włoskiego rządu i jego zakotwiczeniem w myśli Sandela wskazywał, iż: „Argumentacja na rzecz tezy, że poglądy sekularystyczne są przekonaniem w rozumieniu art. 9 [EKPC], wymagałoby wskazania istotnego związku między tymi poglądami a przekonaniem religijnymi

⁶ M. A. Nowicki, *Lautsi przeciwko Włochom – wyrok ETPC z dnia 3 listopada 2009 r., skarga nr 30814/06*, [w:] M.A. Nowicki, *Europejski Trybunał Praw Człowieka. Wybór orzeczeń 2009*, Lex Omega, 2010, s. 358.

⁷ P. Borecki, D. Pudziańska, *Glosa do wyroku ETPC z dnia 3 listopada 2009 r., 30814/06*, dostęp za pośrednictwem Lex Omega.

⁸ I. C. Kamiński, *Glosa do wyroku ETPC z dnia 3 listopada 2009 r., 30814/06. Nakaz obecności krzyża we włoskiej szkole*, dostęp za pośrednictwem Lex Omega; wyrok FTK BVerfGE 93, 11 BvR 1087/91 w angielskiej wersji językowej dostępny na stronie: http://www.utexas.edu/law/academics/centers/transnational/work_new/german/case.php?id=615 (dostęp: 15.2.2014).

[...]. Nawet wskazanie takiego związku nie jest jeszcze wystarczające, aby działania państwa oddziałujące na sferę przekonań religijnych uznać za niedopuszczalne”⁹.

Rzetelnej analizy prawnej orzeczenia dokonał Michał Kowalski, wskazując, że Izba Trybunału zupełnie zignorowała brak konsensusu państw europejskich w kwestii regulacji obecności krzyża. Badanie komparatystyczne winno skłonić skład orzekający do posłużenia się metodą oceny marginesu swobody państwa, co w efekcie prowadziłoby do wydania wyroku przeciwnej treści. Wbrew prezentowanym wyżej opiniom sprawa Lautsi p. Włochom to *hard case*. Glosator podkreślał ponadto brak inwazyjności obecności krzyża¹⁰. Dla dzieci w wieku szkolnym większym przeżyciem mogłoby być zdjęcie krucyfiksu stanowiącego naturalny element klasy niż jego pozostawienie.

Z wyrokiem Izby ETPC nie zgodził się rząd Włoch, co skutkowało wniesieniem odwołania do Wielkiej Izby Trybunału. Rząd podtrzymał dotychczasowe stanowisko. Argumentację wsparł spostrzeżeniem iż Izba utożsamiała koncepcję neutralności państwa („koncepcją łączną”) z sekularyzmem („koncepcją wykluczającą”). Rząd podkreślał obecność krzyża we flagach państw europejskich i konieczność uszanowania pozytywnej wolności religijnej rodziców dzieci, którzy domagają się obecności krzyża (§ 34–46 wyroku).

Uwagę przykuwa fakt, iż aż osiem europejskich państw zgłosiło swój udział w sprawie w charakterze *amicus curiae*. Joseph Weiler działając jako ich pełnomocnik przestrzegał Wielką Izbę przed pójściem wytyczonym w pierwszej instancji szlakiem zrównania znaczenia neutralności z laickością. Wzbogacił argumentację szeregiem przykładów odstępstw w państwach Europy od tej drugiej, co nie przekreśla postrzegania tychże państw jako szanujących wolność przekonań obywateli¹¹.

W wyroku kończącym sprawę Wielka Izba przyznała, iż religijna konotacja krzyża jest dominująca. Trybunał uznał jednak iż brak jest dowodów na to by symbol ten wywierał jakikolwiek wpływ na dzieci Soile Lautsi, zaś samo subiektywne odczucie skarżącej, że Włochy preferują osoby o poglądzie teistycznym nie jest wystarczające dla uznania naruszenia Konwencji i Protokołu. Co więcej ETPC uznał, że prawo Włoch do zachowania tradycji, którą ucieleśnia krucyfiks mieści się w zakresie swobodnego uznania państwa. Odstępując od zapatrywania Izby, w drugiej instancji Trybunał uznał, że krzyż jest symbolem pasywnym (§ 63–76). Decyzja Wielkiej Izby podjęta stosunkiem głosów piętnaście do dwóch, usankcjonowała obecność krzyża we włoskiej szkole.

⁹ M. Piechowiak, *Negatywna wolność religijna i przekonania sekularystyczne w świetle sprawy Lautsi przeciwko Włochom. Teza nr 1*, „Przegląd Sejmowy” 2011, nr 5, 146141/1, dostęp za pośrednictwem Lex Omega.

¹⁰ M. Kowalski, *Glosa do wyroku ETPC z dnia 3 listopada 2009 r., 30814/06*, dostęp za pośrednictwem Lex Omega.

¹¹ Tłumaczenie wystąpienia J. Weilera przed Wielką Izbą Trybunału dostępne na stronie: <http://wpolityce.pl/wydarzenia/18003-tlumaczenie-wystapienia-josepha-weilera-prawnika-wierzacego-zyda-przed-trybunalem-w-strasburgu-w-obronie-krzyza> (dostęp: 15.2.2014); rozszerzona argumentacja w artykule tego autora pt. *State and Nation: Church, Mosque and Synagogue*, dostępnym na stronie: <http://icon.oxfordjournals.org/content/8/2/157.full#sec-4> (dostęp: 15.2.2014).

Do wyroku złożono cztery zdania odrębne. W perspektywie rozważań nad myślą Jurgena Habermasa pożyteczne będzie przytoczenie tez z *votum separatum* sędziego Bonello. Pisze on: „wolność religii nie jest tożsama z sekularyzmem. Wolność religii nie oznacza rozdziału kościoła od państwa. Wolność religii nie oznacza równego udziału wszystkich religii w życiu społecznym” (§ 2.5 popierającego wyrok zdania odrębnego). Pogląd ten z powodzeniem można odnieść do wszelkich przekonań objętych ochroną art. 9 Konwencji, taka też zdaje się była intencja włoskiego sędziego.

