

na życie polityczne pewien blask, dzięki czemu staje się ono znośne”.

Gdy przyszły niepewne jeszcze wieści z frontu, Churchill parokrotnie dzwonił do matki RONALDA, zapewniając ją o podziwieniu dla syna, którego chce powołać do swego rządu. Potem poprzedził wstępem biografię Cartlanda, napisaną przez jego siostrę Barbarę. Jednak chociaż Ronald Cartland był autorem najodważniejszych wystąpień przeciw Chamberlainowi — próżno by szukać jego nazwiska w wojennych pamiętnikach Churchilla. Również inni Buntownicy prawie tam nie występują, z wyjątkiem tych, którym się później powiodło — kolejnych premierów konserwatywnych Edena i Macmillana. Churchill zdobywając władzę, musiał pójść na własną ugodę z monarchijskim kierownictwem partii. Lider konserwatystów w Parlamencie, David Margesson, najbardziej brutalny przeciwnik antymonarchijskiej opozycji, najpierw zachował swe stanowisko, potem

wszedł do rządu, a gdy w końcu stracił miejsce w gabinecie po klęsce Singapuru, otrzymał dziedziczny tytuł parowski. Do końca pozostał skuteczny.

*Buntownicy* to również opowieść o ludziach, którzy zdobyli władzę — ale nie dla siebie. Uratowali Ojczyznę — choć nie wszyscy smakowali owoce zwycięstwa. Gdy skończyłem książkę Lynne Olson, przypomniał mi się Evelyn Waugh, który też ruszał na wojnę jak na krucjatę. Kończył ją jednak z poczuciem osobistej klęski, po przymierzu ze Stalinem, po wsparciu udzielonym jugosłowiańskim komunistom (w czym sam, jako oficer jednostek specjalnych, musiał brać udział), na koniec po jałtańskiej zdradzie. W tej ostatniej sprawie w Westminsterze też znalazło się grono sprawiedliwych, którzy stanęli po stronie Polski. Im zabrakło szczęścia i przywódcy. Ale dobrze, że nie stchórzyli. Szkoda, że innych przerosła ta próba, że innym zabrakło odwagi i wyobraźni.

Marek Jurek

## Upadek Lewiatana

C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, tłum. Mateusz Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008

CARL SCHMITT JEST NIEWĄTPLIWIE klasykiem XX wiecznej myśli politycznej. Tej sławie nie przeszkodziła nawet ani dwuletnia współpraca, jaką podjął w latach trzydziestych z nazistowskim reżimem, ani też przynależność do NSDAP i Pruskiej Rady Państwa. Jego pisma, jak *Pojęcie polityczności, czy Teologia polityczna* należą do kanonu lektur adeptów historii idei i filozofii polityki. W Polsce dla niektórych środowisk stał się nieomal mitem — figurą walki z liberalnym establishmentem, z demokratyczno-liberalnym konsensusem. Poprzez potoczne użycie schmittańskiego przeciwstawienia przyjaciół-nieprzyjaciół i szukanie w nim odniesienia do wszelkiego działania politycznego próbowano dość często w ostatnich latach opisywać polską rzeczywistość. Jak do tej pory doczekaliśmy się jednak zaledwie

jednej edycji pism Carla Schmitta w języku polskim, którą zawdzięczamy pracy translatorskiej Marka Cichockiego. Na niemal mitologiczne postrzeganie Schmitta i jego twórczości wskazują chociażby kwoty, jakich antykwariusze żądają za pojedyncze egzemplarze zbioru jego pism wydanego pod wspólnym tytułem *Teologia polityczna*. W tym roku jeden z wydawców oddaje do naszej dyspozycji książkę, którą sam Carl Schmitt uważał za najważniejszą w swoim dorobku<sup>1</sup>. Mogłoby dziwić, że to właśnie *Lewiatan w teorii politycznej Thomasa Hobbesa* jest tak wysoko ceniony przez autora wobec obecności artykułów i książek, których sława okazała się znacznie większa od tych dwóch uzupełnionych wykładów z roku 1938, wygłoszonych w lipskim Towarzystwie Filozoficznym Arnolda Gehlema<sup>2</sup>. Ale

