

Tomasz Wiśniewski: Lud i ład, czyli demokracja przeciw liberalizmowi

"Nauka o konstytucji" mówi o politycznej postawie Schmitta więcej niż jego "kanoniczne" teksty z tomu "Teologia polityczna i inne pisma".



Poniższa recenzja wydanej przez nas książki Carla Schmitta "Nauka o konstytucji" ukazała się w najnowszym "Przeglądzie Politycznym", nr 127/128 (2014), s. 228-232. Dziękujemy redakcji "Przeglądu Politycznego" za zgodę na przedrukowanie recenzji. Równocześnie zachęcamy do sięgnięcia do najnowszego "Przeglądu Politycznym", w którym czytelnicy znajdą obszerny blok tekstów poświęconych Schmittowi.

*Kiedyś ludzie krzyčili, dziś się nudzą.
Kosmiczna eksplozja świadomości
zrobiła swoje dla życia prywatnego.
Cierp i zdychaj! – oto hasło dystynkcji
dla człowieka współczesnego.*

Emil Cioran, *Zmierzch myśli* (tłum. A. Dwulit)

W poszukiwaniu wroga

Der Feind ist unsere eigne Frage als Gestalt – pisał w 1947 roku Carl Schmitt[1]. Konflikt, matryca i akcelerator wszelkiej polityki, jest jedną z najcenniejszych wartości, na jakie stać człowieka. System, który Schmitt usiłował zbudować w *Nauce o konstytucji* (1928), wyrasta z tego fundamentalnego rozpoznania, uprzednio analitycznie wyłożonego w *Pojęciu polityczności* (oryginalne wydanie: 1927).

Nauka o konstytucji mówi o politycznej postawie Schmitta więcej niż jego „kanoniczne” teksty z tomu *Teologia polityczna i inne pisma*. Te bowiem zawierają „jedynie” teoretyczne podstawy, charakterystykę i konstrukcję pojęć, podczas gdy napisane w 1927 roku dzieło to pełne (na ile jest to możliwe w podręczniku akademickim) ich zaaplikowanie do rzeczywistości państwa, jej zaangażowana dyskursywizacja. W efekcie, dzięki autorskim obserwacjom, poprawkom, uwagom, wątpliwościom etc., współskadającym się na wykład problemów materii konstytucyjnej, dowiadujemy się o jego wizji państwa tak wiele, jak tylko jest to możliwe.

Ustaleniami Schmitta z jego *Nauki o konstytucji* (ale nie tylko), zwłaszcza w kwestiach definicyjnych, wspierał się Jürgen Habermas w *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej*, co może nie zostało uwytłumaczone w tekście głównym, ale jest zauważalne w „przypisologii” tej pracy.

Można marzyć, że *Nauka o konstytucji* stanie się kiedyś klasyką filozofii politycznej na miarę *Lewiatana* Thomasa Hobbesa. Z pewnością dorównuje mu złożonością. Chociaż powstała w odmiennym kontekście, w czasie względnej stabilizacji ładu i wypierania sporów – w czasie, który okazał się być jedynie zgodliwym interludium, zawieszeniem broni – to spomiędzy jej wierszy wydobywa się fascynacja wojną domową i prowokująca ją nieustępliwa wrogość, czy wręcz samo poszukiwanie wroga, aby w razie potrzeby, ot tak, mieć go pod ręką. Wszystko to oczywiście na subtelnie przetworzonym poziomie. Nawet gdy wojna nie trwa w sposób materialny, to prowadzi się ją intelektualnie. Wszak *pojęcia i dystynkcje są polityczną bronią, ściślej: szczególną formą broni opartej na przemocy „niebezpośredniej”*[2]. To kwestia odziedziczonych przesądów i wyrobionych w młodości nawyków. Ostatnim zwycięzcą jest śmierć.

Źródłowa dystynkcja polityczności nie ma, jak chcieliby niektórzy[3], charakteru wyboru teologicznego, osadzonego w horyzoncie spraw ostatecznych. Rację ma Agata Bielik-Robson, gdy – na marginesie sporu o obecność wątków etycznych, emancypacyjnych w posthumanistyce – stwierdza (licząc, że zabrzmiał to niczym wyrok potępiający wyeksponowaną postawę): *Carl Schmitt, który wydestylował pojęcie czystej polityczności, das Politische, uczynił to między innymi po to, by wyrugować zeń wszelkie wątki moralne, domagające się alternatywy*

wobec tego, co jest – było i będzie – czyli odwiecznego konfliktu wróg-przyjaciel. Odarłszy polityczność z tego, co etyczne, Schmitt istotnie zaprojektował świat skrajnie odczarowanej późnej nowoczesności, w jakim żyjemy (www.krytykapolityczna.pl).

