

Trzy teologie polityczne Carla Schmitta

Tadeusz Buksiński

Carl Schmitt's three political theologies

Abstract: The article refers exclusively to the Carl Schmitt's political theology. His three conceptions of political theology and corresponding theoretical approaches are reconstructed and precisely analysed. The first conception is called the sociology of concepts or the theory of analogies between religious and legal-political concepts. The second Schmitt's approach to political theology is the eschatological conception. Both these conceptions are basically descriptive and analytical. Solely the third conception is normative (and political), therefore, it presents the concept of political theology as a normative approach to the Political.

Keywords: Carl Schmitt, political theology, Gospel, eschaton, catechon

1. Teoria analogii między pojęciami teologicznymi a prawnymi i politycznymi

Pojęcie teologii politycznej jest wieloznaczne. Nie będę tych znaczeń omawiał, bowiem czyni to Merio Scattola w książce *Teologia polityczna*¹. Skupię się na teologii politycznej Carla Schmitta i dokonam jej wstępnej charakterystyki. Nie będę przeprowadzał analizy ani krytyki koncepcji niemieckiego jurysty. W tekstach Schmitta występują co najmniej trzy pojęcia i trzy ujęcia teologii politycznej, między którymi

¹ Merio Scattola, *Teologia polityczna*, przeł. Michał A. Cichocki, Pax, Warszawa 2011.

zachodzą raczej luźne związki. Pierwsze jest przedstawione klarownie w pracy „Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności” z r. 1921 oraz w innych pracach z lat 20-tych². Drugie zaś i trzecie pojęcie teologii politycznej obecne jest w różnych rozprawach, między innymi w książce *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*³ (1970) oraz w notatkach autobiograficznych zwanych „Glossarium”⁴.

Przedstawię najpierw pierwszą koncepcję teologii politycznej, zwaną też socjologią pojęć lub teorią analogii pojęć religijnych oraz prawno-politycznych. Jest to koncepcja filozoficzno-historiozoficzna, która wykazuje, że wszystkie istotne pojęcia z zakresu nauk o prawie, państwie i polityce są zsekularyzowanymi pojęciami teologicznymi. Wedle tej koncepcji przede wszystkim nowożytne (ale również dawniejsze) państwa, prawa, władze polityczne ukonstytuowały się na wzór struktur ideowych, duchowych i instytucjonalnych typu religijnego. Ich podstawowe kategorie i charakterystyki zostały zaczerpnięte z teologii i religii, jak również z instytucji i struktur kościelnych. Analogie te są istotne i daleko idące. Wskazanie na nie pozwoli lepiej zrozumieć istotę współczesnych praw, władzy, polityki oraz życia publicznego, jako zakotwiczonych w teologii lub metafizyce typu religijnego. Nie chodzi przy tym o wykazywanie przyczynowych zależności, ale o przedstawienie odpowiedniości strukturalnej i treściowej. Występuje substancjalna tożsamość między dwoma wymienionymi sferami pojęć i struktur w określonych epokach. Przypuszczać można, że te analogie są też świadectwem występowania uniwersalnych struktur ludzkiego myślenia i działania. Schmitt koncentruje się na moderności⁵ i wykazywaniu, że prawa i instytucje świeckie moderności wzorują się na tych

¹ Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. Michał A. Cichocki, SIW Znak, Kraków-Warszawa 2000.

² Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung der politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1970 (1999).

³ Carl Schmitt, *Glossarium. Auzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Eberhard Freiherr. v. Medem (Hrsg.), Berlin 1991.

⁴ Por. Tadeusz Buksiński, *Moderność*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2001.

religijnych i kościelnych, co w rezultacie ma prowadzić, i prowadzi, do ich sakralizacji.

Przejdziemy do wymienienia konkretnych przykładów.

(a) Pojęcie władzy suwerennej wzoruje się na pojęciu Boga. Występuje ono w wielu odmianach. Kiedyś boski charakter przypisywano monarchom absolutnym: cesarze, królowie byli uznawani za rządzących z łaski Boga oraz za podobnych Bogu, to znaczy wszechmocnych, dobrych, stojących ponad prawem, przeciwko nim nie wolno było się buntować – takie poglądy głosili w nowożytności między innymi Kartezjusz, Kant, Hegel. Zaś Rousseau uznał lud za suwerena i przypisał mu boskie cechy. Pogląd taki podzielili ojcowie założyciele Stanów Zjednoczonych. Jefferson w 1801 r. ogłosił, że głos ludu jest głosem Boga. Od tego czasu coraz popularniejsza stawała się idea głosząca, że tylko wola ludu może legitymizować władzę. Rozpoczęło to walkę o możliwość kształtowania i wpływania na wolę ludu, która miała stanowić uzasadnienie w sensie ilościowym (władza wybrana przez większość) lub jakościowym (władza reprezentuje i realizuje egzystencjalne interesy i wartości ludu). Nawet systemy totalitarne czynią tak do dzisiaj⁶.

(b) Inną postacią suwerena politycznego stało się państwo. Najdobitniej ubóstwił je Hobbes w swoim dziele *Lewiatan*⁷. Powtarzał, że państwo to śmiertelny ziemski Bóg, a jego decyzje są absolutne i ostateczne we wszystkich sprawach. Wszystkie decyzje władcy reprezentującego państwo są zawsze słuszne. Na tym polega jego suwerenność. Wprowadzenie demokratycznej legitymizacji władzy politycznej po roku 1848 doprowadziło do rozszerzenia kompetencji państwa, zaczęło ono coraz bardziej drobiazgowo regulować coraz więcej zachowań i wypowiedzi obywateli. Proces ten postępuje nadal. Państwo stało się opiekuńcze i wszechobecne.

(c) Prawa stanowione pojmowane są na wzór praw Bożych, to znaczy jako obowiązujące w sposób bezwzględny, bezwyjątkowy i regulujący całość życia ludzi. Prawny porządek

⁶ Carl Schmitt, „Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu”, w: Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, op. cit., ss. 115-190.

⁷ Por. Carl Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, tłum. Mateusz Falkowski, Warszawa 2008, Pruszyński i S-ka.

ziemski naśladuje porządek boski, obecny w świecie duchowym oraz w świecie przyrody. Władca świecki (monarcha, lud) wydaje prawa mocą swojej woli, jako suweren absolutny.

