

## Wojciech Buchner\*

Akademia Ignatianum w Krakowie

### WIZERUNEK WROGA W KULTURZE POLITYCZNEJ

Artykuł stanowi próbę eksplikacji zjawiska wrogości w kulturze politycznej co najmniej od wczesnej nowożytności. Autor stawia tezę, że wizerunek wroga w kulturze zachodniej ulega procesowi dehumanizacji wskutek aksjologicznej deprecjacji adwersarza. Zjawisko to analizuje za pomocą metody historii idei, uciekając się do przykładów reformacji, wojen religijnych i rewolucji francuskiej. Te przełomowe wydarzenia stawały się niegdyś przyczyną eskalacji wrogości w życiu publicznym, a współcześnie tworzą zawoalowane postaci ideologicznych standardów tolerancji, praw człowieka i fałszywego humanitaryzmu.

Słowa kluczowe: wrogość, wróg, reformacja, rewolucja, ideologia, tolerancja, wartości, humanitaryzm

Istotniejsze jest zniszczenie wartościowań tego zakłamanego humanitaryzmu, pod którego przykrywką schyłkowa demokracja zabiega o swoje interesy.

Ernst Jünger

Wrogość w kulturze politycznej ma różne oblicza i długą historię. W klasycznym rzymskim słowie *hostilitas* zawiera się nie tylko wyzwanie rzucone wrogom Rzymu, lecz także uznanie ich pozycji jako suwerenów, a nawet honory, jakie należy oddać ich szczególnej waleczności i męstwu. Arcywrog Rzymu, Hannibal, budził w Rzymianach nie tylko trwogę, ale i podziw. Nawet po ostatecznej klęsce miał się spotkać ze swym pogromcą Scypionem, który potraktował go jak równego sobie wodza. Niestety w czasach, kiedy zmarniały elity, a władzę nad duszami sprawuje pospólstwo zwane eufemicznie opinią publiczną, wrogość zabarwia się uczuciowo, przeradza się często w zbiorową hipnotyczną nienawiść – zjawisko znane dobrze z rozlicznych analiz, od Gustave’a le Bon po George’a Orwella. Zapewne instynkt walki jest niezbywalnym elementem ludzkiej natury, a może nawet stanowi jej istotę.

\* Adres do korespondencji: Wojciech Buchner, Akademia Ignatianum w Krakowie, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków; e-mail: wojciechbuchner@gmail.com.

Jeśli tak jest, wówczas problem wrogości i przemian opisowej kategorii *hostilitas* w jej wersję ideologiczną i wartościującą wydaje się zagadnieniem najwyższej wagi. Temat ten podjęła nade wszystko myśl niemiecka ubiegłego wieku w związku z refleksją nad dwiema wojnami światowymi, przy czym szczególną uwagę poświęciło temu zagadnieniu dwóch kongenialnych w tym względzie myślicieli – Carl Schmitt i Ernst Jünger.

Wrogość w znaczeniu ideologicznym i wartościującym jest zjawiskiem bodaj tak starym jak wynalazek druku i rewolucja luteraska, która potrafiła go znakomicie wykorzystać do swoich celów. Co najmniej bowiem od tamtych czasów (choć można by się cofnąć jeszcze dalej<sup>1</sup>) rośnie rola propagandy jako narzędzia świadomej manipulacji tłumami (nie tylko wyborców). Wzrasta przeto zapotrzebowanie na wymyślne sposoby zohydzenia wizerunku wroga. I trzeba powiedzieć, że wynalazek druku natychmiast wyszedł naprzeciw tej potrzebie<sup>2</sup>. Dzisiaj wyręczają go w tej mierze rozliczne mass media, a wrzawa, którą czynią, staje się okazją do bałamucenia tłumów w wyniku zastosowania metody *pars pro toto* do interpretacji wydarzeń i wypowiedzi odpowiednio medialnie skonfigurowanych. Jednak ten, kto chce zrozumieć swoją epokę, musi czasem wycofać się w strefę ciszy, albowiem, jak powiedział Nicolás Gómez Dávila (2008: 28): „Kto wsłuchuje się we wrzawę swych czasów, nie napisze ich muzyki”.

## OD RACJI STANU DO KONFESJONALIZACJI

Nietzsche powiedział niegdyś, że format człowieka poznaje się nie po tym, jakich ma przyjaciół, lecz jakich ma wrogów. Jeśli tak jest w istocie, tedy należy z przykrością stwierdzić, że zacięta walka polityczna w epoce demokracji, gdzie tak zwane elity stają się coraz mniej wyszukane, nie daje podstaw do wysokiej oceny formatu adwersarzy. Rzuca to nieco światła na zagadnienie wrogości politycznej w czasach nam współczesnych. Już w samym tym zdaniu Nietzschego dostrzec można załączek późniejszej koncepcji desygnacji wroga publicznego u Carla Schmitta, gdzie wróg traktowany jest *sine ira et studio* jako równorzędny suweren, choć mający sprzeczne z naszymi interesy. Schmitt nadał problematyce wroga szczególnie obiektywno-egzystencjalny sens, rozwijając ją w ramach swej koncepcji prawa międzynarodowego, która czyni ukłon w stronę Hobbesa.