Orzeczenie z dnia 18 marca 2011 r. spotkało się ze skrajnymi ocenami. Nawet w nauce prawa nie zabrakło emocjonalnie zabarwionych wypowiedzi. Wojciech Brzozowski zarzuca orzeczeniu iż: „opiera się w istocie na gołosłownym twierdzeniu o braku związku między ekspozycją krucyfiksu a presją światopoglądową odczuwaną przez ucznia i jego rodziców. Zaznacza się tu brak czytelnej i perswazyjnej techniki orzeczniczej, co prowadzi do dowolności ocen”¹². Pomijając fakt, iż Trybunał nie wyraził poglądu o braku presji a jedynie skromniejsze zapatrywanie o braku jakichkolwiek dowodów na odczuwanie takiej presji (§ 66), to właśnie żądania skarżącej należałoby uznać za gołosłowne, eksponujące jedynie własny punkt widzenia i pozbawione poszanowania dla osób go nie podzielających. Aprobata dla techniki orzeczniczej przebija się natomiast w głosie Górskiego. Mimo tego autor nie zgadza się z treścią rozstrzygnięcia. Podnosi, że krzyż może być uznany za symbol pasywny jedynie przez chrześcijan, zaś „z perspektywy światopoglądu ateistycznego krzyż może być uznany za symbol prowokujący czy nawet obraźliwy dla racjonalnego postrzegania świata”¹³. Zasadne wydaje się więc pytanie czy prawa człowieka mają chronić obraźliwy dla większości społeczeństwa pogląd odmawiający wierzącym racjonalności?

Konsekwentny w swoich dociekaniach pozostał Michał Kowalski. Postawił on ciekawą tezę głoszącą, iż zabiegi judykatury wymierzone w obecność symboli religijnych w sferze publicznej są w istocie skierowane nie przeciwko znakom wpisującym się w chrześcijańskie dziedzictwo Europy (których dotyczą niejako „rykoszetem”) lecz w symbole właściwe muzułmańskim emigrantom. Orzeczenia zbliżone do tego w sprawie Lautsi, mają więc paradoksalnie na celu ochronę kultury starego kontynentu przed islamską kolonizacją. Działanie to nie znajduje uznania u autora, który wskazuje na konieczność poszanowania tożsamości i kultury większości oraz idące za tym dozwoleństwo na ekspozycję odpowiednich symboli, jednakże przy równoczesnym uznaniu praw mniejszości jak to robił rząd Włoch¹⁴.

¹² W. Brzozowski, *Glosa do wyroku ETPC z dnia 3 listopada 2009 r., 30814/06*, dostęp za pośrednictwem Lex Omega.

¹³ M. Górski, *Glosa do wyroku ETPC z dnia 3 listopada 2009 r., 30814/06*, dostęp za pośrednictwem Lex Omega.

¹⁴ M. Kowalski, *Powrót czarnoksiężnika – uwagi na tle wyroku Wielkiej Izby ETPCz z 18.03.2011 r. w sprawie Lautsi przeciwko Włochom*, „Forum Prawnicze”, wrzesień 2011.

II. LIBERALIZM JURGENA HABERMASA A RELIGIA

Głównym przedmiotem zainteresowania niemieckiego filozofa jest uprawomocnienie liberalnego państwa w warunkach wielopłaszczyznowego pluralizmu społecznego. Ten kierunek rozważań, co niemiecki filozof sam przyznaje, jest zbieżny z myślą Johna Rawlsa, rozwijającego autorską koncepcję liberalizmu politycznego¹⁵. Habermas dostrzega, że zróżnicowanie religijne w ramach współczesnych społeczeństw nie pozwala dłużej odwoływać się do „substancjalnego konsensu co do wartości”, który niegdyś przesądzał o przyjęciu określonej koncepcji sprawiedliwości politycznej¹⁶. Habermas przedstawia wizję sfery publicznej jako inkluzywnej, otwartej dla przedstawicieli różnych wyznań, ateistów i agnostyków. Stwierdza on: „Niezbędnym spoiwem obywatelskiej sfery publicznej jest zasada powszechnego dostępu. Sfera publiczna, z której określone grupy miałyby być wykluczone, nie jest jedynie niekompletna; przestaje w ogóle być sferą publiczną”¹⁷. Przestrzega on przed zagrożeniem zmiany demokracji w dyktaturę większości, pozbawiającej obywateli o odmiennych poglądach dostępu do procedur decyzyjnych. Zaznacza przy tym, że nie ma na myśli jedynie prostego wykluczenia, ale także odwoływanie się przez większość do argumentów niezrozumiałych dla mniejszości – np. do racji czysto religijnych¹⁸.

Przywrócenia znaczenia religii w życiu społecznym Habermas doszukuje się w wkłaniu jej w sferę polityczną. Najbardziej jaskrawymi tego przykładami jest rozwój fundamentalizmów, często splecionych z uwarunkowaniami etnicznymi czy narodowymi oraz odrodzenie religijne w Stanach Zjednoczonych. Europę filozof postrzega jako kontynent zsekularyzowany z wyjątkiem Irlandii i Polski¹⁹. Jak pokazują żywe reakcje wielu państw na pierwszy wyrok w sprawie Lautsi, Habermas nie ma w tym przedmiocie racji.