(d) Innym pojęciem (i stanem politycznym jemu odpowiadającym) pochodzenia religijnego jest stan wyjątkowy. Schmitt poświęca mu wiele miejsca⁸. Stan wyjątkowy stanowi odpowiednik cudu w teologii religijnej. Tak jak Bóg może łamać za pomocą cudów prawa przyrody, tak suweren świecki może zawieszać obowiązujące, wydane przez siebie prawa stanowione. Stan wyjątkowy jest pozaprawny, nieprzewidywany przez konstytucję (wtedy pozwalałaby ona na zniesienie samej siebie), ale nie antyprawny. Bóg dokonuje cudów dla zbawienia jednostek, rzadziej dla wybawienia ich z trudnych sytuacji życiowych. Suweren świecki ogłasza stan wyjątkowy w imię wartości i interesów wyższego rzędu, których prawo stanowione nie było w stanie przewidzieć, ani nie jest w stanie określić. Do tych wartości należą: egzystencja i tożsamość wspólnoty politycznej zorganizowanej w państwo. Suweren świecki ma ich bronić i czyni to, łamiąc stanowione prawa. Wybawia za pomocą stanu wyjątkowego wspólnotę polityczną z niebezpieczeństw zagrażających jej istnieniu fizycznemu (egzystencjalnemu) lub tożsamości grupowej. W imię zachowania bytu państwa i narodu zawiesza uprawnienia i wolności. Odwołuje się do *Recht* (swoistego prawa natury), a nie do *Gesetz* (prawa stanowionego). W Polsce znamy stan wyjątkowy w postaci stanu wojennego, ogłoszonego w roku 1981 przez generała Wojciecha Jaruzelskiego dla opanowania niezadowolonego i buntownego społeczeństwa, skierowanego przeciwko panującemu wówczas ustrojowi socjalistycznemu.

(e) Kolejnym istotnym zapożyczeniem z teologii chrześcijańskiej jest idea Trójcy Świętej. Jej odpowiednikiem świeckim jest podział władz najwyższych na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Jak wiadomo został on zapoczątkowany przez Locke'a w jego *Dwóch traktatach o rządzie*, a następnie był opracowany szczegółowo przez Monteskiusza w *Duchu praw*⁹. Ta analogia jest daleko idąca, wszak

⁸ Carl Schmitt, „Pojęcie polityczności”, w: *Teologia polityczna i inne pisma*, op. cit., s. 191 i następne.

⁹ Charles Montesquieu, *O duchu praw*, przeł. Tadeusz Żeleński-Boy, t. 1, 2, PWN, Warszawa 1957.

w Ewangeliach Jezus mówi wprost, że jest wykonawcą praw Ojca, który jest prawodawcą, zaś po nim przyjdzie Duch Święty, który będzie miał władzę sądowniczą.

Analogie występują nie tylko między pojęciami teologii a pojęciami prawnymi i politycznymi, ale również między całymi koncepcjami teologicznymi i świeckimi nowożytnymi teoriami, dotyczącymi urządzenia (świeckiego) życia społecznego w ogóle oraz jego rozwoju. Filozofowie i politycy XVIII – XIX w. rozpoczęli walkę z Bogiem, ponieważ stanowiąc konkurencję dla władzy świeckiej lub dla społeczeństwa laickiego, które oni proponowali. Zarazem jednak formułowali teorie i filozofie świeckie na wzór religijnych i teologicznych. Przykładowo, pojęcie Opatrzności zostało zlaicyzowane przez Marksa w postaci pojęcia konieczności dziejowej, przyczynowość duchowa zastąpiona została przyczynowością materialną, zaś idea szczęścia w królestwie niebieskim została przekształcona w ideę wiecznej szczęśliwości ziemskiej w epoce komunizmu. Marks uznał też, że człowiek, na wzór Boga, opanuje przypadkowość występującą dotychczas w dziejach i będzie w przyszłości kierował dziejami według ustalonego planu. Comte natomiast sformułował wizję szczęśliwego społeczeństwa rządzonego rozumem naukowym. Wiara w świetlaną przyszłość zastąpiła wiarę w to, co nadprzyrodzone. Również formułowane przez wielu innych teoretyków (Joachim z Fiore, Hegel, Marks, Comte) prawo trójstopniowego rozwoju dziejowego nawiązuje do koncepcji Trójcy Świętej¹⁰.

Podaliśmy tylko kilka wybranych przykładów dla egzemplifikacji sensu teologii politycznej rozumianej jako analogia pojęć. Analogie można mnożyć. Na gruncie polskim rozszerzył tą listę Marcin Kula w swojej książce *Religiopodobny komunizm*. Wskazał, że z jednej strony komuniści prześladowali religie i Kościoły, a z drugiej wręcz je małpowali. Traktowali bowiem klasyków marksizmu (Marksa, Engelsa, Lenina, i w pewnym okresie Stalina) jako osoby święte, które nie podlegają krytyce, a ich utwory jak święte księgi, ustanawiali ceremonie na wzór kościelnych (nadawanie legitymizacji partyjnych w sposób podobny do uroczystości

¹⁰ Por. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966.

pierwszokomunistycznych), obchody publiczne przybierały natomiast postać procesji (Pierwszego Maja, rocznice rewolucji, śmierci rewolucjonistów etc), tworzyli świątynie ateizmu, budowali ołtarze przywódcom (zwłaszcza Leninowi w ZSRR i Mao w Chinach), mieli publiczne miejsca święte (na przykład Plac Czerwony w Moskwie, gdzie nie było toalet publicznych oraz panował zakaz palenia papierosów), dokonywali ekskomuniki odszczepieńców, krzewili kult relikwii (*vide* mauzoleum Lenina), szerzyli własną ideologię w sposób misjonarski, zwłaszcza w tzw. Trzecim Świecie itp¹¹.

Ustroje demokratyczne w epoce nowożytności i współcześnie także mają swoje świętości, chociaż nie są one tak demonstracyjnie narzucane. Należą do nich: wiara w demokrację i wolne elekcje, kult praw stanowionych, wolności oraz rozumu pojętych na sposób liberalny i wiele innych. Mają też swoje święta i obchody. Filozofowie (choćby Rousseau) proponowali wprowadzenie świeckiej religii obywatelskiej na wzór religii kościelnej, a ojcowie założyciele Stanów Zjednoczonych oraz Robespierre w czasie Rewolucji Francuskiej, taką religię nawet faktycznie wcielali w życie. Francuzi, jak wiadomo, budowali ołtarze ku czci Rozumu i urządzali procesje na jego cześć.

