

W NIEWOLI POJĘĆ

Carl Schmitt *Teologia polityczna i inne pisma*. Tłum. M. A. Cichocki
Wyd. Znak, Fundacja im. Stefana
Batorego, Kraków 2000, 250 s.

Poza wszystkimi osobliwościami nauk społecznych, które uświadamiał nam Stanisław Ossowski i inni teoretycy *social science*, istotna jest i ta, że badacz-humanista w nieporównywalnym do sytuacji badacza-przyrodnika stopniu może stać się niewolnikiem stworzonych przez siebie pojęć. Okulary, jakie jest zmuszony sam sobie wyprodukować zanim przystąpi do oglądu rzeczywistości społecznej, często zniekształcają jej obraz w sposób dla niego niemożliwy do wychwycenia (tym bardziej, gdy badacz cechuje się przy tym apodyktyczną osobowością). Dalekosiężne skutki takiej sytuacji polegają na tym, że spór między badaczami, którzy założyli różniące się okulary bywa niemożliwy do rozwiązania. Mówimy wtedy, że grają oni w różne gry językowe czy też posługują się różnymi słownikami finalnymi. Te, determinując ich percepcję, wyznaczają również ich zachowania.

Marek A. Cichocki, tłumacz i redaktor wydanego w tym roku zbioru tekstów Carla Schmitta, stwierdził, że postawa polityczna (przemiana z krytyka nazizmu – Schmitt przygotowywał nawet ustawy delegalizujące NSDAP – w „koronnego jurystę Trzeciej Rzeszy”) tego niemieckiego teoretyka prawa i filozofa polityki to skutek wpadnięcia w „pułapkę własnych pojęć”. Cichocki chce w ten sposób częściowo uzasadnić oportunistyczny autor *Teologii politycznej*. Sądzę, że w tym wypadku „niewola pojęć” znaczy coś więcej. Myśl niemieckiego autora to pouczający przykład, jak kontrowersyjne sądy bywają wynikiem podjęcia próby ustanowienia nowej „aksjomatyki” filozofii politycznej. Czytając *Teologię polityczną i inne pisma* można odnieść wrażenie, że szereg słynnych twierdzeń autora to wynik dość osobliwych definicji kanonicznych pojęć z dziedziny myśli politycznej.

Mimo że jest to pierwszy tak duży i w miarę reprezentatywny dla dorobku Carla Schmitta zbiór tekstów wydany w Polsce, to nie można zaliczyć autora *Pojęcia polityczności* do postaci w Polsce nieznanych. Czytany dotychczas głównie po an-

gielsku wdarł się nawet na zupełnie podstawowe kursy uniwersyteckie z dziedziny historii idei czy filozofii polityki; poświęca mu się całe seminaria a nawet organizuje konferencje. Schmitt jest obiektem fascynacji przede wszystkim ze strony środowisk konserwatywnych (m. in. Warszawski Klub Krytyki Politycznej, do którego należy sam tłumacz i wydawca Schmitta). Pisze z polotem, wnioski formułuje w sposób apodyktyczny i ścisły (domena prawników), a do tego jego biografia oddziałuje na niektórych jak zakazany owoc (działa tu podobny mechanizm jak z biografią Heideggera – można znaleźć więcej książek na temat jego nazistowskiej przeszłości niż rzeczowych omówień jego filozofii). Interesujące jest, że wszystkie teksty zawarte w omawianym zbiorze pochodzą z lat dwudziestych i uległy tylko nieznacznym modyfikacjom w trakcie długiego życia autora [zmarł w 1985 roku, choć wydawcy twierdzą na okładce, że trzy lata wcześniej].