Ocena współczesnej roli religii dokonywana jest przez pryzmat jego celu badawczego. Filozof wskazuje, iż: „Dzięki uczestnictwu w narodowych sporach dotyczących zagadnień moralnych i etycznych wspólnoty religijne mogą wspierać postsekularną samowiedzę społeczeństwa jako całości, zgodnie z którą nawet w coraz bardziej sekularyzującym się otoczeniu musi ono liczyć się z dalszym żywotnym istnieniem religii”²⁰. Świadomy jest przy tym, do jakich konfliktów może prowadzić koegzystencja

¹⁵ J. Habermas, *Uwzględniając innego. Studia do teorii politycznej*, Warszawa 2009, s. 62; J. Rawls wielokrotnie powtarza pytanie: „Jak jest możliwe, że przez dłuższy czas może istnieć stabilne i sprawiedliwe społeczeństwo wolnych i równych obywateli głęboko podzielonych co do rozumnych doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych?”, *Liberalizm polityczny*, Warszawa 1998, s. 9, 18, 22, 33, 88.

¹⁶ J. Habermas, *Uwzględniając innego*, dz.cyt., s. 88.

¹⁷ Tenże, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2007, s. 188.

¹⁸ Tenże, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, Warszawa 2012, s. 119.

¹⁹ Tamże, s. 102–104.

²⁰ Tamże, s. 265.

wierzących i ludzi o poglądzie ateistycznym. Czerpiąc z Rawlsa, Habermas klasyfikuje je w następujący sposób:

1. konflikty odnośnie definicji dziedziny spraw publicznych,
2. konflikty w zakresie hierarchii i rozumnego wyważenia wartości politycznych,
3. konflikty dotyczące pierwszeństwa wartości politycznych przed niepolitycznymi.

Sprawy Soile Lautsi i państwa Seler mieszczą się w ramach pierwszych dwóch grup, ich rozstrzygnięcie znalazło bowiem finał w sądach, spory zostały rozwiązane w ramach systemu liberalnego. Trzeci przykład konfliktów, który obrazuje aborcyjna dyskusja zwolenników *pro life* i *pro choice*, nie jest możliwy do rozwiązania w ramach systemu²¹. Komentowany myśliciel podkreśla jednak, że celem procesu demokratycznego jest stałe wyznaczanie granic między sferą prywatną a publiczną, przy poszanowaniu równej wolności i autonomii obywateli²².

Poruszona w pracy kwestia ekspozycji symboli religijnych w miejscach publicznych dotyka delikatnej materii praw człowieka. Jak pokazały wyroki w sprawie Lautsi oraz przegląd opinii wyrażonych w nauce prawa, trudno mówić o konsensusie co do zawartości normatywnej lakonicznego przepisu art. 9 EKPC. Nie zaskakuje zatem odwoływanie się przez sędziów i glosatorów do dorobku filozofii politycznej, w tym koncepcji proceduralizmu Habermasa i Rawlsa czy komunitarystów, mimo, że zapożyczenia te nie są wyrażane przez prawników wprost. Jak w perspektywie myśli Habermasa prezentują się kwestie tolerancja – wolność religijna – neutralność światopoglądowa państwa?

Geneza liberalizmu sięga czasów reformacji, wojen religijnych i będących ich efektem rozważań nad tolerancją jako pragmatycznym środkiem zapobieżenia rozlewowi krwi. Wówczas, w XVI i XVII wieku pojawiły się koncepcje tolerancji religijnej i wolności sumienia²³. Pierwotnie na straży tolerancji stały jednostronnie narzucone przez władców akty prawne, jednakże jak zauważa Habermas już Spinoza i Locke starali się przeformułować tolerancję tak, by była ona wyrazem obustronnego uznania wolności religijnej innych i pociągała za sobą negatywną wolność tj. brak przymusu uczestniczenia (nawet biernego) w cudzych praktykach religijnych²⁴. Niemiecki filozof podkreśla, iż tolerancja to nie tylko obojętność względem innych przekonań, lecz uszanowanie żywiącej je osoby, mimo dysponowania słusznymi we własnym mniemaniu racjami za odrzuceniem poglądów tej osoby. Nie można też mówić o tolerancji w sytuacji, gdy istnieją perspektywy uzgodnienia poglądów, czego jednak na ogół nie można oczekiwać w przypadku wyznawców różnych religii, czy wyznawców i ateistów²⁵. Filozof kładzie nacisk na konieczność liczenia się

²¹ J. Habermas, *Uwzględniając innego*, dz.cyt., s. 101.

²² Tamże, 110.

²³ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, dz.cyt., s. 17.

²⁴ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, dz.cyt., s. 217.

²⁵ Tamże, s. 222–223; szerzej tolerancję definiuje np. Michael Walzer wskazując na całe spektrum jej form, od „zrezygnowanej akceptacji odmienności”, przez „bierną, łagodną, życzliwą obojętność”,

koegzystujących osób z cudzymi punktami widzenia, gdyż to zainteresowani polegając na tego rodzaju empatii muszą określić warunki swojej koegzystencji. Przy pominięciu perspektywy innego mogłoby to mieć cechy narzucania²⁶. Instytucjonalnym wyrazem tolerancji jest wolność religijna czy szerzej wolność sumienia określająca co wolno, a czego nie wolno, w odniesieniu do sfery przekonań drugiego człowieka.

Reformacja doprowadziła do wyznaniowego zróżnicowania, proces ten pierwotnie tłumiony uległ akceleracji po przyjęciu gwarancji wolności religijnej. Społeczeństwa stawały się coraz bardziej spluralizowane efektem czego podkopane zostały fundamenty dawnej – na ogół sakralnie usankcjonowanej – legitymacji państwa. Jak wyżej wspomniałem konsensus co do podzielanych wartości nie mógł być już źródłem uprawomocnienia władzy. Wobec tego pojawiło się przeświadczenie, że władza państwowa musi być neutralna względem przekonań swoich obywateli. By taką pozostać musiała oddzielić się od instytucji kościelnych.