W myśl założeń jego filozofii politycznej taką egzystencjalną sytuację stanowi w szczególności wojna, kiedy stają naprzeciw sobie suwerenowie, nie mając nad sobą żadnej wyższej instancji w postaci prawa narodów czy też jakichś obligatoryjnych standardów moralnych. Sytuacja taka, dodaje Schmitt, nie musi wszak doprowadzać do eskalacji nienawiści, ponieważ wróg jest po prostu innym suwerennym państwem, które broni, tak jak i my, swojej racji stanu. Jeśli więc wyrzekniemy się pokusy wartościowania i moralnej oceny wroga, dopóki oczywiście on sam nie daje ku temu wystarczających powodów, wówczas konflikt nabierze bardziej rzeczowego charakteru, potraktowany zostanie jako spór polityczno-egzystencjalny, który u Schmitta zyskuje miano polityczności (*das Politische*). Miałoby to zapobiec eskalacji konfliktu i przerodzeniu się naturalnej i egzystencjalnej *hostilitas*, która wynikła

---

<sup>1</sup> Martin Malia (2008) początku dramatu upatruje sto lat wcześniej w ruchu husyckim.

<sup>2</sup> Na temat medialnego sukcesu rewolucji luterskiej zob. Burchardt 2009.

z obiektywnego stanu rzeczy, w kaustyczną nienawiść i chęć całkowitej anihilacji przeciwnika. W myśli Schmitta przebija zapewne wezwanie do realizmu politycznego, do takiej desygnacji wroga publicznego, którego nie oczerniano by i nie stawiano pod pręgierzem tak zwanej opinii jako wroga całej ludzkości. Sztuka rządzenia polegałaby tu na pozytywistycznym potraktowaniu polityki jako działania wolnego od ocen moralnych, od zaszczepiania „wartości” na gruncie dla nich obcym. Dobrej ilustracji dostarcza w tym przypadku historia renesansowej polityki w Italii, opisana ze swadą i realizmem przez Machiavellego w *Historiach florenckich* bądź przez Francesco Guicciardiniego w dziele o takim samym tytule (Guicciardini 1970). Ten sam autor używa – prawdopodobnie po raz pierwszy – określenia „racja stanu” w takim właśnie obiektywistyczno-egzystencjalnym znaczeniu wczesnonowożytnym: powiada, mianowicie, że książęta działają zawsze *secondo la ragione ed uso degli stati* (Guicciardini 1932). Łatwość, z jaką w czasach renesansu zmieniano w Italii sojusze, świadczyć może jedynie o ogromnym wyczuleniu suwerenów na *ragione di stato*, której koncepcje, zapewne nieprzypadkowo, pojawiły się właśnie w tym czasie w Italii. Cokolwiek by nie sądzić o morale ówczesnych książąt, a nawet i papieży, nie można im odmówić politycznej inteligencji godnej prawdziwych mężów stanu. Gra interesów politycznych była wówczas czymś, co nadawało tej inteligencji szczególnie realistyczne zabarwienie. Pisarze florency, tacy jak Machiavelli, a w jeszcze większym stopniu służący Medyceuszom Francesco Guicciardini, bez cienia żenady odsłaniali przewrotne pobudki uczestników tej gry w pełnej zgodzie z pesymistyczną antropologią polityczną, która uwalniała ich *a limine* od naiwnych i zbędnych nadziei na przemianę ludzkiej natury. Myślenie nie „według wartości”, lecz według dobrze pojętego interesu suwerena – oto cechy inteligencji tych zadziwiająco bystrych graczy, którzy nie potrzebowali żadnych wyższych uzasadnień swojego postępowania ponad te, które zapewniała im sama koniunktura sił i środków.

Znakomitą próbkę takiego działania wolnego od zbędnych skrupułów stanowi przykład papieża Juliusza II, który wyprowadził w pole monarchę francuskiego Ludwika XII. Otóż Wenecja, zagarniając papieską Rawennę, była podówczas poważnym problemem dla papieskiej dyplomacji. Juliusz II zaczął przeto rozglądać się za sojusznikami i pozyskał ich w końcu lukratywnymi obietnicami. Tak więc Francuzi i Hiszpanie przystąpili do obozu papieża, który zamyślał pozbyć się ich natychmiast po osiągnięciu celu. Zdołał także zwabić monarchę Anglii i tak oto doszło do zawiązania Ligi z Cambrai przeciwko Wenecji, którą papież obłożył zapobiegliwie ekskomuniką. Przyrzekłszy królowi Francji miasta północnej Italii, które zajęła Wenecja, skłonił go do ataku na republikę laguny, który przyniósł Ludwikowi zwycięstwo. Uczyniwszy to, na czym zależało Juliuszowi, Ludwik zrozumiał wkrótce, że został okpiony, albowiem przemyślny papież rozpętał antyfrancuską propagandę pod hasłem „*Fuori barbari!*”, podpisując jednocześnie separatystyczny pokój z Wenecją. Wobec obietnicy pozyskania Neapolu, Ferdynand Aragoński, opisywany przez Machiavellego jako najzręczniejszy gracz owej epoki, zmienił obóz. Królowi angielskiemu zaproponowano Guyenne, zaś Szwajcarów przekupiono. Tym sposobem udało się wyrzucić Francuzów z Italii. Szydząc z Ludwika XII, papież miał wówczas zakrzyknąć: „Nie jestem kapelanem króla Francji!” (Daniel-Rops 1955: 270).

Innym przykładem może być sytuacja, w jakiej znaleźli się nieco później Franciszek I Walezjusz i habsburski cesarz Karol V, kiedy przyszło im zmagać się o Mediolan. Pierwszy

zauważył wówczas dowcipnie, że właściwie on i jego wróg są ze sobą całkowicie zgodni, albowiem obaj chcą mieć Mediolan.

