



Horyzonty Polityki
2015, Vol. 6, N° 14

ANNA KRZYNÓWEK-ARNDT

Akademia Ignatianum w Krakowie
Instytutu Politologii
anna.krzynowek@gmail.com

Suwerenność: krytyka kategorii w paradygmacie komunikacyjnym i personalistycznym¹

Streszczenie

Wizja odpersonalizowanej „suwerenności jako takiej” wiązana z wystąpieniem Hobbesa spotyka się wspólnie z zasadniczą krytyką z dwóch przeciwstawnych kierunków. Pierwszym z nich jest komunikacyjny paradygmat analizy władzy nastawiony na ostateczne „rozpuszczenie” suwerenności w demokratycznych procedurach gwarantujących rozumność wypracowywanych rozstrzygnięć. Drugi, wiązany ze stanowiskami personalistycznymi, zmierza do tego, by suwerenność przypisać w pierwszym rzędzie realnemu bytowi osobowemu, podporządkowując państwo realizacji celów osobowych. Oba kierunki łączy wyraźna niechęć i obawa przed zdepersonalizowanym państwem będącym zasadą jednoczącą zbiorowość monadycznie ujmowanych, wsobnych jednostek niezdolnych do stworzenia

¹ Artykuł powstał w ramach realizacji projektu badawczego „Suwerenność – przemiany kategorii w ujęciu teoretycznym”. Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2012/05/B/HS5/00756 z dnia 7 grudnia 2012 r.

samorządnej wspólnoty. Celem artykułu jest analiza suwerenności zdepersonalizowanej, wpisanych w nią problemów oraz możliwych odpowiedzi krytycznych pochodzących z jednej strony od koncepcji suwerenności „zdesubstancjalizowanej” Arendt i Habermasa, z drugiej, od personalistycznej myśli Maritaina.

SŁOWA KLUCZOWE

suwerenność, Thomas Hobbes, władza komunikacyjna, osoba, personalizm

SOVEREIGNTY: THE CRITICISM
OF THE CATEGORY IN THE COMMUNICATIVE
AND PERSONALISTIC PARADIGMS

Summary

The depersonalization of the concept of sovereignty that is present in Hobbes attracts criticism from two different directions. The first one comes from a communicative paradigm of power analyses which aims to “dissolve” sovereignty in democratic procedures guarantying the reasonableness of political outcomes. The second way of criticism is connected with the personalism aims at attributing the sovereignty in the first place to a real, personal being and at subordinating the state to the realization of personal aims. Both strands of criticism are concerned about the depersonalized state understood as the principle unifying the gathering of monadic individuals unable to create a self-governing community. The aim of the article is to analyze the depersonalized concept of sovereignty, its inherent problems and possible critical responses found in the concept of “desubstantialized” sovereignty which is present in the work of Arendt and Habermas, and in the personalistic thought of Maritain.

KEYWORDS

Sovereignty, Thomas Hobbes, Communicative power, Person, personalism

Bertrand de Jouvenel [1997, s. 237] wiąże z wystąpieniem Hobbesa moment, w którym pojęcie suwerenności zostało zdepersonalizowane, czyli oderwane od osobowego bytu; moment pojawienia się „suwerenności jako takiej” pojmowanej jako możliwość stanowienia norm składających się na system prawny; możliwość oderwaną zarazem od

osobowego suwerena i przynależną mu wyłącznie jako temu, kto reprezentuje państwo [Szlachta 2003]. Także Hinsley zwraca uwagę, że to u Hobbesa właśnie dochodzi do możliwie najpełniejszego sformułowania wizji suwerenności państwa, która jest nieograniczona, bezkresna, niepodlegająca jakiegokolwiek odpowiedzialności i wszechwładna [Hinsley 1986, s. 143]. Podmiot suwerenności, pojęty jako bezosobowa, sztuczna konstrukcja, odrębny zarówno od rządzących, jak i rządzonych, mógł zaistnieć w świecie, w którym nie ma odniesienia do stwórczej przyczyny, w świecie mechaniczno-przyczynowości, nie zaś teleologicznego ładu ujmowanego jako czynnik powszechny przekraczający każdorazowo to, co jednostkowe i partykularne zgodnie z odkrywanymi naturalnymi skłonnościami otrzymującymi ochronę w postaci praw stanowionych. Przywołując słowa Kennetha Schmitza, do zmiany tej przyczynił się „okres późnośredniowiecznego nominalizmu (...), chociaż ona sama dokonała się w warunkach hegemonii mechanistycznego modelu nauki” [Schmitz 1997, s. 148]. Charles Taylor mówi z kolei o „antropologicznej transpozycji teologii Ockhama”, bowiem „Boska suwerenność najlepiej była chroniona w konfrontacji ze stworzeniem nie posiadającym własnych celów”, z kolei zaś „niezaangażowany podmiot empirycznego mechanicyzmu przejmuje pewne prerogatywy, które w teologii Ockhama przynależały Bogu” [Taylor 2001, s. 461]. Skutkiem tych przemian prawo nie jest ochroną przydaną naturalnym skłonnościom, lecz nabiera charakteru zewnętrznego wobec ludzi, którzy nie odkrywają już dobra swych naturalnych skłonności, a zatem prawo „zwraca się przeciw naturze zdegenerowanych pragnień” i „jeśli ma być przestrzegane, musi być narzucane niechętniej mu naturze” [Taylor 2001, s. 461]. Suwerenność pojawia się jako „absolutne i bezgraniczne prawo, wykraczające poza wszystkie prawa własności” [Jouvenel 1997, s. 43], „władza, która po wchłonięciu wszystkich praw jednostek sama stała się prawem” [Jouvenel 1997, s. 53], a zatem nieograniczone prawo do panowania, którego podstawą jest jedna i nieposiadająca miar zewnętrznych wobec niej wola.