Habermas opisuje różne modele ukształtowania relacji państwo-kościół. We Francji wolność religijna ucieleśniona została w modelu laicyzmu – ścisłego rozdziału, w Stanach Zjednoczonych neutralizacja nie miała charakteru negatywnego, lecz jej celem było zapewnienie wszystkim prawa do praktykowania własnych przekonań. Niezależnie od przyjętego modelu, niemiecki filozof uważa, że „laicki charakter państwa” jest zawsze koniecznym warunkiem zapewnienia wolności religijnej²⁷.

Przejsie od wolności religijnej do konieczności wprowadzenia rozdziału i neutralności nie jest jednak moim zdaniem precyzyjnie wyjaśnione przez Habermasa ani innych przedstawicieli liberalizmu. Habermas wywodzi, iż po tym jak źródłem uprawomocnienia władzy przestał być substancjalny konsensus oparty na wierze religijnej, dla legitymizacji instytucji państwa konieczne stało się poleganie na racjach dostępnych wszystkim obywatelom. Wiąże się to z epistemologiczną koncepcją rozumu, jako wspólnego wszystkim – czy to wierzącym czy nie. Autor *Strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej* argumentuje, że:

„w państwie neutralnym światopoglądowo za prawomocne mogą uchodzić tylko te decyzje polityczne, które zyskają uprawomocnienie w świetle ogólnie dostępnych racji i to w sposób bezstronny – czyli w równej mierze wobec wierzących i niewierzących lub przedstawicieli różnych orientacji religijnych. Panowanie, którego nie sposób uprawomocnić w sposób bezstronny, jest nieprawomocne, ponieważ wychodzi przy tym na jaw, że jedna strona narzuca wolę drugiej”²⁸.

po entuzjastyczną aprobatę” (*O tolerancji*, Warszawa 1999, s. 21–22), wychodząc od takich przesłanek Walzer dochodzi do odmiennego od Habermasa wniosku pisząc: „Nie możemy twierdzić, że neutralność państwa i możliwość tworzenia dobrowolnych stowarzyszeń (...) to jedyny lub najlepszy sposób postępowania wobec pluralizmu religijnego i etnicznego” (tamże, s. 14).

²⁶ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, dz.cyt., s. 218.

²⁷ Tamże, s. 105–107.

²⁸ Tamże, s. 109.

Podobnie jak inni liberalni filozofowie, Habermas dopuszcza się skrótu myślowego polegającego na przyjęciu, że władza która nie będzie w oczach niektórych podlegających jej obywateli prawomocna z pewnością będzie naruszała wolność religijną, będzie represyjna. Odzwierciedleniem takiego uproszczenia był moim zdaniem pierwszy wyrok ETPC w sprawie Lautsi. Izba przyjęła, że skoro Włochy odwołują się do racji bliskich tylko części obywatelom, to automatycznie naruszają wolność skarżącej. Bardziej zniuansowane stanowisko przyjęła Wielka Izba Trybunału, która przyznała (wbrew twierdzeniom rządu Włoch), że konfesyjny wydzźwięk krzyża jest dominujący, jednakże nie sposób przyjąć iż sama obecność symbolu godziła w uprawnienia skarżącej do nie-wyznawania.

W innym miejscu Habermas zdaje się przyznawać, iż postulat neutralności przyjęty jest niejako z ostrożności. Píše on, że: „Często zagraża jej (wolności religijnej, przyp. ŁM) dominacja kultury większości która nadużywa nabytej historycznie mocy definiowana celów i ustalania jedynie zgodnie z własnymi kryteriami co w pluralistycznym społeczeństwie ma obowiązywać jako ogólnie ważna kultura polityczna”²⁹. Zagrożenie wolności religijnej w warunkach braku neutralności państwa jest jedynie potencjalne. Dowodzi tego przykład I Rzeczypospolitej, którą nie sposób uznać za państwo neutralne, tym bardziej oparte o zasadę rozdziału kościoła i państwa, a przy tym mogące stanowić wzór tolerancji dla ówczesnej Europy³⁰.

Niemiecki filozof przyznaje, iż bliższa jest jemu interpretacja neutralności w myśl, której państwo winno powstrzymać się od wspierania pewnych przekonań kosztem innych, nie widzi jednak nic złego w sytuacji gdy państwo wspiera w równym stopniu przedstawicieli wszystkich poglądów (czego nie dopuszcza np. francuski model laicyzmu)³¹.

Przyjęcie, iż neutralność światopoglądowa państwa i idący za nią rozdział kościoła od państwa nie są konieczne dla zagwarantowania wolności religijnej obywateli nie jest jeszcze argumentem za ich porzuceniem. Czy Habermas jest bezkrytyczny wobec preferowanych przez siebie rozwiązań?

Głównym zarzutem możliwym do postawienia koncepcji neutralności, uderzającym zarazem w jego główną zaletę czyli moc legitymizującą, jest niesymetryczne obciążenie osób wierzących i niewierzących. Racje przemawiające za określonymi decyzjami w liberalnej demokracji muszą być wyrażane w sposób dostępny-zrozumiały wszystkim obywatelom. Wynika z tego obowiązek dostosowania się osób wierzących do płaszczyzny dostępnej ateistom i agnostykom, bowiem biorąc pod uwagę obecność różnych wyznań i osób niewierzących jedynie język, którym posługują się ci ostatni, będzie możliwą platformą porozumienia. Wymóg ten nazwany *klauzulą* obowiązuje bezwzględnie organy państwa. Przedstawiciele judykatury, administracji, tym bardziej ustawodawca nie mogą wypowiadać się z powołaniem na racje zrozumiałe

²⁹ Tamże, s. 228.

³⁰ Szerzej: J. Tazbir, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII wieku*, Warszawa 2009.