Badając meandry polityki nowożytnej, można dojść do wniosku, że jej język obiektywnych koniunktur i racji stanu zmienia się pod wpływem rewolucji protestanckiej, a następnie wywołanej przez nią anarchii teologicznej, która prowadzi do wojen religijnych. Luter wprowadza do słownika polityki konfrontacyjne tony, wybrzmiewające w jego inwektywach pod adresem Rzymu i papieża, którego określa niejednemu raz mianem antychrysta. Ta eskalacja nienawiści to prawdziwy *furor teutonicus* Lukana, w istocie przywodzący na myśl dawną wrogość plemion germańskich wobec Rzymu (Lukan, I, 255), której ostatnim spadkobiercą miał być cesarz Fryderyk II, choć jak widać, ostatnim nie był.

Przenikanie języka teologii do polityki, będące zwiastunem nowożytnych wojen religijnych aż do czasów wojny trzydziestoletniej, zostało poddane analizie jako tak zwane zjawisko konfesjonalizacji przez Heinza Schillinga (Schilling 2010). Konfesjonalizacja polityki i upolitycznienie religii to zapewne dwa współzależne zjawiska. Konsekwencją drugiego z nich było powstanie luterskich Kościołów państwowych i narodowego Kościoła anglikańskiego. Wypada w tym miejscu zauważyć, że o ile Luter teolog przyczynił się do powstania Kościoła państwowego w Niemczech poniekąd *en passant*, o tyle Kościół anglikański wyłonił się najpierw z przekornej i nieokielzanej woli Henryka VIII, by następnie umocnić się wskutek pragmatycznej strategii korony, która tak wiele zyskała z sekwestracji dóbr kościelnych na wyspach. W obu przypadkach mówić wszak można o utwierdzeniu konfesji przez politykę państwa, które musiało poczuć się na tyle mocne, by podołać wyzwaniu schizmy, lukratywnemu tak pod względem politycznym, jak i ekonomicznym.

Wydaje się natomiast, że odmienny był przypadek konfesjonalizacji we Francji Walezjuszy, gdzie wojna religijna między ultramontańskim ugrupowaniem Gwizjuszy i kalwińskimi hugenotami bliska była doprowadzenia suwerennej korony do całkowitej ruiny. Ostatnim wysiłkiem podjętym przez koronę, by temu zapobiec, było powołanie na urząd kanclerza Michela de l'Hôpitala przez Katarzynę Medycejską i próba powrotu do makiawelicznego języka interesów. Z tego powodu właśnie *les politiques* kanclerza postrzegano jako makiawelistów, co nie bardzo przypadło do gustu zwłaszcza jezuitom, czemu dał wyraz hiszpański pupil Ignacego Loyoli Pedro de Ribadeneira: „Politycy i uczniowie Machiavellego – pisał – nie znają żadnej religii ani też nie zastanawiają się nad jej fałszywością czy prawdziwością, jeśli nie służy ona ich racji stanu” (Ribadeneira 2008: 9).

Gmatwanina przesłanek konfesyjnych i politycznych nie ułatwiała rozpoznania w danej chwili tego, na czym polegać miała racja stanu, i prowadziła do wojny domowej, tym bardziej że suwerenna korona chwiała się jako zakładnik obu walczących stron. Dlatego strategia *les politiques* nie przyniosła nawet doraźnych rezultatów, a próba powrotu do obiektywistycznego języka interesów państwa zakończyła się fiaskiem i kolejną eskalacją nienawiści, rozbijając się o mur nieprzejednania i zawziętości. Tymczasem, by znów odwołać się do czasów politycznego pragmatyzmu rodem z wczesnonowożytnej fazy *ancien régime'u*, jedyną niezbywalną *ratio* dawnej polityki stanowiło właściwe rozpoznanie racji stanu przez suwerena. Suwren i racja stanu tworzyły jeden racjonalny, choć przecież zarazem konkretny układ, dzięki któremu różniące się racje stanu różnych suwerenów uzyskiwały wymierny kształt. Ostatecznie można chyba uznać, że odejście od tego paradygmatu renesansowej *prudencia*

stworzyło sytuację wojny domowej, która – *toutes proportions gardées* – stała się prefiguracją rewolucji francuskiej.

W przypadku historia idei, a zwłaszcza filozofii politycznej, natrętny podszept doświadczenia, że oto tak zwane *ratio* nie ma wielkiego znaczenia bądź nie ma go zgoła wcale w polityce, może powodować niekiedy uzasadnione zwątpienie w sens własnej pracy. Wszak również współczesne nauki polityczne usiłują formułować jakieś racjonalne wnioski, wpadając przy tym często w sidła kartezjańskiego racjonalizmu, jak choćby w modnej dziś teorii gier. Dopóki jednak myśl polityczna czerpała z konkretnych obserwacji i historycznych paraleli, nie mając złudzeń co do natury ludzkiej i dając temu wyraz w pesymistycznej antropologii, dopóty wyrozumiałość dla wroga, podobnego wszak do nas samych, polegała na akceptacji tego, co konieczne i nie zawsze moralnie czyste. Można by rzec, iż uprawiano wówczas rodzaj oportunistycznej antropodycei, pozostawiając aktorom gry politycznej pewien margines zła koniecznego w skutecznej obronie własnych interesów. Tymczasem drapieżny i agresywny język reformacji płynął ze sztywnych przekonań teologicznych, które w owym marginesie zła koniecznego doszukiwały się przyczyny zepsucia moralnego rzymskiego katolicyzmu. Doprowadziło to w rezultacie do odrzucenia owej antropodycei wskutek zanegowania wolnej woli człowieka przez teologie protestanckie, a tym samym do zaostrzenia wrogości i fanatycznych zachowań. Podobne postawy można zaobserwować na przykładzie działalności purytańskich parlamentów w Anglii. Jednym słowem, wyrozumiałość wobec ludzkich słabości, traktowanych jako zło konieczne *hic et nunc*, choć dające się odkupić w perspektywie eschatologicznej, nie znalazła zrozumienia w środowiskach nowych konfesji protestanckich. Być może właśnie nawiązując do tego toposu, powzięto w ramach tradycjonalizmu francuskiego myśl, że protestantyzm stanowił w istocie preludium rewolucji francuskiej. W rzeczy samej bowiem myśl polityczna francuskich *philosophes*, pomijając jej wątki deistyczne i prometejskie, nie była skłonna tolerować jakichkolwiek niedoskonałości ludzkich, gdyby tylko miały się one uwidocznić w utopijnym schemacie myślenia politycznego i rewolucyjnej praktyce. Wydaje się, że każdy zamknięty schemat myślenia, czy będzie to kalwińska teokracja, czy utopia radykalnej demokracji, musi w konsekwencji doprowadzić do potępienia wszelkich prób usprawiedliwienia zła jako oznaki niedoskonałości i wypowiedzieć jego sprawcom śmiertelną walkę.

