

ŁUKASZ ŚWIĘCICKI

Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach

## Krytyka nierzeczywistości w konserwatyzmie Carla Schmitta i Leo Straussa\*

W dotychczasowych badaniach dotyczących Carla Schmitta (1888–1985) i Leo Straussa (1899–1973) w kontekście ich konserwatyizmu brakowało jasnego określenia i wyjaśnienia źródeł i istoty ich konserwatywnych postaw. W swych sprawozdawczych artykułach sprzed ponad dwudziestu lat Ryszard Skarżyński prześledził wprawdzie starannie zasadnicze zręby myśli obu Niemców, zaznaczając przy tym obecność w nich przekonania o autonomii rzeczywistości (później rozwiniętej w literaturze do tezy o nierzeczywistości), ale nie rozwinął tej kwestii do ujęcia problemowego w perspektywie porównawczej<sup>1</sup>. Dzięki dziś dostępnym nam źródłom (włączając te mniej znane lub w ogóle nieobecne w polskiej literaturze teksty) oraz uważnej ich interpretacji jesteśmy w stanie przybliżyć radykalne oskarżenie współczesności obecne w myśli Schmitta i Straussa. Ujawnienie ideowych źródeł ich krytyki współczesności rzuca nowe światło na rozwój ich myśli politycznej.

### Konserwatywna krytyka (nie)rzeczywistości

Wydaje się, że myśl Carla Schmitta i Leo Straussa trzeba interpretować w kontekście epoki. W pierwszych dwóch dekadach XX wieku w Niemczech rozwinął się szeroki, urozmaicony wieloma postaciami, nurt krytyki kultury czy

---

\* Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2012–2015 jako projekt badawczy pt. „Krytyka pozytywizmu prawniczego w niemieckiej myśli politycznej (Carl Schmitt i Leo Strauss)” w ramach programu pod nazwą „Diamentowy Grant”. Niniejszy artykuł jest przejrzanym i poprawionym fragmentem mojej rozprawy doktorskiej pod tym samym tytułem co wspomniany projekt.

<sup>1</sup> R. Skarżyński, *Carl Schmitt i współczesny konserwatyzm europejski*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” I, 1991; *idem*, *Od Carla Schmitta do Sokratesa. Konserwatyzm Leo Straussa*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” II, 1992.

krytyki zastanej rzeczywistości w ogóle. Niezależnie od profesji, sympatii politycznych i zainteresowań wspólną cechą myślicieli, takich jak choćby Thomas Mann, Oswald Spengler, Ernst Jünger, była kontestacja nowoczesnych przejawów życia społecznego, kulturalnego i politycznego. Nie jest istotne w tym miejscu, czy mówimy o rozważaniach człowieka apolitycznego, zmierzchu Zachodu, publicystyce politycznej — możemy traktować te wypowiedzi jako jeden nurt pod jednym przynajmniej względem, tj. intencji polemiki z tym, co zastane. Konserwatyści, wraz z upadkiem starego porządku, nastaniem nowej epoki niepokoju, zmianami cywilizacyjnymi i kulturowymi, zaczęli traktować świat zastany jako rodzaj nierzeczywistości<sup>2</sup>. Od takiego sposobu myślenia nie byli wolni także Schmitt i Strauss. Im również bliska była chęć krytyki kultury, uwarunkowań społeczno-politycznych, przemian modernizacyjnych. Dopiero na polu krytyki kultury okazuje się, jak wiele wspólnego mają obaj myśliciele.

Krytyka kultury jest wyrazem pesymizmu kulturowego, który jako zjawisko intelektualne był niezwykle wpływowym nurtem myślenia w Niemczech. Z zaliczeniem obu myślicieli do niemieckiego pesymizmu kulturowego może być problem: dyskusyjna jest nadal kwestia przynależności Schmitta do rewolucji konserwatywnej<sup>3</sup>. Czy spełnia kryteria typowe dla jej przedstawicieli, czy może był na tyle oryginalnym myślicielem, że wykraczał poza ramy tego nurtu? Strauss natomiast z racji pochodzenia i wieku — zresztą nie całkiem słusznie, iż tylko z tego powodu — automatycznie nie kwalifikuje się do tego ugrupowania intelektualnego<sup>4</sup>. Niezależnie od tego, czy zaliczymy Schmitta i Straussa do tej grupy, można wskazać jedną cechę wspólną dla konserwatyzmu tych myślicieli i niemieckich rewolucyjnych konserwatystów. Wszyscy stoją przed tym samym paradoksem o strategicznym znaczeniu. Na ten problem wskazał m.in. Fritz Stern w swojej klasycznej pracy, pisząc o rewolucyjnych konserwatystach tak: „Byli wydziedziczonymi konserwatystami, którzy nie mają czego zachowywać,

<sup>2</sup> R. Skarżyński, *Pomiędzy rzeczywistością i nierzeczywistością. Konserwatyzm jako filozofia polityczna*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” VI, 1996; R. Legutko, *Trzy konserwatyzmy*, [w:] *idem, Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1998; R. Skarżyński, *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998; B. Szlachta, *Konserwatyzm. Z dziejów myślenia o polityce*, Kraków-Warszawa 1998; A. Wielomski, *Pojęcie ‘rzeczywistości’ i ‘niereczywistości’ w radykalnej myśli konserwatywnej*, [w:] *Konserwatyzm. Historia i współczesność*, red. S. Stępień, Lublin 2003.

<sup>3</sup> Por. klasyczne opracowania w polskiej literaturze: F. Ryszka, *Intelektualiści a hitleryzm (Szkic o ‘rewolucji konserwatywnej’ w Niemczech)*, „Kwartalnik Historyczny” LXVI, 1959, nr 2; M. Maciejewski, *Konserwatywni intelektualiści niemieccy wobec rządów hitlerowskich*, „Dzieje Najnowsze” 1986, nr 3–4; K. Lenk, *Carl Schmitt jako protagonista ‘rewolucji konserwatywnej’*, [w:] *Konserwatyzm. Projekt teoretyczny*, red. B. Markiewicz, Warszawa 1995; M. Cichocki, *Ciągłość i zmiana. Czy konserwatyzm może nie być rewolucyjny?*, Warszawa 1999.

<sup>4</sup> Por. A. Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen*, Stuttgart 1950.

ponieważ wartości duchowe przeszłości zostały w dużej mierze pogrzebane”<sup>5</sup>. Ocena ta jest na tyle ogólna, by stwierdzić, iż dotyczy nie tylko rewolucyjnych konserwatystów, lecz także Schmitta i Straussa.

