

## Carla Schmitta krytyka liberalnego uniwersalizmu na przykładzie instytucji wojny sprawiedliwej

23/2017

Political Dialogues

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/DP.2017.014>

### Abstract

As Reinhard Mehring stated, the one thing which bonds all the work of Carl Schmitt is his reluctance to liberalism. For Schmitt, liberalism is a political philosophy which destroys understanding of the notion of the political. The best demonstration of this destruction is schmittian interpretation of the institution of just war and the shape which it took in his contemporary times. This article is an attempt to reconstruct Schmitt's interpretation, as well as to indicate this item of his work, which can be interpreted as a restoration of the notion of the political – schmittian theory of partisan fights.

**Key words:** Carl Schmitt, just war, partisan theory, political theology, the political

### 1. Czym była wojna sprawiedliwa?

„Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcie teologiczne”<sup>1</sup>.

W ten sposób Carl Schmitt otwiera trzeci rozdział *Teologii politycznej*, napisanej w 1922 r. pracy, w której po raz pierwszy formułuje ów element swojej teorii politycznej, który w następnych dekadach przetrwa jego porzucenie decyzjonizmu i zwrot ku instytucjonalizmowi. Powołując się między innymi na Leibniza, myśliciel z Plettenbergu stwierdza, że za sprawą strukturalnego podobieństwa teologia i nauki polityczno-prawne wzajemnie na siebie wpływają. Przykładowo „XVII-wieczne i XVIII-wieczne pojęcie Boga zakładało, że Stwórca jest transcendentny wobec świata; podobnie ówczesna filozofia polityczna wychodziła z przekonania, iż suweren jest transcendentną siłą wobec państwa”<sup>2</sup>. Analogicznie rzecz ma się ze stanem bez nazwy (*Ausnahmezustand*), który Schmitt zakorzenia w biblijnym cudzie. Myśl tę, znaczącą okres twórczości Schmitta przez Montserrat Herrero określony mianem „ducha politycznego” (obejmujący tuzin

<sup>1</sup> C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery roz-*

*działy poświęcone nauce o suwerenności*, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. A. Cichocki, Warszawa 2012, s. 77.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 82.

lat od 1920 r.)<sup>3</sup>, filozof z Plettenbergu rozwija w eseju z tego samego roku pt. *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, w którym stwierdza, iż Kościół katolicki jest instytucją stojącą w opozycji do dominującego we współczesnych mu czasach ekonomicznego i technicznego sposobu pojmowania rzeczywistości, dlatego pozostaje „immanentnie polityczny”<sup>4</sup>. Potwierdza ją także fragment o pięć lat późniejszego *Pojęciu polityczności*, w którym Schmitt jeden z głównych wyróżników wspólnoty politycznej charakteryzuje jako władzę dysponowania ludzkim życiem, zaś „Kościół może żądać od członków aby poświęcili życie za wiarę i zginęli śmiercią męczeńską”<sup>5</sup>.

Podobne postawienie sprawy każe czytelnikom prac młodego Schmitta („młodym Schmittem” za analogiczną do wprowadzonej przez Herrero periodyzacją jego myśli autorstwa Paula Bookbindera, będą określał Schmitta jako autora tekstów powstałych do 1932 r.)<sup>6</sup> zdziwić się, nie znalazłszy w ich akapitach tego pojęcia, które – z pozoru przynajmniej – pozostaje najmocniejszym punktem styczonym między naukami polityczno-prawnymi a dziełem Ojców Kościoła. Pojęciem tym jest pojęcie wojny sprawiedliwej. Zdziwienie czytelnika młodego Schmitta będzie tym większe, gdy spostrzeże, że owo nieobecne pojęcie na pierwszy rzut oka zdaje się spełniać właściwie wszystkie warunki, jakie muszą być udziałem prawnej instytucji, by stała się ona przedmiotem namysłu Carla Schmitta – niezależnie od okresu, w którym ten namysł podejmował. Z pozoru wszak wojna sprawiedli-

wa nie odpowiada, jak pisze Alessandro Colombo, na doraźność prawnych i politycznych uwarunkowań XX stulecia, lecz pozostaje „zakorzeniona w przeszłości. [Schmitt] nie zwraca się ku tym instytucjom, które wynikają ze zdeklarowanego projektu przemiany, w rodzaju Ligi Narodów, lecz ku tym, które są tak trwale, że towarzyszyły całej nowoczesnej historii politycznej”<sup>7</sup>.

Aby zrozumieć ów brak i powstała w późniejszych okresach filozoficznego namysłu Schmitta krytykę współczesnego mu rozumienia instytucji wojny sprawiedliwej należy, jak sądzę, wpiąć przybliżyć historię owej instytucji. W przybliżeniu tym nie będę czerpał z prac samego Schmitta, który historii pojęcia wojny sprawiedliwej poświęca fragment trzeciej części swojego *Nomосу ziemi*. Metodologia myśliciela z Plettenbergu jako historyka, jak stwierdził Jan-Werner Müller, częstokroć bowiem zawodzi, ponieważ opiera się na polemicy i oscyluje między chłodną analizą a gorączkową, publicystyczną nieomal ekspresją<sup>8</sup>. Mój wybór nie będzie skutkował stratą dla krytyki rozumienia tej instytucji poczynionej przez samego Schmitta odnośnie do inkarnacji, którą przyjęła ona w czasach jemu współczesnych, gdyż – co zostanie rozwinięte niżej – myśliciel z Plettenbergu traktował w teży krytyce koncept sobie współczesnej wojny sprawiedliwej jako pewnego rodzaju synekdochę zjawisk składających się na kalekie rozumienie pojęcia polityczności wynikające z naporu liberalnego uniwersalizmu. Instytucja woj-

<sup>3</sup> M. Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, London–New York 2015, s. 10.

<sup>4</sup> C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, w: *Teologia polityczna...*, op. cit., s. 118.

<sup>5</sup> Idem, *Pojęcie polityczności*, w: ibidem, s. 278.

<sup>6</sup> P. Bookbinder, *Roots of Totalitarian Law: The Early Works of Carl Schmitt*, „Social Science” Vol. 56, No. 3 (Summer 1981), s. 133.

<sup>7</sup> A. Colombo, *The «realist institutionalism» of Carl Schmitt*, w: *The International Political Thought of Carl Schmitt*, red. L. Odysseos, F. Petitto, New York 2007, s. 24.

<sup>8</sup> J.-W. Müller, *Carl Schmitt's method: Between ideology, demonology and myth*, w: „Journal of Political Ideologies”, 4:1, s. 67.

ny sprawiedliwej była toteż dla Schmitta o tyle istotna, że jej renesans w czasach jemu współczesnych zbierał jak w soczewce problemy, z którymi polityczność ze względu na liberalizm się zmagala. Liberalizm zaś, jak twierdzi biograf, autor *Pojęcia polityczności* Reinhard Mehring, i niechęć do niego, to myśl, która spaja wszystkie dokonania filozoficzne Carla Schmitta<sup>9</sup>.

