

Jan Chmielecki

(Uniwersytet Wrocławski)

ORCID: 0000-0001-5023-6925

Homo sacer Giorgio Agambena i partyzant Carla Schmitta

Giorgio Agamben's *Homo sacer* and Carl Schmitt's partisan

ABSTRACT

Carl Schmitt's partisan and Giorgio Agamben's *homo sacer* are two terms (figures) which are especially important in these authors' theories. Schmitt's theory of partisan is described in his book "Theory of Partisan", published in 1963. Schmitt claims there, that the figure of partisan is inseparably connected with the *concept of political* and enmity. Schmitt provides for a typology of partisans, distinguishing two main variants of a partisan – the telluric partisan and the revolutionary partisan. Agamben's *homo sacer* is a figure taken from archaic Roman law. A person declared *sacer* could seek no protection under the law; deprived any protection, he was treated like a dead person. He belonged to the gods of the underworld. However, he was not treated like a "sacred" in the contemporary meaning of this word. It is important that both *homo sacer* and the partisan are not protected by any law – i.e., anyone can kill them if one wishes so. Therefore, both partisan and *homo sacer* are excluded from human community.

Keywords: partisan, Schmitt, Agamben, sacer, exclusion.

1. Wstęp

Niniejszy tekst poświęcony jest porównaniu dwóch konceptów: świętego człowieka (*homo sacer*) Giorgio Agambena i partyzanta Carla Schmitta. Jego celem będzie zgłębienie istoty tych dwóch figur, mających istotne znaczenie w doktrynach wspomnianych autorów. Szczególny akcent położony zostanie na kwestię wyjęcia – tak świętego człowieka, jak i partyzanta, spod władzy powszechnie obowiązującego prawa pozytywnego. Agamben i Schmitt, badając wskazane wyżej pojęcia partyzanta i świętego człowieka, wskazują na

wyjątki od nie tyle równości wobec prawa, ale bycia uznanym przez prawo. Artykuł będzie dążył do unaocznienia tego, co stanowi o odmienności partyzanta i świętego człowieka przede wszystkim od typowych, będących stronami umowy społecznej obywateli.

Carl Schmitt urodził się w roku 1888 w Plettenbergu w Cesarstwie Niemieckim, choć, jako katolik, utożsamiał się raczej z tradycją Świętego Cesarstwa Rzymskiego¹. Studiował prawo w Berlinie, Monachium i Hamburgu, doktorat z prawa uzyskał w roku 1915². Słynie głównie ze swoich książek z zakresu prawa konstytucyjnego, prawa międzynarodowego i politologii. Uznaje się go za myśliciela, którego postawa intelektualna (i polityczna) ulegała z biegiem czasu dość znacznym transformacjom. W twórczości tego niemieckiego jurysty wyróżnia się cztery okresy: katolicki, decyzyjonistyczny, nazistowski i emigracji wewnętrznej³. Jego działalność intelektualna początkowo odznaczała się przywiązaniem do rzymskiego katolicyzmu (w okresie tym napisał między innymi takie prace jak *Teologia polityczna* czy *Polityczny romantyzm*). Później zbliżył się do środowisk luterkańskich o tendencjach autorytarnych (*Dyktatura. Od źródeł nowożytnej suwerenności do proletariackiej walki klas, Nauka o Konstytucji*). W okresie kolaboracji z reżimem hitlerowskim (1933-1936) napisał chociażby głośny tekst *Wódz jest obrońcą prawa*. W ostatnim z okresów – okresie emigracji wewnętrznej – kiedy to został odsunięty od reżimu hitlerowskiego za niedostateczne zaangażowanie ideologiczne, napisał takie dzieła jak: *Nomos Ziemi w prawie międzynarodowym ius publicum europaeum*, *Teoria partyzanta* i *Teologia polityczna* 2. Na myśl Carla Schmitta duży wpływ mieli tacy klasyczni myśliciele jak: św. Paweł z Tarsu, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Juan Donoso Cortes, Louis du Bonald, Joseph de Maistre i Tomasz Hobbes.

Kolejny autor - Giorgio Agamben - urodził się w roku 1942 w Rzymie, jest z wykształcenia prawnikiem i filozofem. Jest określany mianem jednego z czołowych współczesnych włoskich filozofów. Jego twórczość porusza takie tematy jak „biopolityka” i stany nadzwyczajne. Wnioski wypływające z jego rozważań bywają określane mianem radykalnych. Jest autorem między innymi takich dzieł jak *Stan wyjątkowy*, *Homo Sacer II, 1*, *Homo Sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do*

¹ Por. C. A. Goodson, *About Schmitt: Partisans and Theory*, „CR: The New Centennial Review” 2004, t. 4, nr 3, 2004, s. 2.

² Por. Carl Schmitt [w:] J. P. McCormick, *Encyclopedia Britannica* (dostęp: 08.02.2022, <https://www.britannica.com/biography/Carl-Schmitt>).

³ Por. A. Wielomski, *Katolik – Prusak – Nazista. Sekularyzacja w biografii ideowej Carla Schmitta*, Radzymin-Warszawa 2019, s. 26-28.

Rzymian. W swojej twórczości inspirował się tekstami Hanny Arendt, Waltera Benjamina, Carla Schmitta, św. Pawła z Tarsu i Michela Foucault⁴.

