TOŻSAMOŚĆ · FUNDAMENTY · ANALIZA

O NIEMOŻNOŚCI DEMOKRATYCZNEGO UZASADNIENIA LIBERALIZMU. WOKÓŁ MYŚLI CARLA SCHMITTA

Krzysztof Arton · 4 września 2020



Egzystencja człowieka Zachodu już dawno straciła swój polityczny status. On sam zapewne nie zgodziłby się z taką opinią – nie jest przecież świadomy pozorności pojęć, które legły u źródeł jego percepcji rzeczywistości. Wciąż postępujący proces deformacji idei nie ominął demokracji, w wyniku jego oddziaływania traktowanej jako swego rodzaju forma realizacji wolnościowych roszczeń jednostki.

O niemożliwości takiego ujmowania rządów *demosu* dowiadujemy się z pism filozofów, nierzadko także tych liberalnych z Immanuelem Kantem na czele. Bardziej współcześnie pogląd ten został wyrażony przez Carla Schmitta. Wręcz demaskatorsko ukazując nadużycia narracji liberalizmu, niemiecki prawnik w swych pismach stawia diagnozy, obok których nie można przejść obojętnie. Nie bez powodu pod wpływem refleksji autora „Pojęcia polityczności" znajdują się nie tylko konserwatyści czy nacjonaliści, lecz także m.in. postmarksiści. Wspomnijmy chociażby o Chantal Mouffe, która postulując powrót do agonicznego wymiaru polityki, wykorzystuje namysł Niemca na rzecz uzasadnienia projektu demokracji radykalnej. Podjąwszy próbę wydobycia tego, co substancjalne dla ludowładztwa, również i my odwołamy się do jakże przemożnego dziedzictwa Schmittiańskiej myśli. Zawarty w niniejszym tekście zbiór refleksji czytelnika „Polityki Narodowej" powinien zainteresować zwłaszcza w kontekście warunków, jakie

nowoczesny demokratyzm stworzył dla zamanifestowania się poglądów nacjonalistycznych. Bowiem – jak stwierdza w wymiarze tego fenomenu Jürgen Habermas – „z rewolucji francuskiej nacjonalizm i demokracja wyszły jako syjamscy bracia".

„Liberalna krytyka polityki"

Pierwszym krokiem na rzecz zrozumienia antagonizmu występującego pomiędzy tytułowymi pojęciami będzie refleksja nad niepolityczną naturą poglądów liberalnych. Kontynuując tradycję myślenia o polityce reprezentowaną chociażby przez Donoso Cortésa, Schmitt nie może zaakceptować poglądu jakoby liberalizm posiadał własną tożsamość polityczną. Wszak, jak uczą nas już starożytni Grecy, polityka jest zwłaszcza duchową sferą aktywności człowieka, ukierunkowaną na realizację dobra wspólnego.

> W tym sensie myślenie polityczne oznacza pryncypialność interesu wspólnotowego, które wymusza dominację obowiązku. Nawet jeśli nie musi ono generować konflikty pomiędzy interesem indywidualnym a wspólnotowym, to w jego istotę wpisana jest nadrzędność drugiego z nich.

Widzimy więc, że liberał dokonując „polemicznego przeciwstawiania się wszelkim ograniczeniom indywidualnej wolności ze strony państwa" zajmuje stanowisko apolityczne, a wziąwszy pod uwagę konsekwencje wypływające z tego sposobu myślenia – nawet antypolityczne. Dokonajmy jednak zastrzeżenia, że tak ujęta postawa „wolnościowców" swoje piętno może odciskać dopiero w ramach istniejącej wspólnoty. Cóż zatem z możliwością zbudowania państwa wyłącznie w oparciu o tożsamość egoistycznych motywacji jego potencjalnych fundatorów? Zaproponowane przez niemieckiego prawnika rozwiązanie tego dylematu okazuje się niezadawalające. Unika on bowiem teoretycznego uzasadnienia swojego stanowiska, zupełnie lakonicznie stwierdzając, że niemożliwym jest ufundowanie jakiejkolwiek idei politycznej wyłącznie na indywidualizmie, *de facto* oznaczającym „podejrzliwość wobec wszelkich politycznych instytucji i form państwa". Ten aspekt myśli Schmitta wzbudza w nas pewne niejasności, a nawet uprawnia zarzut wobec niego o niekonsekwencję w argumentacji. Nie roztrząsając tej kontrowersji, wyłącznie tajemniczo wspomnijmy o jej przedmiocie, ogniskującym się wokół stosunku Niemca do Thomasa Hobbesa.

Wspomniana we wcześniej przywołanym cytacie „podejrzliwość" wpisuje się tak naprawdę w każdy z filarów liberalnej percepcji polityki. Poszukiwania źródeł tego stanu prowadzą Schmitta do *stricte* antropologicznej refleksji, znanej nam z rozważań teoretyków kontraktualizmu: Locke'a, Rousseau czy Proudhona.