³¹ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, dz.cyt., s. 110.

jedynie ograniczonej grupie identyfikowanej przez odniesienie do określonych przekonań. Zobowiązani do zachowania klauzuli, w ramach dyskursu publicznego są jednak również obywatele. Jak przyznaje Habermas, stawia to osoby wierzące wobec konieczności „podwojenia własnej świadomości”. Muszą one sztywno oddzielić swoją tożsamość publiczną i niepubliczną³², z którego to obowiązku zwolnieni są ateści. Na wierzących spoczywa ciężar poszukiwania laickiego odpowiednika własnych religijnie motywowanych racji, dopiero przy jego braku mogą posłużyć się wprost argumentami teistycznymi i to przy akceptacji, że nie będą one mogły zostać wykorzystane (jako sprzeczne z klauzulą), na poziomie instytucjonalnym – przez sądy czy urzędy³³. Zasadne wydaje się zatem pytanie czy cena jaką wierzący muszą zapłacić za życie w neutralnym światopoglądowo państwie nie jest zbyt wysoka? Habermas chcąc zniwelować różnicę ciężarów, których ponoszenie spoczywa na teistach i niewierzących wskazuje, że wysiłek związany z przekładem winni ponosić również niewierzący³⁴. Trudno jednak wyobrazić sobie na czym ich pomoc ta miałyby polegać. Nawet gdyby przyjąć, iż niewierzący są zobowiązani do wydobywania wszelkich, akceptowalnych z punktu widzenia neutralności, racji z argumentów religijnych to pojawia się pytanie o ich interes w tym i sankcję za zaniechanie. Filozof kwituje te wątpliwości stwierdzeniem, że: „Wymaga to zmiany mentalności członków zsekularyzowanych społeczeństw, porównywalnej w wysiłku do tego wkładanego przez wierzących w przekład”³⁵. Kierunek tej zmiany wyznaczyłaby linia wiodąca od agresywnego scjentyzmu do życzliwego agnostycyzmu, który nie postrzegalby motywacji religijnych i wywodzonych z nich argumentów jako skrajnie irracjonalnych.

Wyrażenie tego poglądu pozwala wątpić w konsekwencję Habermasa, który z jednej strony krytykuje konstruktywizm Rawlsa – wskazuje, iż jego zdaniem rola filozofii jest rekonstrukcyjna – sprowadza się do wyjaśniania „moralnego punktu widzenia i procedury demokratycznej, do analizy warunków racjonalnych dyskursów i negocjacji”³⁶. Z drugiej zaś, wbrew deklaracji, daje wyraźnie normatywne wskazówki co do zmian społecznych. Jego wizja społeczeństwa sugeruje przechodzenie od tożsamości lokalnych, etnicznych, definiowanych religijnie, jednym słowem komunitarystycznych do tożsamości obywatelskiej (konstytucyjnej), budowanej na bazie kultury politycznej.

Dokonując wiwisekcji pojęcia tożsamości Habermas wprowadza dychotomię: tożsamość narodowa – odwołująca się do źródeł etnicznych i tożsamość obywatelska w przypadku której rolę spoiwa odgrywają wspólne określonej grupie instytucje

³² Tenże, *Uwzględniając Innego*, dz.cyt., s. 81; docenić trzeba, iż Habermas uznaje immanentny dla tożsamości wierzących charakter wierzeń, nie popełnia wytykanego przez M. Sandela błędu: „Traktowanie przekonań religijnych na równi z różnymi dążeniami i celami, między którymi niezależna jaźń może wybierać, utrudnia rozróżnienie między głosem sumienia, z jednej strony, a pospolitymi preferencjami, z drugiej”, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, dz.cyt., s. 29.

³³ Tenże, *Między naturalizmem a religią*, dz.cyt., s. 115.

³⁴ Tamże, s. 117.

³⁵ Tamże, s. 123.

³⁶ Tenże, *Uwzględniając Innego*, dz.cyt., s. 84.

polityczne, oparte na rządach konstytucyjnych³⁷. Według myśliciela we współczesnej Europie przyszłości nie ma tożsamość definiowana etnicznie. Pewne analogie z tym typem identyfikacji można jednak moim zdaniem znaleźć w republikańskim modelu tożsamości obywatelskiej, który Habermas stawia w opozycji do modelu liberalnego.

Opisując model republikański (komunitarystyczny) zauważa, że jego zwolennicy postrzegają naród jako samodefiniującą się wspólnotę kulturową, która kształtuje się poprzez zakorzenienie w tradycji. Republikanin identyfikuje się ze swoją wspólnotą w sposób patriotyczny, odczuwa wagę zobowiązań względem innych jej członków. Odpowiedź na pytania „kim jestem?” czy „co powinienem robić?” może odnaleźć jedynie w obrębie wspólnoty, dlatego też istotne jest podtrzymywanie jej trwania³⁸. Taka wizja obywatelskości implikuje etyczne zaangażowanie prawa, pewien paternalizm państwa, ochronę określonego katalogu wartości i praw kulturowych. Habermas pisze: „zaletę (modelu republikańskiego, przyp. ŁM) widzę w tym, że ob staje przy radykalnie demokratycznym sensie samoorganizacji społeczeństwa przez komunikacyjnie zjednoczonych obywateli i nie sprowadza celów zbiorowych tylko do „transakcji” między przeciwstawnymi interesami prywatnymi. Jego wadę widzę zaś w tym, że jest zbyt idealistyczny i uzależnia proces demokratyczny od cnót obywateli zorientowanych na dobro wspólne”³⁹.

W liberalnym modelu obywatele są bardziej członkami organizacji niż wspólnoty. Państwo winno zachować neutralność wobec celów i dążeń obywateli, by umożliwić im samorealizację. Jest ono platformą negocjacji przedstawicieli różnych interesów, nie zaś forum rozmówców podzielających te same poglądy. W liberalnej perspektywie obywatele mogą osiągnąć kompromis, lecz nie konsensus.

