

Etyka a polityka



Wydawnictwo Księgarnia Akademicka

Etyka a polityka

Etyka a polityka

Praca zbiorowa pod redakcją
Justyny Miklaszewskiej
i Przemysława Spryszaka

© Copyright by Instytut Filozofii UJ and individual authors, 2020

Recenzent: dr hab. Piotr Bartula, prof. UJ

Opracowanie redakcyjne: Justyna Wójeik

Projekt okładki: Aleksandra Winiarska

ISBN 978-83-8138-160-4 (druk)

ISBN 978-83-8138-189-5 (on-line, pdf)

<https://doi.org/10.12797/9788381381895>

Na okładce wykorzystano reprodukcję obrazu Giovanniego Belliniego *Portret humanisty* (1475–80). Obraz ten znajduje się w zbiorach Pinakoteki Castello Sforzesco w Mediolanie, źródło <https://commons.wikimedia.org/>

Publikacja dofinansowana przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Subwencja naukowo-badawcza

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43

e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

Od Redaktorów

Niniejszy zbiór rozpraw, noszący tytuł *Etyka a polityka*, stanowi rezultat konferencji naukowej zatytułowanej „Etyka a polityka. Pamięci profesora Miłowita Kunińskiego (1946–2018)”, która odbyła się w Krakowie, w Collegium Broscianum, 7 czerwca 2019 roku, pod auspicjami Zakładu Historii Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego i Oddziału Krakowskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Konferencja zgromadziła filozofów z wielu ośrodków akademickich w Polsce; wśród Referentek i Referentów znaleźli się uznani badacze rekrutujący się z uczelni krakowskich, z niewielką przewagą Uniwersytetu Jagiellońskiego, na którym przez lata pracował i wykładał prof. Miłowit Kuniński, oraz z innych czołowych ośrodków akademickich – z Warszawy, Torunia oraz Poznania.

Czytelnik otrzymuje do rąk zbiór prac, których powstaniu przyświecała idea zbadania związku między etyką a polityką z wykorzystaniem narzędzi teoretycznych wypracowanych w filozofii nowożytnej oraz w filozofii współczesnej. Podejmują więc one temat ważny zarówno z teoretycznego, jak praktycznego punktu widzenia, a przy tym czynią to w sposób nowoczesny, sięgając do wciąż aktualnej myśli filozoficznej i politycznej, niemającej jedynie charakteru nobliwego początku ani wyłącznie postaci klasycznego, tradycyjnego odniesienia.

Niniejszy tom otwiera wspomnienie o prof. Miłowicie Kunińskim, filozofie polityki i historyku filozofii, pracowniku In-

stytutu Filozofii UJ i jego dyrektorze w latach 2008–2012, wieloletnim prezesie krakowskiego Ośrodka Myśli Politycznej, który we własnej pracy naukowej w sposób gruntowny, oryginalny i – jak pokazuje również treść niniejszego tomu – inspirujący dociekał natury tych właśnie związków – zarówno tych, które istnieją, jak i tych (i przede wszystkim tych), które istnieć powinny – między sferą polityki a sferą wartości moralnych. Wspomnienie to przybliży więc Czytelnikowi sylwetkę wybitnego badacza i cenionego nauczyciela akademickiego, zasłużonego zarówno dla krakowskiego środowiska uczelnianego i intelektualnego, jak i dla całej współczesnej filozofii polskiej.

Justyna Miklaszewska
Przemysław Spryszak



Profesor Miłowit Kuniński
(1946–2018)

PAWEŁ KACZOROWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Carl Schmitt – *Positionen* i *Begriffe*

O różnicy między polityką a politycznością¹

Re intellecta in verbis simus faciles.

Otto von Bismarck

Ne simus faciles in verbis.

Carl Schmitt

1.

W swym znanym artykule pt. *Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts* Ernst-Wolfgang Böckenförde stara się wykazać, że słynna rozprawa Carla Schmitta o pojęciu polityczności stanowi podłoże teoretyczne, a może raczej szerzej: conceptualne dla innych jego dzieł. Jej to właśnie znajomość umożliwia dopiero pełne i dokładne odczytanie najobszerniejszej pracy Schmitta z okresu międzywojennego, czyli *Verfassungslehre*. Taka teza – nie wchodząc teraz w jej szczegóły i zasadność – opiera

¹ Angielska wersja tej pracy (*Carl Schmitt – Positionen and Begriffe. The Difference Between Politics and the Political*) ukazała się pierwotnie w czasopiśmie „Studia Polityczne” 2019, t. 47, nr 4. Por. też O. Marchart, *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Frankfurt am Main 2016.

się na pewnym mocnym założeniu, tym mianowicie, że teksty „koronnego jurysty”, przynajmniej te z okresu Republiki Weimarskiej, tworzą zwartą całość, powiedzmy: system, że są spójne, pasują do siebie jak części jednej myślowej kompozycji, rozpisanego na części jednego traktatu.

Być może tak jest, być może zresztą takie założenie należy zawsze na początku „roboczo” przyjmować, gdy poznaje się czyjeś dzieło, być może taki jest właśnie charakter systematycznej, konsekwentnie prowadzonej pracy badawczej, pozytywna cecha intelektualnego dokonania, uwieńczonego powstaniem megateorii. Ale czy zawsze jest to najważniejsza oznaka wielkości myśli? Czy ta spoistość, systemowość jest pozytywną cechą, podkreślającą jakość i głębię dociekań, zarówno w pracy myśliciela, jak i analityka? W pracy uczonego – „funkcjonariusza ludzkości” (Husserl) – jak i w przypadku diagnosty historycznych wydarzeń określających los wybranej zbiorowości? Nie należy może różnicy dzielącej te stanowiska zbyt ostro zaznaczać, konturować, aby nie stała się ona szablonowa, zbyt daleko idąca. Wszelako odzwierciedla ona coś istotnego w różnicy profili badawczych, sposobu dociekań podejmowanych przez Georges’a Clemenceau, niezaangażowanego badacza wiecznej istoty rzeczy i zaangażowanego obserwatora zmiennych zjawisk i procesów współczesności.

Lecz teza Böckenfördego daje asumpt także do innych pytań. W przypadku bowiem dwóch wspomnianych tekstów Schmitta mamy do czynienia z niebagatelną różnicą ich rodzaju, znaczenia i treści. *Verfassungslehre* to bardzo obszerny, wchodzący głęboko w materię ustrojową i w swej istocie interpretowaną teorię ustrojów, sięgający daleko w przeszłość konstytucjonalizmu europejskiego komentarz do konkretnego źródła prawnego, do konkretnego prawniczego dokumentu – konstytucji weimarskiej – obowiązującej od sierpnia 1919 roku niemieckiej konstytucji. Z kolei w przypadku *Der Begriff des Politischen* stykamy się z oryginalną koncepcją, koncepcją analityczną dotyczącą meandrów zjawiska polityki. Ma ona charakter quasi-filozoficzny, jej ton sugeruje, że pisana jest z zamiarem dotarcia do tego, co zasadnicze a ukryte, do niejako pozazjawiskowej (poza tym, co *prima*

facie, poza tym, co na pierwszym planie) materii rzeczy, materii swoistej, której wskazanie jest ważnym teoretycznym, poznawczym odkryciem.