Reasumując, teologia polityczna wykazuje, że w moderności (włącznie ze współczesnością) występuje ubóstwianie człowieka oraz istniejących państw i ustrojów na sposób religijny. Instytucje świeckie otrzymują wewnętrzną wartość autonomiczną. Nastąpiło odrzucenie transcendencji w imię immanencji. Człowiek zastąpił Boga, i potraktował swoje wytwory na wzór dzieł Bożych – chociaż się do tego nie przyznaje. Zbawienie zaczął wykuwać na Ziemi za pomocą rewolucji, wojen lub idei postępu. Ubóstwił technologię, ekonomię, władzę polityczną. Eric Vogelín nazwał taką postawę gnostyczką. Gnostycy przypisują bowiem sobie zdolność rozpoznawania całej prawdy, włącznie z prawdą o przeszłości i kierowaniu społeczeństwem w oparciu o nią. Natomiast Schmitt interpretował moderność w terminach neopogaństwa. W starożytnych czasach bowiem również władcy i instytucje związane z władzą uznawane były za twory

¹¹ Marcin Kula, *Religiopodobny komunizm*, Dom Wydawniczy Nomos, Kraków 2003.

boskie (każda instytucja miała swojego boga) i nieomyłne. Bogowie należeli do panteonu bóstw państwowych, cieszyli się również państwowym kultem.

Jak widać, z jednej strony moderność naśladuje religię, z drugiej zaś jawi się ona jako możliwość konkurencyjna w opanowaniu umysłów ludzkich. To swoista hipokryzja. Sytuacja ta wskazuje zarazem, że od religii nie podobna uciec, nie można jej uniknąć. Natomiast wcielanie w życie jej wypaczonych form ma charakter dwuznaczny. Pseudoreligijny humanizm nowożytny doprowadził do wielkich katastrof XX wieku, w postaci dwóch Wojen Światowych.

Okazuje się zarazem, że nie tylko w moderności, ale w ciągu całych dziejów ludzkich, struktury myślenia i działania najpierw były wykształcane w ramach religii i teologii, a dopiero potem stosowane w innych dziedzinach życia społecznego. Dzięki uświadomieniu sobie tego faktu uzyskujemy głębsze, bo metafizyczne zrozumienie świata, w którym żyjemy. To może ułatwić znalezienie sposobów na pokonanie kryzysów, w które popadamy. Kryzysy te bowiem mają też zawsze wymiar metafizyczny.

2. Teologia eschatona i katechona

Przejdę teraz do krótkiej charakterystyki drugiej – eschatologicznej – teologii politycznej Carla Schmitta. Nakłada się ona na poprzednią i wykracza poza nią. Nadaje też poprzedniej nowy wymiar: metafizyczny i eschatologiczny. W nowym ujęciu to, co polityczne, staje się widocznym wyrazem i egzemplifikacją walki sił metafizycznych, duchowych, nadnaturalnych. Dzieje polityczne postrzegane są jako walka między siłami dobra oraz zła, za którymi ukrywa się walka między Chrystusem i Antychrystem. Starcie to okazuje się dość skomplikowane i nie zawsze wiadomo, jakie fakty, zjawiska i procesy stanowią wyraz dobra, a jakie należą do obszaru zła. Dla objaśnienia tej problematyki wyjdziemy od prostych i jak się wydaje oczywistych faktów. Zło szerzy się wśród ludzi pozostających na zewnątrz wspólnoty chrześcijańskiej, z powodu ich złych skłonności i namiętności, których nie potrafią opanować. Wojny, kryzysy, bieda są świadectwem złej natury ludzkiej. Ale również działania wyznawców Chrystusa wywołują złe skutki. Wszyscy się raczej zgodzą z tezą, że Jezus Chrystus

uczył życia w wolności i prawdzie, nakazywał postępować sprawiedliwie i miłosiernie, nawoływał do miłowania innych (również nieprzyjaciół) oraz niesienia pomocy potrzebującym. Kto intencjonalnie podąża za tymi zasadami, postępuje w imię Chrystusa. Lecz historia pokazuje, że kierowanie się tymi normami i wartościami, jest niebezpieczne właśnie. I to z wielu powodów. Po pierwsze, wyznawcy realizujący w życiu nauczanie Chrystusa z definicji wykluczają tych, którzy nie są jego wyznawcami i skazują ich na potępienie. Wybrańcy izolują się od pozostałych. Po drugie, różni wyznawcy Chrystusa pojmują prawdę w sposób odmienny i różnorodny oraz, co gorsze, próbują swoją prawdę narzucać innym, co prowadzi do rozmaitych konfliktów – czego przykładem są wojny religijne w XVI i XVII wieku w Europie. Po trzecie, źli z natury ludzie, którzy nie są prawdziwymi wyznawcami nauczania Chrystusowego wykorzystują wolność, by wyrządzać zło. Mogą oni również wykorzystać zasadę miłości bliźniego, w celu wyrządzenia krzywdy samym chrześcijanom. Można zatem uznać, że konsekwencją stosowania przez ludzi, z istoty dobrych moralnie zasad, jest szerzenie się zła.

Jak wzmiankowaliśmy, historia naznaczona jest złem objawiającym się w postaci wojen, zbrodni, rewolucji, chaosu, oszustw, zrad. Co więcej, tworzone są ideologie i teorie zła oraz ustroje promujące zło. Do nich należą między innymi: marksizm, faszyzm i anarchizm. Dążą one do konfliktów zbrojnych i prowadzą wojny totalne, bezsensowne, zbrodnicze. Konflikty te oparte są na ideologiach, które zastąpiły wyznania konfesyjne znane z wojen religijnych. Ideologie zastąpiły religie w funkcji motywującej do zwalczania odmiennych światopoglądów, do podporządkowania się władzy, do wiary w sensowność ofiary życia na ołtarzu ideologii. Wraz z rozpowszechnianiem się zła (moralnego i egzystencjalnego) ludzkość zmierza do upadku.

Czy jest jakieś wyjście z tej sytuacji? Schmitt dla rozwiązania tego paradoksu odwołuje się do idei *katechona*. Słowo greckie *katechon* pojawia się w jego pismach 20 razy. Po raz pierwszy użył go w roku 1942, ale sama idea znana mu była od 1932 roku¹².

¹² Günter Meuter, *Der Katechon. Zur Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Duncker & Humblot, Berlin 1994.

Katechon to słowo wieloznaczne. Znaczy ono tyle, co „powstrzymywacz” i używane jest na oznaczenie osób lub instytucji, względnie ustrojów, które powstrzymują coś od upadku, rewolucji, anarchii czy też wojny. W tym sensie mówi się na przykład, że Churchill powstrzymał od upadku Anglię w czasie II Wojny Światowej, zaś w Polsce zabrakło „powstrzymywacza” w XVIII w. oraz w okresie międzywojennym. Katechon może być dyktatorem, mądrym przywódcą, elitą lub instytucją. Katechoni występują w polityce, nauce, filozofii, ekonomii, religii etc. Obok „powstrzymywaczy” w dziejach pojawiają się również „przyspieszacze”. Przyspieszają oni na przykład rozwój kultury, gospodarki, nauki. Mogą przyspieszać rozwój czegoś w kierunku pozytywnym lub szybciej prowadzić (na przykład dany kraj) do zguby.