Przejdźmy zatem do historii pojęcia wojny sprawiedliwej. Michael Quinlan i Charles Guthrie definiują wojnę sprawiedliwą jako taką, która, ze względu na racje, z powodu których się wydarzyła (składające się na prawo do jej rozpoczęcia, *ius ad bellum*) i/lub sposób jej prowadzenia (składające się na metodę, w myśl której działania wojenne się wydarzały, *ius in bello*) jest wojną słuszną<sup>10</sup>. Jej korzenie wywodzą oni z czasów rzymskich, kiedy to konflikty zbrojne regulowało *ius fetiale*, określające procedury, które musieli spełnić rzymscy przywódcy przed wypowiedzeniem konfliktu zbrojnego, który jako sprawiedliwy (lub nie) kwalifikowali kapłani. Formułę, która podłożyła fundamenty pod rozumienie tej instytucji, które widział w czasach sobie współczesnych Carl Schmitt zyskało jednak pojęcie wojny sprawiedliwej w czasach średniowiecznych, kiedy stało się przedmiotem namysłu św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. W pismach tego pierwszego, specjalnie w *Państwie Bożym*, znajdziemy trzy przesłanki decydujące o kwalifikacji wojny jako sprawiedliwej: upoważnienie władcy, właściwy, chrześcijański cel i intencję. Uważają-

cy wojnę za występ przeciwko pokojowi i miłości Akwinata w *Summa Theologiae* myśl św. Augustyna rozwinął, dodając do niej przesłanki inne: dwie obiektywne (prowadzenie wojny przez suwerena i ze względu na sprawiedliwy, bo religijny powód) i jedną subiektywną (godną, właściwą intencję).

Według Georgesesa Minois, po Akwinacie i św. Augustynie największego wkładu w rozwój instytucji wojny sprawiedliwej dokonali Francesco de Vittoria i Hugo Grocjusz. Ów pierwszy w ogłoszonej w 1540 r. rozprawie *De iure belli* odciął od waloru sprawiedliwości danej wojny komponent religijny, stwierdzając, że jedyną przyczyną uznania konfliktu zbrojnego za sprawiedliwy jest fakt, iż wybuchł z racji pogwałcenia prawa agresora; wojny prowadzone z pobudek religijnych, prestiżowych czy też imperialnych się pod tę definicję toteż nie kwalifikują. Także w namyśle Grocjusza nie znajdziemy elementu religijnego. W *De iure belli ac pacis* z 1625 r. Holender sekularyzuje instytucję wojny sprawiedliwej, jako kryteria do uznania jej za słuszną wymieniając natychmiastowe zagrożenie konfliktem i proporcjonalność użytych w konflikcie zbrojnym środków: o kwestii religijnej nie wspomina<sup>11</sup>.

Sekularyzacja przeprowadzona przez Vittorię i Grocjusza jest o tyle istotna, że wprowadzili oni do rozważań na temat wojny sprawiedliwej pytanie kto ma oceniać kwestię sprawiedliwości (bądź jej braku) wypowiedzenia wojny i działań podjętych w jej ramach. O ile odpowiedzi mieli oni różne – wedle Vitorii, nie jest to, z pewnością, zadanie obywatela, który jest zobowiązany słuchać rozkazów suwerena; Grocjusz rozumował podob-

<sup>9</sup> R. Mehring, *Liberalism as a «Metaphysical System»*. *The Methodological Structure of Carl Schmitt's Critique of Political Rationalism*, w: „Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism”, red. D. Dyzenhaus, Durham–London 1998, s. 134.

<sup>10</sup> M. Quinlan, C. Guthrie, *The Just War Tradition: Ethics in Modern Warfare*, London 2007, s. 1–10.

<sup>11</sup> G. Minois, *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1990, s. 213–216.

nie, jednakże w sposób nieporównanie ostrzejszy, porównywał bowiem poddanych suwerena do niewolników<sup>12</sup> – nie to jest w zadaniu tego pytania istotne, lecz fakt, że w ogóle zostało zadane. W średniowieczu nie byłoby takiej potrzeby. Jasnym bowiem dla wszystkich mieszkańców *respublica Christiana* było, że instytucją oceniającą jest papież – przykładowo Innocenty III, na zwołanym przez którego Soborze Laterańskim II postanowiono, iż chrześcijanie nie będą w walkach pomiędzy sobą używać kuszy, które to postanowienie można uznać za pierwszą w historii Europy międzynarodową konwencję o prawie wojny<sup>13</sup>.

Pytanie zadane przez Vittorię i Grocjusza można sformułować inaczej, czyli na sposób, który będzie bliższy Carlowi Schmittowi: jaka instytucja w post-sekularyzacyjnym świecie Zachodu ma pełnić funkcję, jaką w czasach średniowiecza pełnił papież. Nazwałbym tę funkcję ponadnarodowym punktem odniesienia – nie suwerenem, gdyż instytucja ta, w myśl ustaleń poczynionych przez Schmitta w *Rzymskim katolicyzmie i politycznej formie*, zakorzenienie swoje ma w teologicznym koncepcie Boga. Papież zaś „nie jest prorokiem, lecz zastępcą Chrystusa. (...) Reprezentuje społeczność ludzką (*civitas humana*). W każdym historycznym momencie uosabia związek między ludzkim istnieniem a ofiarą Chrystusa na krzyżu”<sup>14</sup>. Sekularyzacja społeczność międzynarodową, w której toczą się wojny sprawiedliwe bądź nie, takiego punktu odniesienia pozbawiła, dla Schmitta stając się, jak pisze Gopal Balakrishian, pierwszą z serii „historycz-

nych neutralizacji, które doprowadziły do tego, że indywidualnemu podmiotowi dozwolono determinowanie swoich politycznych obligacji pod kątem własnego, indywidualnego interesu”<sup>15</sup>.

Ów brak ponadnarodowej instytucji w czasach posekularyzacyjnych wskazywałby na konieczność nowego sformułowania koncepcji instytucji wojny sprawiedliwej. Koncepcja taka jednak nie pojawiła się. W europejskiej myśli politycznej po Grocjuszu (wyłączając krótki fragment z *O duchu praw* Monteskiusza i odwołujące się do myśli Holendra oświadczenie Daniela Webstera, ówczesnego amerykańskiego Sekretarza Stanu, w sprawie tzw. *Caroline incident* z 1848 r.) koncept wojny sprawiedliwej stopniowo zostaje zapomniany, gdy zaś w czasach Schmittowi współczesnych wraca – wraca w formie zaskakująco podobnej do tej wypracowanej przez wczesnych myślicieli chrześcijańskich. Jak zauważa Jeff McMahan, nawet w dzisiejszym jej wydaniu logika tej instytucji niewiele różni się od tej, którą wypracowali św. Augustyn czy św. Tomasz<sup>16</sup>. Niezależnie bowiem od gwałtownych przemian technologicznych, kryteria wypowiedania i prowadzenia wojny sprawiedliwej pozostają dla współczesnych badaczy – takich jak James Johnson, Anthony Hartle czy Thomas Hurka – zbliżone do tych, których używali Ojcowie Kościoła. Istotna jest zatem intencja wypowiadającego wojnę, sprawiedliwy do tejże powód, dążenie do pokoju, publiczne zadeklarowanie podjęcia działań wojennych czy proporcjonalność użytych podczas konfliktu zbrojnego środków.