Paradoks, na który natrafia konserwatyzm (w ogólnym sensie) w świecie porewolucyjnym, jest dość oczywisty. Konserwatyzm, jak wiadomo, powstał w reakcji na wydarzenia negujące odwieczny porządek świata. Ma charakter reakcyjny nie tyle w sensie ideologicznym, jak widziałby go choćby marksizm, ile taktyczno-politycznym<sup>6</sup>. Treści konserwatyzmu dookreślają się zatem w polemice z opozycją, która pojawia się w efekcie rewolucji. W sytuacji przedrewolucyjnej, można powiedzieć, treści konserwatywne są tym, co pozytywne. Negacja stanowiska konserwatywnego jest tożsama z krytyką istniejącej rzeczywistości i za kryterium jej oceny musi przyjmować jakiś wyższy porządek wynikający choćby z prawa naturalnego. Pozytywność konserwatyzmu kończy się w chwili, gdy traci on władzę duchową i polityczną. Wówczas konserwatyści okazują się dysponować odległymi od realiów ideami i — w sensie praktyki politycznej — zajmują pozycje buntowników<sup>7</sup>. W świecie porewolucyjnym, gdy to konserwatyzm jest w politycznej opozycji, staje on przed problemem: co właściwie należy, zgodnie z definicją doktryny, konserwować, czyli zachowywać. Bezpośrednio po rewolucji konserwatyzm może odwoływać się do nie tak dawnego porządku, który afirmował. Jednak z upływem lat, nastaniem nowych pokoleń, nikt nie pamięta tamtej rzeczywistości, a kolejne rewolucje, jak we Francji, sprawiają, że porewolucyjni konserwatyści zachowywać będą porewolucyjną rzeczywistość przed dalszym postępowaniem rewolucji. Pytanie o przedmiot doktryny zachowawczej staje się jeszcze bardziej pilne.

Trafiamy w ten sposób na pojęcie niereczywistości, które w kontekście dalszych rozważań wymaga wyjaśnienia. Pojęcia rzeczywistości prawdziwej i niereczywistości empirycznej występują w badaniach nad konserwatyzmem do opisu różnych nurtów tej doktryny<sup>8</sup>. Dostrzega się, iż antynomia świata idealnego i świata empirycznego bierze się z platońskiego sposobu myślenia o świecie, w którym rzeczywistość prawdziwa to wyobrażony świat idei na temat rzeczywistości przedrewolucyjnej. Niereczywistość to z kolei liberalno-demokratyczny świat porewolucyjny. Na tym konserwatywny paradoks jednak się nie kończy. Konserwatyzm z definicji odzegnoje się od utopijnych pomysłów przebudowy

<sup>5</sup> F. Stern, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the German Ideology*, Berkeley 1961, s. XVI.

<sup>6</sup> Według R. Skarżyńskiego w sytuacji normalnej „to, co istnieje, nie zawsze wymaga głębszego politycznego uzasadnienia [...]. Potrzeba wnikliwego uzasadnienia ideologicznego rodzi się dopiero wtedy, gdy dotychczasowy porządek jest podważany w rezultacie działań radykałów lub przynajmniej wskutek naturalnych przemian społecznych, wstrząsających obowiązującymi dotąd wyobrażeniami”. R. Skarżyński, *Pomiędzy rzeczywistością i niereczywistością...*, s. 34.

<sup>7</sup> Por. *ibidem*, s. 40.

<sup>8</sup> A. Wielomski, *Pojęcie ‘rzeczywistości’ i ‘niereczywistości’ w radykalnej myśli konserwatywnej...*, s. 97–112.

rzeczywistości. Jeszcze w pierwszej połowie XIX wieku wiedzę o rzeczywistości opierać mógł na zastanym lub przed chwilą utraconym, lecz pamiętanym jeszcze porządku i jego instytucjach, ostrze swej krytyki wobec rewolucjonistów kierując w ich książkowa utopię. Niechęć konserwatyzmu do książkowych teorii wiodących do realizacji utopii, czyli podporządkowania życia społecznego abstrakcyjnym ideałom, jest jedną z zasadniczych cech tej doktryny. A jednak w sytuacji porewolucyjnej nośnikiem idei konserwatywnych stają się przede wszystkim książki, w których opisano i zamknięto stary świat. By zachować konsekwencję, a także wiarę we własne stanowisko, istniejąca rzeczywistość zostaje przez konserwatystów uznana za nierzeczywistość, świat utopii zrealizowanej. Zadaniem konserwatysty w takim świecie jest jego krytyka, która jednak nie oznacza aktywności politycznej na rzecz obalenia tej nierzeczywistości, lecz radykalizację stanowiska w obszarze aktywności intelektualnej i duchowej. Konserwatysta bowiem musi przede wszystkim zachować wiedzę o prawdziwej rzeczywistości.

## Carl Schmitt o epoce Antychrysta

Krytyka nierzeczywistości u Schmitta jest podstawą jego myśli politologiczno-prawnej. To w niej kryje się odpowiedź na prawdziwe źródło polityczności, które nie jest walką dla samej walki, śmiertelnym agonem. Walki tej nie sposób zrozumieć bez dostrzeżenia jej wymiaru religijnego<sup>9</sup>. W tym podejściu wychodzimy z podobnego założenia, jakie Schmitt przyjmował w ocenie swoich wrogów ideowych. Czytamy Schmitta tak, jak on odczytywał innych myślicieli. Przyjmujemy założenie, że jego poglądy na temat państwa, prawa i polityki są odbiciem jego poglądów metafizycznych i filozoficzno-historycznych. Zrekonstruujemy zatem metafizyczny światopogląd niemieckiego prawnika<sup>10</sup>.

Pierwszą próbą sformułowania całościowego światopoglądu<sup>11</sup> jest jego niewielkie — praktycznie nieznanne w Polsce — studium interpretacyjne dzieła Theodora

<sup>9</sup> Więcej na ten temat zob. Ł. Świącicki, *Przyjaciel czy wróg? Ernst Junger w perspektywie „Pojęcia polityczności” Carla Schmitta*, [w:] *Ernst Junger (1895–1998). Bojownik — robotnik — anarcha*, red. W. Chołostiakow, J. Michalczenia, Olsztyn 2013, s. 109–125, zwł. s. 114–118.

<sup>10</sup> Wbrew pozorom nie jest to zadanie łatwe i oczywiste. Schmitt naprawdę rzadko zdradzał swoje poglądy na temat współczesnej kultury. Tym cenniejsze są więc te chwile, gdy „na moment otwierał okno, aby natychmiast znowu je zamknąć ze strachu przed burzą”. C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, przeł. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 38–39.

<sup>11</sup> O książce tej miał Schmitt powiedzieć tak: „Żaden człowiek nie powinien pisać na mój temat, jeśli nie przeczytał mojej książki o Nordlicht”. N. Sombart, *Die deutschen Männer und ihre Feinde*, München-Wien 1991, s. 123. Jawną obecność „ukrytego tematu” całej myśli Schmitta w tej książce potwierdza fakt, że nie chciał on jej wznowienia. Zob. R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, München 2009, s. 86.