> Niemiecki filozof wprost stwierdza, że ocena ludzkiej natury implikuje pogląd na państwo i politykę. Bo jeśli uznamy, że człowiek jest dobry, to czy potrzeba, aby istniał aparat przymusu krępujący jego wolność? Z pewnością przecząco na to pytanie odpowie anarchista. Z kolei wyznawca poglądów liberalnych, przypuszczalnie wyrażający tylko nieco mniej optymistyczną wizję ludzkiej kondycji, założenie o dobrej naturze człowieka wykorzysta jako argument do „wprzęgnięcia państwa w służbę *społeczeństwu*", którego członkom przysługuje wolność uprzednia względem tej politycznej.

W końcu przechodzimy do rozważań poświęconych zagadnieniu chyba najczęściej pojawiającemu się w kontekście dyskusji nad myślą Schmitta – zdefiniowanej przez niego jako „rozróżnienie przyjaciela i wroga" polityczności. Abstrahując od bardziej szczegółowych przemyśleń nad istotową dla tego terminu antynomią, zasygnalizujmy jedynie, że liberalizm oznacza dążność jej „uśpienia", być może nawet próbę przezwyciężenia. Wszak wspomniana dystynkcja jest możliwa dzięki istnieniu różnic, na płaszczyźnie politycznej pełniących rolę asumptu do klasyfikacji według kategorii „przyjaciół" i „wrogów". Nie są one w smak liberałom, posługującym się w pełni abstrakcyjnym pojęciem „jednostki" czy „ludzkości", w których rozpływają się wszelkie przeciwieństwa o znaczeniu politycznym. O swego rodzaju ucieczce od polityczności świadczą także liberalne aspiracje do ustanowienia egzystencji wyznaczanej przez atrybuty antynomiczne względem ważniejszego z członów Schmittiańskiej dystynkcji: bezpiecznej, pokojowej, opierającej się na dialogu. Aby osiągnąć ten stan bytowania koniecznym jest wypracowanie całkowicie neutralnego gruntu ludzkiej aktywności, który wymaga od nas wyrzeczenia się własnych poglądów na rzecz wypracowania konsensusu.

Założenie o antylogiczności „polityki liberalnej", polegające na sprowadzeniu możliwej relacji pomiędzy liberalizmem a polityką do miana „liberalnej krytyki polityki", stanowi bodaj najlepszą ilustrację stosunku niemieckiego prawnika do politycznych uwikłań liberalizmu. Miejmy jednak świadomość, że Schmittiańska krytyka poglądów „wolnościowych" wykracza poza argumentację przywołaną w tym tekście. Związany z rewolucją konserwatywną filozof namysł poświęcony temu zagadnieniu prezentuje zdecydowanie bardziej wieloaspektowo – zwłaszcza na gruncie gospodarki, także teologii, w kontekście związków liberalizmu z techniką, czy *stricte* prawniczych problemów. Czytelnikom chcącym pogłębić wiedzę w tym zakresie w sposób szczególny polecamy lekturę dwóch tekstów: „Lewiatana w teorii państwa Tomasza Hobbesa", gdzie chyba najszerzej omówiono proces neutralizacji, oraz pierwszy tom „Teologii politycznej i innych pism". Uświadomiwszy sobie niepolityczną naturę liberalizmu, przechodzimy do zasadniczej części tej pracy – ukazaniu nieredukowalnych sprzeczności pomiędzy demokracją a liberalizmem.

Demokracja a liberalizm

Rozważając Schmittiański pogląd na zależność pomiędzy demokracją a liberalizmem należy wyjść od zupełnie banalnej konstatacji, że demokracja, jako swoista zasada oraz forma organizacji życia zbiorowego, jest pojęciem *par excellence* politycznym. Występujący pomiędzy tymi terminami kontrast musi być zatem ogromny – ze swej istoty polityczna demokracja *versus* zawsze krytyczny wobec polityki liberalizm. Dlaczego jednak mówiąc o demokracji mamy na myśli raczej to, co „wolnościowe"? Otóż, jak zostaje to podkreślone na stronach „Nauki o Konstytucji", sedno nieporozumień wokół pojmowania ludowładztwa wynika z powodu stania się przezeń „ogólnym pojęciem idealnym", i dlatego utożsamianym z ideałami często nawet względem siebie różnymi: „liberalizmem, socjalizmem, sprawiedliwością, humanitarnością, pokojem i pojednaniem narodów". Pochyliwszy się nad rzekomą identycznością pierwszego z nich z demokracją, w „Duchowej i historycznej sytuacji dzisiejszego parlamentaryzmu" Schmitt podkreśla, że „nadbudowy" poglądów liberalnych należy doszukiwać się w parlamentaryzmie, którego istotę określa wiara w dialog jako środek służący osiąganiu konsensualnie rozumianej „prawdy". Pomiędzy znajdującym wyraz w koncepcjach podziału władz oraz jawności życia politycznego „rządzeniu przez dyskusję" a demokracją nie można stawiać znaku równości już chociażby ze względu na sposobność wyodrębnienia niedemokratycznego parlamentaryzmu oraz nieparlamentarnej demokracji. Jednakże najbar-