Mamy więc z jednej strony tekst, w którym jego autor posługuje się kategoriami, pojęciami, poglądami, twierdzeniami funkcjonującymi w dokumencie publicznym, politycznym i prawnym, bierze je – z dobrodziejstwem inwentarza – w tym ich znaczeniu, jakie mają dla opinii społecznej, w debacie publicznej, w społecznej komunikacji. Są to pojęcia podstawowe: demokracja, republika, prawa jednostki, wolności, równości, konstytucja, prawo... Mają one – i to jest właśnie sedno sprawy – używane na co dzień znaczenie ideowe, etyczne, aksjologiczne, niosą w sobie treść, której źródłem jest – ogólnie rzecz biorąc – filozofia polityczna i teologia polityczna czasów nowożytnych i debaty polityczne toczone co najmniej od dwóch stuleci. Czerpią więc te pojęcia wprost z ogólnej koncepcji państwa etycznego (Böckenförde), państwa republikańskiego (Buchheim), państwa w ideowej tradycji kontynentalnej (Grimm). (Koncepcji – dodajmy tu przy okazji – na której tle ustroje totalitarne jawią się zdecydowanie jako antypaństwa). Z drugiej natomiast strony spotykamy się z poznawczymi rezultatami badań, które można nazwać wiwisekcją politycznej rzeczywistości, rezultatami – dokonywanej przez quasi-patologa – analizy politycznych *facts of life*.

Na tej drodze właśnie powstaje nowotwór językowy: *das Politische*, polityczność, nowe pojęcie, mające służyć nazwaniu tego, co nowo odkryte, a istniejące pod podszewką polityki na co dzień uprawianej, polityki w zwykłym znaczeniu tego słowa, tej, z jaką ma do czynienia pośrednio każdy czytelnik gazet. Ale nie tylko polityczność jest tym, co nowe, bo także pojęciowo wyróżnione nowe obiekty badań, takie jak *podmiot polityczny*, *jedność polityczna*, *wróg* oraz *przyjaciół*... I cała ta konstelacja pojęciowa nasycą nową treścią, na nowo objaśnia pojęcia od dawna znane: konstytucja, prawo, suweren, rozdział na państwo i społeczeństwo...

Postawmy sprawę jasno: chodzi o odpowiedź na kluczowe pytanie – jak mają się do siebie te dwie odmienne, zawieszone na innych poziomach rzeczywistości płaszczyzny:

płaszczyzna ideowa, etyczna, jawna, publiczna oraz ta druga, nowo odkryta – płaszczyzna polityczności, powiedzmy: *Realpolitik*? Jak mają się do siebie te dwie płaszczyzny: racjonalna i irracjonalna, esencjalna i egzystencjalna, całościowa, obiektywna i ta konfliktowych relacji pomiędzy podmiotami zbiorowymi, z których każdy widzi całe otoczenie w innej, własnej perspektywie?

Zrazu odpowiedź, jakiej udzieliłby może sam Schmitt, wydaje się dość ewidentna i jasna: rozprawa o polityczności ukazuje istotę rzeczy, neglżuje bezlitośnie całą bolesną prawdę o polityce, ukazuje rewers tego, co jawi się bezpośrednio i ma walor pozytywności, co mieni się tęczowymi barwami, jest dane w ogólnym, pełnym ufności oglądzie rzeczy dokonywanym przez obywatela, wyborcę mającego zaufanie do słów, deklaracji, haseł publicznie wypowiadanych. On sądzi, że w polityce chodzi o ideały, o szlachetne cele zbiorowego życia, o sprawiedliwość, dobrobyt i zrównoważony rozwój. Tak to przecież opisywali uczeni Georg Jellinek, Richard Thoma, Hugo Preuss – tak to też przedstawiają publicyści... Tymczasem Schmitt demaskuje prawdę, odsłania ukrytą w tle tajną grę – grę tego świata: *giuoco del mondo* – ukazuje ciemne moce wrogości, konfliktu, wojny, które stanowią rzeczywiste podłoże tego, co dzieje się na oczach opinii publicznej i nazywane jest dialogiem, poszukiwaniem konsensu, realizacją interesu publicznego, troską o wspólne dobro. A więc z jednej strony logika dnia, z drugiej zaś odsłaniająca prawdę logika nocy, z jednej strony superego, z drugiej kompleksy, antagonizmy ukryte w podświadomości.

Takie ujęcie, takie odczytanie – nazwijmy je Tezą Demaskującą, odczytaniem Carla Schmitta jako demaskatora – wydaje się częste, może nawet dokonywane bywa poniekąd odruchowo. Oczekuje się przecież od teorii, od jej autora odsłonięcia ukrytej prawdy, takie jest zadanie badacza, analityka, który nie zadowala się zewnętrznym pozorem, tym co znane każdemu, lecz nie dając się zwieść, draży, sięga w głąb, do sedna. Do takiego odczytania może też skłaniać sam Schmitt. Czyż nie taki bowiem jest charakter jego wywodów,

ich wymowa, styl, ton, ton autora uprawiającego – nie bacząc zbyt na metodologiczną skrupulatność – „fenomenologię polityki”, analizującego leżącą u podstaw *res politica* jej źródłową faktyczność?

A jednak można się zastanawiać, czy takie odczytanie nie jest zbyt proste, nawet powierzchowne, szablonowe, banalne i w końcu: nieciekawe, bo tyle już było tych ujawnień prawdziwej prawdy, tych demaskacji, demitologizacji, dekonstrukcji... Tym bardziej że przyjmując taką interpretację, takie odczytanie, trzeba byłoby wprzód pokonać dwie przeszkody: wskazać, co w teorii polityki i ustroju Carla Schmitta rzeczywiście, istotnie za nim – odkryciem istoty – przemawia; nie sam ton, poza autora, jego sugestie, ale wskazać na dowody. A oprócz tego trzeba byłoby zadać kłam politykom, wszystkim, nie tylko tym, którym zadać kłam nietrudno, ale i takim, którym uczynić to nie jest wcale tak łatwo, czyli mężom stanu, politykom, takim jak na przykład – sięgając niedaleko wstecz – Wilson, Clemenceau, Atatürk, Piłsudski, Masaryk, Mannerheim, Churchill, Adenauer, de Gaulle...²

Na pytanie, czy są bezpośrednie dowody na to, że Teza Demaskująca jest słuszna, np. dowody w tekście *expressis verbis* sformułowane przez autora *Der Begriff des Politischen*, albo dowody w postaci wprost uchwytniej, ewidentnej logiki wyvodu, odpowiedź – wedle piszącego te słowa – jest jedna: nie, takich dowodów nie ma. Można oczywiście tak rozważania Schmitta zinterpretować, odczytać, ułożyć, aby taki dowód stanowiły. I może to być interpretacja mniej lub bardziej udana, ale w tekście gotowego dowodu na potwierdzenie wspomnianej tezy nie ma.

Co z tego wynika? Otóż wynika podstawowe pytanie o sens istotny poglądów Carla Schmitta ukazujących zjawisko polityczności. Nie da się zaprzeczyć, że jest to zjawisko rzeczywiste. Skoro jednak nie da się (bo nie ma na to dowodów wprost, jasnych i wyraźnych) doprowadzić redukcji polityki do... polityczności, to jak znaczenie odkrycia Schmitta

2 Por. także M. Król, *Wielcy władcy*, Warszawa 2014.

pojmować i oceniać, jaki ma to zjawisko zasięg i charakter, „ciężar gatunkowy”? Jak – idąc dalej tym tokiem – rozumieć relację między rozprawą o polityczności a *Verfassungsslehre* – choć to już jest sprawa bardziej akademicka, dla interpretatorów, komentatorów.

Skupmy się więc raczej na pytaniu pierwszym, o samą polityczność, jaki to poziom rzeczywistości, w jakiej znajduje się ona relacji do polityki? Kogo chce Schmitt ujawnieniem tej sfery oświecić, kogo chce ostrzec, komu i po co ją uświadomić?

Nie pytanie to nie udzielimy tu jednak pełnej, dokładnej, wyczerpującej odpowiedzi, a tylko po wprowadzeniu w pewną sekwencję tematyczną w pracach Schmitta sformułujemy autorską hipotezę, która mogłaby stanowić odpowiedź na to pytanie, gdyby została ostatecznie potwierdzona. Wszelako samo przedstawienie hipotezy ma także – jak można sądzić nieskromnie – pewną wartość.