Wizja odpersonalizowanej „suwerenności jako takiej” wiązana z wystąpieniem Hobbesa spotyka się współcześnie z zasadniczą krytyką z dwóch przeciwstawnych kierunków. Pierwszym z nich jest komunikacyjny paradygmat analizy władzy nastawiony na krytykę

Schmitteańskiej, decyzyjonistycznej suwerenności [Gratton 2012, s. 63-94; Kaczorowski 1998; Kalvyas 2008], ostatecznie zaś na „rozpuszczenie” suwerenności w demokratycznych procedurach gwarantujących rozumność wypracowywanych rozstrzygnięć. Drugi, wiązany ze stanowiskami personalistycznymi, zmierza do tego, by suwerenność przypisać w pierwszym rzędzie realnemu bytowi osobowemu, podporządkowując państwo realizacji celów osobowych. Oba kierunki łączy wyraźna niechęć i obawa przed zdepersonalizowanym państwem będącym zasadą jednoczącą zbiorowość monadycznie ujmowanych, wsobnych jednostek niezdolnych do stworzenia samorządnej wspólnoty [Schall 1998, s. 73-75; d’Entrèves 1994, s. 99-100]. W przypadku Maritaina będzie to krytyka suwerenności rozumianej jako najwyższa i oddzielna władza, rządząca z góry całym ciałem politycznym [Maritain 1993, s. 41]. W wystąpieniu Arendt rezygnacja z kategorii suwerenności rozumianej jako idea jedno- i samowładztwa będzie wręcz warunkiem niezbędnym do odrodzenia dziedziny publicznej rozumianej jako świat wspólny, który „zbiera nas razem, ale też (...) nie pozwala nam potykać się o siebie nawzajem” [Arendt 2000, s. 59].

HOBBS – SUWERENNOŚĆ ZDEPERSONALIZOWANA

Pojawienie się suwerenności w jej nowożytnym znaczeniu można traktować jako woluntarystyczną w swojej istocie odpowiedź na wizję nominalistycznie pojętego społeczeństwa, a zarazem rację tłumaczącą uporządkowanie zachowań jednostek, z których każda „we wszystkich swoich czynnościach rozmyślnych ma na oku jakieś dobro dla samego siebie” [Hobbes 2005, s. 215]. Dlatego troską Hobbesa jest konstrukcja Lewiatana – „sztucznego człowieka”, którego duszą – a zatem zasadą życia rozumianą jako zdolność do poruszania się – jest władza suwerenna.

Istotą suwerenności jako takiej jest konstruowanie miar „rozumu publicznego”, „rozumu najwyższego zastępcy Boga, sędziego” [Hobbes 2005, s. 531], zapewniającego pokój i obronę. Potrzeba owego rozumu publicznego przeciwstawionego prywatnemu rozumowi i sumieniu wynika z faktu, że „u ludzi, którzy studiują i obserwują równie długo z jednakową pilnością, rozumienie rzeczy i wnioski

są i muszą pozostać różne” [Hobbes 2005, s. 356]. W sytuacji, gdy „brak jest słusznego rozumowania, które by wyznaczyła natura”, „strony muszą odwołać się do jakiegoś słusznego rozumowania, do rozumowania jakiegoś rozjemcy czy sędziego, którego rozstrzygnięcia obie strony przyjmują za słuszne; albo też ich spór musi bądź doprowadzić do bójki, bądź też pozostać nierozstrzygnięty” [Hobbes 2005, s. 120]. Nieobecność rozumnych z natury rzeczy norm wynika z faktu, że „z przyrodniczej konieczności każdy człowiek we wszystkich swoich czynnościach ma na oku jakieś dobro dla samego siebie” [Hobbes 2005, s. 215]. Każdy w swojej prywatności kieruje się wyłącznie „własnym indywidualnym sądem i indywidualnymi dążnościami” [Hobbes 2005, s. 255]. Stąd konieczność reguł o charakterze publicznym (prawo państwowe), które pozwalają rozstrzygać w sposób wiążący „co jest przeciwne, i tego, co nie jest przeciwne regule” [Hobbes 2005, s. 351]. Suwerenność zatem to

rozumowanie rozjemcy czy sędziego, którego rozstrzygnięcie strony [kierujące się indywidualnym sądem i dążnościami] przyjmują za słuszne [Hobbes 2005, s. 120].