stanie się to bardziej jasne, gdy zdamy sobie sprawę, że to właśnie niektóre z hobbesowskich pojęć i sformułowań „wypełnione przez Schmitta nową treścią stają się osią myślenia filozoficznego niemieckiego teoretyka. Wystarczy przytoczyć niektóre z nich: wojna na wszystkich ze wszystkimi, opieka w zamian za posłuszeństwo, człowiek człowiekowi wilkiem”<sup>3</sup>. To, co wydaje się jednak bardziej istotne, to wspólna dla obu autorów perspektywa podpatrywania natury ludzkiej. W posłowniu do polskiego wydania książki czytamy: „Obaj wychodzą od pytania, czy człowiek jest z natury zły, czy dobry. Albo inaczej: jaki jest? Otóż myśl o tym, że człowiek jest z natury zły («niebezpieczny») traktują jako «główne antropologiczne założenie». Można rozumieć je w dwójnasób: złem jest korupcja, słabość, brak wiedzy, wywodzące się w prostej linii z ludzkiej ułomności (*humana impotentia*), ale złem jest także zwierzęca siła, moc, wola walki (*naturae potentia*)<sup>4</sup>. Nie ma tu oczywiście miejsca, by snuć rozważania o naturze zła, czy grzechu w pismach Thomasa Hobbesa i Carla Schmitta, jednak już powyższy komentarz pozwala zrozumieć dlaczego to ten drugi uczynił z pierwszego swojego głównego bohatera.

Dla Schmitta *Lewiatan*, główne dzieło Hobbesa, stanowi oś wszystkich zagadnień, jakie wiążą się z nowożytną refleksją nad państwem i polityką. Można by nieomal powiedzieć, że w książce tej nowożytność znajduje swój początek, centrum, a także wypełnienie. Postać samego Lewiatana — biblijnego smoka — zatacza jeszcze szerszy krąg i spina całość refleksji politycznej i teologicznej świata kultury Bliskiego Wschodu od najdawniejszej starożytności. Raz Lewiatan jest tam bliski postaci Szatana lub Behemota — szczególnie dla Żydów, innym razem, dla pozostałych ludów regionu symbolizuje raczej bóstwo opiekuńcze i jest Behemotowi przeciwstawiany<sup>5</sup>. W perspektywie nowożytności *Lewiatan* Hobbesa — zdaniem Schmitta — zajmuje to samo miejsce, które w historii całej myśli nowożytnej przypadło dziełom Kartezjusza. Lewiatan

nazywany też „śmiertelnym bogiem” to nic innego, jak przełożenie „kartezjańskiego wyobrażenia człowieka jako pewnego mechanizmu obdarzonego duszą na «wielkiego człowieka», czyli państwo, które staje się maszyną ożywioną przez osobę suwerena-reprezentanta”<sup>6</sup>. Nie ma on już jednak nic wspólnego ze średniowiecznym *Obrońcą pokoju*<sup>7</sup> dbającym o pokój oparty na porządku kosmicznym i niebieskim, znajdującym swój fundament w Bogu. Owa „śmiertelna boskość” Lewiatana wynika z mocy, jaką suweren otrzymuje od ludzi, indywidualistów zawierających między sobą umowę. Jej charakter jest czysto doczesny i czysto społeczny, a użyta przez Hobbesa formuła mówiąca, że suweren pełni rolę „namiestnika Boga na ziemi” ma tak samo niewielkie znaczenie jak związek duszy kartezjańskiej z Bogiem, dusza bowiem zostaje sprowadzona przez Kartezjusza do roli rachującego rozumu, a Bóg jest zastąpiony również „bogiem śmiertelnym”, czyli ideą, wytworem umysłu. Analogicznie, jeśli to człowiek jest twórcą wspólnoty, pokój zaprowadzany przez Lewiatana, tego „wielkiego człowieka”, dotyczy tylko świata ludzi. Społeczność ludzka staje się jedynie mechanizmem, który popędzany ciągłym lękiem przed śmiercią dąży do optymalizacji swojego działania. „Decydujący punkt całego rozumowania polega na tym, że umowa, wbrew przedstawieniom średniowiecznym, nie dotyczy istniejącej już i stworzonej przez Boga wspólnoty, jakiegoś uprzedniego, naturalnego porządku, ponieważ państwo jako porządek i wspólnota stanowi dzieło ludzkiego rozsądku i ludzkiej aktywności twórczej”. Osobowy charakter suwerena, tej duszy sztucznego człowieka, jakim jest państwo, obecny u Hobbesa, bardzo szybko zanika w późniejszej myśli politycznej w zgodzie z tendencją, jaka wynika z treści samego *Lewiatana*. Państwo okazuje się bowiem znowu, jak człowiek Kartezjusza, maszyną złożoną z duszy i ciała, w której dusza jest się tylko częścią maszyny. Nie ma ona zakorzenienia w prawdziwej transcendencji i zostaje zredukowana do poziomu innych elementów cielesnych. „Mechanizując swo-