Rozwiązaniem proponowanym przez Habermasa jest zakotwiczona w jego teorii dyskursu demokracja deliberatywna⁴⁰. Ramy opracowania nie pozwalają na rozwinięcie tego wątku, z punktu widzenia tematu nie jest to jednak konieczne, bowiem względem religii Habermas i tak przyjmuje pryncypia liberalne. Nie mogą jednak zrezygnować z próby oceny koncepcji tożsamości obywatelskiej.

Pytaniem, które nasuwa się po lekturze Habermasa jest to o prognozy dla społeczeństw, które nie wykształciły jeszcze tożsamości konstytucyjnej, brak w nich konsensusu co do politycznych ram organizacji, jednocześnie są na tyle spluralizowane, że nie wpisują się już w model tożsamości narodowej? Gdzie szukać źródeł ich spójności i stabilności? Drugi problem to, czy możliwe jest jasne rozgraniczenie tożsamości narodowej od modelu obywatelskiego w odmianie republikańskiej. Mam tu zwłaszcza na myśli sytuację państw, których historia splótła czynnik etniczny z religijnym a ich obywatele przez długi czas identyfikowali się przy pomocy kryterium wyznaniowego.

³⁷ Tenże, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, Warszawa 1993, dz.cyt., s. 7–11.

³⁸ Tamże, s. 32 i n.

³⁹ Tenże, *Uwzględniając Innego*, dz.cyt., s. 242

⁴⁰ Tamże, s. 247 i n.

Przykładami są Polska, Grecja, Irlandia – kraje w których religia była czynnikiem odróżniającym obywateli od najeźdźców i w których nadal odgrywa dużą rolę.

Lech Morawski, przekonuje, że Polska jest krajem, w którym mimo zgody obywateli co do podstaw ustrojowych: demokracji parlamentarnej, ochrony praw człowieka, konstrukcji ekonomicznej zbliżonej do *welfare state*, nie można mówić o wykształceniu tożsamości konstytucyjnej. Jako państwo dysponujemy instytucjami, brakuje nam jednak etosu by je właściwie wykorzystać. Autor ten dokonuje również pożytecznego rozbicia pojęcia tożsamości konstytucyjnej, wskazując, że składają się na nią elementy o charakterze uniwersalnym i elementy partykularne, które mogą się różnić w zależności od warunków lokalnych. Własnością uniwersalną, swoistym *must-have* dla tożsamości konstytucyjnej jest np. poszanowanie wolności religijnej, jednakże wspieranie neutralności światopoglądowej państwa, bądź odżegnanie się od niej jest już elementem przygodnym⁴¹.

W mojej opinii wprowadzenie gradacji – elementy uniwersalne/elementy partykularne pozwala bronić koncepcji tożsamości obywatelskiej i słuszności prognoz Habermasa. Optyka ta dostarcza także argumentów na rzecz obrony orzeczenia Wielkiej Izby w sprawie Lautsi wyrażonych w języku Niemca. Czy jednak jego definicja elementów uniwersalnych jest na tyle elastyczna? Jaka mogłaby jednak być rzeczywistość jego reakcja na wyrok?

III. ZAKOŃCZENIE

Jako wskazówkę należy potraktować jego odpowiedź na recepcję orzeczenia w sprawie Seler p. landowi Bawaria. Habermas z uznaniem wypowiada się o wyroku niemieckiego FTK, który na skutek skargi rodziców-wyznawców antropozofii zobligował władze landu do usunięcia krzyży ze szkolnych klas. Stanowisko katolickich obrońców krzyża, argumentujących, iż jest on symbolem zachodnich wartości i częścią ich kultury określa zaś jako „klasyczny przypadek polityczno-kulturowego, nieuprawnionego uogólnienia dominującej w regionie praktyki religijnej”⁴². Rodzi to domniemanie, że wyrok Wielkiej Izby w sprawie Soile Lautsi również nie znajduje aprobaty u komentowanego filozofa.

Pierwsze spostrzeżenie, które nasuwa się po odczytaniu sprawy Lautsi przez pryzmat myśli Habermasa to ścisły związek i wzajemny wpływ filozofii politycznej i prawoznawstwa. Wykładnia norm Konwencji poparta musi być refleksją filozoficzną, odwołaniem do *ratio legis* norm chroniących np. wolność religijną. Egzegeza, zgodnie z ugruntowanymi kanonami, nie może przy tym wykraczać poza językowy sens norm. Właśnie dlatego sędziowie wydający pierwszy wyrok w sprawie Lautsi i autorzy glos aprobujących popełnili grzech wykładni twórczej, traktując pojęcia

⁴¹ L. Morawski, *O tożsamości konstytucyjnej Polaków*, „Prawo i Więź” 2012, nr 1 (1), s. 12–13.

⁴² J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, dz.cyt., s. 228.

wolności sumienia i neutralności światopoglądowej państwa jako synonimiczne. Żadna z norm Konwencji nie narzuca na państwa-strony wymogu zachowania neutralności, nie jest przy tym rolą Trybunału badanie czy państwa te konsekwentnie przestrzegają wymogów określonych prawem wewnętrznym.

Drugi o wiele bardziej skomplikowany problem pojawia się przy ocenie samej teorii Habermasa, zwłaszcza jego poglądów na temat neutralności światopoglądowej państwa, jej związków z tolerancją i wpływu na legitymację państwa. W pracy tej starałem się wykazać, iż nie ma logicznego związku czy uniwersalnie uzasadnialnego przejścia od wolności religijnej do neutralności światopoglądowej. Habermas myli moim zdaniem wymóg uprawomocnienia państwa z wymogiem zapewnienia przez nie wolności religijnej. Są to dwie różne, niekoniecznie powiązane kwestie. Efektem tego niemiecki filozof zdradzając swoje prognozy odnośnie ewolucji tożsamości członków zachodnich społeczeństw, zbyt szeroko moim zdaniem, kreśli granice „elementu uniwersalnego” tożsamości obywatelskiej. Jest to istotne o tyle, że jego myśl ma duży ładunek normatywny, nie jest jedynie deskryptywna.