W centrum rozważań Schmitta stoi zawsze wspólnota polityczna i zadaniem zarówno teoretyka prawa, jak i filozofa polityki powinno być, jego zdaniem, znalezienie takich rozwiązań polityczno-prawnych, które są w stanie zapewnić jej bezpieczeństwo (trwałość) i stabilność. Z tym ważnym zastrzeżeniem, że chodzi o znalezienie faktycznych, historycznych i rzeczywistych warunków istnienia państwa, a nie jakichś idealnych, bądź czysto formalnych konstrukcji. Stąd zainteresowanie Schmitta sytuacjami wyjątkowymi i próba ogarnięcia wszelkich możliwych doraźnych problemów, jakie mogą pojawić się i historycznie pojawiały się przed wspólnotą. Autor *Pojęcia polityczności* zakłada, że podziały między ludźmi są naturalne, więc polityczna jedność wspólnoty budowana jest na zasadzie ekskluzji. W tym sensie jest on kontynuatorem tradycji teorii koercyjnych, których ojcem jest Tomasz Hobbes (najważniejszy myśliciel dla Schmitta). O ile współcześni teoretycy konfliktu, tacy jak Ralf Dahrendorf czy Lewis Coser, traktują konflikt jedynie jako metodologicznie użyteczny sposób wyjaśniania stosunków między ludźmi (jak powiedział Dahrendorf „na zgodę” z funkcjonalistami – „społeczeństwo ma Janusowe oblicze”), o tyle Schmittowskie pojęcie polityczności ma charakter wyraźnie ontologiczny. Według niemieckiego autora wszystkie polityczne działania i motywy można sprowadzić do rozróżnienia na przyjaciela i wroga (analogicznie do teologicznej dychotomii na dobro i zło; Schmitt uważał zresztą, że „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”). Rozróżnienie to autor *Teologii politycznej* traktuje jako absolutnie samodzielne – nie daje się ono sprowadzić do innych różnic ani się na nich nie opiera. Jak to trafnie określił Paweł Śpiewak: nie ma ono charakteru substancjalnego. Tak rozumiana polityczność jest immanentna wszelkiej ludzkiej aktywności. Dlatego bezsensowne są zdaniem Schmitta wszelkie rozważania, które traktują o sferze polityczności w kategoriach wyboru jednostki – czy chce ona w niej uczestniczyć, czy też woli zamknąć się w sferze swojej prywatności (tak jak widzą to na przykład Alexis de Tocqueville czy bardziej współcześnie – Hannah Arendt, tak jak zresztą wszyscy myśliciele polityczni, którzy stosują podział na sferę prywatną i publiczną).