Lekcja, jakiej dostarczyły nowożytny wojny domowe okresu konfesjonalizacji, nasuwa wniosek, że od tego czasu frenetyczna i wroga zawziętość w życiu publicznym mogła być wprawdzie i bywała skutecznie studzona, atoli pomimo udanych powrotów do języka racji stanu, jak choćby w przypadku Fryderyka II Wielkiego w Prusach, nie zdołano już powstrzymać jej eskalacji w czasach rewolucji. W ramach dygresji dodajmy, że częste wśród Rzymian wojny domowe (może z wyjątkiem proskrypcji Sulli) nie miały w sobie takiego ładunku zapalczowości i mściwości jak późniejsze rewolucje. Nie należy chyba sądzić, że pochodziło to jedynie stąd, iż ówcześni adwersarze wywodzili się zwykle z tej samej warstwy *nobilitas*. Choć zapewne miało to swoje znaczenie, to jednak zasadniczym faktem pozostaje to, iż Rzymianom obce było wszelkie myślenie wartościujące i utopijne. Myśleli o celach w kategoriach możliwych środków, jakby wiedzieli, że „środki są dziełem ludzkiej inteligencji, a cele – generalnie – ludzkiej głupoty” (Gómez Dávila 2009: 31). Na przekór temu, pozbywszy się przesłanek teologicznych i konfesyjnych, współczesne wojny domowe, których pierwowzorem stała się

rewolucja francuska XVIII wieku, odnalazły swój *spiritus movens* w bezkrytycznej asymilacji utopijnych ideałów, uprawnień i „wartości”, zaprawionych ideologią i fanatyzmem.

Do czasów ideologii oświeceniowej wierzono w zdrowy rozsądek, roztropność polityczną, rację stanu i niezmiennność złej natury człowieka – rzeczy oczywiste i łatwo weryfikowalne. Tymczasem powstała na gruzach *ancien régime*’u demokracja uwierzyła w rozum, suwerenność ludu i kryterium ilościowe. Zanim jednak do tego doszło, rewolucja francuska zmieniła znaczenie wojny i wroga, a także wyzbyty wcześniej trujących emocji sens pojęcia *hostilitas*; odmieniła wizerunek wroga, czyniąc zeń adwersarza ideologicznego i nade wszystko rodzimego, co odcisnęło piętno na nowym rodzaju wojny – wojny domowej oraz ideologicznej wojny o wyższe cele: sprawiedliwość, prawdę, dobro całej ludzkości, przy czym słowa te rozumiano abstrakcyjnie, wykluczając wszelkie subtelniejsze odcienie jako z gruntu reakcyjne. Charakterystycznym w tej mierze zwrotem był nacisk położony na republikanizm jako ideę, której niepodobna się oprzeć, nie będąc czymś w rodzaju zatwardziałej bestii w ludzkiej skórze. W taki oto sposób rewolucja jeła postrzegać swoich przeciwników, stawiając ich pod pręgierzem sterroryzowanej opinii i wydając im apokaliptyczną wojnę. Odtąd nie była to już wojna z innym suwerenem, lecz wojna domowa republikańskich *citoyens* z reakcyjnymi *sujets* i szuanami (*chouans*) – rojalistami. Ten manichejski podział na republikanów i rojalistów wydaje się pokrywać z podziałem na dobrych i złych, zatracając wszelkie cechy polityczności, służącej za egzystencjalno-obiektywne kryterium podziału na wrogów i przyjaciół.

I tak oto w oczach fanatycznych *militants* szuani z Wandei jawili się jako wcielenie większego zła niż cała antyfrancuska koalicja. Eksterminacja powstańców z Wandei doczekała się opisu pióra samego jej autora, który zresztą mówi o niej tonem tak „rzeczowym”, a jednocześnie chępliwym, jakby w istocie rzeź ludności cywilnej była czynem oczywistym i chwalebny wobec wielkości republikańskiej idei<sup>3</sup>.

Od czasów rewolucji francuskiej zaczęto przesączać do języka propagandy szczególnie zabójczy jad, każąc traktować wroga jako bestię zasługującą na anihilację. Stworzono w ten sposób nowy model polityki eksterminacji, z wielkim upodobaniem przejęty później przez rewolucję bolszewicką. Był to bowiem pierwszy tak groźny precedens w dziejach cywilizowanych państw Zachodu i wprowadził do języka polityki często wykorzystywaną strategię oczerniania wroga, zanim przypuści się nań atak.

