

Arkadiusz GÓRNISIEWICZ 

Uniwersytet Jagielloński

arkadiusz.gornisiewicz@uj.edu.pl

HEGLA NASZEGO POWSZEDNIEGO

BURIBUNKOWIE CARLA SCHMITTA JAKO SATYRYCZNA DYSTOPIA

ABSTRACT Carl Schmitt's *Die Buribunken* as a Satirical Dystopia

The paper focuses on some early writings of the German legal and political thinker Carl Schmitt. During the First World War Schmitt published three essays in the Catholic journal *Summa*. In this paper I aver that those three articles – though remarkably various in content and literary form – are connected thematically and conceptually. The paper particularly attempts at an interpretation of *Die Buribunken* which is apparently only dystopian text in Schmitt's oeuvre. I try to show in what ways it engages with modernity and Hegelian philosophy of history. I also point out rather surprising topicality of the text in the digital age.

Keywords: dystopia, negative utopia, Carl Schmitt, philosophy of history, modernity

Słowa kluczowe: dystopia, utopia negatywna, Carl Schmitt, filozofia dziejów, nowoczesność

Celem niniejszego artykułu jest interpretacja właściwie jedynego tekstu w obszernym dorobku Carla Schmitta, który zaliczyć można do kategorii szeroko pojmowanego gatunku dystopii czy utopii negatywnej. W artykule zamierzam wykazać, że opublikowany na łamach magazynu „Summa” w 1918 roku tekst *Die Buribunken* stanowi satyryczną dystopię, dającą zarys światopoglądu polemicznego względem pozycji samego Schmitta. Dodatkowo wskazuję na związki *Buribunków* ze strukturą filozofii okazjonalizmu zidentyfikowanego przez Schmitta jako *modus operandi* romantyzmu w rozprawie *Politische Romantik* z 1919 roku. W artykule uwzględniłam dwa pozostałe teksty opublikowane we wspomnianym czasopiśmie (*Recht und Macht* oraz *Widzialność Kościoła*), ponieważ pozwalają one lepiej zrozumieć sposób myślenia Schmitta we wczesnym okresie jego twórczości i tym samym lepiej umiejscowić *Die Buribunken* w kontekście ideowym.

WCZESNY SCHMITT W PISMACH Z „SUMMY”

Die Buribunken (*Buribunkowie*) należą do wczesnych pism Carla Schmitta; powstały przed opublikowaniem tak kanonicznych w jego dorobku prac jak *Teologia polityczna* (1922) czy *Pojęcie polityczności* (1927). Wczesny Schmitt może być zaskakujący dla tych, którzy koncentrują się na jego późniejszym dorobku z zakresu teorii politycznej czy konstytucyjnej i chcą w nim widzieć przede wszystkim przedstawiciela niemieckiej nauki o prawie państwowym czy ogólnej teorii państwa. U młodego Schmitta uwidaczniają się zainteresowania literackie i kontakty ze światem artystycznej bohemy z pierwszych dwóch dekad XX wieku, co może być też echem jego pierwotnego – ostatecznie niezrealizowanego – planu studiowania filologii¹. W tym okresie powstały takie teksty jak studium o historiozofii w poezji Theodora Däublera czy szkice poświęcone wybranym postaciom życia literackiego². Zresztą to zacięcie filologiczne pozostanie cechą jego pisarstwa na całe życie; w licznych tekstach Schmitta natrafiamy na analizy językowe posiadające istotne znaczenie dla logiki wywodu (wystarczy wspomnieć rozważania nad pojęciem *nomos* w *Nomosie Ziemi* czy refleksje zawarte w *Raum und Rom – Zur Phonetik des Wortes Raum* czy *Nomos – Nahme – Name*³).

Tekst *Die Buribunken* ukazał się na łamach pisma „Summa” (kwartalnik katolicki, redagowany przez Franza Bleiego, inspirowany duchem francuskiego ruchu *Renouveau*

¹ R. Mehring, *Carl Schmitt. A Biography*, przeł. D. Steuer, Cambridge–Malden 2014, s. 7.

² C. Schmitt, *Theodor Däublers „Nordlicht”: Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Berlin 2009 (1916); J. Negelinus [wydane pod pseudonimem], *Schattenrisse*, Skiamacheten Verlag, Straßburg 1913, [w:] I. Villinger, *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne: Text, Kommentar und Analyse der „Schattenrisse” des Johannes Negelinus*, Berlin 1995 (publikacja zawiera szkice następujących postaci: Wilhelma Ostwalda, Walthera Rathenau, Gottfrieda von Bouillon, Richarda Dehmela, Herberta Eulenberg, Pepina Krótkiego, Wilhelma Schäfera, Eberhardta Niegiburtha, Anatole’a France’a, Thomasa Manna, Fritza Mauthnera).

³ Zob. C. Schmitt, *Nomos ziemi*, przeł. K. Wudarska, Warszawa 2019; tenże, *Raum und Rom – Zur Phonetik des Wortes Raum*, [w:] tegoż, *Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, red. G. Maschke, Berlin 1995, s. 491-495, oraz tenże, *Nomos – Nahme – Name*, [w:] tegoż, *Staat, Grossraum...*, s. 573-591.

*catholique*⁴, publikowanego przez wydawnictwo Jakoba Hegnera z siedzibą w Helle-rau koło Drezna). Pisma z „Summy” zasługują na nieco uwagi, zwłaszcza że można w nich dostrzec szereg tematów, które obecne są w późniejszym piśmarstwie Schmitta, jak również idee zasadniczo odbiegające od zwyczajowych skojarzeń z myślą autora *Pojęcia polityczności*. W pierwszym numerze czasopisma znalazł się tekst *Recht und Macht* (przedruk rozdziału z habilitacji Schmitta *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* z 1915 r.), w drugim natomiast – *Die Sichtbarkeit der Kirche: Eine scholastische Erwägung* (*Widzialność Kościoła. Rozważanie scholastyczne*). Wraz z *Die Buribunken. Ein geschichtsphilosophischer Versuch* teksty te składają się na swego rodzaju tryptyk, traktujący o fundamentalnych – także dla późniejszej myśli Schmitta – zagadnieniach: prawie (jego idei i urzeczywistnieniu), władzy, państwie, Kościele i nowoczesności.

PRAWO I WŁADZA

Wczesne zainteresowania akademickie Schmitta koncentrowały się na zagadnieniu urzeczywistnienia prawa w praktyce sędziowskiej, w tym zwłaszcza kwestii relacji prawa ustawowego i orzecznictwa sądów. Rozważania te znajdujemy w rozprawie *Gesetz und Urteil* z 1912 roku. W przedmowie do drugiego wydania (z 1968 r.) Schmitt wpisuje analizowany w niej problem decyzji sędziowskiej w ciąg powiązanych tematycznie prac dotyczących znaczenia decyzji (*Dyktatura*, 1921; *Teologia polityczna*, 1922; *Der Hüter der Verfassung*, 1931; *O trzech rodzajach myślenia w nauce prawa*, 1934), które ostatecznie doprowadziły go do rozpoznania, że struktura prawa nie zależy jedynie od norm, ale również od decyzji i instytucji (określanych też mianem konkretnych porządków, niem. *konkreten Ordnungen*)⁵.