Däublera pt. *Nordlicht* z roku 1916<sup>12</sup>. Däublerowi nie było po drodze z chrześcijaństwem, inspirował się Nietzschem, w kwestiach religii zbliżał się do gnostycyzmu<sup>13</sup>. Niewielka książka Schmitta jest poniekąd próbą znalezienia w literackim dziele tego poety resztek chrześcijaństwa czy też pierwiastków religijności stanowiących o wadze chrześcijaństwa w historii świata; rodzajem przełożenia myśli Däublera na grunt chrześcijański. Schmitt wyraźnie szuka możliwości pogodzenia literatury swojego przyjaciela z chrześcijaństwem. Widać to szczególnie w trzecim rozdziale, w którym odrywa się od interpretacji dzieła poety i przedstawia własny pogląd na rzeczywistość. Mamy tu do czynienia z całościową krytyką współczesności jako epoki „kapitalistycznej, mechanistycznej i relatywistycznej”, epoki „transportu, techniki i organizacji”, która stoi pod znakiem przedsiębiorstwa (*Betrieb*) jako modelu dla wszystkich dziedzin życia. Nadzwyczajne bogactwo materialne tej epoki prowadzi do ogołocenia jednostki, którego nie jest ona nawet świadoma. Schmitt niemal na jednym oddechu wypowiada swoje oskarżenie przeciwko tej epoce:

Ludzie stali się biednymi diabłami; „wiedzą wszystko i w nic nie wierzą”. Interesują się wszystkim, a niczym się nie pasjonują. Rozumieją wszystko, co ich uczeni zarejestrują w historii, w naturze, we własnej duszy. Są znawcami ludzi, psychologami i socjologami, piszą wreszcie socjologię socjologii. Gdy tylko coś rozwija się niezbyt idealnie, przenikliwa i bystra analiza lub odpowiednia organizacja wie, jak ten niewłaściwy stan usunąć. Nawet biedacy tej epoki, większość nędzników, którzy są niczym innym jak „cieniem, który kuśtyka do pracy”, miliony, które pragną wolności, okazują się dziećmi tego ducha, który wszystko dostraja do wzoru swojej świadomości, który nie uznaje żadnych tajemnic i żadnych uniesień duszy. Chcą oni nieba na ziemi, nieba jako rezultatu handlu i przemysłu, które faktycznie miałyby tu na ziemi istnieć, w Berlinie, Paryżu lub Nowym Jorku, nieba z kąpieliskami, samochodami i fotelami klubowymi, których świętą księgą byłby rozkład jazdy. Nie chcą Boga miłości i łaski. Tak wiele cudownych rzeczy „zrobili”, dlaczego więc mieliby nie „zrobić” wieży ziemskiego nieba. Rzeczy najważniejsze i ostateczne zostały już zsekularyzowane<sup>14</sup>.

Schmitt wypowiada się o ludziach współczesnych z politowaniem. Są „biednymi diabłami”, ludźmi moralnie zepsutymi, słabymi, mentalnymi karłami i py-szałkami, ogólnie godnymi pogardy, ale zarazem wzbudzającymi litość. Ich postawa życiowa także jest ambiwalentna. Jednym wydaje się, że wszystko wiedzą, że są najmądrzejsi, gdyż interesują się wszystkim i mają o wszystkim własne słuszne zdanie. Inni sądzą, że wiedzą wszystko — znają historię ludzkości, poznali przyrodę, wejrzeni w głąb ludzkiej duszy — dlatego tworzą naukę, jakiej świat jeszcze nie widział, nowe dyscypliny dające odpowiedzi na wszystkie pytania. Opisują, analizują, rozwiązują, a wreszcie tworzą. Człowiek tworzy siebie

<sup>12</sup> C. Schmitt, *Theodor Däublers 'Nordlicht': drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Berlin 1991.

<sup>13</sup> Por. *ibidem*, s. 11–47.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 60–61 (cytaty w tekście Schmitta pochodzą z dzieła Däublera). Bodaj jako pierwszy na znaczenie tej pracy Schmitta w kontekście teologiczno-politycznym zwrócił uwagę Heinrich Meier. Por. *idem*, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart-Weimar 2009 (1 wyd. 1994), s. 16–17.

i własny świat. Stworzył tyle cudownych rzeczy, stworzył siebie na nowo, czemu nie miałby stworzyć nowego Boga i nowego nieba?

Wszystkie najważniejsze i ostateczne rzeczy zostały, jak pisze Schmitt, zewszwieczone. W obliczu wspaniałych cudów techniki nikt już nie jest w stanie uwierzyć w prawdziwe cuda. Prawdziwe niebo? Zbyt odległe i nierealne. Postępy nauki, podniesienie dobrobytu, ograniczenie chorób, wygodne fotele, szybkie samochody, wczasy i sanatoria na wyciągnięcie ręki — oto „niebo”. W takim „cudownym” świecie niebo i piekło to tylko puste słowa minionych epok. Życie współczesnego człowieka ma być przede wszystkim wygodne i przyjemne, oddane poszukiwaniom zaspokojenia swojego nienasyceń<sup>15</sup>. Nierzeczywistość współczesnej epoki to świat niekończącej się rozrywki. Ostatnia rzecz, jakiej pragnie człowiek, to być wyrwanym z tego ciepłka samozadowolenia i komfortu, ze świata „wielkich miast, luksusowych parowców i higieny”<sup>16</sup>. Dlatego traktowanie wszystkiego z należytą moralną powagą wydaje mu się awanturnictwem, nonsensem i absurdem. Świat zamieniony w jedną wielką tancbudę albo galerię handlową jest bez wątpienia miłszy dla oka i prostszy dla rozumu. Świat, pisze Schmitt, „z więzienia duszy stał się przytulną letnią rezydencją”. Taki świat jest dla niego bez wątpienia nierzeczywistością, która go przeraża. Nie traktuje bowiem *status quo* lekko i bezrefleksyjnie jak człowiek współczesny. To wszystko go naprawdę oburza, bo dotyka jego samoidentyfikacji jako chrześcijanina. Cóż może mieć dla chrześcijanina większe znaczenie niż prawda o Chrystusie, różnica między dobrem i złem? Epoka techniczności i bezpieczeństwa zamienia prawdę w ogólnie pojętą słuszność, a dobro i zło w „przydatność” i „szkodliwość”; chrześcijaństwo jawi się w niej jako organizacja pacyfistyczna, a Chrystusa nie sposób odróżnić od niosącego światło pokoju Antychrysta<sup>17</sup>. Schmitta przeraża fakt, że dzieci tego technicznego ducha, tej epoki bezpieczeństwa, całkowicie akceptują stan, w którym żyją. Dla Schmitta ludzie stali się religijnie niemuzykalni, słyszą wprawdzie przywołujący ich do decyzji głos, ale wolą pozostać głusi na transcendencję, na wielkie albo-albo stojące przed nimi<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> W epoce przednowoczesnej, pisze Max Weber, człowiek umierał może zmęczony życiem, ale na pewno syty nim na tyle, by czekać niecierpliwie tego, co w przyszłym życiu. Człowiek współczesny z kolei jest wprawdzie zmęczony życiem, ale nie jest nim nasycony. Chwyta się bowiem zawsze tego, co przemijające, tymczasowe, a nie ostateczne, dlatego śmierć będzie dla niego zawsze zdarzeniem pozbawionym sensu. Z konserwatywnego punktu widzenia, jaki reprezentuje Schmitt, nierzeczywistość, której uczepił się człowiek nowoczesny, wyraża się stałym niedosytem, jaki pozostawiają w nim rozkosze życia światowego; mogą one wprawdzie przyprawić w końcu o niestrawność z przeszyciu, ale nigdy zaspokoii prawdziwego pragnienia. M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, [w:] *idem, Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Warszawa-Kraków 1998, s. 122–123.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 63.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 61–62, 70.