Z racji braku owego słusznego rozumowania wyznaczonego przez naturę rzeczy prawdy prywatne i prywatne rozumowanie muszą zostać podporządkowane suwerennemu, czyli publicznemu rozstrzygnięciu mającemu sankcję prawdy politycznej [Rhonheimer 2013, s. 149]. Racjonalność pozostaje miarą prawdy, lecz idzie już nie o racjonalność i prawdę substancjalną, lecz publiczną prawdę wyznaczaną przez rozum publiczny i w tym znaczeniu Hobbes może głosić, że „doktryna naruszająca pokój nie może być prawdziwa” [Hobbes 2005, s. 265]. Jest to polityczne rozstrzygnięcie biorące za punkt wyjścia rozpad wspólnoty na odrębne, wsobne, monadyczne jednostki i brak możliwości dochodzenia do intersubiektywnych ustaleń. Suwerenność jest zatem mocą stanowienia miar rozumu publicznego, jest rozumnością publiczną przeciwstawioną, a zarazem obejmującą pluralizm rozumowań prywatnych. Domeną tak pojętej suwerenności jest państwo. Stąd w pierwszym rzędzie państwo jest definiowane jako „sztuczny człowiek”, w którym bytuje „sztuczna dusza”, czyli suwerenność. Państwo jest zatem czymś, co upodmiotawia niejako bezcielesną, zdepersonalizowaną suwerenność, jest носителем suwerenności. Rozumienie państwa, owej „osoby publicznej”,

osoby państwa, *persona civitatis*, jest jednak u Hobbesa dalekie od jednoznaczności.

Z jednej strony, państwo to *persona civitatis*, osoba państwa, „wielość ludzi zjednoczona w jedną osobę” (*the Multitude so united in one Person*) [Hobbes 2005, s. 258], osoba zbiorowa obejmująca wszystkich. Z takim rozumieniem współgra definiowanie państwa jako korporacji – ciała politycznego, gdzie suweren, czyli jeden człowiek albo jedno zgromadzenie, jest „absolutną reprezentacją wszystkich” [Hobbes 2005, s. 310], nie zaś reprezentacją jakiegoś „sztucznego człowieka”, czegoś odrębnego od osób. Państwo jako korporacja byłoby zatem „pewną ilością ludzi związanych jednym interesem lub jedną sprawą”, ludzi, których łączy zatem coś uprzedniego wobec państwa. Z drugiej strony, państwo „nie jest osobą i nie ma możliwości czynić cokolwiek inaczej niż przez reprezentanta (to znaczy suwerena)” (*the Common-wealth is the Legislator. But the Common-wealth is no Person, nor has capacity to doe any thing, but by the Representative, [that is, the Sovereign;]*) [Hobbes 2005, s. 351].

Państwo to zarazem i „sztuczny człowiek” (*artificiall man*), i „zbiorowa osoba” wielości ludzi, a zatem wszyscy razem jako ciało zbiorowe (*the Person of them all*) [Hobbes 2005, s. 270]. Zarazem Hobbes przekonuje, że mnogość ludzi nie może być jedną osobą. Wielość ludzi, która jest jedną osobą „zbiorową” (*the Person of them all*), staje się jednością wyłącznie poprzez „jedność reprezentanta”: „nie jedność reprezentowanych, lecz jedność reprezentanta czyni tę wielość jedną osobą” [Hobbes 2005, s. 247]. To reprezentant, nie państwo, jest „piastunem osobowości”. Jest nim „jeden człowiek albo jedno zgromadzenie” [Hobbes 2005, s. 257]. Państwo nie może być „piastunem osobowości”, piastunem jest reprezentant, człowiek lub zgromadzenie ludzi, który jest tym samym „sztuczną osobą”, bo jego, reprezentanta, słowa i działania nie są uważane za jego własne, lecz „jako reprezentujące słowa lub działania innego człowieka”, a dokładnie „sztucznego człowieka”, jakim jest państwo. Reprezentant pełni poniekąd podwójną funkcję: po pierwsze, czyni z wielości osób jedną osobę, „osobę zbiorową”, wprowadza ową jedność polityczną i w tym znaczeniu „reprezentuje wszystkich”, jest „piastunem osobowości”, ucieleśnia tylko niejako państwo, nie reprezentuje państwa. Reprezentacja w tym przypadku jest relacją między „osobą zbiorową obejmującą wszystkich” i suwerenem jako reprezentantem tej całości.