*

Jak zatem w teorii Schmitta wygląda relacja między polityką, mającą – jak zwykło się sądzić i jak można przyjąć – istotny wymiar ideowy, etyczny, a politycznością, czyli szczególnym wymiarem polityki, tym, do którego dociera i który odsłania przenikliwy jurysta z Plettenbergu? To zagadnienie można eksplikować na dwóch zwłaszcza przykładach: liberalizmu, który w XIX wieku i później dokonuje stopniowo demontażu struktur państwa, oraz na przykładzie teologii politycznej, a może szerzej – ówczesnej politycznej religijności, która – trwając nadal w kontrze do liberalnych tendencji epoki – ma wtedy właśnie wyraźnie dwa aspekty: religijno-aksjologiczny i ten złączony z politycznością. Przybliżmy krótko te dwa zagadnienia, aby później prezentowana hipoteza nie pojawiła się na całkiem pustym tle. Można je jednak we właściwy tu sposób przybliżyć tylko wtedy, gdy ukaże się te formy polityczne jako uwikłane w historię długiego XIX stulecia – lat 1789–1918.

2.

Wiek XIX w Europie Zachodniej to, jak wiadomo, wiek torującego sobie coraz szerszej drogę liberalizmu. Liberalizm jako pogląd jest w istocie dość prosty, bo odwołuje się do naturalnych (choć nie zawsze wyrażanych) przekonania jednostki, że jest wolna i równa innym, niepodległa, pozostaje autonomiczna w każdym związku. Zostaje on jednak podbudowany ugruntowanym przez filozofię XVII i XVIII wieku pojęciem natury ludzkiej, wspólnej wszystkim, równającej ludzi wszelkich stanów, i w tej postaci, wzbogacony zyskuje coraz większe znaczenie i uznanie. Także jako doktrynalny oręż – vide *Deklaracja praw człowieka i obywatela* – w walce przeciwko absolutyzmowi, hegemonii Kościoła, tradycji i zasadom społeczeństwa feudalnego, stanowego. Jest to pogląd dość prosty, głosi prawdy niesione przez *common sense*, a jednak na tle dziejów Europy jest wyjątkowy, tak bardzo, że jego powszechne przyjęcie stawia – jak powiada Hegel – świat społeczny na głowie. Pomimo restauracji, wysiłków papieży, monarchów, arystokracji i pisarzy kontrrewolucji ów racjonalistyczny, świecki obraz świata coraz bardziej się umacnia, umacnia także dlatego, że w miarę, jak staje się obowiązujący, rośnie też w siłę, doświadczając jej w czasie rewolucji, jego społeczny substrat, niosący go podmiot polityczny, którym jest najbogatsza, najbardziej wpływowa i dynamiczna część stanu trzeciego – burżuazja, mieszczaństwo.

Sprawy te są znane, dodajmy więc tylko, że w tym czasie, krótko porewolucyjnym, następuje także istotne przeniesienie punktu ciężkości życia społecznego. Ów punkt przechodzi ze sfery tego, co ogólne i publiczne, dotąd państwowe, do sfery tego, co prywatne i indywidualne. W dodatku ta druga z wymienionych, sfera prywatna, stopniowo staje się sferą ważniejszą, główną. To, co ogólne, państwowe, jest teraz jej podporządkowane, gdyż, choć ramowe, to jednak jest uwarunkowane, stanowi tylko coś dla niej, coś dla sfery prywatnej, jej obrys, kontur, infrastrukturę. To kolejny zasadniczy zwrot. Po rewolucji państwo nie jest już całością zawierającą w sobie życie społeczne, nad którym sprawuje kuratelę. Ca-

łością jest teraz, czyli w wieku XIX, dwuelementowy układ: społeczeństwo (które doszło do głosu, wyzwoliło się spod tej kurateli) i państwo (to, co z niego pozostało – państwo prerogatywne). Układ ten, ta dwuelementowa relacja spięta jest przede wszystkim klamrą konstytucji, ale także ujęta w ramy przez pojęcia narodu, republiki³.

Napierający więc ruch ku coraz pełniejszej wolności, wolności jednostki – jak podkreśla Benjamin Constant – zmienia w krótkim czasie bardzo wiele: relację podstawowych sfer życia społecznego, formę ładu politycznego, czyli państwo i jego ustrój, zmienia prawo i model życia ludzkiego, życia jednostki. Czy to jednak tak silna jest sama idea wolności, czy liberalizm zwycięża tylko (!) jako prawda, jako nowy światopogląd, w sferze ducha? Otóż właśnie. Trzeba zadać zasadnicze pytanie dlaczego tak się dzieje, dlaczego dzieje się to tak nagle: dawne życie społeczne ulega przeobrażeniu, państwo odchodzi w przeszłość, nie od razu, ale stopniowo i konsekwentnie w XIX wieku następuje proces jego dekonstrukcji, demontażu. Na to pytanie trzeba udzielić odpowiedzi, albowiem proces ten – wedle Schmitta – określa dzieje nowoczesne w zasadniczy sposób, stanowi ich podstawowy rys i wywołuje skutki określające swoistość, charakter czasów najnowszych. A poza tym, skoro państwo jest tak ważnym i szczególnym tworem ludzkim, to dlaczego ta potęga dziejowa zanika, ulega powolnemu unicestwieniu? Ulega unicestwieniu przez jakie siły, czy siły owych ideałów?

Pytanie to jest dlatego tak narzucające się i frapujące zarazem, że dotyczy... państwa właśnie, a więc struktury ustrojowej zbudowanej w taki sposób, aby do rozpadu nie dopuścić, zabezpieczyć się przed nim i w ten sposób utrwalić powstały porządek, a dzięki niemu pozycję dominującą zwycięskiej politycznej grupy. Państwo było skonstruowane tak, aby zapewniona była możliwość stałej kontroli sytuacji

3 Zob. E.-W. Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Kirche*, Freiburg im Breisgau 1996, s. 131–132; D. Grimm, *Der Staat in der kontinentaleuropäischen Tradition* [w:] idem, *Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin 1987, s. 53–84.

wewnętrznej przez władzę suwerenną, aby niemożliwe było ponowne rozlanie się... polityczności w społeczeństwie, czyli powrót chaosu i tym samym, by nie pojawiło się znowu zagrożenie bytu podmiotu dominującego. Dlaczego więc stało się to, czemu właśnie starano się wszelkimi sposobami zapobiec?

Odpowiedź można byłoby podać prostą: oto wybuchła rewolucja, nowa grupa społeczna doszła do władzy i ustanowiła ustroj dla niej właściwy, wedle jej wyobrażeń słuszny, sprawiedliwy. Tak właśnie, skrótowo rzecz ujmując, na pytanie to się zwykle odpowiada. Wszelako nie jest to odpowiedź, która byłaby tu satysfakcjonująca. Trzeba bowiem wyjaśnić to dziejowe wydarzenie w sposób bardziej zasadniczy, sięgając głębiej. Tak czynili Schelling, Hegel, Marks. Sam prosty fakt zaistnienia nowego ładu, opis, jak do tego doszło, nie wyjaśniał wiele, nie wyjaśniał zwłaszcza sprawy podstawowej, a mianowicie tego, czy była to przemiana trwała, ostateczna. Była to niewątpliwie niespodziewana zmiana wielkiej skali, zmiana życia na wskroś, świat – powtórzmy – stanął na głowie, jak powiedział Hegel. I dlatego tym bardziej narzuca się pytanie: czy jest ona trwała, czy może to, co nastąpiło, znów ulegnie zmianie albo się cofnie? A więc trzeba powiedzieć, czy była zmianą istotną, zmianą o historycznym znaczeniu, czy tylko zmianą efemeryczną, chwilową? Dopiero wtedy można się zastanawiać, jakie pociąga za sobą skutki. Dlatego właśnie wymienieni autorzy, filozofowie historii, ale i wybitni dziejopisowie, jak Ranke, Droysen czy Burckhardt, przedstawiali wnikliwe, rozbudowane studium całych dziejów, aby w nich, w całości, jaką stanowią, ukazać miejsce tego momentu... rewolucji i jej znaczenia.