jego «wielkiego człowieka» (...) Hobbes w istotnym sensie wykroczył poza Kartezjusza, jeśli idzie o antropologiczną koncepcję natury ludzkiej. Pierwsze metafizyczne rozstrzygnięcie zapada (...) u samego Kartezjusza, w momencie gdy ludzkie ciało pomysłane zostaje jako maszyna, natomiast człowiek w całości, złożony z ciała i duszy, jako intelekt nadbudowany nad maszyną. Czymś naturalnym było przeniesienie tego schematu na «wielkiego człowieka», czyli «państwo». Dokonał tego Hobbes. Ale w efekcie, jak widzieliśmy, także dusza wielkiego człowieka zmieniła się w część maszyny. Po tym z kolei, jak wielki człowiek, razem z duszą i ciałem, przeobraził się w maszynę, możliwe stało się zwrotne przeniesienie schematu na małego człowieka, na indywidualium, które przekształciło się w *homme-machine*. Dopiero mechanizacja w obszarze teorii państwa dokończyła proces mechanizacji w dziedzinie antropologii<sup>8</sup>.

Opis procesu mechanizacji państwa, a także bezpośrednia interpretacja dzieła Hobbesa, jest jednak dla Schmitta tylko wstępem do dalszych obserwacji przemian praktyki i teorii politycznej, których ojcem jest Lewiatan. Mechanizacja zbiega się z procesem neutralizacji państwa, następuje połączenie rozłącznych w wiekach średnich pojęć *auctoritas* i *potestas*. Jak ujmuje to Schmitt, „w przypadku technicznie pojętej neutralności decydujące jest uniezależnienie zasad rządzących państwem od wszelkiej prawdy i słuszności, których treść byłaby określona substancjalnie, to znaczy religijnie lub prawnie; zasady te obowiązują jako normy nakazowe już tylko dzięki pozytywnej określoności państwowych decyzji”<sup>9</sup>. W tym momencie znajdujemy się nie tylko w centrum określonej interpretacji myśli Hobbesa, ale także w samym sercu filozofii politycznej Carla Schmitta, który przytoczoną powyżej tezę, uznając za podstawową, w samym sercu działania politycznego stawia decyzję podmiotu mającego w rękach zarówno *potestas* i *auctoritas*. Schmitt w swoim myśleniu odnosi się również do wartości substancjalnych,

przyjmuje, że w polityce pozostają one zapoznane. Punktem orientacyjnym dla działania politycznego, zamiast określonej trwale hierarchii, jest rozpoznawanie sytuacji politycznej, o czym wspominałem na początku, poprzez kategoryzowanie innych działających jako wrogów i przyjaciół. Można wobec tego powiedzieć, że polityka nie jest ochroną i dążeniem do dobra wspólnego, ale ochroną optymalnego funkcjonowania maszyny politycznej i obroną jej przed zniszczeniem, natomiast sposób i zasady jej działania są czysto immanentną sprawą suwerena. Ostatecznie „dobre” działanie to działanie optymalizujące funkcje, a nie działanie dobre w sensie substancjalnym. Choć ten opis jest adekwatny dla dzisiejszego myślenia o polityce, to jego narodziny łączą się z kryzysem narodzin protestantyzmu i wojen religijnych. Schmitt w niezwykle trafny sposób rekonstruuje rodzenie się mentalności nowożytnej: „Maszyna państwa funkcjonuje albo nie. W pierwszym przypadku gwarantuje mi bezpieczeństwo mojego fizycznego bytu; w zamian za to wymaga bezwarunkowego posłuszeństwa prawom swego funkcjonowania. Wszelkie dalsze dysputy kończą się w «przedpaństwowym» stanie niepewności, w którym ostatecznie traci się poczucie bezpieczeństwa co do swego biologicznego żywota, jako że powoływanie się na prawo i prawdę nie tworzy pokoju, ale dopiero czyni wojnę naprawdę zażartą i bezlitosną. Każdy oczywiście twierdzi, że prawo i prawda są po jego stronie. Tymczasem do pokoju prowadzi nie stwierdzenie, że ma się prawo po swojej stronie, a jedynie niepowtarzalna decyzja sprawnie funkcjonującego, prawomocnego systemu przymusu, który kładzie kres sporom”<sup>10</sup>. Tak utwierdza się przekonanie, że państwo jest wytworem ludzkim posiadającym swoją wewnętrzną „prawdę”, zamykającą się w wydajności i funkcjonalności. Autor *Teologii* politycznej bardzo trafnie pokazuje, jaka zasadnicza różnica istnieje pomiędzy średniowiecznym a nowożytnym rozumieniem władzy i posłuszeństwa. Dla człowieka feudalizmu sprawą oczywistą była możliwość