Kolejnym problemem jest skuteczność legitymizacji przez neutralność. Czy nakładając postulat neutralności światopoglądowej państwa nie prowokujemy konfliktu na tym tle w społeczeństwach, które już wcześniej osiągnęły konsensus co do podstawowych zasad ich organizacji obejmujących np. wolność religijną. Działanie takie może oznaczać krok wstecz, niwecząc stabilność społeczną i ugruntowane już poszanowanie cudzych praw. Ryzyko to jest tym realniejsze, że, co przyznaje Habermas i dostrzegają inni⁴³, ciężary związane z życiem w państwie neutralnym światopoglądowo są rozłożone niesprawiedliwie. Okazuje się zatem, że konieczność rozbijania jaźni ludzi wierzących na tę właściwą dla sfery prywatnej, sfery publicznej i sfery ściśle politycznej, jest ceną płaconą nie za stabilność i zgodę społeczną lecz za komfort ludzi niepodzielających poglądów teistycznych.

Nie chcę przy tym powiedzieć, że odwołanie się do neutralności światopoglądowej jest we wszystkich warunkach złe. Uważam raczej, że szablon sprawdzający się w kilku państwach Europy Zachodniej nie może być uznany za receptę na bolączki reszty świata. Uzasadnione jest oczekiwanie większej elastyczności ze strony myślicieli, legislatorów i organów sądowniczych.

BIBLIOGRAFIA

- Borecki P., Pudzianowska D., *Glosa do wyroku ETPC z dnia 3 listopada 2009 r., 30814/06*, dostęp za pośrednictwem Lex Omega.
Brzozowski W., *Glosa do wyroku ETPC z dnia 3 listopada 2009 r., 30814/06*, dostęp za pośrednictwem Lex Omega.

⁴³ Zob. A. Szahaj, *Liberalizm, wspólnotowość, równość. Eseje z filozofii polityki*, Toruń 2012, s. 113

- Górski M., *Glosa do wyroku ETPC z dnia 3 listopada 2009 r., 30814/06*, dostęp za pośrednictwem Lex Omega.
- Gray J., *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, Kraków 2009.
- Habermas J., *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, Warszawa 2012.
- Habermas J., *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, Warszawa 1993.
- Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2007.
- Habermas J., *Uwzględniając innego. Studia do teorii politycznej*, Warszawa 2009.
- Kamiński I. C., *Glosa do wyroku ETPC z dnia 3 listopada 2009 r., 30814/06. Nakaz obecności krzyża we włoskiej szkole*, dostęp za pośrednictwem Lex Omega.
- Kowalski M., *Glosa do wyroku ETPC z dnia 3 listopada 2009 r., 30814/06*, dostęp za pośrednictwem Lex Omega.
- Kowalski M., *Powrót czarnoksiężnika – uwagi na tle wyroku Wielkiej Izby ETPC z 18.03.2011 r. w sprawie Lautsi przeciwko Włochom*, w: "Forum Prawnicze", wrzesień 2011.
- Kulbat W., *Kościół a wyzwania demokracji*, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Warszawa 2007.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996.
- Morawski L., *O tożsamości konstytucyjnej Polaków*, "Prawo i Więzy" 2012, nr 1 (1).
- Nowicki M. A., *Lautsi przeciwko Włochom – wyrok ETPC z dnia 3 listopada 2009 r., skarga nr 30814/06*, [w:] M.A. Nowicki, *Europejski Trybunał Praw Człowieka. Wybór orzeczeń 2009*, dostęp za pośrednictwem Lex Omega
- Piechowiak M., *Negatywna wolność religijna i przekonania sekularystyczne w świetle sprawy Lautsi przeciwko Włochom. Teza nr 1*, "Przegląd Sejmowy" 2011, nr 5.37, 146141/1, dostęp za pośrednictwem Lex Omega
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, Warszawa 1998.
- Sandel M., *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, Warszawa 2009.
- Szahaj A., *Liberalizm, wspólnotowość, równość. Eseje z filozofii polityki*, Toruń 2012.
- Tazbir J., *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII wieku*, Warszawa 2009.
- Vattimo G., Paterlini P., *Nie być Bogiem. Autobiografia na cztery ręce*, Warszawa 2011
- Walzer M., *O tolerancji*, Warszawa 1999.
- Weiler J., *State and Nation: Church, Mosque and Synagogue*, dostępny na stronie: <http://icon.oxfordjournals.org/content/8/2/157.full#sec-4>.

NOTY O AUTORACH

Jacek Bartyzel – prof. dr hab. nauk społecznych; teatrolog, historyk idei, filozof polityki, publicysta; kierownik Katedry Hermeneutyki Polityki na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych UMK oraz profesor WSKSiM w Toruniu; członek polskich i zagranicznych towarzystw naukowych, w tym Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II; członek Kapituły Nagrody im. Józefa Mackiewicza; autor kilkunastu książek oraz kilkuset artykułów naukowych i publicystycznych, współautor i redaktor naczelny Encyklopedii Politycznej, współpracownik Powszechnej Encyklopedii Filozofii, Encyklopedii Katolickiej i Encyklopedii „Białych Płam”; laureat nagród naukowych i kulturalnych, w tym Nagrody KLIO; kawaler Krzyża Oficerskiego Orderu Odrodzenia Polski.