Nigdy nie dość powtarzać, że antagonizm egzystencjalny jest uprzedni wobec wszelkich światopoglądowych konstrukcji. „Teologia polityczna” z kolei to pojęcie genealogiczne, *szibbole*t służący namierzeniu i rozpoznaniu pewnych tropów, splotów ciał, linii pokrewieństwa oraz proklamacji i anatem zaszytych w konkretnohistorycznej rzeczywistości duchowych walk, które kształtowały naszą nowoczesność.

Lud i ład

Schmitt niezliczoną ilość razy wypowiada się o atrybutach ludu. Zasadniczo można sprowadzić je do dwóch głównych cech. Po pierwsze, niemalże po spinozjańsku rozumiany jest jako odwieczna potencja, matryca wszelkich form, a po drugie, akcentuje się otwarty, publiczny charakter ekspresji konieczny do tego, by móc mówić o woli ludu – nie tylko w sferze słów, lecz również czynów (*Nauka o konstytucji*, dalej w tym tekście NK, s. 152-153). To byt istniejący w sposób publiczny – zgromadzenie ludzi porozumiewających się ze sobą, wypowiadających zgodnie zdanie w sprawach, które dotyczą ich wspólnego życia. Lud jest dawcą ładu, ład jest darem ludu.

Warto zawczasu podnieść wątek, który wygląda na jakiś mankament na tle generalnie chwalebne go obrazu ludu: mianowicie wypowiedzi, które przesuwiają go w sferę fantazmatyczną czy wręcz mityczną. Jest to

jakimś skutkiem niewyczerpalności substancji ludu. Ponieważ *lud jest wielkością nieuformowaną i nigdy nie da się go uformować do końca* (NK, s. 386), niemożliwe jest, aby kiedyś osiągnął niekwestionowanie poznawalne kształty. Bycie ludem jest efektem zaistnienia pewnego naddatku zaufania – zaufania w siłę większą od nas, która nas ogarnia i w której uczestniczymy. Tak więc *podmiot opinii publicznej [...] zawsze był figurą nieco mityczną* (NK, s. 396). W rzeczywistości *wola ludu dochodzi do skutku wyłącznie jako rezultat takiego czy innego systemu wartości czy wręcz fikcji* (NK, s. 399). Bardzo to podobne do koncepcji narodu jako „wspólnoty wyobrażonej”, nawiasem mówiąc, wynika z tego, że tym, co spaja lud, są jakieś chwytliwe wyobrażenia; nawet jeśli ich właściwy charakter jest fikcyjny, to ich skutek, czyli poczucie jedności, jest jak najbardziej realny. W teorii więzi spajające lud mogłyby rozpleniać się bezgranicznie, w rzeczywistości jednak zawsze w jakimś miejscu obumierają. Pozostałe po ubytkach wspomnienia tworzą mglisty a promienny obraz jednorodnie ukształtowanego politycznego ciała ludu, które z tej racji ironicznie można by nazwać „fantomowym”.

Schmitt szybko przełamuje tę aporię, wykorzystując zaistniałe niedookreślenie do sugestywnego wyobrażenia roszczeń ludu. Nieprzypadkowo książka nosi tytuł *Verfassungslehre*, a nie *Staatslehre*. Byt państwa nie jest niczym „metafizycznie” obiektywnym i pewnym, co można by w niezaangażowany sposób wykładać. Wynika raczej z pewnego zbiorowego sposobu bycia (dosłownie ustroju, czyli konstytucji), wyraża jego swoistość. To *wola ludu, a więc coś egzystencjalnego, stwarza [...] podstawę politycznej i państwowej jedności* (NK, s. 36-37).

Tworzący nową konstytucję lud nie robi tego w zgodzie z uprzednio istniejącymi zasadami, czyli dotychczas obowiązującą konstytucją (NK, s. 162). To jasne, że nowa konstytucja i będąca jej dziełem nowa państwowość powinny powstawać na drodze buntu, rewolucji czy wojny domowej przeciwko zastanemu porządkowi.