Podobnie Carl Schmitt. On także chce przedstawić zasadę, wedle której następuje rewolucyjna zmiana – rozpad państwa absolutystycznego, konstytucji statusowej. Chce uczynić to, czyli podać jej racje, prawidło, odwołać się do trzech kategorii, które uważa za centralne, za definiujące wewnętrzny ruch, podskórny nurt dziejów nowożytnych. Są nimi, przypomnijmy, polityczność i państwo, ale także teologia polityczna.

A więc, po pierwsze, co się tyczy polityczności. Rozpad państwa – powiada Schmitt – dokonuje się poniekąd z powodu... samego państwa. W sobie samym nosi ono załążek swej negacji. Możliwości kontroli życia publicznego nie są bowiem nieograniczone – albo inaczej – zmienić się może niespodziewanie to, co kontroli powinno podlegać, co jej stale powinno być poddane. Powinno być, ale nie zawsze jest, choćby dlatego, że nie można przewidzieć, gdzie, kiedy i jaka zaistnieje nowa sfera życia społecznego, w której wybuchnie polityczność. W dodatku taka nowa sfera może być szczególnie i w związku z tymi posiadanymi aktualnie instrumentami państwa... niekontrolowalna.

W byt państwa wpisana jest swoista dialektyka. Państwo bowiem, stając się strażnikiem porządku, bezpieczeństwa, pokoju, koncentruje się w ten sposób na stanowionym przez nie samo szczególnym wymiarze życia zbiorowego – na życiu publicznym. Ta sfera została ukonstytuowana przez samo państwo, stanowi *novum* szczególne, jest głównym obszarem działania państwa i głównym obszarem jego obecności, istnienia. Zaistnienie jej w całościowej, najszerzej pojętej przestrzeni życia społecznego wywołuje jednak nieprzewidziane skutki, albowiem w tym momencie *status quo* nie pozostaje już nienaruszone, zastosowanie środka zaradczego zmieniło sytuację, na którą miał stanowić on antidotum, wywołało skutki uboczne.

Mechanizm zmiany polega na tym, że wyartykułowana, wyodrębniona, ustanowiona legalistycznie sfera życia zbiorowego, którą jest życie publiczne, państwowe, rodzi w sposób niejako „automatyczny” swoje przeciwieństwo – sferę życia prywatnego. Ta ostatnia jednak pozostaje poza obszarem kontroli prowadzonej przez państwo, pozostaje w cieniu. Ale tym samym i przez to właśnie nabiera mocy jako to, co niejawne, ale obecne, ukryte, ale stale towarzyszące. W ten sposób następuje to, o czym skądinąd mówił ogólnie Schmitt: w świecie już politycznie uporządkowanym rodzi się nowa polityczność, wzbierają nowe potencje polityczne, potencje czerpiące moc – paradoksalnie – z tej sfery, której powstanie stanowi niezamierzony skutek tego, czego dokonało państwo.

Nowe potencje polityczności rodzi teraz... jednostka i sfera jej życia, jednostka pozostawiona w swej prywatności poza państwem i jego prawem, istotna w swej subiektywności, w swym życiu wewnętrznym. Tę właśnie szczelinę w fasadzie porządku państwa wykorzystuje... liberalizm, a może wręcz z niej się on właśnie wydobywa, nie tylko jako idea, ale jako forma polityczności. Głosi on znaczenie tego właśnie wymiaru życia ludzkiego i wykorzystuje przy tym wartość, jaką życiu temu mimo woli przyznało absolutystyczne państwo. Przyznało mu wartość, odsuwając je w cień, czyniąc zeń mimo woli swoje przeciwieństwo, przypisując mu rolę przeciwności wobec rozbudowanej sfery życia publicznego, miejsca schronienia przeciw onnipotencji, wszechobecności państwa. I co najważniejsze w tym wszystkim, powstała w ten sposób sfera, której kontrola jest niemożliwa, moralnie, technicznie, politycznie.

Liberalizm zyskał więc znaczenie, ale bynajmniej nie tylko przez idee, które głosi, ich prawdę, wewnętrzną siłę ani też przez klasę społeczną, którą wynosił na powierzchnię dziejów (a ona z kolei jego). Zyskał on znaczenie także – a może przede wszystkim – przez polityczność, której był wyrazem, nośnikiem, przez polityczność podmiotu zbiorowego, istniejącą – a jakże – również w liberalizmie, a właściwie w wielości podmiotów, polityczność, którą emanowała sfera, jaką państwo absolutystyczne chciało zepchnąć w niebyt, której odmówiło racji istnienia. Polityczności, której, jak widać, państwo nie potrafiło sprostać.

*

Zwróćmy się teraz ku politycznej religijności, tak jak przejawia się ona w XIX wieku w krajach kontynentalnej Europy Zachodniej. Czyli ku Kościołowi i teologii politycznej. Stanowiła ona dotąd podstawę państwa, jak również życia społecznego. Czy jest tak nadal, także w epoce liberalizmu? Wiadomo, że Marks ogłosił, iż religia straciła tę moc, nie posiada już władzy nad społeczeństwem. Goethe był pierwszym, który wśród ludzi kultury deklарował, że nie jest członkiem żadnej

wspólnoty religijnej. Zapewne można uznać, że zmniejszała się liczba ludzi wierzących, praktykujących, biorących udział w niedzielnej mszy, wzrastała zaś liczba gremiów manifestujących swój indyferentyzm⁴.

Jednak postępy procesu sekularyzacji wcale nie są tak ewidentne, jak się to często przedstawia. Bardziej zróżnicowany obraz ogólnej sytuacji ukazuje Thomas Nipperdey. Píše on:

Kościół nawoływał do okazywania lojalności i do posłuszeństwa wobec zwierzchności i porządku, sankcjonował autorytet władzy, ponieważ z punktu widzenia prawa naturalnego sankcjonowana była ona przez Boga. Kościół nie był siłą nawołującą do rewolucji, do zmiany, ale instancją wspierającą *status quo*. Przy całej swej neutralności wobec form władzy Kościół był blisko monarchii, gdyż łączyła ich wspólnota tradycyjnych autorytetów⁵.

Triumfy racjonalizmu, pozytywizmu, a zwłaszcza liberalizmu w XIX stuleciu wcale nie oznaczają jeszcze wówczas całkowitego wyrugowania religii, politycznej religijności z życia społecznego, politycznego, ani też jej negacji jako podłoża ustrojowego. Państwo w XIX wieku, państwo istniejące w tym wówczas szczególnym układzie, w relacji łączącej je – na płaszczyźnie określonej przez konstytucję – ze społeczeństwem (wąskimi jego warstwami) ma nadal w swej pamiętanej głębokiej pojęciowej strukturze, a także w samym społeczeństwie, w kręgach wiernych, pewne jeszcze teologiczne podstawy, choć oficjalnie, formalnie nie jawią się one nazbyt wyraziście.

Trzeba jednak powiedzieć, że teologia polityczna jest wówczas obecna także w inny sposób. Albowiem religia i Kościół, poddane krytyce, obciążone przeszłością, pamięcią związku „tronu i ołtarza”, w tej nowej sytuacji wręcz aktywizują się politycznie, określają swój polityczny byt, wyraziście się pozycjonują jako grupa religijna i polityczna zarazem.

4 Por. J. Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009, s. 1249–1250.

5 T. Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988, s. 42.

Ogólne ramy tej nowej sytuacji ukazuje w jednym ze swych artykułów Jacek Bartyzel w wywodzie, który choć dość długi, wart jest obszernego zacytowania ze względu na swą trafność i dokładność w eksplikacji. Ramy owe wyznaczone są – pisze Bartyzel – przez dwa zjawiska.