Dopóki strony konfliktu szanowały swój status suwerennych państw broniących własnych racji stanu, można było odróżnić wroga od politycznego przestępcy, któremu należy wydać bezpardonową walkę. Wydaje się, że skoro suwerenność monarchów *ancien régime*’u była wyraźnie zaznaczona, rozróżnienie to zachowywało całą swoją moc. Pod koniec XVI stulecia żyjący w zrewoltowanych Niderlandach hiszpańskich Baltasar Ayala (1582, I, cap. II, 14) napisał w swym dziele utrzymane w tym duchu znamienne słowa: *Aliud est hostis, aliud*

<sup>3</sup> Ten przejmujący grozą „raport” przytacza Paweł Jasienica (1985: 81): „Nie ma już Wandei, obywatele republikańskie. Wraz ze swymi kobietami i dziećmi zginęła ona pod naszą wolną szablą. Grzebię ją w bagnach Savenay. Zgodnie z rozkazami, któreście mi dali, miazdzyłem dzieci kopytami koni, masakrowałem kobiety, które – przynajmniej te właśnie – nie będą już rodzić bandytów. Nie mam na sumieniu wzięcia chociażby jednego jeńca. Tępiłem wszystkich... Drogi są zasłane trupami... Bez przerwy rozstrzeluje się w Savenay, ponieważ ciągle przybywają bandyci pragnący się poddać... My nie bierzemy jeńców; trzeba by im było dawać chleb wolności, litość zaś to nie rewolucyjna sprawa”.

*rebellis*<sup>4</sup>, kładąc tym samym kres rozważaniom wokół domniemanego prawa do buntu, które w ogniu wojen religijnych skłonni byli uznać nawet hugenoci, chociaż wcześniej dopuszczali jedynie nieposłuszeństwo ze strony „urzędów eforalnych”. Rzecz znamienna, że ta protestancka radykalizacja kierowała się jedynie przeciwko niechętnym lub wrogim im władcom. Co ważniejsze, Ayala zredukował warunki tak zwanej wojny sprawiedliwej, której koncepcję rozwijano przez wieki w chrześcijańskiej Europie, do jedyne go warunku, jakim była dlań prawowita władza prowadzącego wojnę monarchy – *auctoritas principis*. Temu rzeczowemu i wolnemu od moralistycznych ocen rozumowaniu wyszła nieco później naprzeciw myśl Thomasa Hobbesa, ujęta w zwięzłej formule: *Auctoritas, non veritas, facit legem*.

Charakter wojny domowej wynikłej z rewolucji nie dopuszczał już jednak takich subtelnych dystynkcji. Sprzeciw oznaczał wykluczenie i unicestwienie. Dzisiaj trudno nam pojąć zachowania członków rewolucyjnego Konwentu, którzy w imię świętości mitycznego ludu, praw człowieka, „zdobyczy rewolucji” straszili się wzajemnie gilotyną i wzajemnie się na nią skazywali. Ich zachowania, coraz bardziej nerwowe, coraz bardziej absurdalne, a przy tym ich górnolotna i historyczna retoryka – wskazują drogę, jaką zapewne musi przejść każda rewolucja, cofając cywilizację do stanu natury przy entuzjastycznym poparciu tłumów.

## OD FAKTÓW DO WARTOŚCI

Jak wiadomo, rewolucja francuska zastąpiła prawo naturalne prawami człowieka, które nie miały już wypływać z obowiązków, lecz spływały na człowieka jako takiego *deus ex machina*. Krótko mówiąc, „ogłoszono prawa, by móc gwałcić obowiązki” (Gómez Dávila 2006: 25). Prawa, a raczej uprawnienia przyznane bezwarunkowo, stają się zarzewiem nowej walki, nowych współczesnych rewolucji kontrkulturowych i społecznych. Jeśli ponadto połączy się prawa człowieka jako takiego z prawami obywatela, jak to uczyniono we francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, wówczas korzystać z tych pierwszych może jedynie *citoyen*; w wersji rewolucyjnej stanowi on jednak integralną część całości, która w razie sprzeciwu wobec demokracji i suwerenności ludowej traci automatycznie swoje obywatelstwo, a tym samym staje *hors la loi* nie tylko jako obywatel, lecz także wykluczona zostaje z rodzaju ludzkiego. W tej sytuacji, powołując się na świętą zasadę suwerenności ludu, można unicestwić każdego, kto się jej sprzeciwia. Taka była logika myślenia jakobinów. W istocie mamy tu do czynienia z prefiguracją współczesnych dyskusji i otwartych debat, które jako rzecz bezdyskusyjną traktują jednak samą zasadę demokracji. I choć współcześnie można być monarchistą, a nawet reakcjonistą, nie narażając się na utratę obywatelstwa i człowieczeństwa, to jednak taka logika rozumowania prowadzić może i prowadzi do rozmaitych form ostracyzmu społecznego.

U podstaw takich scenariuszy leży jakobińska, upiorna wiara w dobro i mądrość ludu, której współczesną egzemplifikacją może być wiara w opinię publiczną. Pośród niezliczonych

<sup>4</sup> W *Totius Latinitatis Lexicon*, 1771, III (ed. E. Forcellini, London 1854) odnajdujemy taką oto dystynkcję: „Wrogiem (*hostis*) jest ten, z kim publicznie prowadzimy wojnę [...]. I tym właśnie różni się on od nieprzyjaciela (*inimicus*), wobec którego żywimy prywatną nienawiść”. W tym sensie *hostilitas* jest, jak już wspomniano, określeniem stosunku wobec wroga publicznego i nie dopuszcza prywatnej z natury nienawiści.

mów rewolucyjnych odnajdujemy również i tę wypowiedź Robespierre'a: „Uwierzyć, że tak wielka masa ludu może dać się zwieść bądź oszukać! Jeśli nawet nieliczni mogliby zostać wprowadzeni w błąd, większość z pewnością będzie się kierować poczuciem dobra wspólnego i duchem wolności” (Talmon 1952: 298). Także i dziś w ramach politycznej poprawności nie godzi się podważać tego przeświadczenia. Jak widać, dogmat, który zamyka wszelką debatę, nie jest li tylko przesłanką myślenia teologicznego i papieskich dekretaliów, które zresztą nigdy – w przeciwieństwie do dogmatyzmu demokratycznego – nie udawały, że są otwarte na dyskusję.