Ktoś mógłby powiedzieć, że nie ma w tym nic dziwnego: wszak w czasach nam

<sup>12</sup> G. Parsons, *The Dualism of Modern Just War Theory*, w: „Philosophia” (2017), s. 754.

<sup>13</sup> Zob.: E. P. Flynn, *How Just is the War on Terror*, New York 2007, s. 10–11.

<sup>14</sup> C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, op. cit., s. 120.

<sup>15</sup> G. Balakrishnan, *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, London 2000, s. 217.

<sup>16</sup> J. McMahan, *The Ethics of Killing in War*, w: „Ethics” 114 (4), s. 693.

współczesnych istnieją ponadnarodowe instytucje pełniące funkcję punktu odniesienia, które mogą kwalifikować dany konflikt zbrojny jako słuszny bądź nie. Carl Schmitt, będący świadkiem narodziny tychże instytucji, byłby wobec tego argumentu sceptyczny. Niniejsza praca jest próbą zrekonstruowania jego sceptycyzmu, a instytucję wojny sprawiedliwej traktuje jako synekdochę wszelkich instytucji działających w ramach pojęcia polityczności. Sposób potraktowania instytucji wojny sprawiedliwej w czasach Schmittowi współczesnych jest bowiem najlepszym przykładem zaniku rozumienia tego pojęcia, który to zanik jest efektem wejścia w sferę polityczności liberalnego uniwersalizmu. Druga tego tekstu część poświęcona jest z kolei próbie zrekonstruowania schmittiańskiej recepty na restaurację pojęcia polityczności, która to recepta również bierze się ze sfery działań militarnych.

## 2. Wojna jako zajęcie komornicze

W cytowanym już *Pojęciu polityczności* Schmitt podejmuje polemikę z Carlem von Clausewitzem, definiującym wojnę jako kontynuację polityki, tyle że prowadzoną innymi metodami. Dla Schmitta jest ona w stosunku do polityki czymś innym, czyli najgłębszym uzewnętrznieniem polityczności. Stanowi bowiem „ostateczny środek polityczny, który jest wyrazem możliwości odróżnienia przyjaciela od wroga, możliwości leżącej u podstaw każdego wyobrażenia o politycznym znaczeniu”<sup>17</sup>. Jak zauważa Timo Pankakoski, choć Schmitt i von Clausewitz w myśleniu o wojnie kierują się podobną logiką, to o ile dla von Clausewitza w wojnie istotna jest przede wszystkim

ona sama, Schmitt przenosi punkt ciężkości na relację dwóch biorących w niej udział podmiotów<sup>18</sup>. Nie interesują toteż młodego Schmitta problemy, które dawni myśliciele zwykli ujmować jako elementy *ius ad bello*, czyli przyczyny, z których wojna wybuchła. Wojny nie wydarzają się bowiem, według młodego Schmitta, z powodów religijnych, moralnych ani też ekonomicznych, lecz wynikają z polityczności.

Ze wskazanego wyżej powodu dla młodego Schmitta nie do pomyślenia jest świat, w którym wojny by nie istniały: taki byłby bowiem światem, w którym pojęcie polityczności zanikło, a wraz z nim rozróżnienie na przyjaciela i wroga. Myślicielowi z Plettenbergu nie idzie we wskazaniu tej niemożliwości o naiwną wizję, w ramach której wszyscy staliby się nagle własnymi przyjaciółmi, gdyż „w takim świecie nadal mogłyby pojawiać się różne bardzo ciekawe sprzeczności i kontrasty, wszelkiego rodzaju formy rywalizacji i intryg. Niemożliwa byłaby natomiast taka różnica, która sensownie uzasadniałaby konieczność poświęcenia własnego życia i która uprawniałaby ludzi do rozlewu krwi i zabijania innych”<sup>19</sup>. Taką różnicą – twierdzi Schmitt – jest wyłącznie różnica polityczna. Wojna tę różnicę ujmuje w ramy walki zbrojnej, zapobiegając zaistnieniu przedpolitycznej anarchii, jako powrót do której filozof z Plettenbergu traktuje takie współczesne sobie działania Ligi Narodów (podjęte m.in. w Protokole Genewskim z 1924 r.), jak chociażby serię prób skryminalizowania instytucji wojny. Jak bowiem zauważa brytyjski internacjonalista Hedley Bull, „historyczną

<sup>17</sup> C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, op. cit., s. 264.

<sup>18</sup> T. Pankakoski, *Containment and intensification in political war: Carl Schmitt and the Clausewitzian heritage*, „History of European Ideas” 43:6, s. 658.

<sup>19</sup> C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, op. cit., s. 265.

alternatywą do wojen między państwami była raczej nieskrępowana przemoc; rozwój nowoczesnej idei wojny jest konsekwencją procesu, by tę przemoc ograniczyć<sup>20</sup>.

Zanim przejdę do problemu wspomnianych wyżej działań, muszę jednak zdefiniować nowoczesną ideę wojny, w której przemoc jest ograniczona. Cytowany Bull rozumie pod tym pojęciem tę samą wojnę, którą Schmitt w wydany w 1950 r. *Nomosie ziemi* nazywa „wojną ujętą w ramy”. Wedle Schmitta, czas nałożenia tychże ram na wojnę wyjaśnia zanik zainteresowania instytucją wojny sprawiedliwej w filozofii politycznej po Grocjusz. Jest to bowiem, twierdzi filozof z Plettenbergu, rok 1648, od którego Schmitt datuje formowanie się nowoczesnego europejskiego porządku prawnego: *ius publicum Europaeum*, którego we wspomnianym *Nomosie...* okazuje się apologetą. Według Naomi Sussman, porządek ów tworzyły trzy podstawowe dystynkcje: między czasem wojny a czasem pokoju, między państwami a ich armiami, wreszcie, najważniejsza: między cywilami a żołnierzami<sup>21</sup>. Obowiązywanie tychże dystynkcji, dodaje Schmitt, zapewniała zbieżność sfery faktycznej ze sferą prawną: kontynent europejski był pod panowaniem *ius publicum Europaeum* przestrzenią, na której zapanowała polityczna równowaga sił, biorąca się z równowagi militarnej. W razie zaistnienia wojny, angażujące się w nią, suwerenne państwa traktowały się wzajemnie jako *justus hostis* – pełnoprawnych wrogów publicznych, przeciwników w pojedynku. „Równość suwerenów – stwierdza Schmitt w *Nomosie...* – uczyniła z nich

równych partnerów w prowadzonej wojnie, jednocześnie zapobiegając stosowaniu militarnych metod anihilacji przeciwnika<sup>22</sup>. Korzystanie z metod tych nie było jednak opłacalne, kiedy przeciwnik był na tym samym poziomie militarnego zaawansowania i mógł je sam zastosować<sup>23</sup>. Zbieżność sfery prawnej ze sferą praktyczną zaowocowała brakiem potrzeby określania, czy dany konflikt zbrojny jest słuszny, czy też nie, doprowadzając do zaniku instytucji wojny sprawiedliwej.