<sup>18</sup> Ciekawy cytat z Jacoba Burckhardta (z pracy *Weltgeschichtliche Betrachtungen*) przytacza — skądinąd w kontekście Schmitta — Franciszek Ryszka: „Wymaga się [bezpieczeństwa — Ł.Ś.] jako warunku wszelkiego szczęścia [...]. Cała nasza współczesna moralność jest w sposób istotny

Podstawą krytyki niereczywistości jest dla Schmitta wiara katolicka, a widocznym znakiem sprzeciwu wobec świata techniczno-ekonomicznego jest Kościół. W tekście napisanym kilka lat później, tj. w *Rzymskim katolicyzmie i politycznej formie*, niemiecki prawnik wypowiada się w podobnym tonie moralnego zobowiązania jak w 1916 roku:

Gdyby katolicy przestali postrzegać swój Kościół jak znak sprzeciwu ducha wobec wszechobecnej alienacji, wówczas sprzeniewierzyliby się własnej wierze. Katolicyzm stałby się jedynie pożytecznym dodatkiem do kapitalizmu, instytutem higieny psychicznej łagodzącym stres wywołany bezpardonową konkurencją; jego oddziaływanie można by porównać do niedzielnej wycieczki na wieś lub pobytu w letnim kurorcie odwiedzanym przez zmęczonych mieszkańców miast<sup>19</sup>.

W nowoczesnym świecie Kościół jest dla Schmitta ostoją hierarchii, porządku, racjonalności, ponieważ z jednej strony jako spadkobierca prawa rzymskiego wyraża ideę prawa, z drugiej zaś czerpie swoją siłę i autorytet „z góry”<sup>20</sup>. Między światem a Kościołem istnieje „fundamentalna sprzeczność”, której nie sposób pogodzić<sup>21</sup>. Przewaga Kościoła wynika z faktu, że jego racjonalizm „polega na ujęciu psychologicznej i społecznej natury człowieka w wymiarze moralnym, a nie, jak w przemyśle i technice, na opanowaniu i wykorzystaniu materii”<sup>22</sup>. Podobnie jak w eseju o książce Däublera Schmitt łączy współczesny świat, który chce zaspokajać potrzebę religii jak każda inną potrzebę, z dziełem Antychrysta. Naraża się tym samym na niezrozumienie współczesnego człowieka, dla którego „z ekonomicznego punktu widzenia [...] wizja Antychrysta i Apokalipsy” jest zwyczajnie „niezrozumiała”<sup>23</sup>.

Podobnie ostrą krytykę niereczywistości zaprezentował Schmitt w *Epoce neutralizacji i apolityzacji* z 1929 roku. W tekście będącym pierwotnie wykładem wygłoszonym w Hiszpanii (a nie w Niemczech!) Schmitt diagnozuje kryzys, w którym znalazła się Europa. Ma on wymiar polityczno-ideologiczny — zagrożeniem jest korzystająca z techniki i nauki jako broni bolszewicka Rosja, ale także kulturowy — konsumpcja i ekonomizacja życia duchowego organizują myślenie ludzi. Polityczny i duchowy wymiar są u Schmitta właściwie nierozdzielne nie tylko dlatego, że ideologia obecna w polityce tworzy wyobrażenia oddziałujące na całą ludzką kulturę. Zarówno Rosja, o której jako zagrożeniu wiele mówiono w owym czasie, jak i Zachód, są pod tym samym wpływem myślenia

---

nastawiona na to poczucie pewności, tzn. oszczędza się jednostce najważniejszych decyzji, aby ochronić jej dom i domowe ognisko, przynajmniej w zasadzie”. Cyt. za: F. Ryszka, *Państwo stanu wyjątkowego*, Wrocław 1985, s. 114.

<sup>19</sup> C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, [w:] *idem, Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Warszawa 2012, s. 113.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 120, 127.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 125.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 115.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 117.

technicznego i ekonomicznego. Zdaniem Schmitta, „postęp techniczny nabiera tak zdumiewających rozmiarów [...], że wszystkie problemy moralne, polityczne, społeczne i ekonomiczne nie pozostają obojętne wobec radykalnej szybkości tego technicznego rozwoju”<sup>24</sup>. Myślenie ekonomiczne i zrjonalizowane jest cechą wspólną proletariusa i kapitalisty: „Wielkiemu przedsiębiorcy przyświeca ten sam cel, co Leninowi — »zelektryfikowana Ziemia«. Spór między nimi dotyczy jedynie właściwej metody przeprowadzenia elektryfikacji”<sup>25</sup>. Krytyka obu modeli rozwoju ma dla Schmitta konsekwencje polityczne, gdyż obie strony tego sporu łączy jeszcze jedno: „walka z polityką i prawem”. Schmitt nie może przejść obojętnie wobec antypolitycznego nastawienia współczesnej cywilizacji europejskiej, dlatego — wiedząc, że teorie polityczne zależą od przekonań historiozoficznych i metafizycznych — przenosi swoje rozważania w obszar filozofii historii.

W opozycji do Vico i pozytywisty Comte’a, którzy pisali o trzech stadiach rozwoju historii ludzkości, Schmitt konstruuje własne, ograniczone w ważności do Europy, „prawo” rozwoju najnowszej historii starego kontynentu: „W ostatnich czterech stuleciach historii Europy życie duchowe miało cztery rozmaite centra, a myślenie aktywnych elit, tworzących awangardę danej epoki, poruszało się w kolejnych stuleciach wokół rozmaitych punktów środkowych”<sup>26</sup>. Schmittowi nie chodzi jednak o sformułowanie własnej historiozofii czy prawa Postępu; jego teoria ma ograniczony zakres — dotyczy bowiem przede wszystkim historii pojęć, które kształtują wyobrażenia danej epoki. W ciągu ostatnich stuleci nastąpiło, jego zdaniem, przemieszczenie obszarów centralnych ze sfery teologicznej do metafizycznej, następnie do humanitarno-moralnej z uwieńczeniem w ekonomii. Dla Schmitta sfery te są właściwie typami idealnymi, dlatego odrzuca on występowanie następstwa „jakby w każdym z tych stuleci nie było akurat niczego innego poza obszarem centralnym”, dopuszcza więc możliwość współwystępowania tych sposobów myślenia<sup>27</sup>. Najważniejsza teza Schmittowskiej teorii rozwoju pojęć w historii brzmi następująco: „wszystkie pojęcia i wyobrażenia sfery duchowej: Bóg, wolność, postęp, antropologiczne wyobrażenia o naturze ludzkiej [...] wszystko to zawiera konkretną historyczną treść ze względu na położenie obszaru centralnego i tylko z jego perspektywy winno się je pojmować”<sup>28</sup>. Przedstawiony przez Schmitta proces można nazwać procesem sekularyzacji, który

<sup>24</sup> C. Schmitt, *Epoka neutralizacji i apolityzacji*, przeł. W. Kunicki, [w:] *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918–1933*, red. W. Kunicki, Poznań 1999, s. 432.