Właściwości ludu wciąż zahaczają o jego fantazmatyczność. W rzeczy samej, „lud nie może być reprezentowany”. Pragnie on wyrażać się bezpośrednio: *Lud jest albo obecny w całości tu i teraz, albo w ogóle nie istnieje, a reprezentowany jest nie lud, lecz polityczna jedność jako całość. Idea reprezentacji zaprzecza demokratycznej zasadzie tożsamości obecnego ludu z sobą samym jako jednością polityczną* (NK, s. 417). Gdy czytamy, że *podstawową przesłanką demokracji jest substancjalna homogeniczność ludu, którego jedność naturalną i polityczną uważa się za tożsame* (NK, s. 147), znów dostrzegamy quasi-metafizyczną pierwotność ludu wobec wszelkich instytucji, będących jedynie wytworami jego woli (która jest jak najbardziej zmienna i której konkretne przejawy mogą być ze sobą sprzeczne). *Natura naturans*: natura przed polityką, polityka wywiedziona z natury. Oto, co kryje się za tak współcześnie „upupioną” ideą suwerenności ludu, która w stan niezdrowego podniecenia – trwożliwego drżenia połączonego ze świętym gniewem – potrafi dziś wprowadzić chyba już tylko archaicznych, „rupieciarskich” konserwatystów.

W miarę lektury *Nauki o konstytucji* zostajemy postawieni przed politycznym *horror pleni*, swoistą grozą immanencji, paranoją wszędzie wypatrująca śladów hipostazowanego ludu. Jednocześnie, znając

przewrotność Schmitta, wcale nie trzeba się obawiać, iżby ów lud wypełniał całą jego świadomość. Spokojnie można zignorować interpretacje nastające na monolityczność gmachu jego refleksji.

Wydaje się, że – obok całej naszej wiedzy na temat poglądów i postaw Schmitta – uzasadnione jest oddzielenie światopoglądowej funkcji jego dzieł od ich funkcji badawczo-naukowej, a do splecenia się obu tych obszarów w jedno przyczyniła się jego skłonność do retorycznego i teoretycznego wyostrenia poruszanych problemów. Poza tym był elastyczny i pragmatyczny. Wiemy przecież, że jeszcze w latach dwudziestych cechował go – w imię wspólnej walki przeciwko bolszewickiej wersji socjalizmu – taktyczny skłon ku liberalizmowi, dostrzegalny np. w końcówce *Rzymskiego katolicyzmu i politycznej formy* (H. Meier).

W swojej walce przeciwko liberalizmowi Schmitt czyni siebie obrońcą ludu, powiada Heinrich Meier. Niby więc opowiadanie się po stronie ludu wynika z antyliberalizmu Schmitta, jednakże w *Nauce o konstytucji* krytyka liberalizmu pojawia się dopiero jako okazja wywiedziona z uznania wielkości tego pierwszego jako źródła i dysponenta wszelkiej władzy.

Liberalizm zaś to ruchliwa armia drobnych niedogodności podgryzających jej substancję.

Demokracja przeciw liberalizmowi

Prerogatywy ludu zyskują konkretny kształt w argumentach skierowanych przeciwko urządzeniom współczesnego liberalizmu. Liberalizm przenoszący przywilej podmiotowości na indywidualum detronizuje lud, rozbijając jego jedność. Dotyczy to przede wszystkim sposobu wyłaniania władzy we współczesnej zliberalizowanej demokracji, mianowicie *tajnych głosowań indywidualnych i [...] prostego matematycznego zliczania wyników głosowań* (NK, s. 401). Taki akt wyrażenia prywatnej opinii nie może mieć żadnego znaczenia politycznego, ponieważ nie pociąga za sobą żadnej publicznej odpowiedzialności, ani do niczego nie zobowiązuje. Numeryczna równość jest degeneracją równości substancjalnej, gdyż tłumi głos zbiorowego etosu konstytuującego tożsamość ludu. *Metoda tajnego głosowania indywidualnego przeobraża obywatela upragnionego do głosowania w izolowaną jednostkę prywatną i umożliwia mu wyrażanie opinii bez porzucania sfery prywatnej. Podliczenie tego, co ludzie prywatni myślą osobiście, nie pokazuje ani autentycznej opinii publicznej, ani prawdziwej decyzji politycznej. Być może nawet niesłuszne jest oczekiwanie takich decyzji od osób prywatnych* (NK, s. 443).