W tekście *Recht und Macht* Schmitt podejmuje metateoretyczne rozważania dotyczące stosunku prawa i władzy. Cyniczny – lub w ujęciu niektórych realistyczny – pogląd tzw. teorii władczej zawiera rozwiązanie w postaci sprowadzenia prawa do władzy. Prawo jest w takim ujęciu jedynie rezultatem stosunków panowania, odbiciem sił zmagających się i triumfujących w obrębie każdego społeczeństwa. Mówiąc dosadniej: prawo opiera się na przemocy, skoro zredukowane zostaje do sfery faktyczności, w której *wielkie ryby mają prawo połykać te mniejsze*⁶, a wszelkie argumenty prawne posiadają wyłącznie instrumentalny charakter obliczony na zwiększenie szansy osiągnięcia sukcesu. Schmitt mocno polemizuje z tego rodzaju utożsamieniem prawa i nagiej faktyczności. Traktowanie prawa wyłącznie jako wycinka zjawiskowej rzeczywistości oznacza, że prawo zostaje poddane zasadzie wyjaśniania kauzalnego tak, jak inne jej obszary. Ta droga ugruntowania prawa zostaje przez Schmitta z emfazą odrzucona. W przywodzących

⁴ C. Schmitt, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, red. E. Hüsmert, G. Giesler, Berlin 2005, s. 430. W tomie tym znalazły się wspomniane trzy teksty opublikowane na łamach czasopisma „Summa”.

⁵ Tenże, *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, München 1969, s. vi.

⁶ Tenże, *Recht und Macht*, [w:] tegoż, *Die Militärzeit 1915 bis 1919...*, s. 432.

na myśl stary metafizyczny problem ontologicznego statusu tego, co sprawiedliwe, Schmitt wyraźnie staje po stronie prawnonaturalnej, skoro opinia większości nie rozstrzyga o tym, czy coś jest „przyzwoite i sprawiedliwe”. *Jeśli akt prawa pozytywnego (Gesetz) jest prawem (Recht) tylko dlatego, że jako pogląd dominujący nadał sobie ważność, przybierając różne formy, wówczas sprowadzenie prawa do panującej opinii jest powrotem do sytuacji pierwotnej, do stanu natury; pogląd przyzwoitych i sprawiedliwych ludzi byłby miarodajny tylko dlatego, że przyzwoici ludzie mają większość i ich opinia obowiązuje tylko dlatego, że dominuje. Jej obowiązywanie opierałoby się nie na tym, że przyzwoici ludzie żywią dany pogląd, lecz na tym, że wolno określać im się przyzwoitymi, przy braku istotnego sprzeciwu i że dysponują wystarczającą siłą, by swój pogląd narzucić⁷*. W wyraźnej opozycji do takiego ujęcia Schmitt wskazuje możliwość odnalezienia podstawy obowiązywania w pojęciach przyzwoitości i sprawiedliwości, które nie tracą swej, mocy nawet jeśli *większość ludzi jest innego zdania, lub gdy wręcz nie ma już nikogo przyzwoitego⁸*.

Rozważania te są polemiczne wobec pozytywistycznego przedstawienia relacji prawa i władzy czy też prawa i moralności. W klasycznym ujęciu Johna Austina *prawo, w dosłownym i właściwym sensie, może być określone jako reguła zachowania ustanowiona dla jakiejś myślącej istoty przez inną myślącą istotę, mającą nad tą pierwszą władzę⁹*. Normy i reguły są rodzajami rozkazów, prawo pozytywne zaś jest ich zbiorem¹⁰. Ale to właśnie w tym punkcie Schmitt oponuje i opowiada się za nieredukowalną autonomią prawa i władzy, odrębnością obu obszarów. Normatywności prawa nie da się ugruntować, opierając się na samej faktycznie istniejącej woli państwa. *Gdy definiuje się prawo jako władzę, wówczas przestaje ono być w istocie normą, stając się wolą i celem¹¹*. Stanowisko Schmitta przywodzi na myśl normatywizm Hansa Kelsena, z charakterystycznym przeciwstawieniem świata przyrody, poddanego logice przyczynowości i prawa, przynależącego do odrębnej sfery „normatywności”¹². Oczywiście Schmitt nie przeczy, że prawu przypisuje się tendencję do urzeczywistnienia, do oddziaływania w świecie zjawisk. Jednakże tego ukierunkowania prawa w stronę zewnętrznych stosunków międzyludzkich, w stronę widzialności (niem. *Sichtbarkeit*), nie należy mylić z owego prawa urzeczywistnieniem czy wdrożeniem. *Prawo – podkreśla Schmitt – nie jest wolą, lecz normą, nie jest*

⁷ Tamże, s. 434.

⁸ Tamże.

⁹ J. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, London 1977, cyt. za: J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Kraków 1999, s. 27.

¹⁰ J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa...*, s. 27.

¹¹ C. Schmitt, *Recht und Macht...*, s. 435 (*Wenn das Recht als Macht definiert wird, so ist es nicht mehr wesentlich Norm, sondern wesentlich Wille und Zweck*).

¹² H. Kelsen, *Podstawowe zagadnienia nauki prawa państwowego*, przeł. T. Przeorski, t. 1, Wilno 1935. Austriacki uczony podkreśla, że normatywność nie oznacza tutaj pewnego rodzaju woli, *lecz pewną określoną normę myślenia, pewną metodę badania, pewien właściwy sposób patrzenia i ujmowania, który odróżnia się od innych metod przez swoje specyficzne nastawienie i dlatego może być określony jako normatywny, gdyż nie jest skierowany, jak np. nauki przyrodnicze na świat rzeczywistości, lecz na sferę powinności, ma na celu nie przyczynowe objaśnianie faktycznych zaszłości, nie poznawanie praw natury, jak ma to miejsce przy naukach eksplikatywnych, lecz ujmowanie istoty norm* (tamże, s. 12-13).

rozkazem (*Befehl*), lecz przykazaniem (*Gebot*)¹³. Zasadniczy problem polega na powiązaniu, na znalezieniu momentu zapośredniczenia pozwalającego urzeczywistnić prawo, przy jednoczesnym zachowaniu jego prymatu względem władzy. W pominiętym w „Summie” fragmencie książki zadanie takiego pośrednictwa przypada państwu¹⁴.

WIDZIALNOŚĆ KOŚCIOŁA

Pojęcie widzialności (niem. *Sichtbarkeit*), obecne już w tekście *Recht und Macht*, jest kluczem do rozważań – określonych w podtytule mianem scholastycznych – na temat chrześcijańskiego Kościoła. Schmitt rozpoczyna od wymienienia dwóch fundamentalnych przesłanek: że człowiek nie jest sam na świecie oraz że świat jest dobry, a obecne w nim zło jest skutkiem ludzkiego grzechu¹⁵. Jak rozumieć stwierdzenie o nie-byciu człowieka samotnym w świecie, nawet pomimo poczucia braku akceptacji i osamotnienia w najważniejszych momentach egzystencji, towarzyszącego wielu ludziom? Przede wszystkim w kontekście Wcielenia, ale także w kontekście nieodzowności życia pośród ludzi.

Logika świata, logika immanencji, przez którą rozumieć można poddanie się procesowi historycznemu, w ujęciu Schmitta prowadzi do unicestwienia jednostki. Nie znajduje ona bowiem oparcia w niczym, co mogłoby powściągnąć zakusy władzy doczesnej. *Każde przynależne temu światu prawo niszczy wszelką indywidualność [...]. Wszystkie instytucje, stworzone po to, by zagwarantować prawo [jednostki] do rozwijania osobowości w jej izdebce, na jej pięterku, w ramach ustaw czy jeszcze w jakiś sposób, nie ochronią jej przed tym, że pewnego dnia zostanie wyciągnięta ze swojej izdebki i zrozumie, co to znaczy nie być samym na zapadłym świecie*¹⁶.