2. *Homo sacer*

Pojęcie świętego człowieka jest nieintuicyjne dla współczesnego człowieka, który w przymiocie „świętego” widzi raczej błogosławieństwo niż przekleństwo. Rene Girard w swojej książce *Sacrum i przemoc*, napominając o przymiotniku „sacer” tłumaczy go również jako nietykalny – należy brać pod uwagę i ten kontekst tego słowa w odniesieniu do „świętego człowieka”⁵. Nie inaczej było już w (późnej) starożytności. Makrobiusz⁶ stwierdza, że u wielu ludzi budzi zdziwienie fakt, że, choć rzecz święta pozostaje nienaruszalna, to świętego człowieka można zabić bez ponoszenia żadnych konsekwencji⁷. Święty człowiek, choć z punktu widzenia biologicznego pozostawał żywą istotą i człowiekiem, to z punktu widzenia prawa (religijnego i świeckiego, o ile w czasach archaicznych możemy w ogóle mówić o prawie świeckim) nie był on już człowiekiem⁸. Dla zrozumienia osobliwego statusu świętego człowieka przydatne jest sięgnięcie do agambenowskiej analizy terminologii Stagiryty, a mianowicie rozróżnienia *dzoe* i *bios*. *Dzoe* oznacza „zwykłą cechę życia, wspólną wszystkim ożywionym bytom (zwierzętom, bogom, ludziom)”⁹, *bios* natomiast „wskazywał formę lub sposób życia właściwe jednostce lub grupie”¹⁰. Według Agambena autor *Metafizyki* wyróżnia więc taki rodzaj życia, który ma charakter biologiczny – właściwy po prostu bytom ożywionym, niekoniecznie wiążący się z jakimikolwiek uprawnieniami, prawem lub godnością – *dzoe*. *Bios* jest natomiast życiem istoty społecznej, grupy, jednostki; z tego powodu Stagiryta, gdy snuje refleksje na temat życia kontemplacyjnego, oddanego przyjemności i politycznego posługuje się właśnie słowem *bios* – nie *dzoe*¹¹. *Homo sacer*, według tej logiki, jest wprawdzie *homo sapiens*, ale z pewnością nie jest kimś zdolnym do „życia politycznego” albo bycia pełnoprawnym obywatelem. Świętemu człowiekowi – człowiekowi odartemu z *bios* – pozostaje samo tylko życie w sensie biologicznym, to samo życie, które posiada zwierzę.

⁴ Por. Giorgio Agamben [w:] C. Mills, *Internet Encyclopedia of Philosophy* (dostęp: 17.03.2022, <https://iep.utm.edu/agamben/>).

⁵ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, Kraków 2019, s.352-353.

⁶ Makrobiusz (Ambrosius Theodosius Macrobius) - żyjący na przełomie IV i V w. n. e. rzymski pisarz, erudyta, autor *Saturnaliów*.

⁷ Por. G. Agamben, *HOMO SACER. Suwerenna władza i nagie życie*, Warszawa 2008, s. 102.

⁸ Por. E. Guelen, Giorgio Agamben. *Wprowadzenie*, Warszawa 2012, s. 105.

⁹ G. Agamben, *HOMO...*, s. 9.

¹⁰ *Ibidem*, s. 9.

¹¹ Por. *Ibidem*, s. 9.

Snując refleksje na temat świętego życia – życia, którym obdarzony jest każdy *homo sacer*, Agamben stwierdza, iż jest ono „wynikiem złączenia dwóch cech: bezkarności zabicia i wyłączenia z ofiary”¹². Bezkarność zabicia oznacza tu brak jakichkolwiek sankcji prawnych czy sakralnych za zabicie świętego człowieka. Natomiast wyłączenie z ofiary oznacza, że święty człowiek nie może zostać złożony w ofierze bogom. „*Sacratio* stanowi podwójny wyjątek: zarówno w *ius humanum*, jak i *ius divinum*”¹³. Zastosowanie tej logiki do współczesności i skojarzenie sytuacji Żyda w III Rzeszy Niemieckiej z sytuacją *homo sacer* w Starożytnym Rzymie doprowadza Agambena do szokującej konkluzji – nazywanie eksterminacji Żydów holokaustem jest terminologicznym nieporozumieniem. Nie dało się ich bowiem poddać całopaleniu (złożyć w ofierze) – należy przywołać w tym miejscu szokujące słowa włoskiego filozofa: „Prawdą, której akceptacja przychodzi z trudnością samym ofiarom, ale której nie powinniśmy tchórzliwie zakrywać ofiarnymi zasłonami, jest fakt, że Żydzi nie zostali wymordowani w trakcie szalonego, gigantycznego holokaustu, ale dosłownie – jak to głosił Hitler – „jak wszy”, czyli jako nagie życie. Płaszczyzna, na której nastąpiła eksterminacja, nie jest płaszczyzną ani religii, ani prawa, lecz biopolityki”^{14,15}.

Agamben, teoretyk stanu nadzwyczajnego¹⁶, zauważa podobieństwa między sytuacją obowiązywania stanu nadzwyczajnego¹⁷ a bytowaniem świętego człowieka¹⁸. „Na dwóch biegunach porządku, suweren i *homo sacer* przedstawiają sobą dwie symetryczne, skorelowane figury o takiej samej strukturze w tym sensie, że suweren jest tym, w stosunku do którego wszyscy ludzie są potencjalnie *homines sacri*, a *homo sacer* jest tym, w stosunku do którego wszyscy postępują niczym suwereni”¹⁹. Dla czytelnego zobrazowania tej sytuacji należy sięgnąć po koncepcję Hobbesowskiego stanu natury i następującego po nim wprowadzenia ładu w drodze umowy społecznej. *Homo sacer* jest wypchnięty z ładu państwowego, umowa społeczna z nim zostaje zerwana: wraca on do stanu natury. Staje się bezbronny względem całej maszyny państwa i wszystkich stron umowy społecznej, względem których pozostaje obcy – nie przysługuje mu nawet ochrona należąca cudzoziemcom. Nie oznacza to bynajmniej, że *homo*

¹² *Ibidem*, s. 113.

¹³ *Ibidem*, s. 114.

¹⁴ Agamben definiuje biopolitykę (bio-politykę) jako postępujące wpisywanie naturalnego życia człowieka w mechanizmy i kalkulacje władzy, por. G. Agamben, *HOMO...*, s. 163.

¹⁵ *Ibidem*, s. 158.

¹⁶ Patrz: G. Agamben, *STAN WYJĄTKOWY, homo sacer II, 1*, Kraków 2008.

¹⁷ Agamben w swoim dziełku *Mesjasz i Suweren* dokonuje również porównania stanu nadzwyczajnego do nadejścia Królestwa Mesjańskiego (por. *Mesjasz i suweren. Problem prawa u Waltera Benjamina*, Poznań, Warszawa 2019, s. 10-11).

¹⁸ Por. G. Agamben, *HOMO...* s. 117.

¹⁹ *Ibidem*, s. 117.

sacer zostaje obwołany przeciwnikiem czy nawet wrogiem – jak wspomniano wyżej, przestaje być podmiotem jakiegokolwiek prawa.