Pierwszym (...) jest dobiegnięcie w zasadzie już kresu, zapoczątkowanego Rewolucją Francuską procesu dechrystianizacji (a ściślej rzecz ujmując: dekatolizacji) wspólnoty politycznej – Państwa. Wraz z demontażem ustrojów autorytarnych w Hiszpanii i Portugalii w połowie lat 70. oraz ze zmianami w konstytucjach demokratycznych republik Włoch, Irlandii i Kolumbii, przestało istnieć w świecie cywilizacji zachodniej Państwo Katolickie. (...) Laicystyczny liberalizm, przechodzący też nieubłagany w radykalny demokratyzm, triumfuje wszędzie; poza Austro-Węgrami, i to nie dłużej jak do 1918 roku, nie ma już i nie będzie ani jednej katolickiej monarchii w Europie (...). Drugą okolicznością, stanowiącą odwrotność opisywanego zjawiska, jest ostateczne sformułowanie, dokładnie w tym samym czasie, normatywnego wykładu zasad **katolickiej teologii politycznej** w dokumentach pontyfikalnych; wykładu stanowiącego pozytywne rozwinięcie i doprecyzowanie wskazań Pisma Św. i posiłkującego się całym dorobkiem tradycji teologiczno- i filozoficzno-politycznej (...). Rozpoznanie i napiętnowanie źródeł zła (rewolucjonizmu, racjonalizmu, naturalizmu, laicyzmu, ideologii i sposobu działania wolnomularstwa etc.) było zasługą papieży XIX-wiecznych (...). Kompletny i pozytywny wykład katolickiej teologii politycznej zawarty został jednak dopiero w czterech encyklikach **Leona XIII** (...) ⁶.

6 J. Bartyzel, *Katolicka teologia polityczna w XX wieku*, Organizacja Monarchistów Polskich, [on-line:] <http://www.legitymizm.org/katolicka-teologia-polityczna> – 1 X 2020. Dalej autor pisze: „Nie sposób, rzecz jasna, przedstawić tu wyczerpująco ów wykład, wszelako najbardziej kardynalne jego punkty ująć wolno następująco: 1/ władza polityczna (*civilis principatus*) w społeczeństwie i sprawująca nad nim zwierzchność jest faktem naturalnym i koniecznym, tak dla zachowania samego bytu społecznego, jak dla osiągnięcia przezeń właściwego mu celu, tj. realizacji dobra wspólnego (*bonum commune*); 2/ od zjawiska władzy nieodłączne jest istnienie hierarchii członków wspólnoty, czyli nieodzowność i niezbędność utrzymywania podziału na tych, którzy rozkazują, i tych, którzy słuchają; 3/ prawo panowania tych pierwszych (*ius imperandi*) wywodzi się od Boga, jako przyrodzonego i koniecznego źródła władzy; jest przeto szkodliwą fikcją i błędem – a w konsekwencji herezją „ateizmu politycznego” – demokratyczna teoria pochodzenia władzy od „ludu”, czyli, inaczej mó-

Zjawisko, które Schmitt nazywa teologią polityczną, polega na swoistej analogii pojęć religijnych i politycznych – państwowych. Analogia ta to – mówiąc inaczej – przystawianie

więc, czynienie z człowieka (obojętnie: dowolnej jednostki, sumy jednostek, „większości” czy „ogółu” będącego inkarnacją „woli powszechnej”) absolutnego suwerena, wyposażonego w autorytet z „własnego nadania”; 4/ nadrzędną zasadę pochodzenia władzy od Boga należy rozumieć jako wyposażenie człowieka przez Stwórcę w popęd społeczny (*resp.* nakaz prawa naturalnego), który nakazuje mu żyć w społeczeństwie, co znów odślania niedorzeczność mniemania, iżby zrzeszenie się ludzi we wspólnotę mogło być kontraktualnym aktem swobodnej woli jednostek; 5/ chociaż Państwo i Kościół, władza polityczna i duchowna, powołane zostały do innych (lecz niesprzecznych ze sobą) zadań oraz mają różne zakresy kompetencji, to jednak pierwiastek panowania i władzy (*imperii et auctoritatis*) źródłowo jest ten sam; (dotyczy to zresztą jakiegokolwiek władzy, gdziekolwiek ona istnieje: rodzicielskiej, nauczycielskiej, patronalnej etc., odpowiednio do zakresu ich kompetencji); każdej władzy, która godność swoją nabywa jako emanacja władzy boskiej, należy się zatem cześć i poszanowanie jej autorytetu, w który wyposażył ją Bóg: zatem *kto opiera się władzy państwowej, opiera się woli Bożej, a odmawiać szacunku panującemu, jest to odmawiać go Bogu*; posłuszeństwo odmówić można jedynie władzy żądającej od poddanych czegoś przeciwnego prawu naturalnemu lub Bożemu; 6/ wyznawcy błędu demokratycznego, którzy *podniecają namietności ludów* mrzonkami o wypływanu władzy z woli ludu (*multitudinis*) i doktryną o *zwierzchniej władzy ludu*, winni są nie tylko narażania państwa tą *falszywą filozofią* na rozstrój i upadek, ale również ścielenia drogi dla *najgorszej zarazy*, tj. *kommunizmu, socjalizmu, nihilizmu, tych potworów zagrażających śmiercią ludzkiej społeczności*; 7/ podstawą prawodawczej, a więc zasadniczej funkcji państwa nie mogą być *zacheianki i namietności ludu, nie kaprysy i błędne mniemania tłumu, ale prawda i słuszość*; prawo państwowe winno zatem nosić cechę prawa publicznego chrześcijańskiego, tymczasem rządy *samo-władnego ludu*, który państwo, ongiś chrześcijańskie, czyni *tylko tłumem, co sam sobie jest mistrzem i panem*, oznaczają nieustanną *sekularyzację*, tak iż *państwo nie poczuwa się do żadnych względem Boga obowiązków i żadnej religii publicznie nie wyznaje*; 8/ szczególnym przypadkiem – i nieuchronną konsekwencją – rugowania prawa Bożego z państwowości, szerzenia niweczącej autorytet władzy opinii, jakoby władcy byli *tylko narzędziami do spełniania woli ludu wybranymi*, i nawet wprowadzania do ustaw konstytucyjnych „prawa” do rebelii przeciwko władzy prawowitej, jak również *zgubnej i niemoralnej* zupełnej wolności myślenia i wolności prasy – jest państwowy indyferentyzm religijny, przybierający – różniąc się tylko stopniowością jednego i tego samego zła – postać albo zupełnego ateizmu państwowego, albo odłączenia Państwa od Kościoła, albo stawiania wszystkich wyznań na jednej płaszczyźnie

do siebie strukturalne i treściowe dwóch sfer: życia zbiorowego grupy religijnej i jej tożsamości oraz zasadniczej struktury pojęciowej państwa jako jedności politycznej. Oznacza to, wśród wielu innych kwestii, także to, że złączenie się tych sfer powoduje ich wzajemne... unieruchomienie, uzależnienie od siebie, czyli swoisty dualizm. Dualizm ten ma swoje przyczyny, ma też swoją racjonalność, wszelako jednak może być także czymś ciężącym. Teologia polityczna, czyli ów dualizm, analogiczność sprawia, że jeden i ten sam podmiot zbiorowy jest zarazem i religijny, i polityczny (w sensie Schmitta, czyli w znaczeniu polityczności). Te dwa wymiary nie są jednak po prostu przylegającymi zewnętrznymi do siebie, jak awers i rewers, one łączą się głębiej, przenikają, każdy odnosi się także do drugiego i dopiero w tym splocie stanowią parę, nie są jak dwa lustra zestawione tylko, ale jak dwa lustra, z których każde ma w sobie odbicie tego drugiego, odbicie, które jest dlań istotne.