<sup>25</sup> C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma...*, s. 115.

<sup>26</sup> C. Schmitt, *Epoka neutralizacji i apolityzacji...*, s. 429. W polskim przekładzie zakradł się, niejedyny zresztą, błąd. Zamiast przejścia ze sfery teologicznej do metafizycznej: „ze sfery technologicznej [sic!]...”.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 430.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 435.

zeświecczył wyobrażenia sfery duchowej<sup>29</sup>. Dziś żyjemy na końcu tego procesu, który to koniec, w oczach Schmitta jako chrześcijanina, ma znamiona apokalipsy.

Krytyka rzeczywistości nie ogranicza się do krytyki kultury, w tym przypadku kultury europejskiej, jako jakiegoś wycinka aktywności ludzkiej. Od początku Schmittowi towarzyszy przekonanie, że współczesny świat podąża w niepożądanym dla konserwatysty kierunku. Wynalazki i zdobycze techniki być może są użyteczne i pomocne w życiu codziennym, ale nie są neutralne wobec tego, co najważniejsze. Postęp techniczny wykracza poza swoją neutralną pozycję, ponieważ niesie z sobą wielką, bynajmniej nie techniczną, obietnicę rozwiązania wszelkich problemów moralnych, politycznych, społecznych czy ekonomicznych. W konsekwencji, twierdzi Schmitt, postęp techniczny prowadzi do powstania religii postępu: „Magiczna religijność przechodzi w równie magiczny technicyzm. XX wiek jawi się zatem już u swych początków jako epoka nie tylko techniki, ale także religijnej wiary w technikę”<sup>30</sup>. Wiara w technikę opiera się na przekonaniu, że nie ma nic bardziej neutralnego od niej. Sfera techniki jest tak neutralna, że wydawać się może pozytywistycznym i liberalnym optymistom „sferą pokoju, porozumienia i pojednania”<sup>31</sup>. Tymczasem technika, twierdzi Schmitt, jest jedynie instrumentem, którego każdy może użyć. Postęp techniczny — sam w sobie — nie pociąga za sobą w żadnej mierze postępu metafizycznego, moralnego ani ekonomicznego. To, że ludzie łączą postęp techniczny z przekonaniem o postępie moralnym, jest dla Schmitta przykładem myślenia magicznego i w tym sensie oznaczać musi porażkę projektu odczarowania świata. Problem techniki nie jest dla niemieckiego myśliciela jedynie kwestią panowania jej „ducha” — obszaru centralnego — jako czegoś mechanicznego. Za tym, co techniczne, kryje się bowiem, jego zdaniem, coś zupełnie nietechnicznego. Jest nim aktywistyczna metafizyka, wiara w nieograniczoną moc i panowanie człowieka nad naturą, w bezgraniczne zmiany i ciągle uszczęśliwianie doczesnego życia człowieka. Dwukrotnie Schmitt nazywa tę masową wiarę „antyreligijnego aktywizmu doczesności” duchem złym i szatańskim, co wskazuje na jego ściśle teologiczne pojmowanie problemu<sup>32</sup>.

Czy przedstawiona tu krytyka cywilizacji ma jakiś związek z późniejszą myślą o państwie i prawie? Schmitt rysuje przed nami perspektywę kolejnych obszarów centralnych, które występowały w następujących po sobie epokach. Każda epoka przez dominujący obszar centralny oddziałuje na podstawowe pojęcia duchowe, w tym na pojęcie państwa, które, jak każde inne pojęcie, „czerpie

<sup>29</sup> Przemieszczanie się centralnych obszarów, choć nie na drodze bezpośredniego następstwa, ma pewien kierunek. Rzuca się tu w oczy ciągłość stanowiska Schmitta w kwestii sekularyzacji między pracą o Däublerze a „rzymskim katolicyzmem”. Por. *ibidem*, s. 433.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 432.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 439.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 442–443.

swą rzeczywistość i moc z właściwego mu każdorazowo obszaru centralnego”<sup>33</sup>. Wszystkie pojęcia sfery duchowej należy, według Schmitta, pojmować, wyłączając nie uwzględniając ich „konkretną polityczną egzystencję”, a zatem jeśli wyobrażenie osobowego Boga nie jest obowiązujące i jego miejsce zajęły deistyczne poglądy, to trzeba ten fakt uznać. Nie da się cofnąć czasu do epoki, która się skończyła. Tym, co niezmiennie, jest polityczność, której konfiguracji (przyjaciel-wróg) w każdej epoce określa miarodajny dla danej epoki obszar rzeczowy. Zjawisko neutralizacji jest o tyle niekorzystne, zdaniem Schmitta, iż wiąże się z apolityzacją. Neutralizacja prowadzi do powstania liberalnego państwa agnostycznego, które czerpie uzasadnienie swego istnienia z neutralności<sup>34</sup>. Zwycięstwo liberalizmu, który pod względem stosunku do państwa różni się tylko stopniem radykalności, oznacza wypowiedzenie wojny państwu i prawu.

Myśl Schmitta o państwie i prawie nie jest ani czysto prawnicza, ani czysto politologiczna. Nie jest to tylko kwestia metodologii ogólnie przyjętej przez Schmitta. Był on raczej skłonny sądzić, że to materiał badawczy określa metodę. To odwrócenie logiki badawczej w skrajnie przeciwnym od choćby socjologii marksowskiej kierunku wynika z założenia, że spekulacje prawne zależą od przekonań filozoficznych, a zwłaszcza historiozoficznych i metafizycznych<sup>35</sup>. Rozważania dotyczące państwa i prawa nie pozostają obojętne wobec idei filozoficznych i teologicznych, które na nie oddziałują w toku rozwoju historycznego.

Przekonuje nas o tym szczególnie w *Teologii politycznej II*, dziele z 1969 roku, które miało stanowić odpowiedź na głosy krytyków teologii politycznej. Końcowe uwagi posłowia to chyba jedyny przykład, gdy polityczna myśl Schmitta zostaje wprost wyrażona, niemal wyliczona jak w manifestie politycznym — wymienione zostają tu teoretyczne możliwości wykluczenia teologii politycznej. Schmitt poddaje krytyce świat postępu, „technoprzemysłowej produkcji” i swobodnej konsumpcji, który zakłada „odteologicznienie, odpolitycznienie, dejurydyfikację, deideologizację, odhistorycznienie”<sup>36</sup>. Rzeczywistością rządzi „postęp-proces”, który w przekonaniu Schmitta oznacza nic innego jak „przeciwieństwo stwarzania z niczego, a mianowicie stwarzanie *niczego* jako warunku możliwości samostwarzania się ciągle Nowej Doczesności”<sup>37</sup>. Podobnie jak w eseju o Däublerze człowiek tworzy nie tylko świat, lecz także w ostateczności samego siebie, „Nowego Człowieka”, dlatego można powiedzieć, iż miejsce Boga próbuje zająć człowiek: „Porwał grom z niebios, nowe gromy miota. / Porwał bogu niebo, nowe

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 435.