Porządek ów nie trwał jednak wiecznie, a czasy sobie współczesne, twierdzi Alessandro Colombo, Schmitt uznaje za epokę upadku klasycznego prawa międzynarodowego i instytucji, które ukonstytuowały jego system<sup>24</sup>. Upadek ów rozpoczął się, według Schmitta, w roku 1823. Wówczas amerykański prezydent James Monroe proklamował doktrynę, w myśl której państwa europejskie nie miałyby odtąd prawa do kolonizowania kontynentu amerykańskiego. Uznanie tej doktryny przez kraje europejskie, jak pisze David Chandler, „oznaczało dla Schmitta, że straciły one samoświadomość swojego dotychczasowego porządku i go zniszczyły<sup>25</sup>. Zgodziły się bowiem na wprowadzenie fikcji prawnej, która przeistoczyła działający mimo braku religijnego odniesienia system współistniejących na arenie międzynarodowej państw w heterogeniczny zbiór tychże. Skoro każde było równe drugiemu, każde mogło w prawie międzynarodowym występować jako *justus hostis*; problem

<sup>22</sup> C. Schmitt, *The "Nomos" of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, tłum. G. L. Ulmen, New York 2003, s. 187.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 142.

<sup>24</sup> A. Colombo, *The «realist institutionalism» of Carl Schmitt*, op. cit., s. 30.

<sup>25</sup> D. Chandler, *The Revival of Carl Schmitt in International Relations: The Last Refuge of Critical Theorists?*, „Millennium: Journal of International Studies” Vol.37 No.1, s. 44.

<sup>20</sup> H. Bull, *The Grotian Conception of International Society*, w: *Diplomatic Investigations*, red. H. Butterfield, M. Wight, London 1966, s. 187.

<sup>21</sup> N. Sussman, *Can just war theory delegitimize terrorism?*, op. cit., s. 426.

w tym, że nie każde mogło w ten sposób występować w sferze faktycznej. Gdy zaś do wojny stają dwie siły pod względem prawnym równe, nierówne jednak pod względem faktycznym, czyli militarnym, wspomniana wyżej anihilacja przeciwnika jest kuszącym krokiem. Uznanie doktryny Monroe to dla Schmitta przykład odklejenia się prawa od rzeczywistości i początek osuwania się *ius publicum Europaeum* we własne wynaturzenie. Tam bowiem, gdzie „zieje dziura między legalistyczną formą a wypełniającą ją, polityczną zawartością, tam [Schmitt] dostrzega niebezpieczeństwo destrukcji zastanego porządku”<sup>26</sup>.

Według Schmitta, pojawienie się tej dziury jest owocem zdobycia hegemonicznej pozycji przez liberalny sposób myślenia o prawie i polityce. Być może najlepiej schmittiański stosunek do niego streścił w posłowie do amerykańskiego wydania *Pojęcia polityczności* Leo Strauss, twierdzący, iż według Schmitta, napór liberalizmu sprawił, że w świecie zachodu zanikło rozumienie pojęcia polityczności. Strauss: „(...) liberalizm negocował polityczność, jednak nie usunął jej, tylko schował, doprowadzając tym samym do prowadzenia polityki metodami anty-politycznymi”<sup>27</sup>. Jedną z takich metod właśnie jest posługiwanie się wynaturzoną inkarnacją pojęcia wojny sprawiedliwej w czasach Schmitta.

Przy omawianiu historii tej instytucji wskazałem, iż w czasach stopniowej sekularyzacji, którą wieńczy zapanowanie *ius publicum Europaeum*, Grocjusz i Francesco de Vittoria zadali pytanie, które nie pojawiłoby się w średniowieczu: kto winien oceniać, czy wojna jest sprawa

wiedliwa, czy nie. Sekularyzacja pozbawiła Europę instytucji odpowiadającej na to pytanie, bo będącej międzynarodowym punktem odniesienia – Kościoła Katolickiego. Tymże punktem Kościół mógł być ze względu na swój uniwersalistyczny charakter, który Schmitt zauważył już w powstałym w 1922 r. *Rzymskim katolicyzmie i politycznej formie*, w którym odczytuje osobowość Kościoła jako „kontynuację uniwersalizmu imperium”. Powodem zaniku rozumienia pojęcia polityczności – najlepiej widocznego przy okazji powrotu instytucji wojny sprawiedliwej w czasach Schmittowi współczesnych w formie nieomal niezmienionej względem swojej średniowiecznej inkarnacji – jest przyznanie funkcji punktu odniesienia innej instytucji.

Tą jest działające li tylko na podstawie legalistycznego uznania, odklejone od rzeczywistości prawo, którego wyrazami są takie instytucje, jak chociażby Stały Trybunał Arbitrażowy, powstały na mocy I konwencji haskiej w 1899 r., czy utworzona w 1920 r., za sprawą traktatu wersalskiego Liga Narodów, określona przez Schmitta w cytowanym *Rzymskim katolicyzmie...* mianem „złudzenia przyszłości”. Ta druga jest o tyle istotna, że wszystkie wady stojące u jej fundamentów są z jednej strony prawną konsekwencją doktryny Monroe (przede wszystkim zapis o równości wszystkich członków, w ramach którego każdy może występować jako *justus hostis* na wzór przeciwnika w pojedynku) z drugiej zaś: jej polityczne niepowodzenie stanowi konsekwencję tego, co doktryna Monroe spowodowała. Owym efektem było urośnięcie niebędącej (podobnie jak ZSRR) członkiem Ligi Ameryki do rozmiaru państwa hegemonicznego. Ameryka, według Schmitta, mogła dzięki swojej hegemonii stać się państwem dla Ligi przywódczym, jednak przez swój brak akcesu do niej

<sup>26</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>27</sup> L. Strauss, *Notes on Carl Schmitt. «The Concept of the Political»*, przeł. J. H. Lomax, w: C. Schmitt, *The Concept of the Political: Expanded Edition*, przeł. G. Schwab, Chicago-London 2007, s. 100-101.

usankcjonowała to, co w swojej pracy na temat wojen sprawiedliwych amerykański filozof Michael Walzer nazywa konstruowaniem „papierowego świata, który w przełomowych momentach ponosi klęskę w korespondencji ze światem, w którym faktycznie żyjemy”<sup>28</sup>.