Zbiorowość religijna, na przykład katolicy w szesnastowiecznej Francji, w objętej wojną domową Anglii lub w Niemczech w okresie tzw. *Kulturkampf*, jest z jednej strony grupą ludzi wiernych swym zasadom: miłości bliźniego, miłości nieprzyjaciół, poświęcenia, ofiarności, miłosierdzia, dobroczynności – ich Bóg umarł na Krzyżu za wszystkich ludzi, dobrych i złych. A jednak z drugiej strony, jako grupa, jako społeczność, są jednym z wielu bardzo różnych podmiotów zbiorowych, podmiotów, pomiędzy którymi występują relacje polityczne (*das Politische*), a więc antagonizm, przeciwieństwa, konflikt, wrogość... Ta druga płaszczyzna, pojawienie się wspólnoty religijnej w jej obszarze, nie jest wynikiem swobodnego wyboru, jest faktem, w tę sytuację jest się „wrzuconym”, zastaje się ją. Podmiot zbiorowy istnieje w przestrzeni publicznej, w przestrzeni historii i jest nią określony, nie jest jedynie takim, jakim się samookreśla, jak

„równouprawnienia”, albo wreszcie próby jego podporządkowania Państwu; 9/ oczywiście wnioskiem i „normą fundamentalną” katolickiej teologii politycznej jest nałożenie na Państwo bezwzględnego nakazu oddawania czci Bogu, i to w sposób nie dowolny, poprzez wyznawanie jakiegokolwiek religii, lecz zgodny z Objawieniem i nauką Kościoła (...).”

określa samą tożsamość, czyli na przykład wedle wymienionych zasad. Jest także elementem... gry tego świata, ma swoją przeszłość i wyobrażenie o przyszłości, zamiary, cele, chce wykorzystać szanse, możliwości, dostrzega determinanty okoliczności i sytuacji, działa w konkretnym miejscu i czasie, wobec konkretnych „innych”, których w określony sposób pozycjonuje i przez których jest pozycjonowany. Obrona, uprzedzający ją atak, działanie na rzecz wzmocnienia swej pozycji i osłabienia przeciwników – wszystko to stanowi możliwą opcję, możliwe taktycznie działanie, nie jest, nie może być wykluczone. Naturalnie, znalezienie się w sytuacji politycznej (*das Politische*) nie oznacza, że trzeba polityczności ulec, że konieczne jest podjęcie działań podług jej logiki. Oznacza jednak na pewno konieczność uświadomienia sobie ryzyka związanego z zaniechaniem, właściwej oceny jego stopnia, a także konieczność liczenia się z konsekwencjami wyboru postawy... apolitycznej.

Trzeba jeszcze zwrócić uwagę na inną sprawę mającą kardynalne znaczenie. Chodzi mianowicie o zasadniczą różnicę treści, sposobu, kierunku działania, jaka dzieli politykę i polityczność uprawiane przez podmiot zbiorowy. Wskutek tej różnicy jest on obciążony szczególnym... rozdzieleniem, dwoistością, przypominającą dawny rozdział na *in foro interno* i *in foro externo*. Dwoistość ta, która ogólnie może być określona jako przeciwieństwo polityki opartej na ideach, wartościach, etosie i polityczności, dla której podstawowe znaczenie ma *élan vital*, bycie podmiotu zbiorowego i jego utrwalenie, najbardziej jaskrawo widoczna jest w przypadku zbiorowości posiadającej tożsamość religijną. Ponieważ jest to temat godny osobnego opracowania, powiedzmy tu tylko, że dla Schmitta podmiot religijny jest wśród innych zupełnie wyjątkowy. Wyjątkowość ta polega na tym, że dla grupy religijnej polityczność nie jest czymś całkiem obcym, to nie jest całkiem inny świat ani też zupełnie inny wymiar, którego istnienie wypiera się ze świadomości, spycha w niepamięć. Nie, jest to fragment jej obrazu rzeczywistości, fragment dzieła Stworzenia, w którym istnieje przecież i zło, i walka z nim, i nieprzyjaciel.

Wspomniana różnica, choć występuje, to jednak nie jest sprzeczna z także wspomnianą analogią pojęć teologicznych i państwowych, jaka wyróżnia grupę religijną jako tę jedyną, która buduje państwo. Bo też tylko mając świadomość istnienia wroga, a więc konieczności trwania konfliktu i podjęcia walki, można walcząc właśnie, mając wroga za wroga, zbudować w końcu strukturę, która utrwali zwycięstwo nad nim i zakończy albo chociaż znacząco ograniczy rozpasaną dotąd polityczność. Podmiot religijny uświadamia więc sobie panującą w świecie społecznym polityczność, także własną, która jest może nawet usprawiedliwiona, ale tylko gdy przejawiana jest w pewnym ograniczonym do minimum zakresie; nie jest ona dla niego sferą przemilczaną, przedmiotem wyparcia i właśnie dlatego podmiot ten potrafi nadać budowanemu przez siebie ustrojowi cechy państwa: suwerenność, zwierzchność władzy, prawo jako rozstrzygnięcie i jako *Ordnungsdenken*... Tę skomplikowaną, ale zarazem wyjątkową sytuację podmiotu religijnego – Kościoła – obejmuje Carl Schmitt złożoną treściowo formułą *complexio oppositorum*.

Finalnie działanie w środowisku społecznym określonym przez występowanie relacji politycznych (*das Politische*) może zakończyć się: (A) jak we Francji pod koniec XVI stulecia, utworzeniem państwa, którego powstanie kładzie kres rozpasanej polityczności, społecznemu konfliktowi. Wtedy mamy do czynienia wprost ze wspomnianą analogią pojęć teologicznych i państwowych. Ale też (B) stan taki może trwać, stan występowania wrogich, antagonistycznych, konfliktowych relacji, grożących stale rewolucją albo wojną, permanentnym brakiem stabilizacji, balansowaniem na krawędzi chaosu. Jest tak wtedy, gdy – jak to miało już gdzieś gdzieś miejsce w dziewiętnastowiecznej Europie – zamiast państwa utworzona zostaje struktura ustrojowa, która dopuszcza występowanie takich konfliktowych relacji, dlatego że ich nie dostrzega, nie dostrzega ich niebezpieczeństwa, skali zagrożenia, jakie stanowią, zadowala się wymogiem zachowywania w walce politycznej zasad *fair play* albo zapewnia względny ład poprzez utrzymanie instancji władzy państwowej poza sporem, poza rywalizacją, poza walką podmiotów zbiorowych.

W XIX wieku w krajach Europy Zachodniej mamy do czynienia z sytuacją, w której, określając się wzajemnie, występują obie te okoliczności, żadna z wymienionych – A lub B – nie dominuje. Rozpad tradycyjnego państwa jest wtedy dopiero połowiczny. Mocno zarysowany pozostaje jeszcze rozdział pomiędzy państwem (opartym na monarchii, wojsku i administracji) a społeczeństwem.

3.

Dwa przywołane tu przykłady – (1) liberalizmu i grup społecznych, które za nim optują, wprowadzają go w życie, włączają w struktury społeczne, oraz (2) religijności politycznej i wiernych, a także Kościoła i jego hierarchii, działających w sytuacji postępującej sekularyzacji – ukazują istnienie, funkcjonowanie każdego z tych podmiotów w dwóch wymiarach: esencjalnym i egzystencjalnym, ideowo-politycznym oraz, powiedzmy, faktycznie-politycznym, albo, inaczej mówiąc, ich istnienie i aktywność pod działaniem danych realiów i obranych imponderabiliów.