Schmitt odwołuje się w swoich rozważaniach do drugiego listu św. Pawła do Tesaloniczan, w którym Paweł pisze o „powstrzymywaczu” zła. Czyni to w kontekście krytyki tych chrześcijan, którzy oczekują biernie na rychłe powtórne nadejście Chrystusa (paruzję). Wyjaśnia, że przed ostatecznym nadejściem Jezusa, świat odwróci się od Boga. Będzie to okres apokalipsy, zniszczeń, zła, rządów Szatana-Antychrysta. Dopiero po tym okresie przyjdzie Chrystus i nastąpią jego rządy ostateczne, czyli epoka eschatona. Do tego czasu zło jest powstrzymywane¹³. Oznacza to, że koniec świata jest warunkowy, bo zależy od katechona, który powstrzymuje przyjście Antychrysta, a więc również i przyjście Chrystusa po nim. Powstało pytanie, kto (co) jest katechonem? Niektórzy interpretatorzy listu identyfikowali go z Imperium Rzymskim. Wprawdzie było ono pogańskie, ale ograniczało chaos, mordy, konflikty, anarchię, wprowadzało rządy prawa i porządek polityczny.

Schmitt nawiązuje do tych interpretacji i uogólnia je. Do końca II wojny światowej utożsamiał katechonów z silnymi

¹³ 2 Tes, 2:3-6, BT: „Niech was w żaden sposób nikt nie zwodzi, bo [dotąd dzień ten nie nadejdzie], póki nie przyjdzie odstępstwo i nie objawi się człowiek grzechu, syn zatracenia, który się sprzeciwia i ponad wszystko wynosi, co nazywa się Bogiem lub świętością, albo tym co odbiera cześć, tak że zasiądzie w świątyni Boga dowodząc, że on sam jest Bogiem Czy nie pamiętacie, że mówiłem wam o tym, kiedy wśród was przebywałem? Wiecie, co go teraz powstrzymuje, aby objawił się w swoim czasie”.

państwami i imperiami. Bowiem to właśnie one wprowadzały porządek, pokój i prawo, a więc ograniczały panowanie zła i oddalały nadejście apokalipsy. Innymi słowy, siły te ograniczały wolność ludzi, ekspresję ich prawd, przekonania, norm, wartości dla ich dobra, czyli dla zachowania pokoju. Katechon to moc panowania nad przestrzenią i nad ludźmi ją zajmującymi. On broni przed dzikością, zbrodniami, najazdami barbarzyńców i chaosem. Katechony istniały zawsze na Ziemi (Cesarstwo Rzymskie, Cesarstwo Niemieckie, Imperium Brytyjskie, Imperium Hiszpańsko-Portugalskie). Bez nich nastąpiłby koniec świata. Żyjemy i wciąż działamy dzięki „powstrzymywaczom” zła. Katechon ma więc znaczenie sakralne i metafizyczne. Występuje jako most między eschatologią a historią. Katechony tworzą *nomosy*, czyli porządki prawne i publiczne, na określonym terytorium, wokół pewnego centrum uznanego za święte. Obok wielkich „powstrzymywaczy” w dziejach występowało też wielu mniejszych. To różne *nomoi*. Wszystkie przemijają i są zastępowane nowymi¹⁴. Rola „powstrzymywacza” może być pełniona w dwojaki sposób – świadomie oraz mimowolnie.

W świetle przyjmowanej przez Schmitta teorii katechona ambiwalentny staje się jego stosunek do moderności. Jak wyżej podkreślaliśmy, Schmitt krytykował moderność za jej zeświecczoną teologię polityczną. Jednak w ramach teorii eschatonu doceniał ją jako katechona, bowiem moderność tworzyła wymienione wyżej imperia (Niemieckie, Brytyjskie, Hiszpańsko-Portugalskie). Tworzyły one *nomosy* w Europie oraz poza nią (podbijając inne kontynenty), jednak upadły. W kwestii dotyczącej tego, kto zaś jest katechonem w XX wieku, Schmitt jest enigmatyczny. Można się domyśleć, że zmieniał zdanie w tej materii¹⁵. Wydaje się, że w latach 1935-1942 utożsamiał katechona z Rzeszą Niemiecką (pojętą nie jako państwo nazistowskie, ale jako imperium wielu narodów na wzór imperium brytyjskiego). W roku 1939, w swoim wykładzie do członków Narodowosocjalistycznego Związku

¹⁴ Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeaneum*, Duncker & Humblot, Berlin, Vierte Auflage 1997 (I wyd. 1950) ss. 13-50; Tadeusz Buksinski, *Prawo a władza polityczna*, Poznań 2009, WNIFUAM, ss. 74-104.

¹⁵ Carl Schmitt, *Glossarium*, op.cit.

Prawników, mówił o Rzeszy nieuniwersalnej, ale utrzymującej na wielkich przestrzeniach porządek, oparty na idei suwerena politycznego, którego centrum znajduje się w Berlinie. Rzesza to nowy typ imperium oparty na narodzie niemieckim i na logice politycznej. Imperium to miało zapewniać autonomię podbitym narodom Europy oraz chronić z jednej strony przed barbarzyńskim bolszewizmem, z drugiej przed liberalną demokracją zagrażającą kulturze zachodniej i porządkowi prawnemu państwowemu. Później zwątpił, by Rzesza (która ujawniła swoje nazistowskie oblicze) mogła spełniać rolę katechona. Uznał, że zwodziła ludzi (w tym także jego), podczas gdy faktycznie pełniła rolę Antychrysta¹⁶.