W XIX wieku opadły wprawdzie rewolucyjne opary krwawych politycznych fantazji, niemniej jednak osadziły się w myśli europejskiej niczym muł na dnie rzeki, by wypłynąć pod innymi postaciami. Pozytywizm, jako odmiana nowej filozofii prawa, był zapewne po części ukrytą reakcją na owe krwawe wydarzenia, które rozgrywały się pod dyktandem jakobińską i pod dyktando napuszonych adoracji suwerennego ludu. Reakcja ta zaznaczyła się jeszcze dobitniej w historycznej szkole prawa Friedricha Carla von Savigny'ego i Geорга Friedricha Puchty, we francuskim tradycjonalizmie czy niemieckim konserwatywnym romantyzmie. Pomimo to podstawy myślenia rewolucyjnego, których głównym reprezentantem była w XIX stuleciu radykalna idea postępu, wynurzyły się znów, by zradykalizować ówczesną scenę polityczną. W świeckim katechizmie tamtego stulecia idea ta była „niezawodnym środkiem dla ułatwienia władzy szarlatanom” (Sorel 2015: 134).

Dochodzimy więc do punktu, w którym z mroków dwóchsetlecia wyłania się współczesna masowa i medialna demokracja. Aby zneutralizować ponurą wymowę tamtych rewolucyjnych idei, z których nadal czerpie swój impet, ucieka się ona do rozmaitych form kamuflażu; chce uzasadnić przed „opiniami publiczną” powody emocjonalnej wrogości i ostracyzmu, ukryte pod wzniośle brzmiącymi sloganami tolerancji i humanitaryzmu. Jednym z takich zabiegów otumaniania jest notoryczne odwoływanie się polityków do demokracji, jakby w istocie wszyscy wiedzieli, czym ona jest – bo czym nie jest, łatwo stwierdzić. Zapewne nie jest wszystkim tym, co zapowiadała. Ale nawet jeśli przyjmiemy minimalistycznie, że jest tylko tym, czym być musi, nie ma powodu, by wpisywać ją do uniwersalnego katechizmu całej ludzkości, skoro nawet nie ważył się tego uczynić katolicyzm jako wyznanie, etymologicznie rzecz biorąc, powszechne. Jednym słowem, dzisiejsze slogany, będące kamuflażem prawdziwej zapalczywej walki i wrogości rozmaitych ugrupowań i tendencji społecznych, uzyskują znaczące wsparcie w postaci wartościujących komunałów. Ten, komu się nie wiedzie w życiu publicznym, ma do dyspozycji ich szerokie spektrum.

Niewątpliwie do takiego stanu rzeczy przyczyniła się również tak zwana filozofia wartości, która – rzecz jasna – ma pełne prawo do rozwoju jako dyscyplina czysto intelektualna. Obawy budzi jednak pochoopność, z jaką stosuje się kategorię wartości do myśli politycznej, a tym bardziej prawniczej. Już sama analiza etymologiczna wskazuje jasno, że słowo „wartość”, w znaczeniu, jakie nadała mu ta filozofia w reakcji na dziewiętnastowieczny pozytywizm, nie ma odpowiednika w języku łacińskim, gdzie słowo „*pretium*” oznacza po prostu cenę konkretnej rzeczy, nie zaś jej duchowy, czysto inteligibilny wymiar. Także słowo „*bonum*” (dobro, majątek, zysk) nie daje się przełożyć jako „wartość”, zawiera bowiem konkretne konotacje, nieobciążone obcymi sobie znaczeniami. Tak więc słowo „wartość”, przeniesione z obszaru nauk ekonomicznych, może przerodzić się – i w rzeczy samej często się przeradza –



w poręczne narzędzie walki ideologicznej, „walki o wartości” rozpalającej wrogie emocje, a wówczas: „Substancjalnej logice wartości nie wystarczy negacja dialektyczna, ponieważ nie prowadzi ona do całkowitego unicestwienia nie-wartości” (Schmitt 2008: 47). Carl Schmitt pisze w tym duchu dalej, że „logika wartości natychmiast ulega wypaczeniu, gdy tylko opuszcza właściwy sobie obszar ekonomii i *iustitia commutativa*, zmieniając w wartości dobra, interesy, cele i ideały spoza tego obszaru. Wyższa wartość służy wówczas jako uzasadnienie najdzikszych roszczeń i usprawiedliwienie miernoty” (Schmitt 2008: 44).

Walka o dogmaty przenikająca do polityki w czasach konfesjonalizacji przeistacza się dziś w wojnę o wartości, które tym lepiej służą jej celom, im bardziej oderwane są od konkretnych desygnatów polemicznych pojęć. Oto lekcja, jakiej dostarcza nam epoka oświecenia i wieńcząca ją rewolucja francuska.

W perspektywie walki prowadzonej w imię „wartości” pojawia się ideologia tolerancji, która ze swej strony wspiera się na fundamencie fałszywego i przewrotnego humanitaryzmu: „Bezgraniczna tolerancja i neutralność, równoznaczna z całkowitą swobodą wymiany stanowisk i punktów widzenia, natychmiast zmienia się w swoje przeciwieństwo, we wrogość, o ile tylko na serio i konkretnie stanie w obliczu kwestii realizacji i obowiązywania. Dążenie wartości do tego, by obowiązywać, jest nieodparte...” (Schmitt 2008: 53). Dlatego ten, kto mieni się obrońcą tolerancji, szykuje się do walki o wartości, które domagają się realizacji wbrew wszelkim okolicznościom i innym wartościom, które mogłyby zagrozić realizacji tamtych.