Ponieważ zostały one omówione tylko pokrótce i są jedynie przykładami, trudno więc powiedzieć, że dowodzą, mimo to można jednak twierdzić, że tak, jak zostały przedstawione, przynajmniej uprawdopodobniają tezę dotyczącą wspomnianej na początku relacji pomiędzy polityką a politycznością (u Carla Schmitta). Tezę tę można sformułować tak oto: dla pełnego wyjaśnienia, czym w ogóle jest polityka w całości swych przejawów, oba te zjawiska, które tu nazwane zostały polityką oraz politycznością, mają znaczenie jako eksplanansy; są to eksplanansy komplementarne, a nie alternatywne. Działanie podmiotu politycznego, także państwa, nie zawsze i nie każdego, ale często, w zależności od czasu, miejsca, sytuacji, warunków społecznego otoczenia, a także otoczenia międzynarodowego, ma charakter złożony, wielowymiarowy, charakter zarazem ideowy, etyczny, jak i polityczny (w Schmittowskim sensie tego słowa). Rzecz w tym, że oba te wymiary ściśle się ze

sobą łączą, splatają, wpływają na siebie, są zwykle trudne do rozdzielenia.

W gruncie rzeczy tę to chyba różnicę między polityką a politycznością, tę i tak właśnie pojmowaną, miał Schmitt na myśli, wprowadzając ważne dlań rozróżnienie na *Positionen* i *Begriffe*. Oddajmy w tym miejscu głos jemu samemu.

Wszystkie polityczne pojęcia, wyobrażenia, słowa mają sens polemiczny. Mają one przed oczami konkretną opozycję, są związane z konkretną sytuacją, której ostateczną konsekwencją w postaci rewolucji lub wojny jest powstanie ugrupowań przyjaciół i wrogów. Bez tego tła pojęcia te stają się puste, a ich znaczenie jest pozorne. Słowa takie jak państwo, republika, społeczeństwo, klasa, a dalej: suwerenność, państwo prawa, absolutyzm, dyktatura, państwo neutralne lub totalne są niezrozumiałe, jeśli nie wiadomo, przeciw komu, czemu są skierowane, kto, czyje działania konkretnie z ich pomocą ma być przewyciężone, zagnegowane, odparte⁷.

Trzeba jednak przypomnieć, że *Positionen und Begriffe* to także tytuł zbioru prac Carla Schmitta. Podtytuł tego zbioru brzmi: *Im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles*. Można się więc domyślać, a lektura zawartych w tym zbiorze tekstów domysły te potwierdza, że Schmitt nie tylko opisuje to rozróżnienie, ale sam też w wielu bardzo przypadkach ukazuje jego aktualne występowanie. Schmitt występuje w pozycji zdecydowanego krytyka, polemisty, oponenta wobec tego całościowego układu prawnego, politycznego, ustrojowego, który został wprowadzony po wojnie przez zwycięzców i określił jednoznacznie położenie Niemiec, układu symbolizowanego przez nazwy miejsc, w których został przypiętowany. Innymi słowy, Schmitt wskazuje, że podstawowe *Begriffe* tego ładu, funkcjonujące jako obiektywne i rzeczowe, skrywają w tle określone *Positionen* z jakich zostały użyte, zastosowane, *Positionen*, które trzeba rozpoznać, by pojęcia te i układ sam właściwie zrozumieć i adekwatnie na nie odpowiedzieć.

7 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, München 1932, s. 18. Por. także H. Quaritsch, *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Berlin 1989, s. 17.

Jeśli słuszne jest uznanie, że polityka i polityczność to dwa aspekty działania zbiorowego, które, choć bardzo różne treściowo, współwystępują, są często niejako równoległe, nie wykluczają się, a poniekąd współgrają, splatają się, ale pozostają oddzielne, to pojawia się szereg pytań, które na koniec można tylko przedstawić, gdyż odpowiedź na nie, próba jej udzielenia wykraczałaby poza zakres prowadzonych tu rozważań.

Po pierwsze, można zapytać, czy to nie jest tak, iż różnica – jej charakter i rozmiar – występująca pomiędzy obiektywną, mającą ideowo łączyć ludzi polityką a na wskroś podmiotową, antagonistyczną politycznością wpływa w przypadku jednych podmiotów (na przykład liberalizm) na ograniczenie uniwersalności głoszonych przez nie idei i prawd, a w przypadku innych (na przykład nacjonalizm) wzmacnia je, w inny jeszcze sposób potwierdza.

Po drugie, czy wiedza o polityczności, jakiej dostarcza Schmitt, nie jest rodzajem swoistych, współczesnych *arcanar imperii*, nie jest rodzajem wiedzy o polityczności, ale dla wybranych, nie ogólnej, publicznej, nie dla wszystkich, a tylko właściwie dla tych, którzy są w nią zaangażowani, objęci politycznością?

Po trzecie, czy w epoce powojennej, gdy masy zostały wciągnięte do polityki, wiedza o polityczności nie powinna zostać jednak publicznie wyjawiona, uświadomiona masom, aby były one zdolne rozumieć działania zbiorowe i uczestniczyć w nich zorientowane w ich charakterze?

Po czwarte, czy Schmitta teoria polityczności nie jest adresowana zwłaszcza do Niemców, którzy od polityczności się odżegnywali, jak Tomasz Mann, albo identyfikowali ją z państwem, jak Max Weber (który jednak dostrzegał już, że może być ona zawodem, ale i powołaniem), a przez to nie potrafili i nie potrafili przeciwstawić się skutecznie państwom, które ich pokonały, a choć głoszą one, że niosą ze sobą pokój, wolność i demokrację, to zarazem posługują się pełną gamą środków właściwych dla polityczności? Czy nie jest więc Schmitt myślicielem iście niemieckim, a nie tylko członkiem kosmopolitycznej, ponadnarodowej republiki uczonych?

Pytanie piąte, czy można zatem uważać, że Schmitt występuje w czterech rolach: 1) badacza – odkrywcy polityczności jako ogólnego zjawiska w najszerzej rozumianym życiu społecznym, 2) teoretyka ukazującego polityczność jako jeszcze jeden wymiar działań zbiorowych, 3) demaskatora polityczności w polityce zwycięskich państw ententy konstruujących oparte na wzniosłych ideałach ład wersalski, ład powojennej Europy, 4) na wskroś niemieckiego myśliciela politycznego, który wskazuje i zaleca niemieckiej opinii publicznej działanie nierezygnujące z polityczności, działanie w walce... *mit Weimar, Genf, Versailles?*

Trzeba się też zastanowić, czy także w kwestiach polityki wewnętrznej Carl Schmitt nie był, nie czuł się powołany do diagnozowania – z punktu widzenia polityczności właśnie – zaistniałych bieżących akcji, decyzji, wydarzeń określających sytuację społeczną. A może nawet był – przez krótki czas – doradcą Księcia. Polityczność była bezgranicznie rozpasana w Republice Weimarskiej w drugiej połowie lat dwudziestych rzeczywistością dnia codziennego. Słabe państwo niemieckie było polem bitwy dewastujących je kilku wielkich partii politycznych. Jak pisze o tym historyk Hagen Schulze⁸, wielu autorów, polityków uważało wtedy, że należy szybko uczynić to samo, co uczyniono w XVI/XVII wieku we Francji i Hiszpanii – zbudować silne państwo, wtedy absolutystyczne, teraz totalne (Forsthoff), czyli przeciwstawne liberalnemu. Tak też myślał Carl Schmitt i dlatego w krótkim artykule pt. *Politik* opublikowanym w 1936 roku, występując zdecydowanie przeciwko państwu partyjnemu, tak pisał:

Pluralistyczne państwo wielu partii zostaje przewyciężone w narodowosocjalistycznym państwie przywódczym, w którym odbudowywana jest jedność woli politycznej. Ruch polityczny organizowany przez NSDAP jest jedynym nośnikiem politycznego przywództwa. (...) Wobec klarownego i w jedności podjętego rozstrzygnięcia nie może istnieć żadna apolityczna lub ponadpolityczna neutralność. Z pewnością jednak można o depolityzacji mówić w tym sensie, że

8 H. Schulze, *Phoenix Europa. Die Moderne, von 1740 bis heute*, Berlin 1998, s. 369.

priorytet politycznego przywództwa i monopol polityczności posiadany przez ów zorganizowany ruch, rozpoznane, kończą wszelki spór o to, co polityczne lub apolityczne⁹.