By pełniej zrozumieć teologię eschatona i katechona trzeba jeszcze w tych kategoriach ująć Kościół Katolicki. Kościół ekskomunikował Schmitta z powodu jego rozwodu i ponownego ożenku, jednak niemiecki prawnik i filozof do końca życia uważał się za katolika. Co więcej, był zafascynowany Kościołem. W swoich pismach wyrażał zachwyt z jednej strony nad teologią i moralnością katolicką, z drugiej nad samą instytucją Kościoła. Opisywał, że jest to instytucja uniwersalna, a zarazem uwzględniająca partykularności, głosząca surowe zasady moralne i tolerująca grzesznych, współpracująca z rządami, i jednocześnie popierająca rebeliantów, walczących o niepodległość, wspierająca biednych oraz bogatych. Jest w Kościele miejsce na to, co uniwersalne oraz na to, co partykularne i lokalne (obyczaje, kultury, narodowe tradycje) w ramach zasad ogólnych. Jest on hierarchiczny oraz demokratyczny zarazem. Wchodzi w układy ze wszystkimi siłami politycznymi i ustrojami, by zachować swoją władzę oraz by realizować swoją ideę. Jest tajemniczą siłą, która wzbudza lęk. Reprezentuje racjonalizm aksjologiczny, a zarazem zwalcza racjonalność instrumentalną. Reprezentacja przynależna Kościołowi jest wieloraka. Kościół reprezentuje Boga wcielonego w Jezusa Chrystusa i podejmuje decyzje oraz wydaje prawa oparte na autorytecie reprezentującym Boga. Dlatego nie są dla niego istotne osobiste cechy i indywidualne przekonania księży czy papieża jako osób. Reprezentacja w instytucji Kościoła ma charakter publiczny i duchowo-społeczny. Jest on równocześnie przedstawicielem

¹⁶ Ibidem.

Chrystusa i ludzkości, bo idee zawarte w chryścianizmie aplikuje w praktyce. Dlatego reprezentuje też polityczność, czyli ideę przemian społecznych i politycznych ludzkości, opartą na etosie oraz przekonaniach o możliwości kształtowania rzeczywistości przez normatywność, czyli przez nauczanie norm postępowania. Doskonalenie, które promuje oparte jest na wysiłkach własnych oraz łasce Bożej¹⁷.

Po upadku wiary w Rzeszę Niemiecką, Schmitt, pod koniec II Wojny Światowej, przypisał Kościołowi funkcje katechona. To on powstrzymuje agonię epoki chrześcijańskiej i kultury zachodniej oraz stanowi ochronę przed apokalipsą. Za pośrednictwem Kościoła, jego norm i wartości wcielanych w życie, powstrzymywane jest rozszerzanie się zła, i zbliżanie się apokalipsy. To on zwalcza Antychrysta siłami moralnymi, religijnymi i politycznymi. Kościół stanowi też wzór dla państw i instytucji świeckich, w jaki sposób należy zwalczać zło¹⁸.

Takie ujęcie funkcji Kościoła rodzi jednak pewne paradoksalne konsekwencje, nie tylko dla Kościoła, ale dla idei katechonu w ogóle. Jak wzmiankowaliśmy na początku tego paragrafu, wcielanie w życie nauczania ewangelicznego (prawdy, dobra, miłości, wolności) rodzi skutki negatywne w postaci wykluczeń, konfliktów, wojen. W jaki sposób więc Kościół, reprezentujący Chrystusa, może w tej sytuacji pełnić rolę katechona? Otóż Kościół, by pełnić tę funkcję, musi zrezygnować z dążeń do prawdy i z głoszenia prawdy, miłości, dobra, miłosierdzia, a tym samym ograniczyć swoje zadania do dążeń zapewnienia pokoju, porządku, prawa, bezpieczeństwa. Innymi słowy ma stać się instytucją polityczną. Dzięki temu ma powstrzymywać „przyspieszacz” postępu ludzkości ku zagładzie i apokalipsie. Zresztą Kościół tę funkcję zawsze spełniał, ale połowicznie, bo był rozdwojony między reprezentowaniem wymiaru ziemskiego oraz wymiaru niebieskiego.

Problem polega jednak na tym, że misja katechona wymaga stosowania również środków niemoralnych, przymuszających, a więc użycia siły, nieprzestrzegania zasad

¹⁷ Carl Schmitt, „Rzymski katolicyzm i polityczna forma”, w: Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, op. cit., ss. 84-114.

¹⁸ Carl Schmitt, *Politische Theologie II*, op. cit.

sprawiedliwości – tak jak to czynią państwa i władze polityczne. Instytucje publiczne (i polityczne) nie wyrażają prawdy, ani nie troszczą się o wolność. Mają one tylko zapewniać porządek i posłuszeństwo, pod groźbą użycia różnych form przemocy. Schmitt jest tego świadom. Ale czy można zredukować Kościół tylko do tych funkcji? Schmitt, w kwestii redukcji Kościoła do funkcji publicznego katechonu, nie zajmuje jednoznacznego stanowiska. Jest świadom, że Kościół, nawet jako „opóźniacz” apokalipsy, posiada legitymizację specyficzną, transcendentną i moralną, której pozbawione są inne instytucje. Zgadza się jednak z poglądem, że z miłości do ludu trzeba właśnie go ograniczać, używać wobec niego siły, kierować nim odgórnie. Bowiem lud jest zły, z powodu swej wolności i swoich skłonności. Lud trzeba chronić przed nim samym. I temu właśnie służą instytucje publiczne.

Innymi słowy, by powstrzymać panowanie zła jeszcze większego (apokalipsy) trzeba godzić się na zło mniejsze. I Kościół powinien też to czynić. Ale czyniąc tak występuje w roli przewrotnej: jako instytucja polityczna ma chronić ludzi przed większym złem za pomocą stosowania mniejszego zła, a jako instytucja moralna i religijna winna przyczyniać się do zmiany istniejącego porządku w wymiarze społecznym, poprzez głoszenie i implementowanie prawdy, wolności, autonomii ludzi, miłosierdzia. Przekształcając się w instytucję posiadającą władzę wyłącznie na Ziemi, pozostaje wprawdzie instytucją chrześcijańską na mocy tradycji, ale bez Chrystusa. Jak pisze Schmitt, Kościół bez prawdy reprezentuje tylko polityczną formę. Taka postawa oznacza, że zawiera pakt z diabłem, po to, by diabła opanować. Ale być może, że to inteligentny diabeł zawiera wtedy pakt z Kościołem i instytucjami politycznymi, by nie dopuścić do apokalipsy i w konsekwencji do nadejścia eschatona. Godzi się on na częściowe ograniczenie swojej władzy, po to, by móc ją sprawować nadal.