Lud jest podmiotem o wyrażnie, choć dość fantazmatycznie określonych granicach. Intuicyjnie dba o zachowanie swojej hegemoniczności. Jest aktywnym „My”, zawsze znajdującym się w obliczu jakiegoś „Oni”. Równość jest cechą przysługującą nie jednostkom, lecz grupom; pozwala zrównać jednostki do pewnego wspólnego mianownika, aby móc – pragmatycznie czy dogmatycznie, to chyba bez różnicy – uznać ich jednorodność. *Równość demokratyczna jest w istocie „jednorodnością”, mianowicie jednorodnością ludu. Centralnym pojęciem demokracji jest „lud”, nie „ludzkość”. Jeżeli w ogóle demokracja ma być formą polityczną, to istnieje tylko demokracja*

ludowa, a nie ogólnoludzka (NK, s. 373). Równość jest współistotna tożsamości i *vice versa*, z kolei jako zasada im konkurencyjna jawi się wolność. Już w *Duchowej i historycznej sytuacji dzisiejszego parlamentaryzmu nie dostrzegano różnicy między parlamentaryzmem a demokracją. Dzisiaj, kiedy obie idee odniosły pełne zwycięstwo, różnica między liberalnym parlamentaryzmem a masową demokracją staje się szczególnie wyraźna i trudno udawać, że jej nie ma*[4].

Nicolas Gómez Dávila twierdził, że *czasami ludzkość potrzebuje całych wieków, by rozdzielić pochopnie połączone idee. Na przykład liberalizm i demokrację*[5]. O ile ten kolumbijski reakcjonista ukradkiem i jedynie do pewnego stopnia ceniał szlachetnego, choć podupadłego ducha liberalizmu oraz byłby rad widzieć go ocalonego i oczyszczonego z naiwnego a opłakanego w skutkach mezaliansu z demokracją (*Demokracja liberalna jest ustrojem, w którym demokracja przed zaduszeniem wolności upadła ją*[6]), to reakcjonista Schmitt wprost przeciwnie: *demos* był dla niego uosobieniem porządku konkretnego, a artykułowana przez lud wola niejako „z natury” zdążała do organizowania się w kunsztowne prawno-polityczne formy; pragnął on, by to liberalizm – pojmowany już jako arbitralne rządy ekonomii i technologii – odciąć, osaczyć i wyeliminować. Jednakże ucziwie zauważa, że sami liberałowie, tacy jak Benjamin Constant, Francis Guizot, John Stuart Mill czy Alexis de Tocqueville, ostro oponowali przeciwko roszczeniom ludu i demokracji (NK, s. 326-327).

Sam lud nie może dyskutować [...] może tylko spełniać akty aklamacji, wybierać i odpowiadać na zadanie pytanie „tak” lub „nie” (NK, s. 494). Aklamacja to ważne słowo, odsyłające nas do szacownego leksykonu teologiczno-politycznego. Pierwotnie oznaczało to wystąpienie ludu proklamujące bądź uznające czyjąś władzę w państwach starożytnych –

albo też deklarujące wobec niej sprzeciw. Idea aklamacji uległa istotnym przemianom, jednakże została zachowana, by stać się znaną jako „opinia publiczna”. *Lud jako wielkość oficjalnie niezorganizowana [...] może dojść do znaczenia tylko w chwilach szczególnych i tylko w aktach aklamacji, a więc dziś jako „opinia publiczna”* (NK, s. 437). Z aklamacją wiąże się pojęcie liturgii. Aklamacja bowiem rychło została przyswojona przez chrześcijan, używających jej jako formy głoszenia wyższości władzy Jezusa Chrystusa nad wszelkimi władzami ziemskimi. Stała się niejako częścią czy cechą tej liturgii. Sama liturgia zaś źródłowo, w *poleis* starożytnej Grecji czy królestwach hellenistycznego Wschodu, oznaczała publiczny akt służby wspólnocie. Była obrzędem właściwym religijności politycznej, rytuałem wyrażającym jedność politycznej ciągłości i celebrującym świętość jej egzystencji (NK, s. 388-390).

Takie nabożne podejście do własnej wspólnoty jest obecne jeszcze w pismach Jean-Jacques’a Rousseau. Pod jego wpływem Schmitt zdaje się postrzegać działalność polityczną w swojej wyobrażonej demokracji „typu idealnego” właśnie jako liturgię, czyli uświęconą sekwencję odgrywanych publicznie aktów, wymagających odwagi i gotowości do ponoszenia odpowiedzialności za ich treść oraz ofiar na ich rzecz. Ciekawostka: pomimo odmiennych zapatrywań antropologicznych, w miarę upływu lat Schmitt coraz bardziej sympatyzował z Rousseau, dostrzegając w nim jednostkę prześladowaną przez oświeceniowych fanatyków cywilizacji i postępu.