W przypadku działań wojennych ta klęska najmocniej widoczna. W sferze militarnej bowiem liberalny sposób myślenia, jak pisze Chris Brown, „polityczną bazę decyzji, by użyć siły, zastępuje legalistycznym i moralistycznym usprawiedliwieniem samego jej użycia”<sup>29</sup>. Instytucją usprawiedliwiająca zaś użycie siły była w czasach Schmitta właśnie Liga Narodów, która, nie mogąc poprzez stanowione przez nią prawo działać sprawczo w sferze faktyczności, musiała sankcjonować swoim prawnym autorytetem to, co się wydarzało. W sferze militarnej legalistyczne usprawiedliwienie takich działań Schmitt opisuje już w 1927 r. w *Pojęciu polityczności*, stwierdzając, że by być legalną w porządku liberalnym, każda wojna będzie musiała zostać uznana za „definitywnie ostatnią” w historii ludzkości. Z konieczności wojny takie są szczególnie brutalne i okrutne, chcąc bowiem przekroczyć horyzont wyznaczony przez polityczność, trzeba zredukować wroga za pomocą moralnych lub innych kategorii i sprawić, by stał się nieludzkim monstrem, z którym nie tylko prowadzi się walkę, ale które należy za wszelką cenę unicestwić”<sup>30</sup>.

Temat ów wraca do myśli Schmitta w 1948 r., kiedy, podczas prac nad *No-*

*mosem ziemi*, pisze ironiczny dialog pod znamienym tytułem *Wojna sprawiedliwa*. Jego bohater, Fritz, w rozmowie ze swoim Nauczycielem, deklaruje: „nigdy więcej wojny!”, na co Nauczyciel odpowiada, że „zdarza się jednak, że przestępcy sięgają po władzę, czy to podstępem i przebiegłością, czy to przemocą” i „tym samym należy ich jeszcze gruntownie ukarać i unieszkodliwić”, nawet wypowiadając wojnę. Wojna ta jednak – stwierdza przebiegły Nauczyciel – w istocie nie jest wojną, ale niczym więcej, niż zajęciem komorniczym, bo egzekucją prawa. Nawet, jeśli tego ostatniego nie przeprowadza się za pomocą bomb atomowych, pod względem prawnym nie istnieje tu żadna różnica. „Musiśz – instruuje nauczyciel Fritza – nauczyć się myślenia w kategoriach prawnych. W sensie prawnym nie jest to wojna”<sup>31</sup>. Dialog wieńczy wspólne, entuzjastyczne wezwanie Nauczyciela i Fritza, by ruszać na sprawiedliwą wojnę, niczym się od zajęcia komorniczego nieróżniąc.

Cytowany wyżej fragment dobrze pokazuje, dlaczego Schmitt krytykuje pojęcie wojny sprawiedliwej we współczesnym sobie, pozbawionym punktu odniesienia w postaci Kościoła Katolickiego wydaniu. Nie ma w nim bowiem innego niżli czysto legalistyczne wskazania, co czyni wojnę sprawiedliwą, jakby anihilacja całych narodów mogła zależeć od przegłosowania ustawy lub podpisania międzynarodowego traktatu. Czysto legalistyczne usprawiedliwienie nie posiada zaś takiej mocy, jaką posiadało teologiczno-polityczne usankcjonowanie wojen sprawiedliwych w czasach św. Augustyna i św. Tomasz z Akwinu. Jest konsekwencją liberalnego pozytywizmu

<sup>28</sup> M. Walzer, *Just and Unjust Wars: a moral argument with historical illustrations*, New York 2000, s. XI–XVI.

<sup>29</sup> C. Brown, *From Humanized War to Humanitarian Intervention: Carl Schmitt's Critique of the Just War Tradition*, w: *The International Political Thought of Carl Schmitt*, op. cit., s. 65.

<sup>30</sup> C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, op. cit., s. 207.

<sup>31</sup> Idem, *Wojna sprawiedliwa*, przeł. W. Kunicki, <http://www.tomaszgbis.pl/2014/12/07/carl-schmitt-wojna-sprawiedliwa/>, (dostęp: 15.01.2018).



i prowadzi do zaistnienia takiego konfliktu zbrojnego, w którym, skoro *justus hostis* może być każdy (także ktoś o wiele w sferze faktyczno-militarnej za słaby na przyjęcie takiej roli), walka może być prowadzona wszelkimi, anihilującymi niebędącego pod względem politycznym wrogiem przeciwnika metodami. W *Nomosie ziemi* Schmitt używa na poparcie tej tezy cokolwiek kontrowersyjnego przykładu III Rzeszy, uwikłanej w wojnę z Wielką Brytanią i USA, czyli siłami o wiele od niej silniejszymi, obwiniając właśnie kraje alianckie za hekatombę II Wojny Światowej<sup>32</sup>.

Czy istnieje sposób, by z tego liberalnego sposobu instytucjonalizacji wojen wyrwać? Istnieje, a sposobem na to wyrwanie się jest restauracja pojęcia polityczności.

### 3. Romantyczny partyzant

Restauracja ta bierze się ze wspomnianej wcześniej destrukcji zastanego porządku: by zatem powiedzieć, jakie oblicze przyjmuje, trzeba najpierw powiedzieć, jaki jest to porządek, oprócz tego, że porządek oparty na ustaleniach pokoju westfalskiego. Według Benno Teschkego, rok 1648 dlatego był przełomowy, że sformalizował stosunki międzynarodowe jako przestrzeń interakcji między suwerennymi państwami, zastępując postrzeganie ich jako krzyżowania się interesów heterogenicznych, feudalnych aktorów<sup>33</sup>. W wyniku pokoju westfalskiego państwo stało się zatem podstawową, terytorialnie ograniczoną formą dla organizacji polityczności. To, że się stało, nie ozna-

cza jednakowoż, że państwo jest jedyną możliwą formą takiej organizacji.

Już w 1927 r. w *Pojęciu polityczności* Schmitt pisał wszak, iż „tam, gdzie chodzi o istotę polityczności, dokładna definicja państwa nie jest potrzebna”<sup>34</sup>. Destrukcja zastanego porządku jest zatem destrukcją porządku, w którym określone terytorialnie państwo musi ustąpić innej formie organizacji polityczności, gdyż – ze względu na takie działania, jak zaakceptowanie przez kraje europejskie doktryny Monroe czy powstanie Ligi Narodów – jego siła jako formuły politycznej się wyczerpała.

Inne formuły na organizację polityczną w myśli Schmitta są zaś dwie. Po pierwsze ta opisana w *Nomosie ziemi: Grossraum*, większy obszar, zorganizowanie w który umożliwia „powstrzymanie śmiertelnego braku formy”<sup>35</sup>. Mnie, w niniejszym tekście, odwołującym się do działań militarnych, interesował będzie jednak obszar mniejszy, będący przestrzenią działania figury, która polityczność wedle Schmitta restauruje, to jest figury partyzanta.

Według Jana-Wernera Müllera, Schmitt zainteresował się nim na początku lat 60., kiedy odwiedził go liberalny niemiecki dziennikarz Rolf Schroers, prezentując swoją pracę na ów temat. Schroers uznał partyzanta w tejże za ostatnią inkarnację autonomii w świecie zdominowanym przez biurokrację i technologię. Jak pisze Müller, „dla Schroersa partyzant miał charakter moralny. Był ostatnim przedstawicielem niezależności, rzuconym w twarz społeczeństwu, które zostało zdominowane przez nie-

<sup>32</sup> Idem, *The “Nomos” of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, op. cit., s. 231.