Schmitt stara się dowieść, że dopiero wraz z wielkim, choć pełnym sprzeczności stanowiskiem chrześcijaństwa wobec władzy – uznaniem jej i zarazem daniem nowej podstawy, dzięki której to uznanie nie jest absolutne, lecz warunkowe (*trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi* – Dz 5, 29-32) – możliwe staje się zagwarantowanie istnienia ludzkiej osobowości. Trwa ona bowiem tylko w sferze pośrednictwa między Bogiem a światem. Kluczowe są tutaj pojęcia pośrednika (niem. *Mittler*) i zapośredniczenia (niem. *Vermittlung*) idącego *z góry w dół*¹⁷, którego echo – często w wersji zsekularyzowanej – odnaleźć można w późniejszych tekstach Schmitta.

Bycie człowieka w świecie oznacza bycie z innymi lub bycie pośród innych, dlatego też widzialność wiąże się z ukonstytuowaniem wspólnoty. Jednakże *widzialność*

¹³ C. Schmitt, *Recht und Macht...*, s. 443.

¹⁴ Tenże, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen 1914, s. 38.

¹⁵ Tenże, *Widzialność Kościoła. Rozważania scholastyczne*, przeł. K. Marulewska, „Czterdzieści i cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 5, s. 167.

¹⁶ Tamże, s. 170. Wobec Boga – dodaje Schmitt – człowiek jest niczym, ale dopiero na świecie jest on na prawdę unicestwiany. Żaden prawodawca, nieważne, jak mądry i życzliwy, nie zdoła uratować człowieka przed konsekwencjami prawa doczesnego. Jednak Bóg ocala człowieka na tym świecie, ponieważ poprzez wyjątkową rewolucję całe prawo ugruntował w sobie i wywiódł ze swego Słowa (tamże, s. 170-171).

¹⁷ Tamże, s. 172.

*Kościół opiera się na czymś niewidzialnym [i] – jak dodaje Schmitt – Kościół istnieje na tym świecie, ale nie jest z tego świata*¹⁸. Wcielenie jest właśnie tym, dzięki czemu możliwe jest zaistnienie tej relacji. I tak, jak *w słowie myśl osiąga widzialność*, tak Słowo-Bóg staje się widzialne, przyoblekając się w ciało, stając się człowiekiem. *Podobnie jak mówiący człowiek poddaje się obcej władzy [języka], której praw nie może uchylić, tak też najpierw boskość wkroczyła w to, co ludzkie, a później wielka instytucja pośrednicząca, Kościół, w zrzeszenie [wierzących]. Gdyby to było złe, to nie mogłoby istnieć Słowo Boże. Jedność Boga w historycznym zapośredniczeniu przez śmiertelnych ludzi przyjmuje formę następstwa prawnego; jedynie w ten sposób ta jedność może się objawić w czasowości. Jeden Bóg, jeden Kościół*¹⁹.

Wiążąc uzasadnienie istnienia Kościoła z wcieleniem Chrystusa, Schmitt odrzuca bezpośredniość relacji z Bogiem i tym samym rezygnację z pośrednictwa Kościoła proponowanego przez spirytualistyczne sekty²⁰. Ryzyko, jakie jest związane z poziomem zapośredniczenia Słowa Bożego na poziomie Kościoła, wiąże się z możliwością rozejścia się Kościoła oficjalnego i Kościoła widzialnego, skoro dualizm uwarunkowany grzechem dotyka także Słowa, wypacza prawo i czyni je narzędziem władzy skupionej na rzeczywistości materialnej. Stąd też konieczne staje się odróżnienie prawdziwej widzialności od czysto faktycznej konkretności. *Ponieważ widzialność Kościoła wynika z jego istoty, czyli zapośredniczenia, i owo zapośredniczenie stanowi zadanie, które w każdej chwili na nowo trzeba wypełniać, to jest możliwe, że jakiś historyczny rzeczywisty byt, który działa politycznie jako Kościół w ogólnie przyjętym znaczeniu Kościoła „oficjalnego”, nie będzie mimo to zgodny z Kościołem widzialnym*²¹. Widać tutaj rozróżnienie legalności i legitymacji, prawomocności i prawowitości, tak istotne dla późniejszej myśli Schmitta.

BURIBUNKOWIE MIĘDZY UTOPIĄ A DYSTOPIĄ

O ile w drugim tekście opublikowanym w magazynie „Summa”, *Widzialności Kościoła*, Schmitt kreśli „scholastyczną” wizję zapośredniczenia ludzkiego świata we wspólnocie orientującej się na to, co ponadhistoryczne, na transcendencję, o tyle w *Die Buribunken* mamy do czynienia z satyrycznym zarysem wspólnoty opartej na antymetafizycznej i antyscholastycznej filozofii dziejów. Czytanie *Buribunków* w kontraście do *Widzialności Kościoła* daje ciekawe rezultaty.

Tekst Schmitta można interpretować jako dystopię o satyrycznym zabarwieniu. Dystopia kryje się nieco w cieniu pojęć, z którymi jest ściśle związana: utopii,

¹⁸ Tamże, s. 171-172.

¹⁹ Tamże, s. 176.

²⁰ Tamże, s. 171-172: *Nie można wierzyć, że Bóg stał się człowiekiem, nie wierząc jednocześnie, że – jak długo będzie istniał świat – istnieje Kościół [...], nikt nie może zignorować zapośredniczenia wiążącego konkretne historyczne wydarzenie – wcielenie Chrystusa – z konkretną teraźniejszością, [nie można zignorować] widzialnej struktury, która przekazuje ten nieprzerwany związek.*

²¹ Tamże, s. 173.

antyutopii czy utopii negatywnej. Termin został po raz pierwszy użyty prawdopodobnie przez Henry'ego Louisa Younga w 1747 roku²², ale popularność zdobył jednak dopiero w wieku XX za sprawą prac takich autorów jak George Herbert Wells, Jewgienij Zamiatin, Aldous Huxley czy George Orwell. W niektórych ujęciach w ogóle nie różni się pojęcia dystopii i antyutopii (tak czynią np. autorzy monumentalnego słownika pojęć społeczno-politycznych w Niemczech – *Geschichtliche Grundbegriffe*²³). Termin powstał z połączenia dwóch greckich słów: *dus* i *topos*, co oddać można jako „złe miejsce” lub „miejsce nieprzyjazne”. W tym sensie termin „dystopia” jest przeciwieństwem utopii, „miejsca dobrego”. To utopia negatywna.

Istota dystopii – tj. przedstawianie społeczeństwa, które nie tylko jest wyraźnie odmienne od tego, w którym żył autor, ale przede wszystkim odmienne w sposób oceniany negatywnie – jest wyraźnie obecna w tekście *Die Buribunken*. Jedną z cech XX-wiecznych dystopii – co odnotował Aldous Huxley – jest ich dwuznaczność: czytelnicy zmuszeni są do zwiększonej mobilizacji argumentów filozoficznych czy moralnych, by odeprzeć logikę „nowego wspaniałego świata”. Ta bowiem wykorzystuje argumenty zaczerpnięte z filozofii postępu i sprawia, że nie jesteśmy skonfrontowani jedynie z relatywnie łatwą do potępienia brutalną i pozbawioną wszelkiej prawowitości dyktaturą, lecz z systemem, który jest stabilny, mieni się postępowym i przekonany jest o rozwiązaniu szeregu ludzkich problemów. W tego rodzaju dwuznacznych dystopiach w zasadzie konfrontować musimy się z niepokojącym pytaniem: Ale właściwie, dlaczego nie?