Po drugie, jest reprezentantem „sztucznego człowieka”, państwa jako tworu różnego od wielości ludzi, państwo bowiem nie jest osobą i jeśli ma ustanawiać prawo zgodnie ze swoim własnym, publicznym, rozumieniem rzeczy, to może to czynić tylko przez swojego reprezentanta – suwerena (jednego człowieka lub jedno zgromadzenie). Reprezentacja jest relacją między państwem ujmowanym jako „sztuczny człowiek”, rozum publiczny przeciwstawiony wielości rozumowań prywatnych, a suwerenem. Rozumowanie takie idzie w kierunku pozbawienia państwa jego osobowego substratu, odewania go od ludzi, którzy kierują się prywatną wolą i prywatnymi wyobrażeniami. Treścią państwa pozostaje wówczas wyłącznie bezosobowa suwerenność, możność stanowienia norm, czyli ustalanie miar rozumności publicznej wykonywane w imieniu państwa przez suwerena. Suweren reprezentuje wielość dzięki temu, że owa wielość przekształciła się w sztuczną osobę państwa [Skinner 2004, s. 199].

Z punktu widzenia Hobbesa w wielości ludzi nie może i nie istnieje żadna naturalna jedność, a miary tego, co publiczne, nie mogą być ustalane w intersubiektywności. Każda jednostka „ma dla siebie własną wolę i swój własny sąd o wszelkich rzeczach rozstrzyganych” [Hobbes 1956, s. 282]. Dlatego „żaden obywatel z osobna, ani wszyscy razem nie mogą być uważani za państwo” [Hobbes 1956, s. 278]. Owa „wielość staje się jedną osobą” tylko pod warunkiem, że wielość tę z upoważnienia każdego reprezentuje suweren, jeden człowiek lub jedno zgromadzenie;

uprawnienie do reprezentowania zbiorowej osoby [*the Right of bearing the Person of them all*] tych wszystkich ludzi zostaje dane temu, kogo oni uczynią suwerenem [Hobbes 2005, s. 261].

Państwo jest zatem osobą sztuczną, sztucznym człowiekiem z racji tego, że działać może wyłącznie poprzez reprezentanta, jakim jest suweren. Nie jest jednak osobą fikcyjną (nie jest „reprezentowane na podstawie fikcji” jak nieobdarzone życiem kościół, szpital czy most), można mu bowiem przypisać słowa i działania jako jego własne. O ile owe rzeczy nieobdarzone życiem mogą być „uosobione w proboszczu, kierowniku czy nadzorcy”, państwo nie jest uosobione w wielości ludzi, wielości tej bowiem nie łączy żadna naturalna jedność. Dopiero jedność reprezentanta czyni z wielości jedną osobę.

Suweren działający na podstawie pełnomocnictwa (*authority*) udzielonego przez każdą jednostkę staje się zarazem „absolutną reprezentacją wszystkich”, jak i reprezentantem osoby publicznej, państwa niezapodmiotowanego w jakiejkolwiek wspólności czy relacjach międzyosobowych, jako bezcielesnego, „sztucznego człowieka”, odrębnego tak od każdego indywidualnego człowieka z osobna, jak i wszystkich ich razem. Hobbes powiada, iż „państwo bez władzy suwerennej jest pustym słowem bez treści”. Państwo podmiotowuje władzę suwerenną, lecz samo zdaje się nie być w niczym zapodmiotowane. Jest ono władzą stanowienia miar rozumności publicznej, która to władza zostaje zarazem oddzielona od każdej naturalnej osoby i od wielości osób naturalnych. Ciało polityczne nie jest już korporacyjną *universitas*, tym, co podmiotowuje suwerenność, nie jest cała korporacyjna wspólnota będąca „połączeniem albo zebraniem w jednym ciele wielu osób” [Kantorowicz 2007, s. 243]. Ciało polityczne nie jest już tożsame z mnogością ludzi zebranych w jedno ciało. Wraz z dokonaną przez Hobbesa anihilacją ciała korporacyjnego, państwa rozumianego jako ciało polityczne i moralne, pozostała sama bezcielesna suwerenność. W miejsce nieśmiertelnych ciał korporacyjnych postawiony został „sztuczny człowiek” ujęty na wzór cielesności kartezjańskiej. Państwo jako kartezjańskie ciało polityczne jest maszyną stworzoną do samoczynności, nastawioną na to, by rozstrzygać o miarach tego, co publiczne, powszechne i ponadjednostkowe.