W przeciwieństwie do takiej postawy, historyczne edykty tolerancyjne zależały zawsze nie od subiektywnych przekonania szerzących się w różnych warstwach społecznych, lecz od rozpoznania racji stanu przez suwerena, i miały konkretny wymiar prawny. *Exempli gratia*, tak zwany edykt mediolański cesarza Konstantyna, uznawał jedynie równouprawnienie chrześcijan i pogan, zaś edykt nantejski Henryka IV sankcjonował swobodę wyznania protestanckiego w monarchii francuskiej na wyznaczonych obszarach. Dla porównania, Hiszpania Filipa II zakazywała wprost praktykowania protestantyzmu pod jakąkolwiek postacią, ale też monarcha ten nigdy nie twierdził, że zamierza być tolerancyjny wobec zagrożenia protestanckiego, które na domiar złego niosło za sobą groźbę wzmocnienia wrogiej Anglii. Należy dodać, że w obu przypadkach edykty wymuszone zostały przez drastyczne okoliczności. Trudno byłoby zmierzyć tą samą miarą dzisiejsze formy niechęci wobec rozmaitych odmian mniejszościowych ekstrawagancji, które zresztą – jak się wydaje – operują ze swej strony znacznie skuteczniejszymi narzędziami ideologicznej manipulacji. Można więc zaryzykować twierdzenie, że współczesne formy wrogości w życiu publicznym mają znacznie bardziej nikłe podstawy niż ówczesnie. Dzisiejsza zjadłość wewnętrznych sporów politycznych i społecznych nie zachowuje proporcji w stosunku do wagi problemów. Nasuwa to przypuszczenie, że jest sztucznie rozbudzana i że współcześni adwersarze tracą z oczu rzeczywistą rację stanu.

Gdy nie ma suwerena, łatwo jest popaść w spiralę nienawiści. Dlatego celowe wydaje się przypomnienie właściwego, klasycznego sensu słowa tolerancja. Otóż, tolerować to znosić coś, czego samemu nie można bądź nie chce się zaakceptować. Tolerancja jest więc świadomą postawą, przyjętą dla zachowania pokoju społecznego – ale też niczym więcej! Granica między tolerancją i afirmacją nie może zostać zatarta. „Bezgraniczna tolerancja jest tylko obłudnym sposobem rezygnacji” (Gómez Dávila 2006: 75); atoli można by dodać, że

jest nawet czymś więcej, albowiem, przeradzając się w ideologię tolerancji, wykuwa niekiedy narzędzia prawdziwej agresji i wojny apokaliptycznej przeciw wrogowi ludzkości. Widać tu w pełnej krasie paradoks ideologii tolerancji, która przeradza się w swoje przeciwieństwo choćby w tak zwanej „walce o pokój”. Nie można walczyć o pokój z pozycji pacyfistycznych. Przeciwnik pojedynków wyzywający na pojedynek ich zwolennika byłby tu znakomitą ilustracją paradoksalności własnej postawy.

Ideologia tolerancji karmi się przeto krytyką granic tolerancji w różnych dziedzinach życia. W końcu osiąga etap politycznej poprawności, którą arbitralnie sama definiuje na użytek teźże krytyki. Ponadto, krytyka będąca agresywną bronią ideologii tolerancji ima się najczęściej wybiegu idolatrii człowieka jako takiego, abstrahując umyślnie od różnic historycznych, kulturowych, etnicznych, płciowych, umysłowych itp. Musi się przeto mieć na baczności ten, kto nie korzy się jak inni przed człowiekiem i jego „prawami”.

Racjonalizm oświeceniowy zrównuje ludzi jako jednostki abstrakcyjne w imię przyrodzonych uprawnień człowieka jako takiego – stąd subiektywne uprawnienia zajmują miejsce obowiązków, a tam, gdzie nie ma obowiązków, nie ma też nietolerancji wobec ich niedopełnienia; w zamian szerzy się „humanitarna” otwartość wobec postaw permissywnych, które z pełną swobodą generują własne metody walki: jak się wydaje, w tym właśnie miejscu rodzi się współczesna ideologia tolerancji, która w imię owego „humanitaryzmu” nie waha się użyć miecza inwektyw i kalumnii.

Idea obiektywnego porządku metafizycznego, stworzonego przez Boga, który swoje wymogi moralne kieruje do człowieka za pośrednictwem racjonalnie uchwytnych treści prawa naturalnego, ustępuje w XVIII wieku miejsca koncepcji antropocentrycznej, w której człowiek ma już tylko uprawnienia. Abstrakcyjny humanitaryzm przyznaje równe uprawnienia wszystkim niezależnie od obcości kulturowo-wyznaniowej. Edykt nantejski nie posunął się aż tak daleko!

Kolejnym paradoksem ideologii tolerancji jest nieudolna próba połączenia idei człowieka jako takiego z obroną i domaganiem się w imię fałszywie pojętej tolerancji specjalnych uprawnień dla ekstrawagancji, które z racjonalnością nie mają nic wspólnego. Racjonalność zakłada bowiem niezróżnicowanie. Toteż, jakby chcąc ukryć ten paradoks, ideologia tolerancji uderza często w struny emocjonalne, odwołując się do irracjonalnych odczuć, uprzedzeń i resentymentów; chce nas przekonać, że *tout comprendre c'est tout pardonner*. I tak na przykład w imię dobra człowieka jako takiego i jego niezwykłych praw chce zastąpić karę antytenitencjarną terapią przestępców. Ma przy tym do dyspozycji prawa człowieka, cały arsenał środków medialnych, a także zawsze gotowy do koncertu chór polityków.