Relacje między utopią a dystopią są złożone zarówno z powodu zmieniających się wartości i postaw społecznych, czyniących ideały jednego pokolenia negatywnym punktem odniesienia pokolenia innego, jak i zmieniających się – głównie za sprawą technologii i nauki – wyobrażeń tego, co możliwe. Doskonale ujął to Karl Mannheim w pracy *Ideologia i utopia*, pisząc, iż *właśnie dlatego, że konkretne określenie utopijności następuje zawsze z określonego etapu rzeczywistości, możliwe jest to, że utopie dnia dzisiejszego mogą stać się rzeczywistością jutra*²⁴. W tym kontekście można przypomnieć słowa Lamartine'a, iż *utopie to często tylko przedwczesne prawdy*²⁵.

Satyryczny charakter tekstu Schmitta nie unieważnia próby zaklasyfikowania go do gatunku dystopii czy utopii negatywnej; ujawnia co najwyżej niedwuznaczny stosunek autora do przedstawionych realiów świata Buribunków. Wbrew tradycyjnej konwencji literatury utopijnej Schmitt nie podaje żadnych szczegółów geograficznych pozwalających zlokalizować społeczeństwo Buribunków. Nie ma to jednak większego znaczenia, ponieważ idzie tutaj nie o przestrzeń, ale o czas. Jest to typowe dla literatury utopijnej (i dystopijnej) od epoki Oświecenia, kiedy dochodzi do – jak określił to Reinhart Koselleck – uczasowienia utopii. O ile klasyczne utopie (*Utopia* More'a, *Nowa Atlantyda*

²² L.T. Sargent, *Utopianism: A Very Short Introduction*, Oxford 2010, s. 16.

²³ Por. L. Hölscher, *Utopie*, [w:] *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, red. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, t. 6, Stuttgart 2004, s. 733-780. Interesujące, że pojęcie dystopii w ogóle nie pojawia się w indeksie.

²⁴ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Lublin 1992, s. 168.

²⁵ *Tamże*, s. 168.

Bacona czy *Miasto słońca* Campanelli) umieszczały swą wspólnotę w pozaeuropejskim, najczęściej zwrotnikowym czy równikowym klimacie, o tyle wraz z rozwojem nowożytnej idei postępu oraz geograficznym rozpoznaniem ziemi właściwym punktem odniesienia utopii staje się przyszłość. *Utopia* przekształca się w *uchronię*²⁶. Oznacza to, że nie ma ona jeszcze swoich współrzędnych, gdyż jej czas dopiero nadejdzie²⁷. Stąd też postęp przewyższający niedogodności czy atawizmy człowieczeństwa przeszłości stanowi główną nić narracji prowadzonej w tekście Schmitta przez zaangażowanego i życzliwego obserwatora. Nacisk położony został na czas i świadomość historyczną, nie zaś na kwestie ustrojowe. Właściwie Buribunkowie i praktykowana przez nich metoda poznawcza – nazywana buribunkologią – wydaje się mieć zasięg globalny, przywołując na myśl państwo światowe z wizji George’a Herberta Wellsa i kulminację nowoczesnej utopii²⁸. Zaistniała bowiem światowa federacja (niem. *Weltbund*), mająca na celu rozpowszechnianie buribunkologicznych idei w każdym, nawet najbardziej prowincjonalnym zakątku świata²⁹. Owa metoda jest częścią specyficznej świadomości historycznej, której postęp ukazany jest w dwóch fundamentalnych etapach wiązanych z nazwiskami kluczowych postaci: Ferkera i Schnekego. Owa świadomość historyczna jest pewną formą historyzmu, w którym można dostrzec wyciągnięcie radykalnych konsekwencji z faktu historyczności człowieka. Dzieje jawią się jako jedyna realność w sensie ontologicznym; stają się właściwie wyłącznym wymiarem bytu, w którym uczestniczą Buribunkowie. Stąd też wyostrenie tej świadomości traktowane jest zarazem jako wzrost samoświadomości i odnalezienie autentycznej egzystencji. Uzyskanie coraz wyższego stopnia świadomości owej historyczności jest kluczowym kryterium postępu dokonującego się w świecie Buribunków. Wskaźnikiem tego postępu jest też stale rosnąca – pod patronatem Międzynarodowego Instytutu Buribunkologicznego – liczba publikacji naukowych, dowodząca prawdziwości heglowskiej idei przechodzenia ilości w jakość³⁰. Nagrodą staje się *pewność zapisania się w historii i bycia cytowanym w kolejnych eonach*³¹.

²⁶ R. Koselleck, *Uczasowienie utopii*, [w:] tenże, *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*, przeł. K. Krzemieniowa, J. Merecki, Warszawa 2012, s. 119.

²⁷ *Tamże*, s. 120: *Przyszłość oferuje kompensację obecnej sytuacji – niefortunnej pod względem społecznym, politycznym, moralnym, literackim i wszelkim innym – kompensację, jakiej tylko mogłoby zapragnąć czułe serce lub oświecony rozum. Inaczej mówiąc: Fingowana perfekcja niegdyś przestrzennego przeciwświata zostaje uczasowiona.*

²⁸ George Herbert Wells przedstawił wizję *nowoczesnej utopii*, która odchodzi od charakterystycznych dla klasycznej utopii: stabilności społecznej opartej na zaspokojeniu podstawowych potrzeb, odrzuceniu własności prywatnej oraz powściągnięciu indywidualności w imię celów kolektywnych i zastępuje je ideą społeczeństwa dynamicznego, ukierunkowanego na nieustanny postęp, wzrost zasobów i zaspokajanie pragnień jednostek na podstawie własności prywatnej. Nowoczesna utopia ma charakter industrialny i dynamiczny. Por. G.H. Wells, *A Modern Utopia*, London 1905, s. 90-91: *Państwo jest dla jednostek, prawo dla wolności, świat dla eksperymentu, doświadczania i zmiany: oto fundamentalne przekonania, na których musi oprzeć się nowoczesna utopia.*

²⁹ C. Schmitt, *Die Buribunken. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, [w:] *Die Militärzeit 1915 bis 1919...*, s. 461.

³⁰ *Tamże*, s. 454.

³¹ *Tamże*, s. 454-455.