Schmitt krytykuje Hobbesowską „mechanicyzację” państwa, a zarazem i suwerenności będącej duszą „sztucznego człowieka”, stara się przywrócić suwerenności jej egzystencjalny wymiar, kieruje nim jednak ta sama troską o zapewnienie jedności politycznej. Jest to troska o jedność polityczną w sytuacji, gdy żaden porządek ani żadna norma nie mają charakteru naturalnego. Z tego względu potrzebny jest suweren, który dopiero „tworzy sytuację jako całość” [Schmitt 2012, s. 52]. Ponieważ brak „słusznego rozumowania” wyznaczonego przez naturę, każda normalna sytuacja, normalna forma ludzkich relacji zakłada możliwość absolutnej dekompozycji i chaosu. W przeciwieństwie do rozwiązania Hobbesowskiego, wyjściem z sytuacji nie jest przyjęcie formalnej, beztreściowej (mechanicznej) instytucji przedstawicielstwa działającego na podstawie udzielonego pełnomocnictwa, lecz każdorazowa treść decyzji tego, kto w ostatecznym

rozrachunku autentycznie decyduje o tym, czy panująca sytuacja jest rzeczywiście normalna. Suwerenem jest ten, „kto ma prawo działać i podejmować decyzje w sytuacji, dla której żadne reguły nie są przewidziane” [Schmitt 2012, s. 50]. Hobbesowski suweren i rozum publiczny stanowią remedium dla groźby konfliktu prywatnych wyobrażeń i woli. Schmitt wie, że ta sama sytuacja reprodukuje się niejako na poziomie wyobrażeń i woli zbiorowych:

kiedy w ramach państwa pojawiają się konflikty, każda partia pragnie oczywiście wyłącznie dobra powszechnego – tak powstaje sytuacja *bellum omnium contra omnes* [Schmitt 2012, s. 49].

Innymi słowy jedność Hobbesowskiego suwerena reprezentującego osobę publiczną nie gwarantuje jeszcze jedności politycznej, zważywszy na to, że dochodzić może do konfliktu między wieloma „rozumami publicznymi”. Aby zapobiec niekończącej się reprodukcji konfliktu, ostatecznym punktem odniesienia musi być rozstrzygnięcie zapadające zawsze „tu i teraz”, określające „czym jest porządek publiczny i bezpieczeństwo” [Schmitt 2012, s. 49].

Jak widać, rdzeń problemu tkwi w możliwości zaistnienia sytuacji, „dla której żadne reguły nie są przewidziane”, nie istnieje bowiem reguła, która stanowiłaby kryterium „normalnej sytuacji”. Każde sformułowanie reguły musi być wieloznaczne i niejasne, każdą regułę można bowiem wyrazić na nieskończoną liczbę sposobów, a zatem uzgodnić z nieokreśloną liczbą zachowań. W przeciwieństwie do decyzji reguła może się odnosić do nieograniczonej liczby sytuacji, ale jednocześnie nie może być ostatecznym wzorcem poprawności, gdyż zawsze zakłada możliwość odmiennej interpretacji. Dotyczy to również reguł prawnych. Jak wskazuje Schmitt, „każda ogólna reguła wymaga istnienia normalnych form ludzkich relacji, do których się odnosi”, tylko wówczas bowiem normalna sytuacja zakłada określone rozumienie reguły, która to reguła jednocześnie normuje daną sytuację.

Suwerenność i skrywające się za nią bądź treściowo określone rozstrzygnięcie, bądź formalnie uchwycony rozum publiczny, jest pokłosiem i efektem niemożności ostatecznego ufundowania porządku i jedności politycznej na „słusznym rozumowaniu” wyznaczonym przez istotę rzeczy. W sytuacji, gdy owe publicznie określone

standardy nie są już własnością spersonifikowanych wspólnot i ciał korporacyjnych, rodzi się potrzeba albo zdesubstancjalizowanego mechanizmu decyzyjnego, albo osobowego suwerena, który „zachowuje monopol na podejmowanie ostatecznych decyzji” [Schmitt 2012, s. 52] i tym samym kreuje sytuację, która staje się potencjalnie normowalna. Tak z Hobbesowskiego, jak i Schmitteańskiego punktu widzenia nie jest możliwe, by to praktyka charakterystyczna dla określonej formy życia określała, co jest „normalną formą ludzkich relacji”. W przypadku Hobbesa, prawo państwowe jest treściowo identyczne z prawem natury (prawo natury i prawo państwowe zawierają się wzajemnie), w stanie państwowym, czyli w obrębie publicznego rozumu, istnieje jednak „sędzia ustanowiony przez władzę suwerenną” [Hobbes 2005, s. 362], który dokonuje interpretacji reguł, wszelkie bowiem prawa potrzebują interpretacji. Ponieważ zaś „we wszystkich sprawach suweren jest tym, który sądzi”, zatem suweren to przede wszystkim ten, kto dokonuje interpretacji reguł w sytuacji, gdy „u ludzi (...) rozumienie rzeczy i wnioski są i muszą pozostać różne” [Hobbes 2005, s. 356]. Racją bytu suwerena jest albo konieczność dokonywania wiążących interpretacji reguł istniejących niezależnie od niego i mających charakter praw natury, a tym samym ustalanie granic „rozumu publicznego” (Hobbes), albo konieczność podejmowania decyzji „w sytuacji, dla której żadne reguły nie są przewidziane” (Schmitt). Jak z tego widać, przednormatywna pustka, z której wyłania się suweren, ma inny charakter u Hobbesa, inny zaś u Schmitta, w którego przypadku państwo jest absolutnie ostatecznym punktem odniesienia, a treść decyzji suwerena czymś „nowym i obcym” [Schmitt 2012, s. 74], czymś co dopiero czyni sensownym pojęcie reguły jako takiej. Decyzja suwerena Schmitta „powstaje z niczego”, u Hobbesa jest rezultatem wiążącej interpretacji reguł o charakterze pierwotnie prawnonaturalnym. W każdym jednak przypadku suwerenność zakłada dorozumianą, potencjalną sytuację rozkładu i dekompozycji; sytuację, która dopiero musi zostać opanowana albo przez Hobbesowski „wielki mechanizm, mający zabezpieczać doczesną i fizyczną egzystencję ludzi, nad którymi panuje i których chroni” [Schmitt 2008, s. 47], albo przez Schmitteańskiego, osobowego suwerena, który swoją decyzją ustanawia dopiero „każdą formę porządku” [Schmitt 2012, s. 49]. Kwestię suwerenności można zatem uchylić tylko likwidując problem, któremu ma suwerenność