dziej wyrazistym argumentem przeciw tożsamości tych pojęć okazuje się niemożliwe do pogodzenia z postulatami liberałów, substancjalne dla rządów *demosu* pojmowanie równości.

W odkrywaniu politycznego sensu egalitaryzmu Schmitt wychodzi od całkowicie dyskryminacyjnego – generującego podział na „obcych" i „innych" – oblicza równości. Albowiem każda wspólnota „równych względem równych" ma świadomość swej równości dzięki istnieniu nierównych, a więc tych, którzy nie spełniają kryteriów pozwalających na uznanie ich za równych. „Równościowy" aksjomat Schmitta możemy zatem sprowadzić do następującego stwierdzenia – znaczenie równości jest warunkowane i potęgowane przez nierówności. Co oczywiste, ów „dogmat" należy rozpatrywać poprzez pryzmat „polityczności" – nierównego zazwyczaj traktuje się jako „wroga", równego zaś jako „przyjaciela". Na podstawie tej refleksji dostrzegamy, że w ujęciu Schmitta założenie o ogólnoludzkiej równości to wybujała fantazja, w warstwie znaczeniowej nic ponad oksymoron. Bo jeśli wszyscy ludzie są równi, to któż miałby być tym nierównym, dzięki któremu ci pierwsi określą swoją tożsamość? A kierując się logiką Schmitta – przeciw komu są równi?

> Odpowiedź na tak ujęte pytanie może być tylko groteskowa: wypracowanie ogólnoludzkiej równości możliwe będzie w sytuacji osiedlenia się na Ziemi posiadających zmysł polityczny kosmitów, ewentualnie w przypadku zwierząt, jeśli tylko staną się one istotami rozumnymi, na drodze buntu przeciw człowiekowi powołując do życia własne państwa.

Zapewne wcześniej powinniśmy podkreślić, że to, co esencjalne dla demokracji zastało odkryte już kilka tysiącleci temu. Stąd tak liczne odwołania niemieckiego teoretyka do dziedzictwa starożytnych Greków – nie tylko ich praktyki politycznej, ale przede wszystkim starającej się ją ująć filozofii, względem ludowładztwa zresztą bezlitośnie krytycznej. Te nawiązania dostrzegamy chociażby w namyśle Niemca nad demokratyczną zasadą tożsamości ludu z samym sobą, o której znaczeniu dowiadujemy się już z Arystotelesowskiej „Polityki". Jak stwierdza w tym wymiarze Stagiryta, w demokracji niezależnie „czy to biedni, czy bogaci (...) niczym nie górują jedni nad drugimi, ani też nie skupiają jednostronnie całej władzy, lecz są sobie równi". Wobec tego, przywołaną wcześniej zasadę należy rozumieć jako ugruntowaną w konkretnym kryterium tożsamość władcy i podwładnego, rządzącego i rządzonego. Zatem w relacji pomiędzy rządzącymi a ludem, przez Arystotelesa ujętej jako „górowanie", nie mogą występować jakiekolwiek różnice jakościowe. W innym wypadku przywódcy polityczni sytuowaliby się poza ludem, a przecież w demokracji są jego częścią, wobec której odróżniają się jedynie pełnionymi funkcjami. Z tego powodu legitymacja rządzących wynika z woli, nigdy zaś z niedostępnych ludowi właściwości, jak w przypadku sankcjonowanej w sposób boski władzy monarszej.

Wspomniana wola ludu stanowi kolejne z zasadniczych pojęć słownika demokracji. Tę stwarzającą niezwykle szerokie możliwości interpretacyjne ideę należy postrzegać w kontekście pytania o podmiot reprezentujący *demos*. Czy lud może reprezentować sam siebie, czy też może rządy w jego imieniu powinien raczej sprawować władca, ewentualnie, jak zostaje to zaprezentowane w chyba jednak serwilistycznym tekście „Führer jest obrońcą prawa", utożsamiająca się z jego wolą partia polityczna? Schmitt, podobnie jak Arystoteles czy Kant, zauważa, że „prawdziwa" demokracja polega na bezpośrednim sprawowaniu władzy przez lud. Jednak, nad czym ubolewał chociażby Rousseau, trudno współcześnie o warunki umożl-

iwiające jej praktykowanie. Stąd należy zastanowić się nad możliwościami reprezentacji, stwarzanymi przez rządy parlamentarne oraz te będące ich zaprzeczeniem.