Świadomość Buribunków charakteryzuje się antymetafizycznym afektem przejawiającym rzeczowość, pozytywistyczne przywiązanie do faktów, konkretność doświadczenia. Trwają oni w *niezłomnej wierze jedynie w fakty*³², aczkolwiek postawa ta ujawnia cechy zsekularyzowanej religijności. Nowoczesność tego rodzaju świadomości historycznej kontrastowana jest z minionymi systemami myślowymi, w tym szczególnie z metafizyką czy scholastyką. Buribunkowie istnieją najwyraźniej w świecie po „śmierci Boga”, stąd też *metafizyka nie stanowi już zagrożenia*³³. Szczególnie uwypuklone zostaje przewyciężenie *papieskiego terroru inkwizycyjnego*³⁴ oraz scholastyki, która budzi już tylko coś w rodzaju pogardy: *Martwe i wrogie życiu formuły scholastyki także osiągnęły imponujące rozmiary i bez wątpienia stanowiły na przestrzeni wieków znaczącą siłę historyczną. Jednakże scholastyka należy do etapu rozwoju, który został zanegowany przez nieustannie prącego do przodu Ducha świata [...]. Buribunkologia żyje, scholastyka jest martwa, Buribunkowie żyją, scholastycy są już od dawna pogrzebani*³⁵. W podejściu do scholastyki mamy charakterystyczną krytykę i zarazem jej neutralizację, wynikającą z konieczności tego przewyciężonego etapu: *Naszym przedmiotem jest przemożna rzeczywistość, nie zaś rzeczy wypatrywane przez głupców; fakty i tylko fakty*³⁶.

Buribunkologia przedstawiana jest jako najwyższa forma nauki, choć jej status wydaje się teraz znacznie bardziej problematyczny, skoro w ramach nigdy niekończącego się postępu jej ustalenia mają tylko względną poprawność i mogą okazać się tymczasowe³⁷. Liczy się jednak duch krytyczny i pozytywizm metody. Przejawem zarówno postawy antymetafizycznej, jak i doprowadzonej do skrajności potrzeby utrwalenia się w słowie także w dosłownym, materialnym wymiarze, jest testament Ferkera, jednego z „ojców założycieli” buribunkologii, który polecił dodać popioły ze swego skremowanego ciała do tuszów drukarskich, tak by unieśmiertelnić się za sprawą swego antymetafizyczno-pozytywnego gestu³⁸. Biorąc pod uwagę moment ukazania się tekstu (1918), być może postaci dwóch najważniejszych proroków buribunkologicznej rewolucji – Ferkera i Schnekkego – można odczytywać jako Marksa i Lenina.

W historii rozwoju buribunkologii wymienione zostają trzy kluczowe etapy. Wśród jej odległych protoplastów rozpatrywani są Don Juan i jego towarzysz Leporello, który nie wzniosł się jeszcze na odpowiedni poziom autorskiej samoświadomości³⁹. Mamy tu-

³² Tamże, s. 463.

³³ Tamże, s. 455.

³⁴ Tamże, s. 454.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 455.

³⁷ Tamże, s. 454.

³⁸ Tamże, s. 461.

³⁹ Interesujące jest, że Schmitt kojarzy tutaj Don Juana i Leporella z momentem o rewolucyjnym znaczeniu. Zdaniem Jeana Starobinskiego opera Mozarta *Don Giovanni* ukazuje taki moment przesilenia, w którym stary świat chyli się ku upadkowi: *W micie Don Juana styl barokowego bytowania przedstawiony jest w najsłabszej postaci i tym samym poddany radykalnemu potępieniu [...]. Ludzie roku 1789 zapewne wyraźniej widzieli w rażeniu gromem Don Juana ostatnią chwilę, szczytowy moment życia składającego się w całości z momentów ulotnych; widzieli z doświadczenia, że żądzą w ustawicznej*

taj do czynienia z załączkiem buribunkologii, skoro Leporello prowadzi dziennik i odnotowuje erotyczne podboje swego pana, żyjącego jedynie *każdą chwilą* i niepotrafiącego dostrzec możliwości samouhistorycznienia (niem. *Selbst-Historisirung*)⁴⁰. Niemniej już sam fakt prowadzenia dziennika przez Leporella wznosi go wyżej: staje się on historykiem i stawia swego pana przed ławą historii, będącą sądem nad światem. W zależności od swych spostrzeżeń może być obrońcą lub oskarżycielem. Gdyby w pełni pojął otwierające się tutaj możliwości, wówczas napisałby autobiografię, w której Don Juan jawiłby się jako jego własna marionetka⁴¹. W zapiskach Leporella brakuje jednak systematyczności i uwzględniania szerszego kontekstu społecznego i psychologicznego. Milczy on chociażby – odnotowuje z oburzeniem narrator *Buribunków* – na temat tego, jak opieka społeczna zajęła się porzuconymi przez Don Juana dziewczynami⁴².

„Mojżesem”, któremu dane było ujrzyć ziemię obiecaną buribunkostwa, samemu do niej nie wkraczając, jest Ferker. To dzięki niemu prowadzenie osobistego dziennika staje się postulatem etycznym i prawdziwą historyczną możliwością: *Stań się swą własną historią! Żyj tak, by każdą sekundę swego życia zawrzeć w swym dzienniku, aby mogła упаść w ręce twoim biografom*⁴³. Jego postać jest jednak dwuznaczna, ponieważ uległ godnym pożałowania atawizmom, zatajając w swym dzienniku niewygodne fakty, w rodzaju przeżywanego lęku przed śmiercią czy zawarcia tradycyjnego chrześcijańsko-mieszczańskiego małżeństwa. Zamykanie w swej duszy rozterek i lęków – zamiast uzewnętrznienia ich w dzienniku – stanowi jego największe przewinienie. Nowa postępową zasadą obowiązująca w tym świecie nakazuje coś odwrotnego: uczynić ze swych dziadactw, lęków czy odchyień źródło kreatywności.

Swą dojrzałą formę buribunkologia zawdzięcza innemu pionierowi – Schnekemu. To on odpowiada za kluczową innowację: już nie postulat, lecz obowiązek prowadzenia dziennika przez wszystkich obywateli. Wszyscy zobowiązani są do dokonywania codziennych wpisów, które dostarczane są regularnie do lokalnych ośrodków, a następnie gromadzone w centralnym archiwum i katalogowane zgodnie z rozmaitymi kryteriami (społecznymi, politycznymi, psychologicznymi, ekonomicznymi itd.). Ma to nie tylko pozwolić adeptom buribunkologii na pieczołowite odtwarzanie biografii poszczególnych osób, ale daje też doskonały wgląd w nastroje społeczne i tym samym staje się narzędziem kontroli społecznej. Znaczenie autobiografii dla nauk społecznych podkreślał w 1907 roku Georg Misch we wstępie do swej *Historii autobiografii: Nasze życie nie przebiega wyłącznie w świecie jako proces naturalny, następowanie po sobie działań, uczuć*

pogoni za rozkoszą skrycie dąży do tego, by ze sobą skończyć, by znaleźć spokój i śmiercią ukończyć wyczerpanie czasu. W owym szczytowym punkcie nieokreślonej wolności zza błysków rozkoszy i jej festynów przezierną ciemne dno (J. Starobinski, 1789. *Emblematy rozumu*, przeł. M. Ochab, Warszawa 1997, s. 19-20).

⁴⁰ C. Schmitt, *Die Buribunken...*, s. 457.

⁴¹ *Tamże*, s. 458. Leporello nie posiadał jednak wyższej świadomości pisarza, pozwalającej ująć siebie jako autora części historii powszechnej i tym samym stać się ławnikiem owego sądu nad światem jako ten, którego przedłożone na piśmie świadectwa staną się częścią wyroku i których nie będzie w stanie zanegować i stu świadków składających tylko ustne oświadczenia (*tamże*).

⁴² *Tamże*, s. 459.

⁴³ *Tamże*, s. 460.

i reakcji („vita motus perpetuus”), lecz prowadzimy je ze świadomością, przy czym samoświadomość i świadomość świata są równie pierwotne. Historia autobiografii jest w pewnym sensie historią ludzkiej samoświadomości⁴⁴.