La nuda vita, czyli *nagie życie* to zdaniem Carla Salzaniego najpopularniejszy termin wywodzący się od Agambena²⁰. Nagie życie w terminologii Agambena oznaczać ma *istotę ludzką* – w sensie biologicznym. Przymiotnik nagi wskazuje na to, że życie ludzkie w tym kontekście jest słabe, wystawione (na przemoc) i bezsilne²¹. *Nagim* można więc określić w tym sensie życie świętego człowieka i *wargusa*. *Nagie życie* jest jednym z trzech typów u Agambena: od *dzoë* i *bios* wyróżnia go to, że znajduje się pomiędzy jakością życia człowieka i bestii, jest zawieszone między „naturą i kulturą”²². Żeby objaśnić istotę *nagiego życia* Agamben porównuje je do stanu natury u Hobbesa. Hobbesowski stan natury zrównuje natomiast z sytuacją obowiązywania stanu nadzwyczajnego, kiedy to państwo jest *tanquam dissoluta* (jakby rozwiązane)²³. Współczesnymi „awatarami” nagiego życia, a więc jego nowoczesnymi wcieleniami określa Agamben przykładowo życie biologiczne i seksualność²⁴.

Włoski filozof, snując rozważania na temat świętego człowieka przywołuje wiele bardzo różnych figur. „Święci” (czy niedotykalni) niczym *homo sacer* byli oddzieleni od reszty społeczeństwa kochankowie²⁵. Swego rodzaju „względny” świętym człowiekiem miał być syn względem ojca - według Agambena w Starożytnym Rzymie syn z momentem, gdy ojciec podniósł go po urodzeniu zaczynał podlegać *vitae necisque potestas*, podlegając swemu ojcu w sensie politycznym, wciąż będąc względem niego wystawionym na śmierć. *Potestas* ojca miało być podobne do *imperium* magistratury. *Patria potestas* miała więc pozostawać czymś w rodzaju publicznego urzędu, wiążącego się z niezbywalną suwerennością, ojciec i syn mieli pozostawać w relacji podobnej do tej wiążącej suwerena z podlegającym mu poddanym²⁶. Kolejną figurą wspomnianą przez włoskiego filozofa jest *devotus*, poświęcający własne życie bogom podziemi. Co ważne *devotus* zbliżał się do świętego człowieka dopiero w momencie, gdy, mimo poświęcenia bóstwom podziemnym przed bitwą, zdołał on przeżyć. Wojownik poświęcający swoje życie przed bitwą a następnie przeżywający miał więc, podobnie jak *homo sacer*, być wyłączony z *sacrum* i *profanum*²⁷, jednakże jego wyłączenie podlegało konwalidacji. Święte w takim sensie, oprócz ludzi, miały być też nowonarodzone, nienadające

²⁰ Por. C. Salzani, *From Benjamin's bloßes Leben to Agamben's Nuda Vita: A Genealogy* [w:], *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, B. Moran, C. Salzani, Londyn 2015, s. 113.

²¹ Por. *Ibidem*, s. 114.

²² G. Agamben, *HOMO...*, s. 150-151.

²³ Por. *Ibidem*, s. 150.

²⁴ Por. *Ibidem*, s. 165.

²⁵ Por. *Ibidem*, s. 119-120.

²⁶ Por. *Ibidem*, s. 122, 124.

²⁷ Por. *Ibidem*, s. 137-138.

się do poświęcenia świnie²⁸. *Homo sacer* podobny jest również każdej jednostce w ramach społeczności państwowej - poza suwerenem²⁹, choć sytuacja taka aktualizuje się szczególnie w sytuacji szczególnego napięcia towarzyszącego stanowi nadzwyczajnemu. Suwerena i *homo sacer* łączyć ma brak ochrony przed zabójstwem w zwykłym ustawodawstwie karnym – zdaniem Agambena suweren podlega specjalnej ochronie, która wynika ze „świętości i nietykalności” (*crimen lesae maiestatis* – przestępstwo przeciwko majestatowi). Reminiscencje tego podejścia widać w niechęci Jakobinów do wytaczania procesu względem Ludwika XVI, a także w specjalnej procedurze *impeachmentu*, która dotyczy w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej złożenia z urzędu prezydenckiego³⁰. Istotne jest porównanie trzech postaci: *homo sacer*, niezabitego *devotus*, i cesarza. Oparte jest na tezie o istnieniu dwóch żyć: życia świętego i naturalnego. W sytuacji śmierci cesarza umiera tylko życie naturalne, na ziemi pozostaje natomiast życie święte – z tego powodu niezbędne jest *funus imaginarium*, które pozwala odejść świętemu życiu cesarza³¹, napawając ulgą poddanych i ścieląc drogę dla kolejnej osoby, która wcieli się w imperatora. „Święte” życie *devotusa* krystalizuje się wtedy, gdy przeżywa mimo złożonej przysięgi, że polegnie w boju, natomiast święte życie cesarza uwalniane jest dopiero przez śmierć ciała – dlatego potrzebny jest specjalny rytuał, ażeby odesłać święte życie cesarza z doczesności³². Istotne dla zrozumienia problemu będzie przytoczenie cytatu Agambena: „stajemy tutaj w obliczu nagiego życia, które zostało odseparowane od swego kontekstu i które, by tak rzec, przeżyło śmierć, a przez to nie daje się pogodzić ze światem ludzkim. Święte życie w żadnym wypadku nie może zamieszkiwać państwa ludzi: dla *devotus*, który przeżył, wyimaginowany pogrzeb pełni funkcję spełnienia ślubów przywracającego człowieka normalnemu życiu. Podwójny pogrzeb zaś pozwala cesarzowi utrwalić święte życie, które musi zostać ujęte i ubóstwione w apoteozie. W osobie *homo sacer* stajemy zaś w obliczu nagiego życia, które zostało zachowane i nie daje się wyeliminować, i które musi być wyłączone oraz wystawione na śmierć bez możliwości wykupienia się od niej jakimś rytuałem czy ofiarą”³³. *Homo sacer*, jak wynika to z wyżej przytoczonych słów, jest więc w najmniej wygodnej i bezpiecznej sytuacji: to, że jego życie jest *sacer* nie jest możliwe do cofnięcia przez specjalny rytuał jak

²⁸ Por. *Ibidem*, s. 119.

²⁹ Por. *Ibidem*, s. 117.

³⁰ Por. *Ibidem*, s. 141-143.

³¹ Por. *Ibidem*, s. 139.

³² Por. *Ibidem*, s. 140.

³³ Por. *Ibidem*, s. 139-140.

w przypadku *devotusa*, nie jest też tym bardziej wynikiem nadmiaru potęgi nawet po śmierci – jak u cesarza.