<sup>33</sup> B. Teschke, *The Myth of 1648. Class, Geopolitics and Making of Modern International Relations*, London 2003, s. 2.

<sup>34</sup> C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, op. cit., s. 245.

<sup>35</sup> W. Hooker, *Carl Schmitt’s International Thought: Order and Orientation*, Cambridge 2009, s. 126–127.

osobiste imperatywy<sup>36</sup>. Schroers twierdził, że swej pracy nie mógłby napisać bez lektury Schmitta. Faktycznie odnajdziemy w niej tropy, które wprost prowadzą do myśli filozofa z Plettenbergu: krytykę postępu technicznego i liberalizmu<sup>37</sup>. Według Müllera jednakowoż, o ile Schroers sporo zaczerpnął ze Schmitta, o tyle Schmitt również sporo zaczerpnął ze Schroersa: jego powstały na podstawie dwóch wygłoszonych we frankistowskiej Hiszpanii wykładów, a ogłoszony drukiem w 1963 r. esej *Teoria partyzanta* swoje podstawowe założenia bierze z dzieła niemieckiego dziennikarza, będąc jednocześnie, jak sam Schmitt twierdzi w podtytule, komentarzem do jego powstałego kilka dekad wcześniej *Pojęcia polityczności*. Takie usytuowanie owego eseju na mapie własnej twórczości przez samego Schmitta każe toteż szczególnie mocno zwrócić uwagę na polityczność instytucji partyzanta.

W *Teorii...* myśliciel z Plettenbergu rekonstruuje historię ostatnich dwóch wieków walk partyzanckich, wywodząc omawianą figurę z wojny prowadzonej metodą *guerilli* – czyli walk Hiszpanów przeciw Napoleonowi. „W tej wojnie z nowoczesną, regularną, dobrze zorganizowaną armią (...) po raz pierwszy zderzył się lud: przedobytelski, ponadprzemysłowy i przekonwencyonalny. W tym momencie otwierają się nowe przestrzenie wojny, powstaje nowa teoria jej prowadzenia i nowa nauka o wojnie i polityce<sup>38</sup>. Następnie Schmitt przechodzi do oporu pokazanego w 1812 r. Francuzom

przez rosyjskich chłopów, by za mistrza prowadzenia wojny (i zdobywania władzy) metodą walk partyzanckich uznać Mao. Zwieńczeniem rozważań Schmitta na temat walk partyzanckich jest sprawa w czasach pracy nad jego esejem jak najbardziej aktualna – działalność francuskiej terrorystycznej Organisation de l'Armée Secrète i jej przywódcy, generała Raoula Salana. Jak pisze Tarik Kochi, cała *Teoria partyzanta* jest właściwie postulatem *de lege ferenda*, by „koncept wojny wziął pod uwagę ów rosnący fenomen, który nie może być traktowany jako po prostu «wyjątek» od wojny prowadzonej w regularny sposób<sup>39</sup>. Wojnę prowadzoną w regularny sposób rozumie jako wojnę obwarowaną restrykcjami będącymi w mocy z racji legalistycznego, nieopierającego się na żadnym politycznym autorytecie umocowania instytucji, które je wydały.

Instytucje te, jak zostało powiedziane już wyżej, zajmują się wedle Schmitta legalistycznym usprawiedliwieniem użycia siły, które destruuje system westfalski. W warunkach wojny atomowej takie przekracza *ius belli ac pacis*, które po 1648 r. wyrugowało „oparty na przemocy konflikt z poziomu społeczeństwa. (...) sformalizowało to inne podziały: na publiczne i prywatne, delegitymizując i demilitaryzując prywatnych aktorów (arystokratów, miasta, piratów, związki żołnierskie) i na wewnętrzne i zewnętrzne, separując nastawione pacyfistycznie społeczeństwo obywatelskie od międzynarodowej przestrzeni wojny i pokoju<sup>40</sup>. Bomba atomowa, mogąca zostać uznana przez międzynarodowe instytucje za element działań podejmowanych w ramach

<sup>36</sup> J.-W. Müller, *An «Irregularity that cannot be regulated»: Carl Schmitt and the War on Terror*, „Notizie di Politeia: Rivista di Etica e Scelte Pubbliche”, vol. 22 (2006), s. 53

<sup>37</sup> Zob.: R Schroers, *Der Partisan*, Köln 1961, s. 10–43.

<sup>38</sup> C. Schmitt, *Teoria partyzanta. Uwagi na marginesie «Pojęcia polityczności»*, przeł. B. Cymbrowski, Warszawa 2017, s. 23.

<sup>39</sup> T. Kochi, *The Partisan. Carl Schmitt and Terrorism*, „Law Critique” (2006) 17, s. 284.

<sup>40</sup> B. G. Teschke, *Fatal attraction: a critique of Carl Schmitt's international political and legal theory*, „International Theory”, 3 (2) 2011, s. 188–189.

wojny sprawiedliwej, dotyka jednakże żołnierzy i cywilów. Rewolucja techniczna w dziedzinie broni jest w czasach Schmitta toteż pokrewna tej rewolucji, która oddzieliła średniowiecze od nowożytności, spełniając się w pokoju westfalskim. Odpowiedź, jakiej Schmitt w *Teorii...* na tę sytuację udziela, także musi więc iść w poprzek westfalskich dystynkcji.

Odpowiedzią tą jest zaś nie opisanie figury partyzanta i odnalezienie wspólnych punktów zarówno wśród partyzantów z czasów Schmittowi aktualnych, jak i tych z początku XIX w. Projekt, na jaki poważa się Schmitt w swojej krótkiej książce z 1963 r. stanowi raczej, jak twierdzi Rodolphe Gasché, próbę tej figury stworzenia, poprzez wyciągnięcie cech, które spajają ze sobą partyzantów wszystkich epok<sup>41</sup>. Schmitta interesuje polityczny mit, będący „zdehistoryzowanym i niezaprzeczalnym rdzeniem ludzkiej wiedzy. [Mit] jest od wiedzy silniejszy, nie tylko dlatego, że jego siła oddziaływania jest intuicyjna raczej niż intelektualna, ale głównie dlatego, że nie można mu zaprzeczyć, jest poza kategoriami: prawda-fałsz”<sup>42</sup>.

Punkty, które mit partyzanta tworzą, Schmitt skrupulatnie wylicza. Po pierwsze toteż, partyzanci są z natury telluryczni – związani z ziemią, na której i o którą walczą. Prowadzone przez nich działania są reaktywne wobec działań obcego najeźdźcy i ograniczone terytorialnie tym, co partyzanci chcą ochronić. Ten punkt odnosi się do terytorialnego ujęcia problemu polityczności, niebędącej dla partyzanta ani państwem, ani większym obszarem, ale terytorium niewiel-

kim, którego broni. Po drugie, partyzanci są o wiele bardziej mobilni od żołnierzy: potrafią się przemieszczać szybko i mogą atakować z zaskoczenia, co umożliwia im przetrwanie wśród posiadających o wiele bardziej zaawansowaną technicznie broń przeciwników. Mobilność, według filozofa z Plettenbergu, związana jest z faktem, iż partyzant znakomicie – a z pewnością lepiej od swego wroga – zna przestrzeń, na której prowadzona jest walka, bowiem zależy od pomocy mieszkańców tej przestrzeni; na samym początku rozwoju walk partyzanckich zresztą partyzant sam był po prostu miejscowym wieśniakiem<sup>43</sup>. Po trzecie, partyzanci nie zakładają mundurów, po których by ich można rozpoznać, ani też nie noszą publicznie broni. „To odejście od konwencji regularnej wojny – pisze Marcus Schulzke – odróżnia partyzantów od żołnierzy i prowadzi ich przeciwników do klasyfikacji partyzantów jako raczej kryminalistów, niżli regularnych aktorów sceny politycznej”<sup>44</sup>.