Testament *homo politicus*

Całe to epatowanie ludem spycha gdzieś na bok jakościową różnicę między *Volk* a *Nation*: Często traktuje się naród i lud jako pojęcia równoznaczne, jednak słowo „naród” jest bardziej dobitne i mniej mylące. Oznacza ono mianowicie lud jako jedność polityczną i zdolną do działania, wyposażoną w świadomość jej politycznej wyjątkowości i w wolę istnienia politycznego, podczas gdy lud niebędący narodem tworzy jedynie związek ludzi o pewnej przynależności etnicznej lub kulturowej, ale nie musi on koniecznie istnieć w sensie politycznym. Teoria ustrojodawczej władzy ludu zakłada świadomą wolę istnienia politycznego, a więc naród (NK, s. 146-147). Gdy Schmitt mówi o narodzie w stosunku do ludu, automatycznie pojawia się również państwo. To nie przypadek. Obecny jest tu pewien teleologizm, to znaczy ujęcie ewolucji form politycznej podmiotowości z aktualnej perspektywy – ze względu na stan, jaki został osiągnięty współcześnie, uznany za cel wcześniejszego dorobku. Nowoczesny naród mógł zostać ugruntowany dopiero przez suwerenne państwo, skojarzone z pośredniowieczną monarchią absolutną. Następnie, podczas Rewolucji Francuskiej, lud już samodzielnie wystąpił jako naród, po krwawym boju zdobywając dla siebie państwo. W efekcie tego do ludu, przy którego pierwotności i nadrzędności Schmitt zażarcie obstaje, naród i państwo należą jako dziedzictwo oraz swoisty przywilej wyrażania i legitymizowania swej woli na różne sposoby. Niestety, pomimo tego ważkiego rozróżnienia dalej wciąż czytamy jedynie o ludzie.

Udało mi się zarysować jedynie „fenomenologiczny” poziom argumentacji Schmitta, zresztą tylko niektórych jego fragmentów. W rzeczywistości gmach pojęciowy autora *Nauki o konstytucji* jest o wiele bardziej kunsztowny. Jego rusztowanie wspiera się na wywołanych z historii idei, często nieoczywistych dla współczesnego czytelnika rozróżnieniach i zasadach.

Dość gruntowne znaczenie dla całej narracji ma analiza form politycznych (demokracji, arystokracji, monarchii) w świetle ich możliwości realizacji „zasad organizacji”, idei tożsamości i reprezentacji. W tym aspekcie można by oskarżać Schmitta o arbitralny redukcjonizm, osądzający wydolność i zasadność istnienia danych ustrojów w oparciu o dość abstrakcyjne kryteria refleksji prawniczej. W dodatku traktuje arystokrację i monarchię dość po macoszemu, poświęcając im wyraźnie mniej miejsca, choć trzeba przyznać, że znęca się nad nimi z olśniewającą, niemalże sadystyczną dosadnością. Broni się on jednak tym, że w nowoczesnym świecie dominuje demokracja, swoją logiką przesycająca również te państwa, w których pozornie zachowały się inne formy; nie musi interpretować nieistotnego materiału, ponieważ nie ma za bardzo czego.

Zatrzymajmy się na moment przy intrygującym wątku krytyki monarchii. W swoim historycznym rozwoju ta forma polityczna – w jej zachodnim wydaniu – coraz bardziej ograniczała się jedynie do zasady reprezentacji, w epoce rewolucji zaś, gdy jej legitymizacja została brutalnie zakwestionowana, dla swojej obrony zdołała zmobilizować jedynie wyobraźnię metafizyczną, religijną, odwołując się do abstrakcyjnych analogii teologicznych (bądź, co gorsza, argumentów estetycznych). Obecnie egzystuje w postaci instytucji skostniałej, funkcjonującej i przekazującej swoją sukcesję wedle zasad prawa prywatnego. Dynastie nie wykazują już żadnej politycznej sprawczości. W optyce Schmitta monarchia stała się przeżytkiem, który nie jest w stanie efektywnie wykazać swojej legitymizacji w sposób specyficznie polityczny (NK, s. 149-151, 447-459). Co pozornie zaskakujące, krytyka ta ma wiele wspólnego z jego krytyką mieszczańskiego liberalizmu.

Wspomniany liberalizm, jak i dynastyczny monarchizm opierają się bowiem na zasadach prawa prywatnego, w imię którego starają się zneutralizować sferę publiczną.