Postacią, o której wspomina Agamben w kontekście swojej teorii świętego człowieka jest banita. Wywodzi się on z kultury germańskiej, a nie rzymskiej, jak wcześniej wspomniane figury. Agamben określa go wręcz mianem „brata *homo sacer*”³⁴; jest to wyrzutek, „*wargus*, *vargr*, wilk, a w sensie religijnym, święty wilk, *vargr y veum*”³⁵. Podobnie jak *homo sacer* może on zostać zabity bez procesu, był wyłączony spod obowiązującego w społeczeństwie porządku (Friede – pokój). Taki wyłączony z porządku (pokoju) – *friedlos* – mógł zostać zabity przez każdego podobnie jak wspomniany wcześniej banita. W przypadku banity stosowano wręcz niekiedy fikcję, jakoby był on już martwy. Agamben, łącząc figurę banity i *wargus*, stwierdza, że banita znajduje się w zawieszeniu pomiędzy zwierzęcością a byciem człowiekiem, co sprawia jednakże, że jako nie-człowiek i nie-zwierzę staje się wilkołakiem.³⁶

Terminem stosowanym przez włoskiego filozofa, a symbolizującym człowieka i korespondującym z wyjściową figurą *homo sacer* jest *corpus* – ciało. Agamben wywodzi ten termin z *Habeas Corpus Act*, angielskiej ustawy z 1679 r., która zabraniała aresztowania i więzienia bez nakazu sądu, gwarantującą proces przed właściwym sądem³⁷. Choć użycie wówczas tego terminu uznane jest przez autora cyklu *Homo Sacer* za przypadkowe, to symptomatyczne: na gruncie tego aktu prawnego podmiotem praw jest nie *homo*, ale *corpus* (który jest przeciw *res* – rzecz). „Wydobywane z lochów na światło dzienne po to, by zostać okazane *apud Westminster*, jest tylko ciało *homo sacer*, nagie życie”³⁸. Mamy tutaj do czynienia z biopolityką, gdyż podmiotem polityczności jest tu nie życie w sensie *bios*, a życie w sensie *dzoë*. Kiedy wpisujemy ciała w polityczną metaforę Lewiatana u Hobbesa okazuje się więc, że podatne na przemoc i proste do zabicia ciała zwykłych ludzi składają się na potężne, o wiele mniej kruche ciało polityczne (państwo)³⁹. Takie nowoczesne państwo, niezależnie od oficjalnej ideologii – prawicowej czy lewicowej, liberalnej czy totalitarnej – jest w gruncie rzeczy bardzo podobne. Nie stanowi trudu dla takiego państwa transformacja z uwikłanej w sprzeczności Republiki Weimarskiej w bezsprzecznie totalitarną III Rzeszę Niemiecką, a następnie w liberalną Republikę Federalną Niemiec: stawką jest tutaj bowiem przede wszystkim koncentracja państwa na biopolityce, natomiast kwestia wyboru obwoluty

³⁴ *Ibidem*, s. 144.

³⁵ R. Ihering, *L'esprit du droit romain*, przeł. O. de Meulenaere, t. 1, A. Marescq, Ainee, Paris 1886, s. 282; cyt. za: G. Agamben, *HOMO*, s. 144.

³⁶ Por. *Ibidem*, s. 144-146.

³⁷ Por. *Ibidem*, s. 168, przypis 5.

³⁸ *Ibidem*, s. 170.

³⁹ Por. *Ibidem*, s. 172.

(liberalno-demokratycznej, totalitarnej itd.) zależy od efektywności danej formy w dziedzinie sprawowanie zarządu nad ciałami (*corpora*) i nad czerpaniem z nich pożytku⁴⁰.

3. Partyzant

Carl Schmitt przedstawił zasadniczy fundament swej teorii partyzanta w dziełku pod tytułem *Teoria partyzanta. Uwagi na marginesie pojęcia polityczności*. Z przedmowy autorstwa samego Schmitta dowiadujemy się, że książeczka ta jest pokłosiem dwóch wykładów wygłoszonych w roku 1962⁴¹. Podtytuł: *Uwagi na marginesie pojęcia polityczności* wskazuje na wcześniej wydane dziełko Schmitta – *Pojęcie polityczności* z roku 1927⁴². Zgodnie z wyjaśnieniami samego Schmitta, ujętymi we wstępie do *Teorii partyzanta*, brzmienie podtytułu wynika z dwóch przyczyn: pierwszą jest chwila ukazania się publikacji (w momencie wydawania *Teorii partyzanta* wydawca wypuszczał również nowe wydanie starych tekstów Schmitta, w skład których wchodziło *Pojęcie polityczności*). Kolejną – ważniejszą chyba przyczyną – było to, iż *Teoria partyzanta*, podobnie jak *Pojęcie polityczności*, na pierwszym planie stawiało opozycję: przyjaciel-wróg⁴³.

W teorii Schmitta właściwy partyzant wyłania się w roku 1808 – jest nim hiszpański partyzant, przeciwstawiający się profesjonalnemu żołnierzowi francuskiemu.⁴⁴ Wcześniej do czynienia mieliśmy co najwyżej z *hors la loi* – wyjętym spod prawa zbrodniarzem, ewentualnie ze szczególnie lekkimi oddziałami odznaczającymi się mobilnością⁴⁵. „Partyzantem” w tym sensie byli przykładowo lisowczycy⁴⁶. Tym, co właśnie wyróżnia partyzanta, ma być to, że przeciwstawia on się żołnierzowi „nowoczesnemu i regularnemu” – owocowi rewolucyjnych wojen Napoleona. Hiszpańskiego partyzanta – *guerrillero* – charakteryzowało to, że to toczył walkę na niewielkim, rodzimym terytorium.⁴⁷ Zdaniem Schmitta figura partyzanta mocno oddziaływała na świat niemieckojęzyczny; w twierdzeniu Clausewitza, że „wojna to polityka prowadzona wszelkimi możliwymi środkami” ma być zawarty klucz do zrozumienia logiki walki partyzanckiej⁴⁸; partyzant ma być w takim razie narzędziem politycznym, którego działania nakierowane są na osiągnięcie jakiegoś celu politycznego – za wszelką cenę, nieważne jakimi środkami. Nie bez znaczenia jest tu to, w jaki sposób obchodzi

⁴⁰ Por. *Ibidem*, s. 167.

⁴¹ C. Schmitt, *Teoria partyzanta. Uwagi na marginesie Pojęcia Polityczności*, Warszawa 2016, s. 21.

⁴² C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Warszawa 2012, s. 15.

⁴³ Por. C. Schmitt, *Teoria...*, s. 21.

⁴⁴ Por. *Ibidem*, s. 24.

⁴⁵ Por. *Ibidem*, s. 29.