sprzeciwu wobec bezprawnie działającego władcy, ponieważ punktem odniesienia było prawo boskie, prawo naturalne, prawo rozumu i religii. W państwie Hobbesa takie postępowanie byłoby największą z możliwych zbrodni, ponieważ wobec przymusu mechanicznej funkcjonalności oznaczałoby działanie na rzecz jego zniszczenia, na rzecz naruszenia jego fundamentalnej i immanentnej prawdy. Mały-człowiek maszyna jest tylko trybem w totalnym obrazie wielkiego-człowieka nieustannie drżącego przed upadkiem w przedpaństwowy stan wojny wszystkich ze wszystkimi.

Jednak wewnątrz koncepcji Hobbesa Schmitt znalazł element, który sprawił, że owa totalna władza Lewiatana z czasem utraciła całą swoją przerażającą moc i przyczyniła się do ostatecznego sprowadzenia państwa do czysto technicznej roli policjanta, czy jak mawiają współcześni libertarianie — stróża nocnego. Tym elementem stało się rozdzielenie wiary i wyznania, tego co wewnętrzne i zewnętrzne, prywatne i publiczne. Jednym z elementów neutralizacji i technicyzacji prawa było zdominowanie władzy religijnej przez władzę państwową według zasady *cuius regio, eius religio*. Podporządkowanie to stanowiło jeden z elementów owej emancypacji państwa od transcendentnych zasad wpisujących je w naturalny porządek. Jeśli późnośredniowieczni teoretycy myśli politycznej pragnęli zwierzchności cesarza nad papieżem, to zawsze widzieli ich obu w perspektywie zależności od władzy Boga, w kontekście kosmiczno-zbawczym. Dla Hobbesa, czy później Rousseau religia — owo oficjalne wyznanie wspólnoty — jest już tylko koniecznym elementem zapewniającym pełną kontrolę nad funkcjami mechanizmu państwowego — w dodatku elementem plastycznym, czymś na podobieństwo wentyla kanalizującego społeczne emocje. Religia okazuje się narzędziem do opanowania tego, co panowaniu w zasadzie się nie poddaje. Oczywiście, pojawienie się podziału na to, co zewnętrzne i wewnętrzne zdaje się wskazywać, że stanowisko Hobbesa w spra-

wie religii nie było jednoznaczne i prawdopodobnie chciał zostawić on wolnościową furtkę chrześcijanom znajdującym się pod władaniem niechrześcijańskich władz. Z czasem jednak furtka ta posłużyła do remontowania suwerenności maszyny państwowej i podporządkowania jej innym już artefaktom niż nowożytne państwo, a mającym swoje źródło właśnie w tym, co wewnętrzne, czyli prywatne. Jak pisze Schmitt: „(...) jakkolwiek różniłyby się między sobą łoża masońskie, konwentykłe, synagogi i kółka literackie, z politycznego punktu widzenia już w XVIII wieku łączy je wspólna wrogość wobec Lewiatana, podniesionego do rangi symbolu państwa”<sup>11</sup>. W ten oto sposób to, co prywatne, zupełnie oddzielając się od tego, co publiczne (np. od oficjalnej religii władcy), i przeciwstawiając się temu, podporządkowuje sobie sferę publiczną, odbierając osobie-suwerenowi wszelkie znaczenie oparte przeciwieństwo na mocy władzy publicznej/politycznej/zewnętrznej. Współczesne europejskie monarchie są bardzo dobrym obrazem utraty znaczenia elementów związanych z poreformacyjną reprezentacją publiczną. Upadek wspólnot kościelnych, takich jak wspólnota anglikańska przy pluralizmie osobistych postaw religijnych, wskazuje na całkowite rozłączenie się uczuć publicznych i prywatnych. Jednocześnie chwiejność doktrynalna protestantyzmu daje się łatwo powiązać z faktem, że swoją siłę zawdzięczał on jedności z upadłym już dziś państwem i decydem — Lewiatanem. Intuicje Schmitta wydają się niezwykle trafne, szczególnie jeśli przyjrzymy się tendencjom emancypacyjnym obecnym w kulturze od ostatnich dwustu lat, większość z nich opiera się na wewnętrznych bądź prywatnych motywacjach domagających się uznania za czynniki wpływające na decyzje polityczne bądź poszukujących ochrony społecznej i legitymizacji prawnej w machinie „neutralnego” państwa, które zostało pozbawione mocy, ale nie utraciło swojej sprawności.