W świecie Buribunków nie obowiązuje już kartezjańskie *myślę, więc jestem*. Zakualizowana formuła brzmi: *piszę, więc jestem*⁴⁵. Bycie obywatelem oznacza bycie piszącym. Niedopełnianie tego obowiązku uznane zostaje za najpoważniejszą zbrodnię obywatelską. Jak zauważył Koselleck, tolerancja jest tutaj narzędziem władzy, ponieważ *oferta tolerancji obniża wszelkie progi, utrudniające odstawianie wszelkich psychicznych pobudzeń i właśnie przez to staje się przesłanką efektywnej kontroli*⁴⁶. Jego zdaniem Carl Schmitt roztacza obraz terroru wzmagającego się w medium pisaniny⁴⁷.

W społeczności tej panuje specyficznie pojęty margines swobody: wprawdzie nie można uchylić się od obowiązku codziennych wpisów do dziennika, niemniej można wyrazić sprzeciw, wpisując krytyczne opinie na temat tego rodzaju obowiązku, a nawet wpisywać, że odmawia się prowadzenia dziennika. *Jeśli ktoś zamiast wpisywać, że odmawia prowadzenia dziennika, naprawdę przestaje prowadzić dziennik, ten nadużywa swobody myśli i zostanie wyeliminowany ze swą antyspołeczną postawę. Koło postępu w milczeniu przetacza się po tym, kto milczy*⁴⁸. Postęp buribunkologii sprawi kiedyś, że już na etapie życia płodowego możliwa będzie rejestracja spostrzeżeń i tym samym odślonięcie ostatnich tajemnic nauki o ludzkiej seksualności⁴⁹.

W roli, jaką pisanie odgrywa w społeczności Buribunków, Koselleck dostrzegł interesującą analogię do futurystycznej wizji Francji z utopii Louisa Sebastiana Mercière’a *L’An 2440 (Rok 2440)*, opublikowanej w 1770 roku. Dowiadujemy się, że rewolucja dokonała się bezkrwawo za sprawą księcia-filozofa, zreformowano ustrój, rezygnując z doktryny absolutnej suwerenności, zamiast ludzi panuje prawo i dokonano niezwykłych odkryć naukowych. Wszyscy obywatele stali się autorami spisującymi swe księgi życia, które odczytywane są po ich śmierci. Oto prawdziwie Nowe Testamenty: *to nasze urny pogrzebowe, które wydają się nam wartościowsze od znakomitych mauzoleów czy żałosnych inskrypcji na płytach nagrobnych, podyktowanych dumą i zrealizowanych przez nikczemność*⁵⁰.

⁴⁴ G. Misch, *Pojęcie i źródło autobiografii*, [w:] tegoż, *O postaciach osobowości. Pojęcie i źródło autobiografii*, wybór i tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Kraków 2020, s. 97. Misch przytacza słowa Edwarda Gibbona na temat wagi pisanja autobiografii: *Moje nazwisko można będzie kiedyś odnaleźć pomiędzy tysiącem haseł Bibliographia Britannica, a ja muszę zdać sobie sprawę, że nikt, tak jak ja sam, nie nadaje się do przedstawienia biegu moich myśli i czynów* (tamże, s. 85).

⁴⁵ C. Schmitt, *Die Buribunken...*, s. 468.

⁴⁶ R. Koselleck, *Uczasowienie utopii...*, s. 130.

⁴⁷ Tamże, s. 126.

⁴⁸ C. Schmitt, *Die Buribunken...*, s. 467. Konsekwencje odmowy pisanja mają egzystencjalny wymiar: *Kto zaprzestał pisanja, ten nie może bronić się przed niesprawiedliwymi sądami pod swoim adresem, nie dotrzymuje kroku czasom, w końcu znika z kart miesięcznych raportów i już nie istnieje. Jakby pochłonęła go ziemia, nikt go już nie zna, nikt nie wspomina w swym dzienniku, żadne oko nie widzi, żadne ucho nie słyszy* (tamże).

⁴⁹ Tamże, s. 468.

⁵⁰ L.S. Mercier, *Memoirs of the Year Two Thousand Five Hundred*, przeł. W. Hooper, t. 1, London 1772, s. 63.

Warto odnotować, że w dystopii Jewgienija Zamiatina *My* z 1920 roku również istnieje przymus pisania: *W imieniu Dobroczyńcy obwieszcza się wszystkim numerom Państwa: Każdy numer zdolny do poniższych czynności obowiązany jest układać traktaty, poematy, manifesty, ody lub inne dzieła poświęcone pięknu i wielkości Państwa Jedyne*⁵¹. Kolejne interesujące powinowactwo zachodzi z rozwijaną przez Ernsta Jüngera we *Fragmentach z Heliopolis* wizją centralnego archiwum (zwanego Domem Listów), w którym zrealizowano wolną od wartościowania równość wszystkich autorów, pieczołowicie archiwizowanych, katalogowanych i dzięki technicznym możliwościowym dostępnych niemal natychmiast dokumentów *niemal wszystkich ludzi, którzy kiedykolwiek posłużyli się piórem*⁵². Rezygnacja z hierarchii ważności autorów czy tematów jest refleksem ducha naukowego, skoro całkiem inne dokumenty stają się ważne w zależności od tego, czy bada się dzieje państw, czy przyczyny raka żołądka. Dominujący zamysł to jednak ocalenie dla przyszłych pokoleń tak wielu detali z historii, jak to tylko możliwe: *Gdy jakieś miejsce w planie dziejów wzbudzało zainteresowanie i należało nadać mu odpowiednią ostrość, archiwum dostarczało środków do rekonstrukcji najsubtelniejszych rysów, zazwyczaj zamazywanych przez czas. Wokół każdego znaczącego wydarzenia, wokół każdego wielkiego człowieka uwija się mnóstwo współpracowników. Istnieją też daty, które w swoim czasie wszystkich interesują. W listach jest tkanina, w której spletają się wszystkie nici i na której przy właściwym oświetleniu da się wszystko ukazać w cudowny sposób*⁵³.

W tekście Schmitta mocno obecny jest język zaczerpnięty z filozofii dziejów Hegla. Mowa jest o Duchu świata, który realizuje się w rzeczywistości Buribunków. W związku z tym piszące jednostki są tylko literami, które historia wystukuje na maszynie do pisania. *Pisząc, Duch świata pojmuje siebie we mnie tak, iż pojmując siebie, pojmuję zarazem Ducha Świata. W istocie nie pojmuję go i samego siebie poprzez myślenie, lecz poprzez pisanie, skoro na początku był czyn, a nie myśl. Oznacza to, że nie tylko jestem czytelnikiem historii powszechnej, ale i ją piszę*⁵⁴. Świadomość Buribunków ma charakter kinematograficzny: jednostka postrzega siebie zarówno jako przedmiot, jak i podmiot historii. Hegłowska idea, iż *historia świata jest sądem nad światem*, ulega karykaturalnej radykalizacji, skoro za historyczne może uchodzić jedynie to, co spisane w formie oficjalnych dzienników. I choć – jak przyznaje narrator *Buribunków* – istotą pisania dziennika jest wola mocy nad historią (*Wille zur Macht über die Geschichte*), to Buribunkowie *przeżyli złudzenie jednostkowości*⁵⁵ i świadomie poddają się piszącej mocy, widząc w tym prawdziwą wolność.