By tę klasyfikację, przeprowadzoną w myśl prawa takiego, jak konwencje genewskie, obalić, Schmitt wymienia także punkt czwarty: polityczne zaangażowanie partyzanta. Ono uniemożliwia uznanie go za kryminalistę, działającego wbrew prawa dla prywatnego zysku. Schmitt przypomina, że w Niemczech przynajmniej „partyzant” oznacza także „stronnika”<sup>45</sup>. Owo zaangażowanie, według filozofa z Plettenbergu, odróżnia partyzantów także od działających w ramach regularnej wojny żołnierzy. Ci uznają walczącego

<sup>43</sup> J.-W. Müller, *An «Irregularity that cannot be regulated»: Carl Schmitt and the War on Terror*, op. cit., s. 25.

<sup>44</sup> M. Schulzke, *Carl Schmitt and the mythological dimensions of partisan war*, „Journal of International Political Theory” 2016, Vol. 12(3), s. 347.

<sup>45</sup> C. Schmitt, *Teoria partyzanta*, op. cit., s. 33.

<sup>41</sup> R. Gasché, *The partisan and the philosopher*, „CR: The New Centennial Review” 4/2004, s. 12.

<sup>42</sup> C. Strathausen, *Myth or Knowledge? Reading Carl Schmitt's «Hamlet or Hecuba»*, „Télos” 2010 (153), s. 22.

po przeciwnej stronie za wroga, ponieważ takim uznały go polityczne ustalenia, na których poczynienie nie mieli żadnego wpływu: wrogość, którą przejawia wobec swojego wroga partyzant, jest z kolei szczerą i manifestuje się w jego działaniach<sup>46</sup>. O ile toteż wrogość regularnych żołnierzy jest wrogością o politycznym natężeniu zajęcia komorniczego, wrogość partyzantów pozostaje wrogością, którą Schmitt opisywał już w 1927 r. w *Pojęciu polityczności*, traktując wojnę jako przestrzeń najmocniejszego istnienia się różnicy między przyjacielem a wrogiem.

Jacques Derrida twierdził, iż w filozofii politycznej Schmitta dystynkcja przyjaciel/wróg punkt ciężkości kładzie właśnie na wrogu, nie na przyjacielu<sup>47</sup>. Być może wbrew zamierzeniom francuskiego postmodernisty, w przypadku *Teorii...* jest to właściwa interpretacja. To bowiem, jak partyzant traktuje wroga, ukazuje go w odmiennym świetle niż biorącego udział w wojnie totalnej żołnierza. W *Teorii...* filozof z Plettenbergu wymienia trzy jego rodzaje: wroga ograniczonego, czyli takiego, który działa według ustalonego prawa wojny. (W poprzedzającym eseju na temat instytucji partyzanta *Nomosie ziemi* stwierdza Schmitt, że taki wróg zaistnieć może wyłącznie w warunkach, w których europejski system państw narodowych staje się przestrzenią walki sił niezaangażowanych religijnie czyli – w ramach systemu westfalskiego<sup>48</sup>). Drugi rodzaj wroga –

wróg prawdziwy – to wróg, który w prawnej optyce może być sojusznikiem, jak Francja dla Prus w roku 1812. Gabriella Slomp dodaje, że realna wrogość nie jest związana prawami europejskiego prawa wojny, ale nie jest też nieokiełznana; to cecha dopiero trzeciego wroga, absolutnego, czyli takiego, którego można pokonać, ale nie można zawrzeć z nim pokoju, a skoro pokój z nim jest niemożliwy – należy tego wroga po prostu unicestwić<sup>49</sup>.

Ów ostatni to wróg, którego opisuje cytowany wyżej dialog *Wojna sprawiedliwa*. W wojnach partyzanckich jest to on właściwie niespotykany. Z racji ich defensywności i umieszczania przez partyzanta wroga na tym samym poziomie identyfikacji, co samego siebie, partyzant przywraca bowiem swemu wrogowi godności przeciwnika w pojedynku, *justus hostis*. Partyzant, jakkolwiek jest w oglądzie Schmitta figurą romantyczną, nie jest bowiem samobójcą, który wybrałby walkę z przeciwnikiem, z którym nie może wygrać. Owa romantyczność oznacza oddanie na rzecz ziemi, którego pozbawiony jest żołnierz anihilujący miejscową ludność, ponieważ taki otrzymał rozkaz. W przypadku partyzanta jego romantyczne oddanie na rzecz ziemi, o którą walczy, jak również polityczne zaangażowanie, czynią zeń pod względem politycznym właśnie przyjaciela dla tych, którzy daną ziemię zamieszkują. Partyzant swoich przyjaciół wybiera swoją działalnością, podobnie jak wrogów, bo przeciwstawia się tym, którym się przeciwstawić może. W ten sposób unika niebezpieczeństwa wojny totalnej, w którą osunęła się za sprawą liberalne-

<sup>46</sup> Zob.: J. Griffith, *The tensions between "criminal" and "enemy as categories for globalized terrorism*, „International Journal of Applied Philosophy” 1/2006, s. 113; P. W. Hohendahl, *Revolutionary war and absolute enemy: Rereading Schmitt's theory of the partisan*, „Constellations” 18 (4) 2011, s. 535.

<sup>47</sup> J. Derrida, *Politics of Friendship*, przeł. G. Colins, Verso, London 1997, s. 138.

<sup>48</sup> C. Schmitt, *The Nomos of the Earth in the*

*International Law of Jus Publicum Europaeum*, op. cit., s. 134.

<sup>49</sup> G. Slomp, *Carl Schmitt on friendship. Polemics and diagnostics*, „Critical Review of International Social and Political Philosophy” 10 (2) 2007, s. 210.

go uniwersalizmu wojna sprawiedliwa, i restauruje westfalskie z ducha pojęcie polityczności.

Gloryfikowanie przez Schmitta figury partyzanta jako sposobu na restaurację zintensyfikowanej w działaniach wojennych polityczności, której rozumienie zostaje wypaczone przez współczesną Schmittowi inkarnację wojny sprawiedliwej, nie oznacza, że filozof z Plettenbergu nie dostrzega niebezpieczeństw, które przed nią stoją. Jednym z głównych jest pokusa przyjęcia przez partyzanta uniwersalistycznego charakteru. Takiej pokusie, wedle Schmitta, uległ Włodzimierz Lenin, tworząc na bazie partyzanta figurę międzynarodowego rewolucjonisty: bliźniaczego do klasycznego partyzanta w tym, że zaangażowanego politycznie i mobilnego, pozbawionego jednakowoż związku z ziemią.