⁴⁶ Por. K. Kościelniak, J. J. Piątek, *Fenomen walki partyzanckiej. Aspekt historyczno-wojskowy*, Toruń 2014, s. 58-61.

⁴⁷ Por. C. Schmitt, *Teoria...*, s. 26.

⁴⁸ Por. *Ibidem*, s. 27.

się

z partyzantem-*guerillero* – „pierwszym typowym przypadkiem nieregularnego mięsa armatniego światowych konfliktów politycznych”⁴⁹ - trudno chyba wymagać samoograniczenia na polu bitwy od tego, którego traktuje się jak mięso armatnie i którego nie otacza się żadną ochroną prawną⁵⁰. Kolejną „ludową wojną partyzancką”, o której wspomina Schmitt, jest powstanie tyrolskie z 1809 r., epizod ten jednak szybko się zakończył i znalazł niewielu naśladowców w innych rejonach niemieckojęzycznych; jednakże silny impuls narodowy skierowany przeciwko francuskim okupantom pozwolił Niemcom na stawienie czoła Cesarstwu Francuskiemu w regularnej wojnie, zwieńczonej zwycięską bitwą pod Lipskiem z 1813 roku⁵¹. Dla takich XIX-wiecznych polskich teoretyków walki partyzanckiej jak Ludwik Mierosławski i Henryk Kamieński przekształcenie oddziałów partyzanckich w oddziały regularne było wręcz podstawowym celem działań partyzantki⁵².

By właściwie zrozumieć schmittiańską figurę partyzanta, należy wskazać, że myśliciel z Plettenbergu przeciwstawia ją regularnemu, chronionemu przez międzynarodowe prawo humanitarne kombatantowi⁵³. W klasycznym prawie wojny partyzant jest dla regularnego kombatanta *hors la loi* – wyjętym spod prawa⁵⁴, a więc niechronionym przez międzynarodowe normy dotyczące wojny. Nie inaczej jest według Schmitta współcześnie: „współczesny partyzant od swego nieprzyjaciela nie oczekuje ani prawa, ani łaski. Odwrócił się od konwencyonalnych form wrogości: ku prawdziwej wrogości, która przez terror i anty-terror prowadzi do wyniszczenia”⁵⁵. Walka toczona przez partyzanta jest więc pozbawiona jakichkolwiek ograniczeń. W wizji Schmitta, gdy bój jest toczony przez partyzanta, nie przypomina on gry – stawką jest tutaj sama egzystencja.

W dziele Schmitta można wyróżnić rozmaite rodzaje partyzanta. Partyzanta właściwego charakteryzują następujące 4 przymioty: nieregularność, podwyższona mobilność, intensywne zaangażowanie polityczne oraz telluryczność⁵⁶. Określanie mianem partyzanta każdego „chodzącego swoimi drogami” buntownika jest zdaniem Schmitta nadużyciem prowadzącym do „rozmycia pojęć zastępowanych ogólnymi symbolami”⁵⁷. Dodatkową cechą

⁴⁹ *Ibidem*, s. 26.

⁵⁰ Por. *Ibidem*, s. 29.

⁵¹ Por. *Ibidem*, s. 27-28.

⁵² Por. K. Kościelniak, J. J. Piątek, *Fenomen...*, s. 58-61.

⁵³ Por. C. Schmitt, *Teoria...*, s. 28.

⁵⁴ Por. *Ibidem*, s. 29.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 29.

⁵⁶ Por. *Ibidem*, s. 37-38.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 36.

charakteryzującą partyzanta jest również to, że ponosi on wysokie ryzyko swoich działań⁵⁸. Paweł Kaczorowski jednakże słusznie zauważa, że podane wyżej cechy są właściwe dla pierwotnego, XIX-wiecznego partyzanta, natomiast z biegiem czasu cechy te uległy stopniowej ewolucji (czy może degradacji) / transformacji⁵⁹. Wątki te będą zaznaczane w dalszej części niniejszej pracy.

Regularność zdaniem Schmitta manifestuje się w regularnym umundurowaniu – dla partyzanta natomiast uniform stanowi nieprzyjacielski cel⁶⁰. Polityczne zaangażowanie partyzanta właściwego odróżnia go przede wszystkim od pospolitego rabusia czy pirata – którego do działania pcha nie cel polityczny, ale *animus furandi* – intencja kradzieży. Samo słowo partyzant jest według Schmitta ściśle związane z polityką, wskazuje bowiem na związek osoby nazywanej partyzantem z pewną grupą, partią. Szczególnie wyraźna polityczność jest obecna u partyzantów związanych z ruchami rewolucyjnymi. Schmitt, wspominając o takim zjawisku, powraca do cechy regularności – otóż w sytuacji, gdy interpretuje się regularność jako kwestię zorganizowania oddziałów, to partyzant może się okazać wprost lepiej zorganizowany pod egidą wodzów rewolucji niż zwykły, niekwalifikowany jako partyzant żołnierz. Stąd cecha nieregularności, przy takim ujęciu tego pojęcia, może okazać się kontrowersyjna jako wyróżniająca partyzanta⁶¹. Zdaniem Schmitta wreszcie „W przypadku dzisiejszego partyzanta obie pary przeciwieństw: regularne-nieregularne, legalne-nielegalne zacierają się i nakładają na siebie”⁶². Nieokreśloność statusu partyzanta to bez wątpienia jedna z kluczowych cech partyzanta w teorii Schmitta. Czytając *Teorię partyzanta* można wręcz wyróżnić dwa rodzaje partyzanta: partyzanta legalnego i nielegalnego. Pierwsi w razie pojmania mogą żądać traktowania jako jeńcy i ranni, drudzy mają status bandytów i rabusiów⁶³. Partyzantowi nielegalnemu należy przypisać charakter partyzanta bliższego teorii Schmitta, bowiem to jego określić można jako tego, który faktycznie ryzykuje – nie podlega bowiem ochronie prawnej⁶⁴. Jednak, w świetle Konwencji Genewskiej z 1949 r. sytuacja partyzanta zdaniem Schmitta komplikuje się jeszcze bardziej – działanie partyzanta jest bowiem na granicy legalności i nielegalności – nielegalność może zostać wykluczona, o ile zostanie uznana za wynikającą ze szlachetnych pobudek; partyzant w takiej sytuacji nigdy do końca nie wie,

⁵⁸ Por. *Ibidem*, s. 44-46.