Okazuje się, że władza autorytarna w większym stopniu aniżeli parlamentaryzm daje gwarancję stanowienia czystego, niczym nieskrępowanego wyrazu woli ludu. Wszak przesłanką parlamentu jest swoista koncepcja prawdy, której osiągniecie staje się także udziałem mniejszości. Natomiast ludowładztwo wyróżnia przekonanie o identyczności chcenia mniejszości z dążeniami większości, co implikuje konieczność absolutnego podporządkowania pierwszej z nich.

> Innymi słowy – demokracja to decyzja, parlament zaś, jak zresztą wcześniej zaznaczyliśmy, dyskusja. Z tego faktu wypływa ludowładczy podmiot suwerenności, którym zawsze pozostaje *demos*. Czy ostateczne podejmowanie przez niego decyzji jest możliwe w przypadku odzwierciedlającego przecież liberalny sposób myślenia trójpodziału władzy? Odpowiedź na to pytanie musi być przecząca.

Kolejną, dopełniającą poprzednią z egalitarnych reguł demokracji, jest zasada homogeniczności, która nie tylko teoretycznie sprowadza się do „wykluczenia lub unicestwienia wszystkich heterogenicznych elementów". Z tego faktu wypływa spełniana przez nią funkcja – definiowanie kryterium przynależności do ludu. Nie interpretujmy jej jednak wyłącznie jako hasła utopii komunistycznej. Homogeniczność widzieć należy raczej poprzez pryzmat takiego ograniczenia lub eliminacji różnic jakościowych, które pozwala na maksymalne zbliżenie się do ideału jednomyślności – koniecznego dla bycia przez lud suwerenem. Członkowie *demosu* muszą posiadać świadomość bycia wspólnotą, a ta nie będzie możliwa, gdy występujące między nimi odmienności okażą się zbyt znaczące. Najpełniejszą z nowożytnych wykładni homogeniczności stały się idee przedstawione w pismach genewskiego filozofa – Jana Jakuba Rousseau, o którego ujęciu jednorodności Schmitt stwierdza jako „właściwej podstawie jego państwa". Dostrzegamy to w kontekście *volonté générale* (woli powszechnej) – koncepcji opierającej się na tak wielkiej „substancjalnej jednorodności ludu", że „wszyscy chcą tego samego inspirowani jednakową substancją". Woli powszechnej nie mogą jednak chcieć „inni", którzy zostają zaklasyfikowani jako „mniejszości", a więc nie należący do *demosu*, odróżniający się od niego i dlatego pozbawieni praw. Zapewne właśnie to założenie przyświecało zupełnie demokratycznej praktyce rządów jakobińskich.

Naród a demokracja

Zamiast kończyć naszą refleksję podsumowaniem, w kilku zdaniach pochylimy się nad relacją pomiędzy demokracją a narodem, tak istotną przecież z punktu widzenia ideologii nacjonalistycznej. Na podstawie dotychczasowym przemyśleń wiemy, że równość nie realizuje się w próżni, zawsze wymaga podmiotu stwarzającego sposobność jej urzeczywistnienia. Rewolucja francuska „wbrew swym ideom humanitaryzmu i braterstwa wszystkich ludów" ustanowiła nim naród – oznaczający lud „zindywidualizowany przez szczególną świadomość polityczną". W ten sposób homogeniczność usadowiona została na fundamencie narodowości, co spowodowało dystynkcję na: naród jako wspólnotę równych względem równych oraz mniejszości narodowe jako nierównych względem niej. Znaczenie tego faktu dostrzegamy także w postrzeganiu tożsamości rządzących i rządzonych, odtąd sprowadzającej się do przynależności do tego samego narodu. Jak wiadomo, wcześniej nie była to reguła powszechnie obowiązująca – na pol-

skim tronie zasiadali przecież Szwedzi, Węgrzy, Francuzi. Ponadto postępująca demokratyzacja doprowadziła do rozlania tożsamości narodowej na masy, *eo ipso* umożliwiając wyłonienie „nowoczesnej", czy, jak stwierdza Jacek Bartyzel, „nacjonalistycznej" koncepcji narodu.

Oryginał:
https://nlad-kopia1113.instawp.site/o-niemoznosci-demokratycznego-uzasadnienia-liberalizmu-wokol-mysli-carla-schmitta/

NIEZALEŻNOŚĆ KOSZTUJE

Utrzymują nas przede wszystkim czytelnicy. Dzięki nim możemy publikować analizy, których nikt nam nie zamawia, i zostawiać je otwarte dla wszystkich.

WESPRZYJ NAS

wspieram.nlad.pl

Zeskanuj, aby wesprzeć