⁵¹ J. Zamiatin, *My*, przeł. A. Pomorski, Poznań 2023, s. 5.

⁵² E. Jünger, *Fragmenty z Heliopolis*, [w:] tegoż, *Heliopolis*, przeł. W. Kunicki, Kraków 2024, s. 343. Tak uzasadnia się ten brak hierarchii w zbiorach: *Znamy wartość źródeł i pragniemy je zachować dla przyszłych historyków. Zakłada to brak wyboru, brak wartościowania. Troszczymy się o odkładanie milionów muszli warstwa po warstwie wciąż w kolejnych milionach. Nie wiemy, na co się później będzie zwracać uwagę – być może na powiązania, których my nie dostrzegamy (tamże, s. 344).*

⁵³ *Tamże*, s. 345.

⁵⁴ C. Schmitt, *Die Buribunken...*, s. 468.

⁵⁵ *Tamże*, s. 469.

W *Buribunkach* można dostrzec związek z ideami, które Schmitt przedstawił w książce *Romantyzm polityczny* (*Politische Romantik*), opublikowanej w 1919 roku (drugie wydanie z nowym, rozszerzonym wstępem – 1925). Romantyzm w tej interpretacji ujmowany jest jako subiektywny okazjonalizm. Wyjaśniając okazjonalizm, Schmitt posługuje się zaczerpniętym z dzieła *William Lovell* Ludwiga Tiecka znanym nam obrazem pisarza, który jest tylko narzędziem: *Gdy piszę, Bóg kieruje moim piórem. Porusza moją ręką i wolą, co wprawia w ruch moją rękę. Pisanie w istocie jest działaniem Boga*⁵⁶. W przeciwieństwie do pokartezjańskiego okazjonalizmu takich filozofów jak Nicolas Malebranche czy Arnold Geulincx, który czynił z ludzkiego działania epifenomen Boskiego czynu – romantyzm traktuje rzeczywistość jako pretekst (okazję, łac. *occasio*) dla twórczości romantycznego podmiotu. Ale w miejsce Boga jako najwyższej instancji może wejść coś innego. W *Politische Romantik* Schmitt zwraca uwagę na nieodzowność metafizyki, w konsekwencji jej obecność można zatem stwierdzić nawet w systemach „antymetafizycznych”, w tradycyjnym sensie tego wyrażenia. Wiele odmian stanowisk metafizycznych można odnaleźć pod postacią zsekularyzowaną⁵⁷. Heglizm czy marksizm można zatem według tego klucza interpretować jako zsekularyzowany okazjonalizm. Miejsce Boga zajmuje bowiem Historia, a ludzkie czyny stają się tylko przejawem „chytrości rozumu”.

Duch świata w *Buribunkach* pozbawiony jest cech charakterystycznych dla idealistycznej konstrukcji autora *Wykładów z filozofii dziejów*. Heglizm Buribunków przypomina raczej filozofię młodoheglistów, odrzucających filozoficzne zapośredniczenie chrześcijaństwa, obecne w dziele autora *Fenomenologii ducha*. W *Buribunkach* konsekwencją historyzmu jest ostateczny wgląd w postaci zrozumienia relatywności wszystkich religii i doktryn. Buribunkowie nie potrzebują chrześcijaństwa ani żadnej ideologii. Buribunk *wie więcej o chrześcijaństwie niż tysiące teologów [...], jest nie tylko chrześcijaninem, ale i buddystą, muzułmaninem, agnostykiem, jest wszystkim, gdyż pojął rzeczywistość wszelkich rzeczy, tj. względność ich historycznych uwarunkowań*⁵⁸. Jednakże Hegłowski duch świata nie jest po prostu duchem czasu w rozumieniu dominacji tego, co aktualne. Jak wyjaśnia Karl Löwith, dla Hegla kluczowe jest, by w pozorze czasowości i przemijania rozpoznać to, co substancjalne, skoro *prawdziwa teraźniejszość jest wiecznością*⁵⁹. Rozwój filozofii XIX-wiecznej, w tym zwłaszcza poheglowskiej, można rozpatrywać w kategoriach „uczasowienia ducha”, przekształcającego metafizyczny historyzm w historyzm absolutny⁶⁰. Młodohegliści, ale także Kierkegaard czy Marks, poszukują dróg odejścia od heglowskich zapośredniczeń. Nieskończoność, którą postuluje buribunkologia, byłaby w heglowskim sensie *złą nieskończonością*⁶¹, ponieważ opartą na niedającym się nigdy dopełnić postępie.

⁵⁶ C. Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin 1998, s. 95.

⁵⁷ Tamże, s. 18: *Viele Arten metaphysischen Haltung existieren heute in säkularisierter Gestalt.*

⁵⁸ Tamże, s. 471.

⁵⁹ K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001, s. 255.

⁶⁰ A. Górniewicz, *Nowoczesność, nihilizm, polityka. Wokół myśli Karla Löwitha*, Kęty 2014, s. 271.

⁶¹ Ś.F. Nowicki, *Fenomenologia G.W.F. Hegla*, „Przegląd Filozoficzny” 1996, nr 3, s. 136.

Wyraźnie widoczny staje się antychrześcijański rys społeczeństwa Buribunków. Odwrócone zostaje wyobrażenie na temat nieśmiertelności, którego nie należy wiązać z przyszłością, lecz przeszłością. *Uświadomiwszy sobie, że tylko historia jest prawdziwą rzeczywistością, poszukujemy nieśmiertelności w historii. Nie w jakichś zaświatach. Chrześcijaństwo dosłownie przekreśliło głowy ludzi – co podkreślamy doceniając relatywną wartość jego subtelnego nauczania – skoro przekierowało spojrzenie z faktyczności przeszłości na zaświatową przyszłość. Ale, jak pokazaliśmy, znajduje się tam tylko ciemna szczurza nora jeszcze-nie-istniejącego, nie zaś coś rzeczywistego. Ustawiamy zatem głowy we właściwą – zwróconą ku rzeczywistości – stronę, wypatrując nieśmiertelności tam, gdzie naprawdę się ona znajduje: za nami, nie zaś przed nami*⁶².

Znakomitą intuicją w korespondencji ze Schmittem wykazał się Koselleck, odnotowując, że pomieszanie świadomości i historii musi oznaczać, że w pewnym sensie czas staje w miejscu⁶³. Świadomość historyczności każdej chwili w życiu każdego obywatela właściwie paraliżuje historię. Jeśli wszystko nią jest, to staje się ona czymś kompletnie pozbawionym formy i znaczenia. Rozpoznanie historyczności każdej chwili i każdego zjawiska, dokonane przy pomocy obowiązku prowadzenia dziennika i instytucji centralnego archiwum gromadzącego i katalogującego wszystkie wpisy, oznaczające zrównanie prywatnego i publicznego, postrzeganie ich jako części niekończącego się procesu stawania, osiąga paradoksalny efekt zamrożenia strumienia czasu. W świecie, w którym wszystko jest historyczne, w gruncie rzeczy nic już takim nie może być.

To, co pozwala dodatkowo uznać tekst Schmitta za dystopię, wynika z jego podwójnej przynależności czasowej – do przeszłości i teraźniejszości. Tekst Schmitta nabiera bowiem zadziwiającej aktualności w epoce Internetu, świata cyfrowego i mediów społecznościowych. Można go czytać jako prefigurację zarówno zjawisk naszej współczesności związanych z wyłonieniem się nowych sposobów komunikacji i gromadzenia danych, jak i przemian w obszarze sfery publicznej i prywatnej. Fikcyjne przypisy w tekście Schmitta także przywodzą na myśl możliwości współczesnej sztucznej inteligencji, której „halucynacje” prowadzą do generowania przypisów odwołujących się do nieistniejących książek czy artykułów.