⁵⁹ Por. P. Kaczorowski, *Horror politicus w XX wieku. Próba interpretacji wybranych wątków Carla Schmitta teorii partyzanta*, „Civitas. Studia Z Filozofii Polityki”, t. 17, s. 148..

⁶⁰ Por. C. Schmitt, *Teoria...*, s. 32.

⁶¹ Por. *Ibidem*, s. 32-33

⁶² *Ibidem*, s. 34.

⁶³ Por. *Ibidem*, s. 40

⁶⁴ Por. *Ibidem*, s. 45

czy to, co robi, będzie uznane w świetle prawa za słuszny opór czy rozbój – na tym polega według Schmitta ryzyko współczesnego partyzanta⁶⁵. Problematyka ryzyka w teorii partyzanta jest istotna też dlatego, że przedmiot ochrony partyzanta to najwyższe dobro – jest to ojczyzna, dom, rodzina – to właśnie odróżnia go od przywódców kontrabandy czy korsarza, którzy ryzykują co najwyżej ładunkiem, ich celem jest dorobienie się, różni ich nawet teren działania (otwarte morze a ziemia). Dlatego Schmitt rezygnuje z pojęcia „partyzant morza” w odniesieniu do korsarza, którego to użył w swym *Nomosie Ziemi*⁶⁶.

„Szybkość, ruchliwość, atak z zaskoczenia i odwrót, czyli jednym słowem podwyższona mobilność, do dziś cechują partyzanta, a nawet zyskują na znaczeniu za sprawą technicyzacji i motoryzacji”⁶⁷. Trzecia cecha – mobilność, ulec więc miała radykalizacji wskutek postępu techniki. W epoce wojen rewolucyjnych zdaniem Schmitta zanika różnica między wojną ludową – w której uczestniczą właściwi partyzanci, a małą wojną⁶⁸, która, choć polega na ruchliwych, szybkich oddziałach, to jej uczestnicy są specyficznymi działającymi żołnierzami, nie partyzantami. W rezultacie nie mamy już do czynienia z wojskami nieregularnymi i właściwym partyzantem, a wieloma formami pośrednimi, z których wszystkie one są skazane na współpracę (z uwagi na postępującą technicyzację walki) z jakąś regularną (rewolucyjną) organizacją⁶⁹.

Telluryczność partyzanta oznacza, że jest on powiązany z ziemią⁷⁰ – pewnym obszarem, na którym żyje, np. z krajem. Telluryczność ma związek z działaniem partyzanta nie tylko na określonym terytorium delimitowanym na mapie (np. na terytorium okupowanym II Rzeczypospolitej), ale też w określonych puszczach, lasach i dżunglach, w oparciu o określoną ludność autochtoniczną⁷¹. Z tego związania wynika następująca cecha partyzanta – mianowicie jego defensywny charakter. Paradoksalnie taktyczna ruchliwość towarzyszy więc w przypadku sposobu działania partyzanta obronności. Telluryczność pełni również rolę usprawiedliwiającą partyzanta – wyklucza bowiem jego ekspansywność wynikającą z „jakiejs abstrakcyjnej koncepcji sprawiedliwości”, a także ogranicza jego wrogość względem przeciwnika. Wyrwanie się z telluryczności jest możliwe w sytuacji identyfikacji partyzanta z ruchem rewolucji światowej bądź technicystycznej⁷². Jest to oczywiste biorąc pod uwagę

⁶⁵ Por. *Ibidem*, s. 44.

⁶⁶ Por. *Ibidem*, s. 45-46.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 35.

⁶⁸ Por. *Ibidem*, s. 35.

⁶⁹ Por. *Ibidem*, s. 35.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 38.

⁷¹ *Ibidem*, s. 38.

⁷² Por. *Ibidem*.

ekspansywny charakter takich ruchów rewolucyjnych jak np. trockizm. Natomiast rewolucja technicystyczna jest szczególnie niebezpieczna dla zachowania figury partyzanta – wyposażenie w środki służące dynamicznemu przemieszczaniu jednostki ułatwia bowiem zerwanie z defensywnością, ułatwia też użycie partyzanta przez „potężną centralę”, która wykorzysta dawnego partyzanta w sposób instrumentalny⁷³. Lenin jako teoretyk partyzantki komunistycznej i ojciec rewolucji październikowej, miał zerwać według Schmitta z tellurycznością partyzanta. Schmitt tak opisuje partyzantkę leninowską: „Celem jest rewolucja komunistyczna we wszystkich krajach świata. To, co służy temu celowi, jest dobre i sprawiedliwie. W konsekwencji bardzo łatwo można rozwiązać problem partyzanta: kierowani przez komunistyczną centralę partyzanci, to sławni bohaterowie, partyzanci, którzy nie chcą podporządkować się temu kierownictwu to anarchistyczna zgraja wyrzutków i wrogowie ludzkości”⁷⁴. Partyzant leninowski staje się więc zaangażowany w konflikt oddalony od swojej ziemi pod karą komunistycznej „anatemy”. Zdaniem Schmitta partyzantka w wykonaniu chińskiego lidera komunistycznego Mao Zedonga jest przepełniona agresją, nienawiścią tak wobec wrogów wewnętrznych – chińskich nie-komunistów, zewnętrznych – tak wobec obcych rasowo i kulturowo Europejczyków i Amerykanów, jak i tej samej rasy, choć wrogich Japończyków. Chiński lider i jego poplecznicy mieli być też członkami chińskiego proletariatu miejskiego, inaczej niż ludzie, którzy odpowiadali za rewolucję październikową. Mao ma w tym sensie nie tylko bardziej wpasowywać się w ideę przywiązania do ziemi, ale też bardziej wpisuje się w partyzanta jako figurę o wysokim natężeniu wrogości – niż Stalin i Lenin⁷⁵.

W kontekście partyzanta uwikłanego w ruch rewolucyjny – zdaniem Schmitta zanik defensywności u takiego partyzanta wiąże się z tym, że partyzant uznaje swojego wroga za przestępcę – co interesujące, stosuje więc w pewnym sensie zasadę wzajemności, o ile wróg traktuje go jako bandytę. Dochodzi do tego z powodu zdefiniowania wojny rewolucyjnej jako takiej, gdzie występuje *iusta causa* – nie występuje natomiast *iustus hostis*: jest to wojna sprawiedliwa bez „prawomocnego przeciwnika” podlegającego jakiegokolwiek ochronie prawnej⁷⁶. Taka wulgaryzacja wojny partyzanckiej jest możliwa również dzięki niebezpiecznym interpretacjom pojęć zawartych w prawie międzynarodowym: bowiem problem w wyznaczeniu pojęć wojny, nieprzyjaciela i partyzanta może doprowadzić do

⁷³ Por. *Ibidem*, s. 39.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 65.