Można odnieść wrażenie, że Schmittowskie pojęcie polityczności przesiąknięte jest heglizmem. Tak jak u Hegla, walka stanowi pierwotne źródło społecznej, a zatem i politycznej integracji. Wspólnota polityczna buduje swą podmiotowość poprzez konflikt z innymi wspólnotami, w którym dąży do utwierdzenia siebie przez zniszczenie wroga. Może się nawet wydawać, że tylko pozornie chodzi o faktyczną wrogość. Jak pokazał Marek Siemek komentując heglowską dialektykę panowania i niewoli *monologiczna racjonalność walki i panowania, nawet jeśli musielibyśmy ją przyjąć za faktyczno-historyczny początek całej „duchowej”, społeczno-ludzkiej rozumności, mocą swej własnej logiki i gramatyki nieuchronnie przechodzi w komunikacyjną strukturę intersubiektywnego dialogu*. Czy to samo można odnieść do koncepcji polityczności Schmitta? Czy odgraniczenie się od *nich* jest punktem wyjścia do konstytucji czegoś analogicznego do heglowskiej „samowiedzy ogólnej”, czy też jest to punkt dojścia kończący się autoafirmacją *naszej* wspólnoty. Innymi słowy czy Schmitt jest dialektyczny, gdy formułuje opozycję *my–oni*, czy nie? Odpowiedź brzmi: nie. Autorowi *Pojęcia polityczności* zdecydowanie bliżej jest do Nietzschego niż do Hegla. Schmitt prawdopodobnie podpisałby się pod słowami Gillesa Deleuze, który interpretując Nietzschego jako filozofa antydialektycznego, podkreśla, że *w swym stosunku do innej [siły – S.S.] siła, która wymusza posłuszeństwo, nie neguje innej, ani też tego, czym sama nie jest, lecz afirmuje własną różnicę i cieszy się tą różnicą*. U Schmitta *oni* nie są nam potrzebni – zagłada naszego wroga nie powoduje naszego samounicestwienia. Schmitt pisze: *take pojęcia jak „wróg” i „walka” należy rozumieć w bezpośrednim, egzystencjalnym sensie. Walka nie oznacza konkurencji, „duchowego” starcia w dyskusji, ani symbolicznie pojętego „zmagania się”, które towarzyszy człowiekowi przez całe życie – wszak człowiek jest wiecznym „wojownikiem”, a jego życie nieustanną „walką”. W rzeczywistości take pojęcia jak przyjaciel, wróg czy walka mają realne znaczenie właśnie dlatego, że związane są faktyczną możliwością fizycznego unicestwienia*. Taka ontologia społeczna wsparta na hobbesowskiej antropologii prowadzi do politycznej a nie etniczno-wyznaniowej koncepcji narodu. Inną tego konsekwencją jest zanegowanie wszelkich uniwersalistycznych koncepcji ponadnarodowych związków (krytyka Ligi Narodowej) – według Schmitta z definicji (polityczności) nie jest możliwe światowe państwo obejmujące całą ludzkość. Paweł Śpiewak w swojej pracy *W stronę wspólnego dobra* zarzuca Schmittowi, że jego definicji polityczności nie można odnieść do totalitaryzmu (który znosi państwo), choć wydaje się ona bardzo obszerna (a nawet zbyt obszerna), a także że nie daje ona podstaw do twierdzenia, czy suweren podejmuje trafne decyzje. O ile pierwszy argument wydaje się być zasadny, o tyle drugi jest nieporozumieniem. Przecież jedynym kryterium tego, czy decyzje polityczne są trafne, jest u Schmitta właśnie opinia suwerena. Nie można krytykować Schmitta za konsekwencje przyjętych przez niego założeń nie krytykując jednocześnie samych założeń. Argumentacja Pawła Śpiewaka oparta na Lockowskiej myśli politycznej ignoruje Hobbesowską tradycję, która leży u podstaw myśli Schmitta. Jak pokazuje Leo Strauss u Johna Locke’a kryterium zasadności podejmowanych przez polityka

decyzji jest efektywność ekonomiczna (Strauss interpretuje twórczość autora „Dwóch traktatów o rządzie” jako antycypację ekonomii politycznej). Nie ma to jednak nic wspólnego z konkurencyjnym rozumieniem polityczności, w którym suweren w pełni definiuje sytuację w państwie przy braku innych – obiektywnych – kryteriów. Te dwa podejścia są – by tak rzec – równoległe i żadne z nich nie jest właściwym punktem wyjścia krytyki drugiego.

Autor *Teologii politycznej* określany jest mianem „decyzjonisty”. Wychodząc od zdecydowanej krytyki wszelkich form pozytywizmu prawniczego, twierdzi, że u podstaw porządku polityczno-prawnego leży zawsze decyzja suwerena – „Każda forma porządku zrodzona jest przez decyzję”. Poddaje krytyce liberalną koncepcję „rządów prawa” podkreślając, że rządzić musi zawsze osoba a nie nieelastyczne na sytuacje marginalne prawo. Żadne prawa nie zastąpią rządu, gdyż „żadna norma nie stosuje się do chaosu”. Tu dochodzimy do Schmittowskiej definicji suwerenności. Pierwsze zdanie *Teologii politycznej* brzmi: „ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym, jest suwerenny”. Suweren nie ma monopolu na użycie przymusu ani na panowanie, zachowuje natomiast monopol na podejmowanie ostatecznych decyzji. Ponieważ każde prawo ma charakter sytuacyjny, to suweren tworzy sytuację jako całość i zapewnia jej trwałą postać. Ostrość tej argumentacji słabnie, gdy zestawić ją obok innych odpowiedzi na nurtujące współczesnych pytanie o relację człowiek – system. Decyzjonizm Schmitta ma swój wymiar egzystencjalno-moralny i nie jest zwykłą emanacją apodyktycznej osobowości autora. Autor *Teologii politycznej* tak samo obawia się kolonizacji *Lebenswelt* przez system jak Habermas czy inni krytycy nowoczesności. Głoszony przez niemieckich liberałów na czele z Hansem Kelsenem pozytywizm prawniczy był dla Schmitta w najlepszym razie wyrazem automatyzacji życia publicznego a w najgorszym – ukrytą formą politycznego panowania.