<sup>34</sup> Por. *ibidem*, s. 436.

<sup>35</sup> C. Schmitt, *Teologia polityczna*, [w:] *idem*, *Teologia polityczna i inne pisma...*, s. 47.

<sup>36</sup> C. Schmitt, *Teologia polityczna 2*, przeł. B. Baran, Warszawa 2014, s. 141–142, 144. Polski tłumacz, nie wiedząc czemu, zamienił rzymską dwójkę w tytule tej książki na dwójkę arabską. Wśród tłumaczeń na inne języki nie zastosowano takiego zabiegu.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 142.

śle przestrzenie. / Człowiek człowiekowi rzeczą zmienną. / Nikt przeciw człowiekowi prócz niego samego<sup>38</sup>. W istocie jednak człowiek, nawet ten „Nowy Człowiek”, nie jest i nie może być Bogiem, dlatego jego roszczenie do panowania nad światem doczesnym uznaje Schmitt za nieprawomocne.

Przeгляд wypowiedzi Schmitta na temat nierzeczywistości dowodzi, że zachował on, mimo upływu lat, wierność wypowiedzianej na początku swojej twórczości intelektualnej krucjacie moralnej przeciwko nowoczesnemu światu<sup>39</sup>. Krytyka nierzeczywistości jest podstawą Schmittowskiej myśli politycznej.

## Leo Strauss o „religijnym feminizmie” współczesności

Leo Strauss jest autorem równie ostrego, choć mniej emocjonalnego, oskarżenia współczesności. Jego stanowisko — podobnie jak Schmitta — wobec nierzeczywistości wymaga rekonstrukcji, także z uwzględnieniem dzieł mniej znanych. Strauss, ogólnie rzecz ujmując, diagnozuje poważny kryzys współczesności, o który obwinia nowożytność (nowoczesność), a konkretnie błędne teorie wypracowane w dziełach filozoficznych, które ukształtowały dzisiejszy świat<sup>40</sup>.

Myśl Straussa w początkowym okresie osadzona jest głęboko w problemach i dyskusjach obecnych w myśli żydowskiej, a konkretnie myśli syjonistycznej. Również w tym względzie dostrzec można podobieństwo do przypadku Schmitta, który w pierwszych latach swojej twórczości pozostawał pod silnym wpływem katolicyzmu, aktywnie wypowiadając się na tematy dotyczące Kościoła i utrzymując bliskie kontakty ze środowiskiem intelektualnego katolicyzmu niemieckiego<sup>41</sup>. W latach dwudziestych Strauss oczywiście nie był bynajmniej żydowskim dewotem, lecz „ateizującym” prawicowym syjonistą, który staje w opozycji do oświecenia i rewolucyjnych idei 1789 roku<sup>42</sup>. Oskarża je o stworzenie narodowych przeciwieństw i przyspieszenie procesów cywilizacyjnych: to rewolucja francuska umożliwiła asymilację, dlatego syjonizm — jako jej efekt — należy

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 143.

<sup>39</sup> C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahren 1947–1951*, Berlin 1991, s. 165: „Oto ukryte słowo-klucz mojej całej duchowej i publicystycznej egzystencji: bój o właściwie katolickie zaostrenie (przeciwko neutralizatorom, estetycznym szlarafianom, spędzaczom płodów, palaczom zwłok i pacyfistom)”. Szlarafianie (niem. *Schlaraffen*) to członkowie niemieckiego stowarzyszenia pseudomasońskiego (*Schlaraffia*) powstałego w 1859 roku, spotykający się dla wspólnej zabawy. Tu w znaczeniu beztrojskich smakoszy życia.

<sup>40</sup> Por. S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, Kraków 1998, s. 19.

<sup>41</sup> Jego esej *Rzymski katolicyzm i polityczna forma* ukazał się z *imprimatur* Kościoła.

<sup>42</sup> Por. L. Strauss, *Der Zionismus bei Nordau* (1923), [w:] *idem, Philosophie und Gesetz — Frühe Schriften*, red. H. Meier, Stuttgart-Weimar 2013, s. 319. Ateizm Straussa warto traktować z zastrzeżeniem, że dotyczy on Żyda: wyznawca judaizmu nie musi wierzyć, jak chrześcijanin, by być pobożnym Żydem, wystarczy, że przestrzega Prawa. W związku z tym słowa o walce wiary z niewiarą wydają się mieć zupełnie inny kontekst, niż gdyby wypowiedział je chrześcijanin (np. Schmitt).

rozumieć jako produkt tejże rewolucji. Nie jest to afirmująca konstatacja jakiegoś młodego żydowskiego liberała, ale pesymistyczny wniosek syjonisty stwierdzającego nieprawomocność własnej doktryny<sup>43</sup>. Stosunek Żydów do liberalizmu musi być zresztą dwuznaczny. Liberalizm przywrócił bowiem im, pisze Strauss, grunt pod nogami („prostą rzeczywistość”), rozsadzając rzeczywistość galut, „świat niereczywistości widma narodu”<sup>44</sup>. Asymilacja odebrała Żydom bezpieczeństwo życia w getcie i dała w zamian iluzoryczny surogat wiary w humanitarność cywilizacji<sup>45</sup>. Nowoczesny świat opiera się więc na podziale na to, co religijne i profaniczne, na sekularyzacji, zeświecczeniu pojęć i wyobrażeń religijnych; ale nie oznacza to wytępienia religii. Obiecana przez oświeceniową krytykę religii areligijna „epoka szczęścia” czy „epoka nieba na ziemi” nie nastąpiła<sup>46</sup>. Liberalny judaizm zamienił obiekt religijnych doświadczeń, stawiając na pierwszym miejscu samo przeżycie religijne, a dopiero później Boga, co według Straussa, musi prowadzić do absolutyzacji tego, co ludzkie<sup>47</sup>. Strauss opowiada się za zachowaniem właściwego ujęcia relacji między Bogiem a człowiekiem, które obecne było w przeszłości: „W religii chodzi *przed*e wszystkim o ‘Boga’, a *nie* o człowieka”<sup>48</sup>. Strauss jawi się jako ktoś, kto osobiście nie wierzy, ale broni religii. Stwierdza nawet, że oświeceniowa krytyka doprowadziła do takiego jej przekształcenia, że „może być zabawną sprawą świata, ale w żadnym razie religią”<sup>49</sup>.

Współczesny świat jest dla Straussa epoką „religijnego feminizmu”, pomieszania, w której unika się jasności sytuacji: tak lub nie, ateizm lub ortodoksja. Jeszcze nie tak dawno, „tradycja” i „nauka” walczyły na śmierć i życie o „prawdę”. Nauka zadała jednak skuteczny cios religii, po którym ona podporządkowała się ustaleniom filozofii, skończył się tym samym świat tradycji. Jeśli świat tradycyjny został bezpowrotnie utracony, twierdzi Strauss, to aktualność odwiecznego wyboru między wiarą a niewiarą staje się tylko bardziej aktualna<sup>50</sup>. Niereczywistość tylko pozornie rozwiązała ten „zasadniczy podział, najstarszy, wieczny i jedyny temat wszelkiej historii świata i ludzi”, walkę między wierzącymi a niewierzącymi<sup>51</sup>. Stanowisko Straussa w tym okresie nie ma nic wspólnego z oświeceniowym wolterianizmem i liberalizmem, to ateizm pravicowy,

<sup>43</sup> Por. L. Strauss, *Zionismus und Orthodoxie* (1924), [w:] *idem, Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften...*, s. 452.