⁷⁵ Por. *Ibidem*, s. 70-73.

⁷⁶ Por. *Ibidem*, s. 46-47

niestosowania tych pojęć w praktyce i nastania ery wojny zawsze słusznej, toczonej zawsze przeciwko bandytom⁷⁷. Zdaniem Schmitta Lenin, jako jeden z najważniejszych teoretyków nowoczesnej wojny partyzanckiej, uważał przestrzeganie jakichkolwiek zasad wojennych za „grę”, która mogła być podejmowana przez partyzanta tylko wtedy, o ile się to akurat opłacało; dla Lenina wojna „na poważnie” jest więc zdaniem Schmitta wojną całkowitą, pozbawioną zasad i humanitarnych zasad wojny (*ius in bello*) XIX wieku⁷⁸.

Relacja między partyzantem-rewolucjonistą (można by rzec – partyzantem *sensu largo*) a tellurycznym partyzantem (odpowiednio – partyzantem *sensu stricto*) przypomina inną dualistyczną formułę określoną w pracy Schmitta pt. *Dyktatura*: rozdział dyktatury na pierwotną, wywodzącą się z klasycznego Rzymu dyktaturę komisaryczną i późniejszą, wywodzącą się od Sulli i w pełni – od rewolucjonistów z roku 1789. rewolucję Dyktator komisaryczny, podobnie jak partyzant *sensu stricto* walczy o przetrwanie państwa w drastycznej sytuacji, która zagraża egzystencji samego państwa (ustroju, konstytucji). Zwykły partyzant nie jest więc demokratą-rewolucjonistą, ale przypomina raczej organicznego wojownika posługującego się metodami terroru⁷⁹ dla obrony swojego terytorium przed śmiertelnym zagrożeniem. Wydaje się, że krystalizacja figury partyzanta może wiązać się z jeszcze pełniejszym kryzysem, gdy państwo nie jest w stanie poradzić sobie problemem samodzielnie posługując się metodami prawnymi i niezbędna jest „samoaktywacja” czynnika ludowego, czującego poważne zagrożenie skierowanego przeciwko jego własnej egzystencji. Natomiast partyzant-rewolucjonista podobnie jak dyktator suwerenny przeciwstawia się *status quo*, dążąc z natury rzeczy do likwidacji władz konstytucyjnych. Jego działanie znamionuje pogarda wobec doczesnego porządku urzeczywistnionego we współczesnym państwie gwarantującym jakiś pokój, porządek; brzydzi go państwo w dotychczasowym kształcie, a do czasu, aż nie uda mu się ustanowić nowego (idealnego) porządku sieje chaos i niszczy pokój. Jego wrogiem jest neutralność, współczesne państwo wahające się przed podjęciem decyzji, którego celem jest w gruncie rzeczy zagwarantowanie swoim obywatelom jedynie spokoju i przyjemności. Dlatego, do czasu realizacji swoich celów, partyzant rewolucyjny jest burzycielem pokoju, który jest dla niego tylko pozorem⁸⁰.

Partyzant jest podmiotem głęboko uwikłanym w politykę. Już w *Teorii partyzanta* Schmitt zauważa, że partyzant oznacza w języku niemieckim stronnika, *Parteigänger*⁸¹.

⁷⁷ Por. *Ibidem*, s. 48

⁷⁸ Por. *Ibidem*, s. 66.

⁷⁹ Por. C. A. Goodson, *op. cit.*, s. 4.

⁸⁰ Por. P. Kaczorowski, *Horror politicus...* s. 146-147, 155.

⁸¹ Por. C. Schmitt, *Teoria...*, s. 34.

Określenie partyzanta mianem stronnika (politycznego) szczególnie uwidacznia relację między *Teorią partyzanta a Pojęciem polityczności*. Schmitt w rozmowie z Joachimem Schickelem jasno stwierdza, że partyzant oznacza stronnika partii, a więc pojęcie partyzanta jest naturalnie wpisane w sytuację przyjaźni i wrogości, a więc w sytuację niepokoju i rozróżnienia. Następnie stawiając tezę, że partyzant wręcz równa się stronnikowi partii (a więc nie stanowi tylko jakiegoś określonego typu stronnika partii), dodaje, że partia jest sama w sobie czymś totalnym, całkowicie angażującym *Parteigänger* w realizację swoich celów⁸²; partyzant, wprzęgnięty w totalną machinerię partii, zmienia się więc w jakby trybik w maszynierii. Natomiast, jeśli oczywiście mamy do czynienia z właściwym, tellurycznym partyzantem broniącym ojczyzny, jeżeli „stronnictwo” partyzanta to po prostu stronnictwo walczących o zachowanie kraju, ojczyzny – to mamy do czynienia z czymś w rodzaju Jüngerowskiej totalnej mobilizacji, dokonanej jednak obok państwa, bezpośrednio przez „lud” chwytający za broń i walczący z uwagi na chęć uniknięcia nawet organicznej eliminacji. Jüngerowska totalna mobilizacja zakłada jakościową transformację funkcjonowania społeczeństwa: gdy zostaje ogłoszona, zmobilizowany zostaje każdy obywatel zdolny do noszenia broni. Dla aktywacji całej tej „maszyny” w postaci społeczeństwa (narodu) niezbędne jest podporządkowanie celowi, dla której realizowana jest totalna mobilizacja, wszelkich kredytów i oszczędności; natomiast ci, którzy nie występują bezpośrednio na polu bitwy, zaangażowani są w aprowizację armii i produkcję uzbrojenia – nawet każdy ruch szwaczki pracującej przy maszynie do szycia podporządkowany jest w ramach społeczności jednemu, konkretnemu celowi⁸³. Wizja ta przypomina koordynację wszystkich mieszkańców kraju – właściwych partyzantów w walce bezpośredniej, mieszkańców miast i wsi – w dywersji, ukrywaniu i aprowizacji partyzantów. Stąd w przypadku konkretyzacji faktycznej totalnej mobilizacji w ramach wojny partyzanckiej tak trudne jest odróżnienie bojowników od zwykłych mieszkańców, pałających nieprzeniknioną nienawiścią wobec przeciwnika i całym sercem identyfikujących się jako stronnik – *Parteigänger* – sprawy, o którą walczą partyzanci⁸⁴. Partyzant-rewolucjonista, uwikłany w totalną wojnę partyzancką, nie spocznie do momentu, gdy nie spełni się jego cel w postaci realizacji rewolucji światowej, dążącej *de facto* do proklamacji światowego imperium (podpartego pewną rewolucyjną ideologią)⁸⁵. Paweł Kaczorowski pisze: „Państwo budowane

⁸² Por. Carl Schmitt w rozmowie z Joachimem Schickelem, J. Schickel, *Gesprache mit Carl Schmitt*, Merle Verlag, Berlin 1993, s. 24, za: Kaczorowski, P. (2015). *Horror politicus*, s. 136.