Dla Kościoła takie rozwiązanie pociąga za sobą dylematy. Po pierwsze, w imię idei pokoju i porządku ziemskiego porzucałby ideę zbawienia świata, a więc istotę chrystianizmu. Stałby się w ten sposób instytucją, która instrumentalnie tylko odwołuje się do Bożych nakazów i Chrystusowego nauczania – by utrzymać posłuszeństwo ludzi na Ziemi. I ściągałby na siebie potępienie. Chrystus zostaje bowiem

wtedy usunięty z życia publicznego, a być może i z prywatnego. Już Dostojewski oskarżył Kościół o to, iż zredukował siebie do instytucji władczej i dyscyplinującej. Jego Wielki Inkwizytor wyrzucił Chrystusa ze społeczeństwa dla zapewnienia spokoju, bezpieczeństwa i posłuszeństwa ludzi: „Dlaczego przyszedłeś, by nam przeszkadzać? Odejdź i nigdy więcej nie przychodź. Nigdy”¹⁹. Chrystus jako anarchista staje się zagrożeniem istniejącego porządku. Po drugie, ograniczając zło i nadejście apokalipsy (pełne panowanie Antychrysta) Kościół równocześnie opóźniałby paruzję i panowanie eschatona (Chrystusa), a więc działałby wbrew Chrystusowi. Chyba, że przyjmemy, iż to sam Szatan w epoce moderności osiadł na tronie ziemskim i udaje Boga za pozwoleniem Boga. Zniewalając człowieka wmawia mu, że go wyzwala, zaś okłamując mami go, że głosi prawdę. Jeśli zaś tak jest, to wtedy sens życia społecznego i sens dziejów stają się jeszcze bardziej nieprzejrzyste, niż nam się wydawało dotychczas.

Jak widać, teologia eschatologiczna pokazuje napięcia i sprzeczności powstające w sferze tego, co boskie oraz tego, co ludzkie; napięcia powstające w ramach instytucji oraz całych społeczeństw. Uzasadnia ona za pomocą racjonalnych argumentów równocześnie z jednej strony konieczność zachowania spokoju i porządku, a z drugiej konieczność buntu w imię prawdy, wolności, zbawienia. Pokazuje też, że napięcia przebiegają również poprzez indywidualia. Zarówno koncepcje porządku społecznego jak też konieczność ekspresji własnych głębokich prawd indywidualnych (metafizycznych i innych), wyrastają z wartości i potrzeb poszczególnych ludzi. Spięcia tego nie można rozwiązać przez arbitralne lub dyskursywne sprywatyzowanie niektórych z prawd indywidualnych (czy metafizycznych), bo indywidualia mają prawo oznajmiać swoje prawdy w sferze publicznej wspólnoty politycznej wedle własnego rozeznania, wedle własnej teologii dobrego życia lub zbawienia. I czynią to. Wszak, mimo usiłowań władz, podejmowane są coraz to nowe próby realizacji

¹⁹ Por. Fiodor Dostojewski, *Bracia Karamazow*, tłum. Aleksander Wat, PIW, Warszawa 1970; Alfons Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Tectum-Verlag, Marburg 2000.

prawdy i wolności w życiu publicznym. Niektóre podejmowane są w imię Chrystusa, inne bez niego. Równocześnie indywidualna, jako człony społeczeństwa obywatelskiego, potrzebują teologii obywatelskiej, która nada sens temu, co ogólne (normom, prawom). I sami tworzą takie teologie. Życie społeczne polega na coraz większych wysiłkach i ciągle na nowo podejmowanych próbach pogodzenia tych dwóch wymiarów życia – indywidualnego i społecznego.

Teologia katechona i eschatona pokazuje, jak bardzo to, co polityczne i publiczne jest uwikłane w to, co metafizyczne i religijne, chociaż współcześni zamykają oczy na ten głębszy wymiar rzeczywistości, wręcz boją się nań spoglądać.

3. Teologia normatywna polityczności

Dwie omówione wyżej wersje teologii politycznej mają charakter w zasadzie opisowo-analityczny. Ustalają pewne fakty, objaśniają je, krytykują i oceniają. W nawiązaniu do nich Schmitt tworzy też teologię o bardziej wyraźnym obliczu normatywnym. W niej formułuje normy i wartości, które uznaje za pozytywne, i które winny być realizowane w życiu społeczeństw, prezentuje także te negatywne, których należy unikać lub które trzeba zwalczać. Podstawową kategorią tej wersji teologii jest „polityczność”²⁰. Schmitt zakłada w niej (podobnie jak w poprzednich wersjach) Hobbesa koncepcję człowieka złego z natury: próżnego, zawistnego, wrogo odnoszącego się do innych, kierującego się zwierzęcymi namiętnościami, wywołującego konflikty, rozruchy. Dlatego, za Hobbesem głosi, że swoboda takich ludzi musi być ograniczona. Ta konieczność ograniczeń prowadzi nas do zrozumienia istoty polityczności i polityki. Człowiek bowiem z istoty swojej jest skazany na życie w grupach, i to w grupach specyficznych, zwanych wspólnotami politycznymi. One dyscyplinują i kształtują człowieka i zapewniają mu egzystencję.

Co stanowi o ich specyfice? Otóż są to zbiorowości, konstytuowane przez podzielane pojęcie wroga i przyjaciela egzystencjalnego wspólnoty. I tylko one zapewniają polityczny

²⁰ Carl Schmitt, „Pojęcie polityczności”, w: Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, op. cit., ss. 191-250; Por. na temat polityczności Tadeusz Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, WNIFUAM, Poznań 2006, ss. 8-9.

był ludziom, to znaczy zapewniają specyficzną intensywną jedność egzystencjalno-duchową. Byt polityczny jest charakterystyczny tylko dla człowieka i jest konstytutywny dla jego istoty. Politycznościowe przeciwieństwa są najsilniejsze ze wszystkich i najbardziej oddziałują na ludzi. Wróg egzystencjalny wspólnoty politycznej jest zawsze publiczny (nie prywatny). Poza sferą polityczności nie ma wrogów publicznych. Utożsamiany jest ze zorganizowaną grupą ludzi (lub instytucją), gotowych do walki, która stoi na drodze innej zorganizowanej grupy. Wróg publiczny może być zewnętrzny lub wewnętrzny. Trzeba się liczyć z walką z nim oraz z jego unicestwieniem jako wroga, co nie jest równoznaczne z fizycznym wytepieniem, ale z związane jest z takim osłabieniem, które spowoduje, że przestanie zagrażać naszej egzystencji lub tożsamości. On bowiem z definicji zagraża istnieniu lub tożsamości zbiorowości. Egzystencjalna wojna jest ostatecznością i ma miejsce wyjątkowo, najczęściej wystarczy stan zagrożenia i skuteczna ochrona przed zagrożeniem. Czyli polityczność stanowi istotę stosunków międzyludzkich. Jest rozumiana jako wysoki stopień intensywności zjednoczenia lub rozproszenia zbiorowości ludzkiej. Treści, na których polityczność bazuje, lub które zakłada, mogą być różne: religijne, ekonomiczne, moralne, etniczne. Chodzi o to, że przy pewnej intensyfikacji ich różnic i stopnia konfliktowości, powstaje wyjątkowa sytuacja zagrożenia, a wraz z nią podziały na wrogów i przyjaciół publicznych. Wtedy zbiorowość przekształca się w polityczną (na przykład z religijnej – jak obecnie na Bliskim Wschodzie, lub jak w czasie wojen religijnych w XVI w.). Taka zbiorowość staje się suwerenną, niezależną politycznie od innych, a jej członkowie są gotowi ponieść dla jej bezpieczeństwa i zachowania tożsamości ofiarę życia. Konflikty egzystencjalne są ostateczne i stanowią odpowiedniki konfliktów metafizycznych między Bogiem a szatanem. Kto unika podziału na wroga i przyjaciela publicznego, ten unika polityki. Kto zaprzecza polityczności, bo uważa, że nie ma wrogów publicznych lub rezygnuje z obrony przed nimi, ten skazuje siebie na zależność od innych bytów politycznych (jak Polska w XVIII w.). Tak rozumiana polityczność leży u podstaw bytu wspólnot politycznych, zaś konkretne polityki częściowe, na przykład polityka gospodarcza, polityka partyjna, czy polityka reform administracyjnych kraju są wtórne i często