Ale jeszcze w tym samym roku 1936 towarzysze partyjni, najwyżsi rangą, wystąpili przeciwko autorowi powyższych słów, który sam przed sobą musiał przyznać, że bardzo się pomylił w swej ocenie, diagnozie ruchu nazistowskiego¹⁰. Ruch ten nie miał bowiem wcale okrzepnąć w formule państwa, lecz żywić się samą politycznością, a może raczej hiperpolitycznością, politycznością sztucznie, nieustannie podsycaną i przyjąć hybrydową postać polityczną, postać reżimu totalitarnego. Nie pomogło więc rozróżnienie na *Positionen* i *Begriffe*. Nie pomogło dokonanie trafnego rozpoznania. Po raz kolejny okazało się, jak bardzo wielowarstwową, zawiłą, trudną do rozpoznania materią jest działanie polityczne.

*

Na koniec, co się tyczy wypowiedzi cytowanych jako motto¹¹. Otto von Bismarck, który sprowokował dwie wojny, zanim dokonało się za jego sprawą zjednoczenie Niemiec, z pewnością miał instynkt polityczny, wiedział, że jest i czym jest polityczność. Ale nie oznajmiał tego publicznie, oficjalnie tego nie przyznawał, uważał zapewne, że ta wiedza wchodzi w zakres tradycyjnie pojmowanych *arcana imperii*. Dlatego właśnie mógł powiedzieć, że zagadnienia polityki, jeśli stanowią *res intellecta*, to dają się w pełni jasno opisać, wyrazić. Bo też tylko do tych zagadnień polityki, nie polityczności, w publicznych wypowiedziach się ograniczał. Carl Schmitt natomiast, który o wszechobecnej polityczności milczeć nie chciał, a wręcz uważał za swą powinność uświadamianie jej istnienia rzeszom narodu niemieckiego wciągniętym w wir

9 C. Schmitt, *Politik*, [w:] idem, *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995, s. 136.

10 H. Quaritsch, *op. cit.*, s. 14–16.

11 Por. *ibidem*, s. 22.

wojny i polityki, widział wyraźnie, jak wielki jest obszar niejednoznaczności, swoistej szarej strefy, jak bardzo narastwione są sensy działań zbiorowych. Wiedząc, jak bardzo splecione bywają ze sobą *Positionen* i *Begriffe*, z przekonaniem wystąpił w opozycji do pewnego siebie Bismarcka, powtarzającego za Cyceronem cytowane słowa.

Można chyba uważać, że poszczególne okresy w czasach tzw. *Moderne* różnią się między sobą także tym, jak łatwo i szybko zjawisko polityczności, wcześniej skrywane, z biegiem lat coraz szerzej występujące, staje się następnie publicznie wiadomym – jest opisywane, potwierdzane, uznawane za „normalne”, uznawane w imię bycia autentycznym, posiadania pełnej prawdy o sobie, o nas, unikania hipokryzji, wyzbywania się obłudy i pozorów, a także dlatego, że... *przecież, jak wiemy, wszyscy tak robią*. Być może jednak te słuszne, w innym miejscu, powody publicznego neglizowania społecznych zjawisk, które w tym przypadku zostały chyba źle zrozumiane, źle zastosowane, sprawiają, że w obliczu polityczności coraz szerzej występującej i coraz bardziej jawnie obecnej czujemy się odarci ze złudzeń, zrezygnowani, napełnieni goryczą, przytłoczeni realizmem naszego spojrzenia na świat społeczny, który to realizm każe nam nie przeciwstawiać się zbyt energicznie, nie protestować, nie wymagać i nie oczekiwać już też żadnych manier od aktorów sceny politycznej.

Bibliografia

- Bartyzel J., *Katolicka teologia polityczna w XX wieku*, Organizacja Monarchistów Polskich, [on-line:] <http://www.legitymizm.org/katolicka-teologia-polityczna>.
- Böckenförde E.-W., *Staat, Gesellschaft, Kirche*, Freiburg im Breisgau 1996.
- Grimm D., *Der Staat in der kontinentaleuropäischen Tradition*, [w:] idem, *Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin 1987.
- Król M., *Wielcy władcy*, Warszawa 2014.
- Marchart O., *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Frankfurt am Main 2016.
- Nipperdey T., *Religion in Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988.
- Osterhammel J., *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009.
- Quaritsch H., *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Berlin 1989.
- Schmitt C., *Der Begriff des Politischen*, München 1932.

Schmitt C., *Politik*, [w:] idem, *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995.

Schulze H., *Phoenix Europa. Die Moderne, von 1740 bis heute*, Berlin 1998.

Streszczenie

W artykule rozważana jest kwestia relacji między tradycyjną polityką a politycznością: czy są to zjawiska wyłączające się czy współistniejące, alternatywne czy komplementarne? Prezentowana w tekście teza głosi, że polityczność jest zjawiskiem wyjątkowym na tle toczącej się, w sytuacji normalnej, polityki. Kwestia ta rozważana jest w odniesieniu do państwa i sytuacji liberalizmu i Kościoła katolickiego w krajach Europy Zachodniej w wieku XIX. Autor artykułu stawia na końcu pytania o postawę teoretyczną Carla Schmitta: czy jest on teoretykiem polityki czy też diagnostą bieżących wydarzeń historycznych, czy to myśliciel narodowy czy członek ponadnarodowej republiki uczonych?

Słowa kluczowe: polityka, polityczność, państwo, religia, Kościół, podmiot polityczny, suwerenność, konstytucja, prawo, *arcana imperii*, teoria polityki, teoria państwa, państwo i społeczeństwo

Carl Schmitt – *Positionen* and *Begriffe*.

A Difference Between Politics and the Political

Summary

The article considers the relationship between traditional politics and the political (*das Politische*): are these phenomena mutually exclusive or coexisting, alternative or complementary? The presented proposition is that under normal circumstances the political is an exceptional phenomenon on the background of current politics. This problem is examined with regard to the state and the situation of liberalism and the Catholic Church in West European countries in the 19th century. The author closes the article with questions about the theoretical stance of Carl Schmitt: is he a theorist of politics or a diagnostician of current historical developments; a national thinker or a member of supranational republic of scientists?

Keywords: politics, the political, state, religion, Church, political subject, sovereignty, constitution, law, *arcana imperii*, theory of politics, theory of the state, state and society

Niniejszy zbiór rozpraw stanowi rezultat konferencji naukowej „Etyka a polityka. Pamięci profesora Miłowita Kunińskiego (1946–2018)”, która odbyła się w Krakowie, w Collegium Broscianum, 7 czerwca 2019 roku, pod auspicjami Zakładu Historii Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego i Oddziału Krakowskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Konferencja zgromadziła filozofów z wielu ośrodków akademickich w Polsce; wśród Referentek i Referentów znaleźli się badacze rekrutujący się z uczelni krakowskich, z niewielką przewagą Uniwersytetu Jagiellońskiego, na którym przez lata pracował i wykładał prof. Miłowit Kuniński, oraz z innych wiodących ośrodków akademickich – z Warszawy, Torunia oraz Poznania.

Czytelnik otrzymuje do rąk zbiór prac, których powstaniu przyświecała idea zbadania związku między etyką a polityką z wykorzystaniem narzędzi teoretycznych wypracowanych w filozofii nowożytnej oraz w filozofii współczesnej. Podejmują więc one temat ważny, a czynią to w sposób nowoczesny, sięgając do wciąż aktualnej myśli filozoficznej i politycznej, niemającej jedynie charakteru nobliwego początku ani wyłącznie postaci klasycznego, tradycyjnego odniesienia.

Fragment Od Redaktorów

ISBN 978-83-8138-160-4



9 788381 381604