zarządzać, a zatem likwidując normatywną pustkę lub przednormatywny chaos, który suwerenność miałyby w zamyśle analizowanych autorów porządkować.

Próby krytycznego uchylenia problemu suwerenności mogą przybrać postać przynajmniej dwóch propozycji. Pierwsza jest nakierowana na to, by suwerenność jako władzę stanowienia miar rozumu publicznego opisać w paradygmacie władzy komunikacyjnej, czyli takiej, która nie wynika z woli indywidualnego czy zbiorowego podmiotu, lecz z „woli wspólnej” ustalonej w bezpodmiotowych sieciach komunikacji. Nie byłoby zatem żadnego podmiotu czy nościela suwerenności, miary rozumności są bowiem wytwarzane niejako bezosobowo w toku racjonalnego i otwartego na przyszłość procesu argumentacji. Jest to taktyka polegająca na komunikacyjnym sproceduralizowaniu suwerenności rozumianej jako wymóg ustalania miar rozumności publicznej. Suwerenność jest „rozpuszczona w intersubiektywności” [Habermas 2005, s. 542]. W zupełnie innym kierunku podąża namysł personalistyczny, który dąży nie tyle do unicestwienia suwerenności w komunikacyjnych sieciach, ile do ponownego związania jej z osobowym, realnym podmiotem. Suwerenność jest ujmowana jako podstawa osobowego samostanowienia, mowa wówczas o suwerenności osoby, a w dalszej dopiero kolejności o intersubiektywnym ustalaniu reguł i norm z innymi podmiotami osobowymi. „Pierwotnie suwerenem jest ludzka osoba, która udziela w pewnym zakresie praw suwerena samemu państwu” [Krapiec 1996, s. 41], zaś „obszary suwerenności osobowej i państwowej są dość ostro rozgraniczone” [Krapiec 1996, s. 53]. A zatem suwerenny jest człowiek jako byt osobowy, który samostanowi o sobie w czynach. Można mówić, że wola jest suwerenna, ponieważ jest władzą samostanowienia osoby. Samostanowienie osoby w czynie jest możliwe, gdyż człowiek „sam siebie posiada i sam sobie panuje” [Wojtyła 2000, s. 386]. Taki suwerenny byt osobowy, sam o sobie stanowiący, jest jednocześnie bytem otwartym, to znaczy zdolnym do dialogu i uczestnictwa. Człowiek jako stanowiący o sobie byt osobowy jest zdolny do uczestnictwa, to znaczy do tego, by stanąć o sobie także we współdziałaniu z innymi.