Andrzej Gniazdowski – dr hab., prof. nadzw. w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Prezes Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego. Autor książek *Filozofia i gilotyna. Tradycjonalizm Josepha de Maistre'a jako hermeneutyka polityczna*, Warszawa 1996 oraz *Polityka i geometria. Fenomenologia Edmunda Husserla a problem demokracji*, Warszawa 2007 r. Publikował m. in. w „Przeglądzie Filozoficznym”, „Przeglądzie Filozoficzno-Literackim”, „Przeglądzie Politycznym”, „Teologii politycznej”, „Znaku”. W swoich publikacjach podejmuje zagadnienia z zakresu fenomenologii, filozofii politycznej i historii idei.

Marcin Jendrzejczak – politolog, doktor nauk humanistycznych z zakresu historii myśli politycznej. Autor książki pt. *Kulturowe korzenie demokratycznego kapitalizmu według Michaela Novaka* (Capital 2015). Na co dzień publicysta i dziennikarz poruszający tematykę polityczną, religijną i ekonomiczną, współpracownik wielu mediów i agencji informacyjnych. Obecnie pracuje nad kolejną rozprawą doktorską będącą doktorantem na Uniwersytecie Ekonomicznym w Krakowie.

Umberto Lodovici – doktor filozofii polityki Uniwersytetu Ca' Foscari w Wenecji na podstawie rozprawy poświęconej teologii politycznej Jacquesa Maritaina i Carla Schmitta. Jego zainteresowania naukowej oprócz myśli Maritaina i Schmitta,

obejmują filozofię i teologię Erika Petersona oraz Waldemara Guriana. Jest autorem m.in. książki *Religione e democrazie. Il contributo di Jacques Maritain* (Mimesis 2011). Mieszka w Monachium, gdzie jest docentem na tamtejszej Volkshochschule.

Robert Marszałek – doktor habilitowany filozofii, autor książek *Wolność racjonalnej interakcji. W poszukiwaniu etycznego paradygmatu współczesności* (1998), *Słownik terminów polskiego przekładu Wprowadzenia do metafizyki Martina Heideggera* (2001), *Mitologia a rozum instrumentalny. Fundament procesu dziejowego w dziele późnego Schellinga* (2004) *Mythos redivivus* (2010) oraz *Ex oriente dux. Idea jedności Słowian a historia ziofía polska i europejska XIX i XX wieku* (2015).

Łukasz Mirocha – adwokat, doktor nauk prawnych Wydziału Prawa i Administracji UMK w Toruniu. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół współczesnej filozofii politycznej (zwłaszcza nurtów alternatywnych względem liberalizmu), konfliktów wolności religijnej z innymi prawami człowieka oraz problematyki edukacji obywatelskiej.

Łukasz Świącicki – doktor nauk społecznych w zakresie nauk o polityce, adiunkt w Katedrze Administracji i Zarządzania Publicznego Wydziału Nauk Ekonomicznych i Prawnych Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach. Autor monografii *Carl Schmitt i Leo Strauss. Krytyka pozytywizmu prawniczego w niemieckiej myśli politycznej* (von borowiecky 2015). Zastępca redaktora naczelnego czasopisma „Pro Fide Rege et Lege”. Członek redakcji czasopism „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” oraz „Societas et Ius”.

Renata Tarasiuk – doktor nauk humanistycznych, adiunkt na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach. Pełni funkcję sekretarza redakcji międzynarodowej interdyscyplinarnej serii tomów „Colloquia Judaica” (wspólnie z Uniwersytetem Mateja Bela w Bańskiej Bystrzycy) oraz redaktora tematycznego i sekretarza interdyscyplinarnego pisma naukowego „Doctrina. Studia Społeczno-Polityczne”. Jest autorką licznych rozpraw naukowych na temat ludobójstwa (zwłaszcza zagłady Żydów), bezpieczeństwa mniejszości żydowskiej w Polsce po zagładzie, antysemityzmu, polityki historycznej i bezpieczeństwa państwa Izrael oraz bezpieczeństwa regionu Bliskiego Wschodu (zwłaszcza konfliktu izraelsko-palestyńskiego).

Adam Wielomski – profesor tytularny nauk społecznych, politolog, Kierownik Katedry Teorii Stosunków Międzynarodowych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Autor 18 monografii i ponad 100 mniejszych publikacji naukowych z zakresu myśli politycznej, teorii państwa i polityki oraz teorii stosunków międzynarodowych. Redaktor Naczelny czasopisma naukowego „Pro Fide, Rege et Lege”. Prezes Towarzystwa Naukowego Myśli Politycznej i Prawnej.

Tomasz Wiśniewski – doktorant na Wydziale Historycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz student filozofii w ramach Międzyobszarowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych i Społecznych na tej samej uczelni. Zainteresowania badawcze obejmują teorię historii, historię historiografii, filozofię polityki, porównawczą teorię nauk humanistycznych i społecznych, postsekularyzm i posthumanizm. Obecnie pracuje nad rozprawą doktorską pt. „Historia post-sekularna. Wiedza o przeszłości między nauką, polityką i religią”. Publikował m.in. w „Stanie Rzeczy”, „Kulturze i Historii” i „Przeglądzie Politycznym”.

Magdalena Ziętek-Wielomska – prawnik, filozof, prezes fundacji Instytut Badawczy Pro vita bona. Pracowała na RWTH Aachen w Akwizgranie i Europejskim Uniwersytecie Viadrina we Frankfurcie nad Odrą. Członek redakcji czasopisma naukowego „Pro Fide Rege et Lege”. W swojej pracy naukowej i publicystycznej zajmuje się filozofią prawa, cybernetyką społeczną i propagowaniem klasycznej koncepcji dobrego życia. Jest współautorką książki *Nowoczesność – Nacjonalizm – Naród Europejski. Dylematy samoidentyfikacji Europejczyków* (Warszawa 2017).