Autor *Duchowej i historycznej sytuacji dzisiejszego parlamentaryzmu* krytykuje tytułowy parlamentaryzm za sprzeniewierzenie się swoim własnym ideałom (podobną krytykę systemu przedstawicielskiego znaleźć można również u Hannah Arendt). Miał to być system gwarantujący znalezienie najlepszego rozwiązania metodą otwartej debaty, która miała być miejscem zderzania się argumentów i kontrargumentów. Jawność życia publicznego i debata miały prowadzić do wyważania różnych opinii i tym samym umożliwić odnalezienie prawdy i zapewnienie sprawiedliwości. Tymczasem system parlamentarny od początku był i w dalszym ciągu jest – zdaniem Schmitta – czymś innym. Zamiast opinii ścierają się interesy, zamiast debat trwają negocjacje. Politycy tylko pozornie dyskutują ze sobą, *de facto* odgrywają spektakl autoprezentacji w stosunku do swoich wyborców; prawie nigdy nie jest tak, żeby jakaś partia zmieniła swoje stanowisko w wyniku dyskusji parlamentarnej. Najważniejsze decyzje podejmowane są za zamkniętymi drzwiami, a większość pozostałych – w komisjach. I tak parlamentaryzm, który miał być przeciwwagą dla tajnego sposobu prowadzenia polityki przez absolutystycznych władców wcale nie ustanowił jawności życia politycznego. Zamiast stworzyć szanowaną elitę polityczną do-

prowadził do sytuacji, w której parlamentarne instytucje są obiektem powszechnej pogardy.

Według Schmitta żyjemy w czasach, w których nakładają się na siebie dwa sprzeczne ideały – demokratyczny i liberalny. Demokracja według autora *Teologii politycznej* opiera się na zasadzie homogeniczności rządzących z rządzonymi. Taki stan jest wynikiem wykluczenia wszystkich, którzy nie pasują do tworzącej się demokratycznej wspólnoty. Istotą demokracji jest istnienie jakiegoś kryterium przynależności do demokratycznej społeczności i zasada, że decyzje podejmowane są przez tych, których dotyczą. Równość nie przysługuje wszystkim jednostkom ludzkim, ale tylko tym, które należą do wspólnoty. Tak opisany ideał demokratyczny Schmitt przeciwstawia liberalizmowi. Twierdzi on, że liberalizm jest sprzeczny z istotą demokracji, gdyż z zasady nie zawiera żadnej zasady ekskluzji i głosi, że równość (w sensie formalnoprawnym) przysługuje wszystkim ludziom. O ile liberalizm posługuje się retoryką uniwersalistyczną, o tyle demokracja – partykularystyczną [ekskluzywistyczną]. Nic dziwnego, że przy takiej charakterystyce okazuje się, że *dyktatura nie jest zasadniczo sprzeczna z demokracją, tak jak demokracja wcale nie musi oznaczać przeciwieństwa dyktatury*. Należy dodać, że Schmittowi chodzi o dyktaturę ustanowioną w wyniku manifestacji woli ludu. Podstawowa zaleta takiej sytuacji polega na tym, że zapewnia ona trwałość i stabilność wspólnotie politycznej, a o to przecież chodziło w punkcie wyjścia.