SUWERENNOŚĆ ZDESUBSTANCJALIZOWANA

Niechęć Hannah Arendt wobec suwerenności wiąże się z tym, że kategorię tę wywodzi ona z filozoficznego pojęcia wolnej woli, owej własności umysłu będącej „chcieniem”, a związanej z naszą zdolnością do swobodnego afirmowania bądź negowania tego, z czym się spotykamy. Z punktu widzenia suwerenności jako szczególnie istotne jawią się dwie właściwości woli. Pierwsza polega na charakterystycznym dla tej władzy psychicznej wewnętrznym pęknięciu, rozszczępieniu wynikającym z faktu, że jako niezdeterminowana jest ona otwarta na przeciwieństwa i za brak zdeterminowania płaci wewnętrznym samoparalizem jednoczesnego „chcieć i nie chcieć”. Wynika stąd, zdaniem Arendt, druga właściwość polegająca na tym, że tak rozumiana wola jest co prawda źródłem osobowego samostanowienia, „źródłem swoistej tożsamości danej osoby” [Arendt 2002, s. 269], wiąże się jednak z doświadczeniami z jednej strony bezsilności, z drugiej zaś solipsystycznego poczucia odpowiedzialności za samego siebie. Wola jest źródłem aktów chcenia, ujawnia się w aktywności wydawania rozkazów i poleceń, w samowładczym panowaniu, które zarazem obraca się w swoje własne przeciwieństwo, bowiem akty chcenia przerwane podjętym działaniem z jednej strony uwalniają wolę od paraliżu niezdeterminowania, z drugiej jednak wywołują efekty, których wola nie może już kontrolować. Wola, zamykając osobę w jej aktywności samostanowienia o sobie, izoluje, odseparowuje ją od innych, staje tym samym w opozycji wobec tego, co Arendt ceniła najbardziej, w opozycji do świata rozumianego jako przestrzeń międzyludzka, przestrzeń działania i mowy będąca zawsze czymś międzyosobowym, poza zamkniętymi granicami osób i ich ciał. Wola jako źródło samopanowania i samoposiadania wyznacza ideał samo- i jednowładztwa. Bez względu na to, czy idzie o wolę indywidualną, czy wolę powszechną, konsekwencją jest zawsze zgubny z politycznego punktu widzenia ideał tyranicznego, samowładczego panowania opartego na rozkazie i posłuchu. Przeniesienie wywodzącej się z chrześcijańskiej tradycji kategorii woli na domenę myślenia politycznego zaowocować miało Schmitteańską właśnie definicją suwerena jako tego, „kto chce i rozkazuje” [Arendt 1994, s. 199]. Źródłem suwerennej władzy opartej na środkach przemocy jest wola będąca w swojej istocie kategorią

obcą, wrogą i destrukcyjną dla publicznego świata polityki opartej na „ludzkiej wielości” i działaniu. Suwerenność sprowadzona do pełnej wolności decyzji jest zatem przed- i antypolityczna. Tym samym politycznego samostanowienia nie sposób wywodzić z podmiotowego samostanowienia. Domena politycznej wolności i działania musi się opierać na strukturach, które w żaden sposób nie mają swoich odpowiedników i nie wiążą się ze strukturami osobowymi. To, co polityczne, czyli międzyosobowe, w przypadku Arendt musi być czymś istotnie różnym od tego, co osobowe i intersubiektywne [Arendt 2002, s. 275]. Jest to podstawowa przesłanka do uchylenia i unieważnienia politycznej kategorii suwerenności, a zarazem konieczny warunek konstruowania teorii polityki na kategoriach odmiennych od tych, jakimi posługuje się Hobbes i Schmitt. Zdaniem Arendt

suwerenność, ideał bezkompromisowej samowystarczalności i panowania, jest sprzeczna z samym uwarunkowaniem wielości. Nikt nie może być suwerenny, ponieważ nie jeden człowiek, lecz ludzie zamieszkują Ziemię [Arendt 2000, s. 255].

Suwerenność woli kończy się w miejscu, w którym zaczyna się działanie i nie może ona już panować nad konsekwencjami, jakie przynoszą akty chcenia. Niepodzielna suwerenność państwa opartego na rozkazie i posłuchu jest złudzeniem w przeciwieństwie do realności „ciała politycznego”; jego egzystencja zasadza się na ludzkich zdolnościach do działania, dotrzymywania obietnic i do przebaczenia, które w ograniczony, a jednak wystarczający sposób pozwalają zapanować nad nieprzewidywalnością przyszłych zdarzeń. Jedyne dopuszczalne polityczne znaczenie suwerenności może zyskać „pewną ograniczoną realność w przypadku wielu ludzi związanych wzajemnymi obietnicami” i tkwi w „powstałej w ten sposób ograniczonej niezależności od nieobliczalności przyszłości”. Suwerenność zatem nie wiąże się ani ze sztuczną „osobą publiczną”, państwowym bytem swoistym, bo pozbawionym własnej egzystencji na sposób substancjalny i ujmowanym wyłącznie przez pryzmat reprezentującego go i podmiotowo ujętego już suwerena (będącego podmiotem indywidualnym lub zbiorowym), którego wola rozstrzyga, „co słuszne i niesłuszne, to znaczy (...) co jest przeciwne, i tego co nie jest przeciwne regule” [Hobbes 2005, s. 351], ani z nieuwarunkowaną i nienormowaną wolą osobowego podmiotu decydującego o wymaganiach interesu