W dotyczących Lenina fragmentach *Teorii partyzanta* Schmitt powtarza to, co napisał o nim w przedwojennym *Rzymskim katolicyzmie...* W tekście z 1922 r. interesuje zaś filozofa z Plettenbergu podobieństwo komunistów do zachodnich kapitalistycznych liberałów, czyli tych, którzy doprowadzili rozumienie pojęcia polityczności do wypaczenia. „Wielkiemu przedsiębiorcy – pisze Schmitt – przyświeca ten sam cel, co Leninowi: «zelektryfikowana Ziemia». Spór między nimi dotyczy jedynie właściwej metody przeprowadzenia elektryfikacji”<sup>50</sup>. Dla filozofa z Plettenbergu szersze zaistnienie partyzanta w wypaczonej formie międzynarodowego rewolucjonisty grozi tym samym, czym wynaturzenie idei wojny sprawiedliwej sprowadzonej do „zajęcia komorniczego”. Podobnie jak w tej ostatniej bowiem kryje się w nim ryzy-

ko potraktowania wroga jako kryminalisty, którego należy poddać anihilacji ze względów ideologicznych, a nie ze racji faktycznego zagrożenia.

Zarówno Schmitt krytykujący bolszewicką koncepcję międzynarodowego rewolucjonisty, jak Schmitt krytykujący współczesne mu wydanie wojny sprawiedliwej to – jak pisze Joseph E. Bendersky – Schmitt potępiający uniwersalizm, będący nieodmiennym składnikiem ideologii liberalnej. Uniwersalizm ów, wedle filozofa z Plettenbergu, jest równie niebezpieczny i w wydaniu bolszewickim, i liberalnym, a przeistoczenie wroga w kryminalistę, który musi zostać zgładzony, zdaje się Schmittowi równie niepokojące, jak użycie bomby atomowej<sup>51</sup>. To porównanie, acz obrazowe, nie jest, warto zauważyć, tylko porównaniem. Oba niebezpieczeństwa wynikają z postępu techniki, która wdziera się w nauki inżynierskie, ale także w nauki prawne. W tych ostatnich czyni prawo technicznym egzekwowaniem ustaw takich jak międzynarodowe traktaty. Ich uniwersalistyczny wymiar każe każdą wojnę, w której bierze udział sprawujący na polu międzynarodowym hegemoniczną rolę organizm, uznać za ostateczną w historii ludzkości, a pokonanego w niej za zbrodniarza.

#### 4. Podsumowanie

Instytucja wojny sprawiedliwej ma swoje źródło w pismach Ojców Kościoła (św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu) i zanikła po pokoju westfalskim, kiedy nie była potrzebna, gdyż na kontynencie europejskim panowała militarna i polityczna równowaga sił. Wyczerpanie się west-

<sup>50</sup> C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i jego polityczna forma*, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, op. cit., s. 115.

<sup>51</sup> J. E. Bendersky, *Schmitt's diaries*, w: *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, red. O. Simons, J. Meierhenrich, Oxford 2016, s. 141.

falskiej idei państwa doprowadziło do jej powrotu w czasach Schmittowi współczesnych. Wymiar, jaki wówczas przyjęła, był jednak wynaturzeniem klasycznej idei wojny sprawiedliwej i stworzył niebezpieczeństwo wojen totalnych, które dehumanizują przeciwnika i usprawiedliwiają jego anihilację. Według Schmitta, jest to konsekwencją naporu ideologii liberalnej i liberalnego sposobu myślenia o prawie, które niszczy rozumienie pojęcia polityczności. To może zostać zrestaurowane dzięki instytucji wojny partyzanckiej. Czy faktycznie zostaje – w końcu od napisania przez Schmitta *Teorii...* minęło ponad pół wieku – jest jednak tematem na osobny artykuł.

### Bibliografia

- Balakrishnan G., *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, London 2000.
- Bendersky J. E., *Schmitt's diaries*, w: *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, red. O. Simons, J. Meierhenrich, Oxford 2016.
- Bull H., *The Grotian Conception of International Society*, w: „Diplomatic Investigations” red. H. Butterfield, M. Wight, London 1966.
- Chandler D., *The Revival of Carl Schmitt in International Relations: The Last Refuge of Critical Theorists?*, „Millennium: Journal of International Studies”, vol.37 No.1.
- Colombo A., *The «realist institutionalism» of Carl Schmitt*, w: *The International Political Thought of Carl Schmitt*, red. L. Odysseos, F. Petitto, New York 2007.
- Gasché R., *The partisan and the philosopher*, „CR: The New Centennial Review” 4/2004.
- Grzebyk P., *Idea wojny sprawiedliwej*, „Forum Prawnicze” 11/2010.
- Kochi T., *The Partisan. Carl Schmitt and Terrorism*, „Law Critique” (2006) 17.
- McMahan J., *The Ethics of Killing in War*, „Ethics” 114 (4).
- Müller J.-W., *An «Irregularity that cannot be regulated»: Carl Schmitt and the War on Terror*, „Notizie di Politeia: Rivista di Etica e Scelte Pubbliche”, vol. 22, (2006).
- Pankakoski T., *Containment and intensification in political war: Carl Schmitt and the Clausewitzian heritage*, „History of European Ideas” 43:6.
- Parsons G., *The Dualism of Modern Just War Theory*, „Philosophia” (2017).
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. A. Cichocki, Warszawa 2012.
- Schmitt C., *The “Nomos” of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, tłum. G. L. Ulmen, New York 2003.
- Schmitt C., *Wojna sprawiedliwa*, przeł. W. Kunicki, <http://www.tomaszgebis.pl/2014/12/07/carl-schmitt-wojna-sprawiedliwa/>.
- Schmitt C., *Teoria partyzanta. Uwagi na marginesie «Pojęcia polityczności»*, przeł. B. Cymbrowski, Warszawa 2017.
- Slomp G., *Carl Schmitt on friendship. Polemics and diagnostics*, „Critical Review of International Social and Political Philosophy”, 10 (2) 2007.
- Strathausen C., *Myth or Knowledge? Reading Carl Schmitt's «Hamlet or Hecuba»*, „Télos” 2010 (153).
- Sussman N., *Can just war theory delegitimize terrorism?*, „European Journal of Political Theory” 12 (4).



Teschke B. G., *Fatal attraction: a critique of Carl Schmitt's international political and legal theory*, „International Theory”, 3 (2) 2011.

Quinlan M., Guthrie C., *The Just War Tradition: Ethics in Modern Warfare*, London 2007.

Yurdusev A. N., *Thomas Hobbes and international relations: from realism to rationalism*, „Australian Journal of International Affairs” 2006 (60).

Walzer M., *Just and Unjust Wars: a moral argument with historical illustrations*, New York 2000.