⁸³ Por. E. Jünger, *Totalna Mobilizacja* [w:] *idem, Publistyka polityczna. 1919-1936*, Kraków 2007, s. 363-364.

⁸⁴ Por. P. Kaczorowski, *Horror politicus...*, s. 140.

⁸⁵ Por. *Ibidem*, s. 152.

przez XX-wiecznego totalnego partyzanta ma być jedynie przejściowe, doraźne, ponieważ *Parteigänger* prawdziwe powstanie dopiero w czasach, gdy wojna partyzancka odniesie pełny triumf, powstanie jako państwo światowe. Partyzant chce walczyć do ostatecznego zwycięstwa, a więc stale, przez cały czas. Już bez żadnego kamuflażu, bez niedomówień, jego polityka ma na wskroś egzystencjalny sens – jego życie to walka. Państwo, które on tworzy, jest w całości włączone w dzieło bez reszty egzystencjalnej polityki, włączone w całości, bo jest ono dla niego tylko narzędziem permanentnej rewolucji – *die legale Weltrevolution*”⁸⁶.

Homo sacer i partyzant są to więc dwa pojęcia, które dotyczą podmiotów podlegających wykluczeniu. I partyzant, i *homo sacer* są prześladowani przez innych – społeczeństwo czy kombatantów. Jeden i drugi doświadcza brutalności współczesnego świata w sposób szczególny, status każdego z nich jest jakościowo inny od statusu zwykłego mieszkańca (obywatela). Dzieli je jednak podstawowa różnica: partyzant stawia opór, gdy *homo sacer* pozostaje bierny – czy to dlatego, że nie może się zorganizować z innymi „niedotykalnymi” w grupę, czy przez sytuację, która nie daje mu nadziei na stawienie czoła potencjalnemu zagrożeniu. Nie ulega jednak wątpliwości, że szczególnie partyzant rewolucyjny, mimo życia w stanie napięcia i ciągłego zagrożenia, jest w odróżnieniu od *homo sacer* kimś, kto stawia opór przemocy, a nawet jest w stanie dokonać rewanżu (choćby był on wykreowany przez ideologię jako reakcją na rzekomy „ucisk klasowy”).

Bibliografia

Giorgio Agamben [w:] C. Mills, *Internet Encyclopedia of Philosophy* (dostęp: 17.03.2022, <https://iep.utm.edu/agamben/>).

Carl Schmitt [w:] J. P. McCormick, *Encyclopedia Britannica* (dostęp: 08.02.2022, <https://www.britannica.com/biography/Carl-Schmitt>).

Agamben G., *HOMO SACER. Suwerenna władza i nagie życie*, Warszawa 2008.

Agamben G., *STAN WYJĄTKOWY, homo sacer II, 1*, Kraków 2008.

Agamben G., *Mesjasz i suweren. Problem prawa u Waltera Benjamina*, Poznań, Warszawa 2019.

Goodson C. A., *About Schmitt: Partisans and Theory*, *CR: The New Centennial Review*, vol. 4, no. 3, 2004.

Girard R., *Sacrum i przemoc*, Kraków 2019.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 152.

- Goodson C. A., *About Schmitt: Partisans and Theory*, „CR: The New Centennial Review” 2004, t. 4, nr 3.
- Guelen E., *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, Warszawa 2012.
- Ihering R., *L'esprit du droit romain*, przeł. O. de Meulenaere, t. 1, A. Marescq, Ainee, Paryż 1886.
- Jünger E., *Totalna Mobilizacja* [w:] *idem, Publistyka polityczna. 1919-1936*, Kraków 2007.
- Kaczorowski P., *Horror politicus w XX wieku. Próba interpretacji wybranych wątków Carla Schmitta teorii partyzanta*, „Civitas. Studia Z Filozofii Polityki”, 17.
- Kościelniak K., Piątek J. J., *Fenomen walki partyzanckiej. Aspekt Historyczno-Wojskowy*, Toruń 2014.
- Salzani C., *From Benjamin's bloßes Leben to Agamben's Nuda Vita: A Genealogy* [w:] B. Moran, C. Salzani, *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, Londyn 2015.
- Schickel J., *Gesprache mit Carl Schmitt*, Merle Verlag, Berlin 1993.
- Schmitt C., *Teoria partyzanta. Uwagi na marginesie Pojęcia Polityczności*, Warszawa 2016;
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, Warszawa 2012.
- Wielomski A., *Katolik – Prusak – Nazista. Sekularyzacja w biografii ideowej Carla Schmitta*, Radzymin-Warszawa 2019.

ABSTRAKT

Partyzant Carla Schmitta i *homo sacer* Giorgio Agambena to dwa terminy (figury) o szczególnej wadze dla myśli tych autorów. Teoria partyzanta Schmitta jest opisana w jego książce „Teoria partyzanta”, opublikowanej w roku 1963. Jej główna teza brzmi, iż figura partyzanta jest nierozłącznie powiązana z konceptem polityczności i wrogości. Schmitt przedstawia typologię partyzantów, rozróżniając dwa główne warianty partyzanta: partyzanta tellurycznego i partyzanta rewolucyjnego. Agambena *homo sacer* jest figurą zaczerpniętą z archaicznego prawa rzymskiego. Osoba ogłoszona *sacer* nie mogła szukać ochrony prawnej; pozbawiona jakiegokolwiek ochrony, była traktowana jak martwy. Należała ona do bóstw podziemi, jednakże nie była ona traktowana jak „święta” we współczesnym rozumieniu tego słowa. Istotnym jest, że tak *homo sacer* jak i partyzant nie podlegają żadnej ochronie prawnej – oznacza to, że każdy może ich zabić, jeżeli będzie miał na to ochotę. Są oni więc wykluczeni z ludzkiej społeczności.

Słowa klucze: partyzant, Schmitt, Agamben, sacer, wykluczenie