<sup>44</sup> L. Strauss, *Der Zionismus bei Nordau* (1923)..., s. 317; *idem, Antwort auf das ‚Prinzipielle Wort‘ der Frankfurter* (1923), [w:] *idem, Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften...*, s. 303.

<sup>45</sup> L. Strauss, *Der Zionismus bei Nordau* (1923)..., s. 318.

<sup>46</sup> L. Strauss, *‘Die Zukunft einer Illusion’* (1928), [w:] *idem, Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, red. H. Meier, Stuttgart-Weimar 2008, s. 438.

<sup>47</sup> L. Strauss, *Antwort auf das ‚Prinzipielle Wort‘ der Frankfurter* (1923)..., s. 302.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 305.

<sup>49</sup> L. Strauss, *Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft* (1924), [w:] *idem, Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften...*, s. 343.

<sup>50</sup> Por. L. Strauss, *‘Die Zukunft einer Illusion’* (1928)..., s. 433.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 432.

antyświęceniowy, zachowawczy, popierający silne państwo, a przeciwny liberalnemu społeczeństwu<sup>52</sup>.

Na początku lat 30. Strauss pisze już inaczej o sytuacji współczesnej. W opublikowanym dopiero niedawno tekście wykładu z 1930 roku, pod narzuconym mu tytułem *Religijna sytuacja współczesności*, dokonuje niewielkiej, acz znaczącej, korekty swojego stanowiska. Pisze wprawdzie, iż religijna sytuacja współczesności interesuje „nas” (!) jako Żydów (wykład wygłosił na obozie syjonistów), ale perspektywa myślenia ulega rozszerzeniu: słowo „religijna” proponuje zastąpić słowem „duchowa”, sytuację (*Lage*) zaś w pytanie (*das Fragen*)<sup>53</sup>. Wychodzi bowiem z założenia, że współczesny świat nie jest zainteresowany „sytuacją współczesności” w najważniejszym sensie, gdyż „współczesność” i jej „aktualne pytania” są w istocie historycznie relatywizowane: o czym innym mówiono by w takim kontekście w XII stuleciu, o czym innym mówi się w XX wieku<sup>54</sup>. Tymczasem pytania naprawdę aktualne pozostają takie same dla każdego stulecia: „Czym jest właściwe życie? Jak powinienem żyć?”. W ten sposób Strauss redukuje pytanie o „religijną sytuację współczesności” do, jak pisze, pytania podstawowego (*die Urfrage*). Postoświęceniowa współczesność nie sprzyja stawianiu pytań. Skłania raczej do zwątpienia w sens koniecznej naiwności pytania o sprawy fundamentalne. Oświeceniowa filozofia to dla Straussa podróbka *prawdziwej* filozofii, ponieważ nie przywraca wolności filozofowania, lecz ustanawia jedynie wolność odpowiedzi<sup>55</sup>. „Bóg nie pyta, lecz odpowiada. Pytanie jest bardziej znamienne dla ludzkiego ducha niż odpowiadanie. Nie ma odpowiedzi bez pytania, są jednak pytania bez odpowiedzi”<sup>56</sup>. Strauss nie ma wątpliwości, że „trudność filozofowania zwiększyła się zasadniczo przez fakt, iż do świata filozofii wkroczyła tradycja odwołująca się do objawienia”<sup>57</sup>. Tradycją nazywa Strauss nic innego jak nowożytność/nowoczesność w znaczeniu nie tyle epoki, ile procesu dziejowego. Nowoczesność czerpie swą siłę z odwołania do „objawienia” dzięki filozofii postępu, która ma „legitymizować” na polu metafizyki i fizyki spętanie ową „tradycją”<sup>58</sup>. Nadzieję na zniszczenie tej „tradycji” daje Nietzsche, który wstrząsnął jej korzeniami, umożliwiając rozpoczęcie wszystkiego od nowa. Wyjście z platońskiej jaskini, w której znaleźliśmy się głębiej niż jej mieszkańcy u Platona, staje się możliwe dzięki niemu<sup>59</sup>.

<sup>52</sup> Por. L. Strauss, *Der Zionismus bei Nordau* (1923)..., s. 316.

<sup>53</sup> L. Strauss, 'Religiöse Lage der Gegenwart' (1930), [w:] *idem*, *Philosophie und Gesetz — Frühe Schriften*..., s. 378–379.

<sup>54</sup> Por. *ibidem*, s. 379 oraz 380–381; L. Strauss, *Die geistige Lage der Gegenwart*, [w:] *idem*, *Philosophie und Gesetz — Frühe Schriften*..., s. 448 i 450.

<sup>55</sup> L. Strauss, 'Religiöse Lage der Gegenwart' (1930)..., s. 387.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 379.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 386–387.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 388.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 389.

Strauss wierzy w to, że istnieje ideał właściwego, dobrego życia, który należy jedynie odkryć i następnie zacząć realizować. Historyzm relatywizuje jednak tę prawdę, twierdząc w konsekwencji, że taki ponadczasowy ideał nie istnieje, że każda epoka ma własny ideał dobrego życia. Dla Straussa świadomość historyczna obecna w nauce, kulturze, myśli politycznej, a przede wszystkim filozofii świadczy o kryzysie filozofii i kryzysie współczesności.

Czy występowanie przekonania o nierzeczywistości świata empirycznego oznacza, że Strauss jest konserwatystą? On sam raczej nie określiłby się w ten sposób, zwłaszcza po wyjeździe do Stanów Zjednoczonych, gdzie pojęcia liberalizmu i konserwatyzmu mają inne konotacje niż w Europie. Nigdy też nie napisał książki z tytułem, który pośrednio lub bezpośrednio świadczyłby o jego konserwatyzmie. Ponadto w najważniejszej swojej książce poddał krytyce konserwatyzm Edmunda Burke'a, który jego zdaniem stanowił zapowiedź historyzmu<sup>60</sup>. Do konserwatyzmu odnosi się jednak jego książka o liberalizmie, który Strauss rzutuje na konflikt między starożytnymi a nowożytnymi. Właśnie w niej, choć nie bez zastrzeżeń, stwierdza, że bliżej jest mu do konserwatyzmu niż do liberalizmu, mimo iż oba traktuje ze sceptycyzmem jako produkty nowożytności. Różnica między nimi sprowadza się bowiem do stosunku do „uniwersalnego państwa homogenicznego”, które konserwatyści, inaczej niż liberałowie, oceniają jako „niepożądane”<sup>61</sup>. Ponieważ Strauss opowiada się za Grekami oraz wycofaniem się filozofa z bezpośredniej aktywności politycznej, opowiedzenie się za konserwatyzmem jako doktryną wykluczałoby renesans klasycznej filozofii politycznej. Dlatego sympatia do konserwatyzmu jako doktryny jest u Straussa ograniczona. Nie znaczy to jednak, że Strauss nie był „konserwatywnym” myślicielem. Wystarczy powiedzieć, że miał, jak pokazaliśmy, konkretne przekonanie, iż realizacja „uniwersalnego państwa homogenicznego” będzie równoznaczna z wypełnieniem się nowożytnej nierzeczywistości.