pasożytnicze wobec polityczności. Polityczność (*policy*) to długoterminowa dalekosiężna strategia zachowania wspólnoty, jej suwerenności i tożsamości w sytuacji przewidywanych zagrożeń zewnętrznych i wewnętrznych. Natomiast polityka (*politics*) obejmuje konkretne decyzje rządów i partii politycznych nakierowane na osiągnięcie partykularnych swoich celów w danych warunkach. Mogą one stanowić wyraz polityczności, ale nie zawsze tak się dzieje – wtedy gdy rządy oddają sprawy bezpieczeństwa wspólnoty w obce ręce lub zamykają oczy na niebezpieczeństwa egzystencjalne wspólnoty (typowo polskie podejście wyrażane przez powiedzenia: „jakoś to będzie” lub „nic się nie stało”), prowadzą politykę niepolitycznościową.

Polityczność wyprowadza ludzi z chaosu. Służy jej państwo, polityka, władze, instytucje, ograniczanie swobód, teorie polityczne. Główną rolę odgrywają państwa. One decydują o stanie wyjątkowym, o tym, kto jest wrogiem a kto przyjacielem, wydają prawa i wprowadzają je w życie. One dysponują życiem obywateli. Od nich zależy, komu wypowiedzieć wojnę egzystencjalną – czasem wypowiadają wojny nieegzystencjalne, a więc bezsensowne – na przykład o charakterze ideologicznym (jak Niemcy nazistowskie). Niemniej to, co polityczne nie redukuje się do tego, co państwowe, bo powyższe decyzje mogą podejmować również zorganizowane grupy pozapaństwowe (na przykład etniczne)²¹.

Wychodząc z omówionych założeń niemiecki teoretyk prawa i polityki dokonuje krytyki liberalizmu nowożytnego, demokracji oraz innych współczesnych stanowisk filozoficznych i politycznych. Uważa, że takie nurty jak liberalizm i pozytywizm nie są w stanie zrozumieć siebie oraz moderności – bo odrzucają metafizykę i odwracają się od religii. Równocześnie osłabiają polityczność i państwa. Tym samym podminowują istotę społeczeństw i istotę człowieka. Podminowanie to polega na porzuceniu przez liberalizm kategorii wroga i przyjaciela, zastępując je kategoriami dialogu i dyskusji. Dyskusje nigdy się nie kończą i nie prowadzą do podejmowania decyzji lub rodzą decyzje rozmyte. Nie wiadomo, kto jest za nie odpowiedzialny, ani kto ma je wykonywać. Suveren

²¹ Ibidem, oraz Carl Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Duncker & Humblot, Berlin 2004.

znika. Do tego dochodzi kult ekonomii i technologii zastępujący polityczność. Na poziomie państwowym widać również rozmycie odpowiedzialności, bo nigdy nie wiadomo, kto jakie decyzje podejmuje. Dyskusje parlamentarne zastępują podejmowanie decyzji. Dyskusje te zamieniają się w negocjacje interesów, a miejsce argumentów służących rozwiązywaniu istotnych dla zbiorowości problemów, zajmują w nich perswazje i manipulacje w celu zdobycia głosów. Korupcja, propaganda, nepotyzm, oszustwa, egoizm dopełniają obrazu. Obywatele w takiej sytuacji obojętnieją na los wspólnoty²².

Podobne krytyki wymierzone są w demokrację. Jak wiadomo Schmitt dokonał znanego rozróżnienia na liberalizm i demokrację. Liberalizm z definicji polega na wolności dyskusji, parlamentarystyce, jawności decyzji, podziale władz, ograniczeniu zakresu tego, co polityczne oraz oddzieleniu sfery politycznej od pozostałych dziedzin życia społecznego. Natomiast demokracja oparta jest na równości wszystkich. Oznacza ona rządy ludu i ma tendencję do upolityczniania całego życia społecznego i prywatnego. W praktyce jednak to nie lud, a większość parlamentarna podejmuje decyzje w imieniu całego ludu. Zakłada się przy tym zasadę homogeniczności, mówiącą, że mniejszość (przegrana w wyborach), podziela najważniejsze decyzje większości. Takie założenie jest jednak nieprawdziwe. Jest rzeczą powszechnie znaną, że decyzje w ustroju demokratycznym są podejmowane w interesie silnych grup nacisku²³.

By instytucje (ustroje, systemy) mogły pełnić funkcje katechona lub być suwerenem wcielającym w życie zasady polityczności muszą charakteryzować się pewną moralnością polityczną i mieć racje polityczne dla działań – a więc nie mogą pełnić swojej roli tylko przy użyciu siły. Liberalizm i demokracja nie spełniają w praktyce minimów moralności politycznej (czego kolejnym przykładem są chociażby wybory do samorządów w Polsce w listopadzie 2014) chociaż w teorii (pojęte jako typy idealne) wydają się je spełniać.

²² Por. Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität*, München, Duncker & Humblot, Leipzig 1932, s. 14 i n.

²³ Carl Schmitt, „Duchowa i historyczna sytuacja współczesnego parlamentarysty”, w: Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, op. cit., ss. 115-190.