PODSUMOWANIE

W artykule starałem się zrekonstruować najistotniejsze wątki z pism wczesnego Schmitta, ze szczególnym uwzględnieniem tekstów publikowanych w latach 1917-1918 na łamach czasopisma „Summa”. Szczególną uwagę poświęciłem *Die Buribunken*, stanowiącym wyjątkowy tekst w dorobku Schmitta. Tekst warto czytać nie tylko jako pewną literacką błyskotkę z młodości autora. Doświadczamy tutaj ruchomości czy

⁶² C. Schmitt, *Die Buribunken...*, s. 470.

⁶³ Koselleck *an Schmitt*, 17 Juni 1981, [w:] R. Koselleck, C. Schmitt, *Der Briefwechsel 1953-1983 und weitere Materialien*, Berlin 2020, s. 351. Koselleck indagował Schmitta, czy ten w momencie pisania *Buribunków* znał książkę Merciera. W korespondencji nie znajdujemy odpowiedzi Schmitta na to pytanie.

przesuwalności horyzontów czy granic utopii i dystopii, które stanowią tak ważny wątek w obrębie literatury utopijnej i dystopijnej. Ta płynność granicy między tym, co utopijne a dystopijne, fantastyczne a realne, niemożliwe niegdyś a możliwe teraz (lub wkrótce), staje się widoczna, jeśli ahistorycznie rzecz jasna przeczytać tekst Schmitta jako komentarz do epoki cyfrowej, w której wszyscy żyjemy. Odsłaniają się nie tylko zabawne, ale też wywołujące poczucie pewnej osobliwości paralele między światem opisanym w *Buribunkach* a współczesnością. Do buribunkowego *Piszę, więc jestem* można by dodać: *Umieszczam posty, więc jestem*. Współcześni użytkownicy mediów społecznościowych to przecież obywatele – piszący i „postujący”. Współczesne social media to nic innego jak jedna wielka buribunkologia: kinematograficznie (w sensie uchwytywania zachodzącego procesu życia) rozwijające się nieskończoność strony facebookowe, z datami, z powiązaniami, fotografiami, lokalizacjami – to przecież wpisy do dzienników; z tą tylko różnicą, że dobrowolne. Można się zastanawiać, czy to oczekiwanie utrwalania „w sieci” tak wielu momentów życia prywatnego nie jest jedynie przejawem tego, że nowoczesna cywilizacja za jedyną formę nieśmiertelności zaczyna uważać wzmiankę, ślad, zapis tysięcy nieistotnych zdarzeń. Widzimy też tutaj jedną z największych zmian kulturowych: postępujące zacieranie granicy świata prywatnego. Mamy też odpowiednik buribunkowych departamentów i urzędów centralnych robiących użytek z niekończących się wpisów: już nie tyle rządy, ile korporacje zarządzające *big data* i konstruujące odpowiednie algorytmy.

Naturalnie tekst można czytać także jako satyrę na współczesną naukę z jej coraz większą specjalizacją i naciskiem na – by użyć tej stomatologicznej frazy – „wypełnianie luk”. Stąd też w przypisach tekstu Schmitta znajdujemy humorystyczne odwołania do wielu fikcyjnych autorów i tytułów publikacji. Trudno nie przyznać Schmittowi racji: przed buribunkologią nie ma ucieczki. Nie trzeba też dodawać, że obowiązujące na uczelniach hasło *Publish or perish* to doskonały przykład buribunkologii stosowanej.

BIBLIOGRAFIA

- Górniewicz A., *Nowoczesność, nihilizm, polityka. Wokół myśli Karla Löwitha*, Kęty 2014.
- Hölscher L., *Utopie*, [w:] *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, red. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, t. 6, Stuttgart 2004.
- Jünger E., *Fragmenty z Heliopolis*, [w:] E. Jünger, *Heliopolis*, przeł. W. Kunicki, Kraków 2024.
- Kelsen H., *Podstawowe zagadnienia nauki prawa państwowego*, przeł. T. Przeorski, t. 1, Wilno 1935.
- Koselleck an Schmitt, 17 Juni 1981, [w:] R. Koselleck, C. Schmitt, *Der Briefwechsel 1953-1983 und weitere Materialien*, Berlin 2020.
- Koselleck R., *Uczasowienie utopii*, [w:] R. Koselleck, *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*, przeł. K. Krzemieniowa, J. Merecki, Warszawa 2012.
- Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gro-madzki, Warszawa 2001.
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Lublin 1992.

- Mehring R., *Carl Schmitt. A Biography*, przeł. D. Steuer, Cambridge–Malden 2014.
- Mercièr L.S., *Memoirs of the Year Two Thousand Five Hundred*, przeł. W. Hooper, t. 1, London 1772.
- Misch G., *Pojęcie i źródło autobiografii*, [w:] G. Misch, *O postaciach osobowości. Pojęcie i źródło autobiografii*, wybór i tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Kraków 2020.
- Nowicki Ś.F., *Fenomenologia G.W.F. Hegla*, „Przegląd Filozoficzny” 1996, nr 3.
- Sargent L.T., *Utopianism: A Very Short Introduction*, Oxford 2010.
- Schmitt C., *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, München 1969.
- Schmitt C., *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, red. E. Hüsmert, G. Giesler, Berlin 2005.
- Schmitt C., *Nomos – Nahme – Name*, [w:] C. Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, red. G. Maschke, Berlin 1995.
- Schmitt C., *Nomos ziemi*, przeł. K. Wudarska, Warszawa 2019.
- Schmitt C., *Politische Romantik*, Berlin 1998.
- Schmitt C., *Raum und Rom – Zur Phonetik des Wortes Raum*, [w:] C. Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, red. G. Maschke, Berlin 1995.
- Schmitt C., *Theodor Däublers „Nordlicht”: Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Berlin 2009.
- Schmitt C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen 1914.
- Schmitt C., *Widzialność Kościoła. Rozważania scholastyczne*, przeł. K. Marulewska, „Czterdzieści i cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2012, nr 5.
- Stelmach J., Sarkowicz R., *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Kraków 1999.
- Starobinski J., *1789. Emblematy rozumu*, przeł. M. Ochab, Warszawa 1997.
- Villinger I., *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne: Text, Kommentar und Analyse der „Schattenrisse” des Johannes Negelinus*, Berlin 1995.
- Wells G.H., *A Modern Utopia*, London 1905.
- Zamiatin J., *My*, przeł. A. Pomorski, Poznań 2023.

Arkadiusz GÓRNIŚIEWICZ – politolog, profesor uczelni w Katedrze Filozofii Polityki Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania naukowe obejmują historię myśli politycznej, filozofię polityki, teorie nowoczesności i naukę o państwie. Autor książek: *Wojna i nomos. Carl Schmitt o problemie porządku światowego*; *Nowoczesność, nihilizm, polityka. Wokół myśli Karla Löwitha*, współredaktor książek *Modernity and What Has Been Lost. Considerations on the Legacy of Leo Strauss*; *The Problem of Political Theology*; *The Concept of Constitution in the History of Political Thought*. Redaktor naczelný „Politei”.