Taktyka ideologii tolerancji jest przy tym bardzo prosta, by nie powiedzieć prymitywna: polega na zawężaniu pola manewru przeciwnika w imię poprawności politycznej, której wprawdzie nie nazywa po imieniu, choć stanowi ona rodzaj ostatecznej instancji odwoławczej, trybunał, w którym zasiada suwerenny i władczy lud, inaczej mówiąc, opinia publiczna. W ten oto sposób w kulturze politycznej rodzi się – z braku prawdziwego suwerena z krwi i kości – fałszywy humanitaryzm współczesnej polityki demokratycznej. Jako narzędzie walki pozostaje do dyspozycji zarówno ruchów społecznych, jak i polityków. Jego konsekwencją bywa często dehumanizacja adwersarza politycznego i kryminalizacja wroga. Współczesna

wrogość w sporach partyjnych coraz wyraźniej przypomina nienawiść prywatną. Stąd wiedzcie już prosta droga do ostracyzmu społecznego i eskalacji zaciętej wrogości, która z dawną *hostilitas* nie ma już żadnych związków.

Wybujały i abstrakcyjny humanitaryzm potyka się zawsze o nienaturalne u człowieka pragnienie wywołania reakcji współodczuwania, które zdolne byłoby objąć całą ludzkość. Odpowiednio zmanipulowany, rozpała emocje społeczne, nadając opinii publicznej kierunek przez siebie pożądaný. Ostatecznie jednak kulminuje w ideologicznej postawie agresji wobec tych, którym zarzuca się, że nie spełniają jego wymogów i negują jego „wartości”. Ernst Jünger kwituje to słowami: „Humanitarne sumienie kieruje się do zuniformizowanej ludzkości, do obywateli świata, nie znających granic i różnic [...], a świadomość ludzi się sądami, że wojna toczy się nie o zwycięstwo, ale o pokój, o postęp, cywilizację lub jakieś inne, zabarwione humanitaryzmem wartościowanie. Z drugiej strony, przeciwnik nie jawi się jako wróg w sensie naturalnym czy rycerskim, ale jako przeciwnik tych wszystkich wartościowań, a zatem jako czysty wróg ludzkości” (Jünger 2013: 411).

## BIBLIOGRAFIA

- Ayala, Baltasar. 1948. *De iure et officiis bellicis et disciplina militari*, edición bilingüe, Madrid: Instituto de Estudios Políticos [1 wyd. 1582].
- Burkhardt, Johannes. 2009. *Stulecie reformacji w Niemczech (1517–1617). Między rewolucją medialną a przełomem instytucjonalnym*, przeł. J. Górny, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Daniel-Rops, Henri. 1955. *L'Église de la Renaissance et de la Réforme. Une révolution religieuse: la réforme protestante*, Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Guicciardini, Francesco. 1970. *Storie Fiorentine, dal 1378 al. 1509*, Torino: UTET.
- Guicciardini, Francesco. 1932. *Dialogo del reggimento di Firenze*, Bari: Gius. Laterza & Figli.
- Gómez Dávila, Nicolás. 2006. *Następne scholia de tekstu implicite*, przeł. K. Urbanek, Warszawa: Furta Sacra.
- Gómez Dávila, Nicolás. 2008. *Nowe scholia do tekstu implicite*, t. 1, przeł. K. Urbanek, Warszawa: Furta Sacra.
- Gómez Dávila, Nicolás. 2009. *Nowe scholia do tekstu implicite*, t. 2, przeł. K. Urbanek, Warszawa: Furta Sacra.
- Jasienica, Paweł. 1985. *Rozważania o wojnie domowej*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jünger, Ernst. 2013. *Węzeł gordyjski*, przeł. W. Kunicki, Kraków: Wydawnictwo Arcana.
- Lukan, Marek Anneusz. 1994. *Bellum civile*, przeł. M. Brożek, Kraków: Polska Akademia Umiejętności, Wydawnictwo „Secesja”.
- Malia, Martin. 2008. *Lokomotywy historii. Zwroty w dziejach i kształtowanie nowoczesnego świata*, przeł. M. Grabska-Ryńska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ribadeneira, Pedro de. 2008. *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano, contra lo que Nicolás Maquiavelo y políticos de este tiempo enseñan*, Madrid: Silex ediciones.
- Schmitt, Carl. 2008. *Tyrania wartości*, „Kronos” 3: 38–57.

- Schilling, Heinz. 2010. *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, przeł. H. Orłowski, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Sorel, Georges. 2015. *Złudzenia postępu*, przeł. E. Reiter, Kraków: Vis-à-vis etiuda.
- Talmon, Jacob Leib. 1952. *The Origins of Totalitarian Democracy. Political Theory and Practice During the French Revolution and Beyond*, Penguin Books.

#### THE EFFIGY OF ENEMY IN THE POLITICAL CULTURE

The article is an attempt to explain the phenomenon of hostility in the political culture since at least the early modern era. The author argues that the image of the enemy in western political culture is being dehumanized because of his axiological depreciation. This phenomenon is analysed by using the method of the history of ideas, resorting to examples of the Reformation, religious wars and the French Revolution. Formerly these events brought about the escalation of hostilities in the public life, and today they create the veiled ideological standards of tolerance, human rights and false humanitarianism.

Keywords: hostility, enemy, Reformation, revolution, ideology, tolerance, values, humanitarianism