Schmitt sam określał swoją twórczość jako „die Philosophie des konkreten Lebens”. Komentatorzy jego dzieł najczęściej podkreślają jej związek z bezpośrednią rzeczywistością historyczną jaką obserwował. Tak więc najlepszym krytykiem jego myśli jest sama rzeczywistość. A ta jednoznacznie wskazuje, że Schmitt nie miał racji. I to prawie w całej rozciągłości – od pism poświęconych katolicyzmowi, które zdezaktualizował w dużej mierze II Sobór Watykański, po krytykę parlamentaryzmu, który po przejściowych trudnościach w latach 30. XX wieku okazał się najbardziej efektywnym i zwycięskim politycznie typem ustroju. Jak zauważa ks. Józef Tischner „to, co wedle Schmitta było błędem, w gruncie rzeczy zwyciężyło, a to, co było słuszne – jego własna teoria – przegrało”. I trudno powiedzieć o Carlu Schmittie to, co można powiedzieć o diagnozach i prorocत्वach Karola Marksa. Ojca komunizmu można bronić mówiąc, że jego prognozy się nie sprawdziły, gdyż same zadziały przeciwko sobie – jest dość prawdopodobne, że gdyby nie one, inaczej wyglądałby XX-wieczny kapitalizm. Myśl Marksa można uznać za samoniszczącą się prognozę. Nie można tego powiedzieć o twórczości Schmitta, który z uwagi na hańbiący udział w rządach nazistów i antysemickie pisma, przestał szeroko oddziaływać (choć przez całe jego życie spotykali się z nim wybitni uczeni, w tym tacy krytycy jego myśli, jak Jürgen Habermas).

„Niewola pojęć”, w jakiej znalazł się Schmitt, jest skutkiem, po pierwsze, przyjęcia systemu istotności, gdzie naczelne miejsce zajmuje wspólnota polityczna, której należy zapewnić jedność i trwałość i – po drugie, dość specyficznego zdefiniowania kluczowych pojęć takich jak: polityczność, suwerenność, demokracja, liberalizm czy parlamentaryzm. Prawnicza skłonność do precyzyjnych określeń

brała górę nawet wtedy, gdy definiowane zjawisko niespecjalnie nadawało się do ujęcia w sztywne jurystyczne ramy. Naszkicowana powyżej „aksjomatyka” Schmittowskiej filozofii politycznej prowadzi go do wielu absurdalnych wniosków jak ten, że teoretyczne podstawy władzy bolszewików są „jak najbardziej demokratyczne” lub że demokracja może zgodnie współistnieć z dyktaturą. Tego typu stwierdzenia budzą zdziwienie tylko w oderwaniu od reszty wywodów autora. Rzut oka na te partie tekstu, w których Schmitt zamienia klasyczne definicje politycznych pojęć na swoje, wyjaśnia wiele z jego tylko na pozór oryginalnych tez. I tym można wytłumaczyć znacznie większe zainteresowanie komentatorów samymi definicjami (polityczności, suwerenności itd.) zawartymi w pracach Schmitta niż resztą wywodów. Ta charakterystyka nie dotyczy bynajmniej całej twórczości autora *Teologii politycznej*. Jest wiele tekstów nie publikowanych w omawianym zbiorze, które są interesujące właśnie z punktu widzenia wniosków (najlepszym przykładem jest wspaniały szkic *Epoka neutralizacji i apolityzacji* z 1929 roku, w którym to Schmitt wyprzedza swoich późniejszych o wiele dziesięcioleci krytyków nowoczesności i dokonuje rozliczenia epoki nowożytnej z jej dążenia do znalezienia sfery neutralnej, która posłużyłaby za kryterium prawdy i sprawiedliwości). Schmitta należy niewątpliwie docenić jako demaskatora wielu fałszów obecnych w świadomości współczesnych ludzi (związanych m.in. z systemem przedstawicielskim, debatą publiczną i systemem bolszewickim). I mimo że krytykowane idee (parlamentaryzm, demokracja, liberalizm, rządy prawa) okazały się znacznie bardziej żywotne niż autor *Duchowej i historycznej sytuacji dzisiejszego parlamentaryzmu* przewidywał, to warto pamiętać o jego krytyce bowiem „kto chce być zdrowy, musi wiedzieć od czego się umiera” – jak zauważył ks. Józef Tischner.

Sławomir Sierakowski