Carl Schmitt w swojej niewielkiej rozprawie o figurze Lewiatana, napisanej ze szczególnym naciskiem

na wykreowany przez Thomasa Hobbesa obraz państwa jako wielkiego człowieka, śmiertelnego boga, wielkiego zwierzęcia i wielkiej maszyny, jest prawdziwym archeologiem europejskiej tożsamości nowożytnej, historykiem idei w pełni tego słowa znaczeniu. Nie odkrywa tu przed nami w sposób klarowny własnych przemyśleń z dziedziny filozofii polityki, trzeba je wydobywać spod warstwy interpretacji myśli i dziejów. Prezentując własne spojrzenie na ewolucję państwowości, w kluczu hobbesowskim, otwiera czytelnikowi oczy na mechanizmy stojące

za obrazem rzeczywistości, który większości uczestnikom życia politycznego, czy szerzej społecznego wydaje się oczywisty i niepodważalny. A oto nagle widzimy jak konkretne twierdzenia słynnego traktatu z zakresu filozofii praktycznej przekładają się na taki, a nie inny sposób myślenia i działania całych generacji, na obraz ich świata. Jednak niewielu zdaje sobie z tego sprawę, a większość niezmiennie działa w zachwycie oczywistością własnych celów.

Tomasz Rowiński

#### PRZYPISY

- 1 Zob. J.W. Bendersky, *Schmitt and Hobbes*, „Telos”, jesień 1996, s.124, cyt. za: P. Nowak, *Postłowie*, w: C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 177.
- 2 Zob. C. Schmitt, *dz. cyt.*, s. 9.
- 3 P. Nowak, *dz. cyt.*, s. 176–177.
- 4 P. Nowak, *dz. cyt.*, s. 179, por. C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, w: tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Kraków 2000, s. 236.
- 5 Por. C. Schmitt, *Lewiatan...*, s. 13–25.
- 6 Tamże, s. 42.
- 7 Tamże, s. 44, aluzja do słynnego średniowiecznego traktatu politycznego Marsyliusza z Padwy, *Defensor Pacis (Obrońca Pokoju)*.
- 8 Tamże, s. 51.
- 9 Tamże, s. 57.
- 10 Tamże, s. 59.
- 11 Tamże, s. 81.

## Dwa ciała króla — perypetie mistyki władzy

Ernst H. Kantorowicz, **Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej**, tłum. Maciej Michalski i Adam Krawiec, redaktor naukowy wydania polskiego — Jerzy Strzelczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, ss. 483

**D**WA CIAŁA KRÓLA ERNSTA Kantorowicza (1985–1963), urodzonego w Poznaniu wybitnego historyka żydowsko-niemieckiego pochodzenia, to książka, której od dawna brakowało na polskim rynku wydawniczym — po pięćdziesięciu latach od ukazania się angielskiego oryginału praca nie tylko zyskała patynę humanistycznej klasyki xx wieku, lecz rów-

niez nie straciła swojej aktualności wśród studiów nad historią teologii politycznej.

„Dwa ciała króla”, to określenie zaczerpnięte z *Raportów* xvi-wiecznego prawnika angielskiego Edmunda Plowdena, który pisał: „Król ma w sobie dwa ciała, a mianowicie Ciało naturalne (*body natural*) i Ciało wspólnotowe (*body politic*). Ciało