Polityczność jest wynikiem umiejętności dokonywania dystynkcji, będącej wyrazem jakiejś egzystencjalnej świadomości. Polityczność jest rodzajem poznania, które drogą rozdzielania zastanej rzeczywistości konstruuje przede wszystkim swój własny podmiot. Polityczność jest wyrazem samowiedzy podmiotu. Schmitta znamionuje swoisty reżim intelektualny, który można by uznać za - używając pojęcia Louisa Althussera - pewien rodzaj „praktyki teoretycznej”. Mianowicie, po przekroczeniu pewnego progu (można go nazwać progiem pragmatycznym czy też progiem profesjonalizacji) w toku naszej egzystencji zaczynamy regularnie stosować wyrobione w dotychczasowej praktyce nawyki jako procedury, których celem jest produkcja poznania. Według Althussera, tak rozwinięta *praktyka teoretyczna sama jest swym własnym kryterium, sama w sobie zawiera określone protokoły uwierzytelnienia jakości swego produktu, to znaczy kryteria naukowości produktów praktyki naukowej. Nie inaczej w rzeczywistej praktyce poszczególnych nauk: gdy są już w pełni ukonstytuowane i rozwinięte, nie potrzebują żadnych zewnętrznych weryfikacji swych praktyk, by uznać za „prawdziwe”, to znaczy za poznanie, poznania, które produkują*[7]. Odnosząc to do Schmitta: efektem procedur wdrożonych w drobiazgowych, koncepcyjnych tekstach jest „poznanie polityczne”, które możliwie zoperacjonalizowane zostało w *Nauce o konstytucji*.

Schmitt często zarzeka się, że zawsze był prawnikiem piszącym dla prawników. W istocie, operacyjność omawianej pracy jest ograniczona do cechu prawników, podręcznik ten może służyć im za instrukcję

interpretacji prawa, swoistą „skrzynkę z narzędziami”; jako taka jednak tylko powtarza i, właśnie, *operacjonalizuje* uprzednio zaistniały namysł Schmitta. Z dzisiejszej perspektywy, gdy nieco poznaliśmy moc i możliwości tego namysłu, może ona – wraz z innymi rzekomo jedynie prawniczymi dziełami Schmitta – nabrać charakteru szerszego: żywotnego świadectwa ducha pewnej epoki, oraz elastyczniejszego: sprawnego instrumentu dla naszych własnych, obliczonych pod aktualne stawki, praktyk teoretycznych.

Tomasz Wiśniewski

[1] C. Schmitt, *Weisheit der Zelle*, [w:] tenże, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Berlin 2010, s. 90 (wyróżnienie kursywą zdania w oryginale). W rzeczywistości zdanie to pochodzi z poetyckiego utworu przyjaciela Schmitta z młodości, Theodora Dublera, której to okoliczności Schmitt nigdy za życia nie ujawnił. Odkrycie to ogłosił Heinrich Meier w pracy *Die Lehre Carl Schmitt* (tenże, *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy. Expanded Editio*, tr. By M. Brainard, R. Berman, Chicago – London 2011, s. 44).

[2] C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, przeł. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 26.

[3] Czyni tak np. Łukasz Świącicki, gdy na początku swego artykułu *Przyjaciół czy wróg? Ernst Jünger w perspektywie „Pojęcia polityczności” Carla Schmitta* stwierdza, iż u Schmitta „polityczność

rozumiana jest w pojęciach teologicznych, jako walka między dwoma obozami: jednym pod sztandarem Szatana, drugim pod znakiem Boga”. Tekst w: *Ernst Jünger (1895-1998). Bojownik. Robotnik. Anarcha*, red. W. Chołostiakow, J. Michalczenia, Olsztyn 2013, s. 109; por. także s. 117. Nawiasem mówiąc, owa wypowiedź jest połowicznie przepisana ze wspomnianej książki Meiera, mówiącego o „war in which to irreconcilable armie face one another, the one under the banner of Satan, the other under the sing of God” („The Lessom of Carl Schmitt”, s. 8).

[4] C. Schmitt, *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu*, [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Warszawa 2012, s. 142-143.

[5] N. Gómez Dávila, *Nowe scholia do tekstu implicite*, t. II, przeł. K. Urbanek, Warszawa 2009, s. 109.

[6] Ibidem, t. I, s. 41.

[7] L. Althusser, *Przedmowa: Od „Kapitału” do filozofii Marksa*, [w:] L. Althusser, É. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, przeł. W. Dłuski, Warszawa 1975, s. 95.