Krytycznie odnosi się niemiecki jurysta również do idei tworzenia porządku globalnego. Już w roku 1942 przewidywał, że Stany Zjednoczone staną się potęgą światową, która będzie chciała całemu światu narzucić swój porządek. Będzie to porządek o podłożu ekonomicznym i liberalnym, w którym kapitał podporządkowuje sobie politykę i prawo. Taki jednolity porządek oznacza powstanie jednolitego systemu ekonomicznego w miejsce państw, a wraz z nim życia sterowanego przez maszyny, bezwolnego, beznamiętnego, pozbawionego głębszego sensu moralnego. Człowiek w takim systemie przestanie być sobą, stanie się człowiekiem bez właściwości. Oznaczałoby to koniec podziałów politycznych oraz koniec polityczności. Stany Zjednoczone spełniłyby więc mimo woli funkcję „przyspieszacza” epoki eschatona.

W tym punkcie jednak Schmitt nie do końca ma rację. Status Stanów Zjednoczonych jest bowiem dzisiaj dwuznaczny. Mimo osłabienia polityczności w świecie zachodniej Europy, zachowała się ona jeszcze w Stanach Zjednoczonych, dzięki duchowi republikańskiemu. Jest wprawdzie osłabiane przez ideologie, pochodzące ze starego kontynentu oraz przez napływ pozbawionych idei polityczności imigrantów z Ameryki Południowej, mimo to jest zmuszana do utrzymania żywotności, a to z powodu ataków mających charakter zagrożeń egzystencjalnych, dokonywanych z zewnątrz oraz od wewnątrz. Polityczność jest także obecna na zewnątrz świata zachodniego, czego przykładem są chociażby ostatnie działania Rosji. Sam Schmitt nadzieję na zachowanie polityczności w najbliższej przyszłości wiązał również z działaniami partyzanckimi, zarówno narodowowyzwoleńczymi jak i rewolucyjnymi, w których chodzi o wyzwolenie społeczne²⁴.

Generalnie jednak, sytuacja jaka zaistniała na świecie w XX wieku doprowadziła Schmitta do pesymistycznych wniosków.

Po pierwsze, liberalizm i demokracja, podminowując polityczność i osłabiając państwa, doprowadzają do osłabienia funkcji katechonów pełnionych przez państwa. Stają więc po stronie Antychrysta.

²⁴ Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen*, Duncker & Humblot, Berlin 2002 (I wyd. 1963), s. 17 i n. Por też, Carl Schmitt, *Die Diktatur*, Duncker & Humblot, Berlin 1994, (I wyd. 1921).

Po drugie, osłabianie polityczności i instytucji politycznych, tworzy sprzyjającą atmosferę dla powstania systemów totalitarnych, czyli dla powstania polityczności wynaturzonej, ideologicznej, w której nie idzie o egzystencjalne wartości wspólnoty, lecz o dążenie do panowania ideologicznego. Bo polityczność nie znosi próżni. Wynaturzona, ekstremalna polityczność może powstać wewnątrz wspólnot politycznych lekceważących polityczność (jak nazizm) lub na zewnątrz nich (jak obecnie państwo islamskie). W obu przypadkach stanowi zagrożenie egzystencjalne²⁵.

Po trzecie (i może najważniejsze), osłabienie polityczności oznacza podważenie istoty samego człowieka i sensu jego egzystencji, jako bycia narażonego na zagrożenia wewnętrzne i zewnętrzne, zmuszanego do ich pokonywania. Polityczność należy do istotnych cech charakterystycznych dla ludzi. Bez niej człowiek nie może żyć jako człowiek – chyba że stanie się Bogiem lub zwierzęciem, jak to zauważył już Arystoteles w swojej *Polityce*²⁶. Bogiem stać się nie może – mimo wysiłków w tym kierunku – więc pozostaje mu byt zwierzęcy.

Po czwarte (jako konsekwencja poprzedniego punktu), koncentracja na tym, co ekonomiczne i technologiczne oraz tworzenie, w oparciu o nie, wizji świetlanej przyszłości na Ziemi (marksistowskiej, liberalnej, globalnej, racjonalnej etc.), zakłada również fałszywy obraz człowieka, który jest przedstawiany w tych wizjach jako ideał. Marksisiści i inni utopiści, proponując rezygnację z zarządzania ludźmi na rzecz zarządzania rzeczami, faktycznie likwidują polityczność w imię życia stadnego²⁷. Społeczeństwa bez wymiaru politycznościowego, to społeczeństwa bobasków. Ich byt polega na zaspakajaniu bieżących zachcianek, na wzór sybarytów. Zagubiły one poczucie sensu egzystencji i poczucie życia w pełni ludzkiego. Żyją z dnia na dzień. Do cech egzystencji ludzkiej należy bowiem walka o swój byt, przeżywanie

²⁵ Carl Schmitt, *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Volkerrecht und zur Internationale Politik, 1924-1978*, Duncker & Humblot, Berlin 2005.

²⁶ Arystoteles, *Polityka*, PWN, tłum. Ludwik Piotrowicz, Warszawa 1964, Ks. I.

²⁷ Carl Schmitt, „Epoka neutralizacji i apolityzacji”, w: Wojciech Kunicki (red.), *Rewolucja konserwatywna w Niemczech, 1918-1933*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1999, ss. 427-443.

strachu, konfrontacja z innymi, kierowanie się namiętnościami, a zarazem opanowywanie własnych namiętności i namiętności innych ludzi przez odwołanie do własnego rozumu oraz za pomocą tworzonych rozumnych struktur i władz politycznych. Sfery publiczne pozbawione sfery politycznej i politycznościowego wymiaru stają się bezbarwne, okrojone, niezapewniające warunków dla pełnego (to znaczy politycznościowego) życia ludzi.

W nawiązaniu do niemieckiego jurysty zauważmy, że już dzisiaj możemy obserwować występowanie namiastek takich sfer publicznych pozbawionych wymiaru politycznościowego w Europie Zachodniej. Ukrywając się za parasolem obronnym Stanów Zjednoczonych, bobaski udają, iż wkroczyły w okres postpolityczności. W rezultacie zajmują się problemami zastępczymi, głosząc ideologie gender, homoseksualizmu, seksizmu. Upodobniają się do rozhisteryzowanych małych dzieci z piaskownicy. Krzyczą, że mają monopol na prawdę lub na metaprawdę i że wszyscy muszą ją przyjąć. Są krzykliwi. Wszelkimi siłami zamykają usta tym, którzy próbują wygłaszać odmienne poglądy. Roztkliwiają się nad sobą, unikają problemów egzystencjalnych. Jeśli taka postawa i taka ideologia opanują wszystkie kraje zachodnie, to można spodziewać się dla nich apokalipsy.