## Podsumowanie

W artykule staraliśmy się wykazać, że u obu myślicieli występuje konserwatywne przekonanie o „niereczywistym” charakterze współczesnego świata, który jest — w różnym stopniu — zrealizowaną bądź realizowaną utopią. Jest to świat, w którym unika się jasności sytuacji co do najważniejszych kwestii, pytania fundamentalne uchyla się, a wybór między zasadniczymi celami życia zostaje zakwestionowany. Obu myślicielom towarzyszy przekonanie, że nowożytność jest źródłem błędów filozoficzno-teologicznych, które wykrzywiły naturalny

<sup>60</sup> Mam na myśli *Prawo naturalne i historię*. L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1953. Wyd. polskie: L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969. W polskim przekładzie angielski tytuł przełożono błędnie, tracąc przy tym pierwotny sens.

<sup>61</sup> Por. L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago 1968, s. vii–xii.

porządek. Zadaniem konserwatysty jest teraz ten porządek, a właściwie wiedzę o nim, zachować. Schmitt i Strauss dają oczywiście różne odpowiedzi na pytanie o słusne życie. Niemiecki prawnik widzi ją w religii, Strauss — przede wszystkim w filozofii.

## Bibliografia

- Cichocki M., *Ciągłość i zmiana. Czy konserwatyzm może nie być rewolucyjny?*, Warszawa 1999.
- Holmes S., *Anatomia antyliberalizmu*, Kraków 1998.
- Legutko R., *Trzy konserwatyzmy*, [w:] *idem, Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1998.
- Lenk K., *Carl Schmitt jako protagonista „rewolucji konserwatywnej”*, [w:] *Konserwatyzm. Projekt teoretyczny*, red. B. Markiewicz, Warszawa 1995.
- Maciejewski M., *Konserwatywni intelektualiści niemieccy wobec rządów hitlerowskich*, „Dzieje Najnowsze” 1986, nr 3–4.
- Mehring R., *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, München 2009.
- Meier H., *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart-Weimar 2009.
- Mohler A., *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen*, Stuttgart 1950.
- Ryszka F., *Intelektualiści a hitleryzm. (Szkic o ‘rewolucji konserwatywnej’ w Niemczech)*, „Kwartalnik Historyczny” LXVI, 1959, nr 2.
- Ryszka F., *Państwo stanu wyjątkowego*, Wrocław 1985.
- Schmitt C., *Epoka neutralizacji i apolityzacji*, przeł. W. Kunicki, [w:] *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918–1933*, red. W. Kunicki, Poznań 1999.
- Schmitt C., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahren 1947–1951*, Berlin 1991.
- Schmitt C., *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008.
- Schmitt C., *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, [w:] *idem, Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Warszawa 2012.
- Schmitt C., *Teologia polityczna*, [w:] *idem, Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Warszawa 2012.
- Schmitt C., *Teologia polityczna 2*, przeł. B. Baran, Warszawa 2014.
- Schmitt C., *Theodor Däublers ‘Nordlicht’: drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Berlin 1991.
- Skarżyński R., *Carl Schmitt i współczesny konserwatyzm europejski*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” I, 1991.
- Skarżyński R., *Od Carla Schmitta do Sokratesa. Konserwatyzm Leo Straussa*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” II, 1992.
- Skarżyński R., *Pomiędzy rzeczywistością i nierealizmem. Konserwatyzm jako filozofia polityczna*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” VI, 1996.
- Skarżyński R., *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998.
- Sombart N., *Die deutschen Männer und ihre Feinde*, München-Wien 1991.
- Stern F., *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the German Ideology*, Berkeley 1961.
- Strauss L., *Natural Right and History*, Chicago 1953.
- Strauss L., *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago 1968.

- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969.
- Strauss L., 'Die Zukunft einer Illusion' (1928), [w:] *idem, Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, red. H. Meier, Stuttgart-Weimar 2008.
- Strauss L., *Antwort auf das 'Prinzipielle Wort' der Frankfurter* (1923), [w:] *idem, Philosophie und Gesetz — Frühe Schriften*, red. H. Meier, Stuttgart-Weimar 2013.
- Strauss L., *Der Zionismus bei Nordau* (1923), [w:] *idem, Philosophie und Gesetz — Frühe Schriften*, red. H. Meier, Stuttgart-Weimar 2013.
- Strauss L., *Die geistige Lage der Gegenwart*, [w:] *idem, Philosophie und Gesetz — Frühe Schriften*, red. H. Meier, Stuttgart-Weimar 2013.
- Strauss L., 'Religiöse Lage der Gegenwart' (1930), [w:] *idem, Philosophie und Gesetz — Frühe Schriften*, red. H. Meier, Stuttgart-Weimar 2013.
- Strauss L., *Zionismus und Orthodoxie* (1924), [w:] *idem, Philosophie und Gesetz — Frühe Schriften*, red. H. Meier, Stuttgart-Weimar 2013.
- Strauss L., *Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft* (1924), [w:] *idem, Philosophie und Gesetz — Frühe Schriften*, red. H. Meier, Stuttgart-Weimar 2013.
- Szlachta B., *Konserwatyzm. Z dziejów myślenia o polityce*, Kraków-Warszawa 1998.
- Świącicki Ł., *Przyjaciel czy wróg? Ernst Junger w perspektywie „Pojęcia polityczności” Carla Schmitta*, [w:] *Ernst Junger (1895–1998). Bojownik — robotnik — anarcha*, red. W. Chołostiakow, J. Michalczenia, Olsztyn 2013.
- Weber M., *Nauka jako zawód i powołanie*, [w:] *idem, Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Warszawa-Kraków 1998.
- Wielomski A., *Pojęcie 'rzeczywistości' i 'niereczywistości' w radykalnej myśli konserwatywnej*, [w:] *Konserwatyzm. Historia i współczesność*, red. S. Stępień, Lublin 2003.

#### CRITICISM OF UNREALITY IN THE CONSERVATISM OF CARL SCHMITT AND LEO STRAUSS

##### Summary

In this article I have tried to demonstrate that in both conservative thinkers one may find a belief in the unreal nature of today's world which is either a realized utopia or utopia being realized. It is a world in which the situation of clarity about the most important issues is avoided, fundamental questions are repealed and the choice between the essential objectives of life is challenged. Relying on several early and late lesser-known or unknown works of both thinkers I present the specifics of their conservative criticism of unreality.

**Keywords:** Carl Schmitt, Leo Strauss, conservatism, political thought, Germany.

Łukasz Świącicki  
e-mail: swiecicki.lukasz@uph.edu.pl