publicznego i bezpieczeństwa w sytuacji, gdy żadne reguły nie obowiązują. Wiąże się nie tyle z władzą podmiotu, wolą czy rozumem, ile z tym aspektem ludzkiej kondycji, z tym uwarunkowaniem ludzkiej egzystencji, jakim jest wielość (*plurality*). Jest wiązana ze zdolnością do tworzenia więzi opartych na umowach i przyrzeczeniach. Wola, która jest „jedna i niepodzielna” bez względu na to, czy jest to wola jednostkowa, czy wola narodu (wola powszechna), z założenia wyklucza wymianę i ucieranie opinii, żądając jednomyślności [Arendt 2003, s. 91]. Samowładcza wola czy to monarchy, czy narodu zakłada ideał jedynowładztwa, zaś „w sferze spraw publicznych jedynowładztwo i tyrania są tym samym”, z czego doskonale zdawać sobie mieli sprawę architekci rewolucji amerykańskiej. Arendt, chcąc uniknąć Schmitteańskiego pytania o absolutny początek, o źródło miar pozwalających orzekać o istnieniu lub nieistnieniu „normalnych form ludzkich relacji”, nie proponuje przekonującego rozwiązania, kiedy mówi, że „istnieje rozstrzygnięcie dylematów związanych z początkiem”. Otóż w „sposobie, w jaki inicjator rozpoczyna to, co zamierza zrobić”, ujawnia się zasada będąca podstawą działania, zasada, która „nie działa z wnętrza jaźni, lecz inspiruje nas niejako z zewnątrz” [Arendt 1994, s. 185]. Dzięki temu „początek i zasada są nie tylko wzajemnie powiązane, lecz i równoczesne” [Arendt 2003, s. 265]. A zatem jedyne sensowne rozumienie suwerenności jest zdaniem Arendt dostępne w dziedzinie działania, to zaś, jak przekonuje ona, „nie podlega ani przewodnictwu intelektu, ani dyktatowi woli” [Arendt 1994, s. 185].

W ślad za Arendt podobną próbę uchylecia problemu suwerenności, nie odnosząc się przy tym do zagadnień osobowego samopanowania i samostanowienia, uchylając tym samym wątpliwości związane z woliowym i „personalnym” aspektem suwerenności, podejmuje Habermas w swojej próbie jej sproceduralizowania w postaci dyskursowego kształtowania opinii i woli. Habermas, rezygnując z tego, co nazywa uprzedzeniami charakterystycznymi dla filozofii podmiotu, zachowuje kategorię suwerenności, ale nosicielem suwerenności nie jest w jego przypadku naród ani pojedynczy podmiot. Suwerenność łącząca w sobie moment „rozumowy” i moment „woliowy” jest zdolnością do samookreślenia, ale zdaniem Habermasa nie trzeba i nie należy wiązać jej z rozsądną wolą jakiegoś podmiotu indywidualnego czy zbiorowego. Suwerenność w tym przypadku zostaje

pozbawiona elementu personalistycznego i substancjalnego, zostaje rozproszona w „bezpodmiotowych formach komunikacji”, Habermas osadza ją bowiem w domenie funkcjonowania rozumu komunikacyjnego. W eseju z 1988 roku o wiele mówiącym tytule *Suwerenność ludu jako procedura* głosi on, że „odpodmiotowiona i anonimowa, rozpuszczona w intersubiektywności suwerenność ludu wycofuje się do procedur demokratycznych”, zostaje „komunikacyjnie rozpuszczona” [Habermas 2005, s. 542-543]. Innymi słowy, suwerenność nie jest już przypisana żadnemu podmiotowi, jest przymiotem treści ustalanych intersubiektywnie w demokratycznych procedurach przy założeniu, że są to procedury, w których realizują się wymagania rozumności w postaci „idealnej sytuacji komunikacyjnej” [Benhabib 1996, s. 73-95].

SUWERENNOŚĆ BYTU OSOBOWEGO PIERWOTNA WOBEC SUWERENNOŚCI PAŃSTWA

W drugim kierunku idą te redefinicje suwerenności, które wychodzą od suwerennego podmiotu osobowego mającego charakter substancjalny, będącego następnie podstawą rozważań nad przedmiotem i granicami suwerennej władzy państwowej. Polityczny kartezjanizm znajdujący swój pełny wyraz w ustaleniach Hobbesa sprawił, że zasadniczy problem polityczny „polegał na znalezieniu w jednostce jako takiej racji podporządkowania jej czemuś innemu niż ona sama” [Krapiec 1996, s. 62]. Tym czymś wobec niej zewnętrznym i wiążącym w granicach rozumowania publicznego stały się ustalenia dokonywane przez suwerena będącego osobą naturalną; ustalenia ostatecznie przypisywane jednak jako własne nie suwerenowi, lecz państwu, zdesubstancjalizowanemu ciału politycznemu. Ustalenia personalistyczne przywracają suwerenność substancjalnemu bytowi osobowemu, który właśnie jako osoba tworzy „świat sam w sobie i niezależną całość” [Maritain 1998, s. 333].

Z punktu widzenia stanowisk określanych jako personalistyczne, suwerenność, czy to jako Hobbesowski „rozum publiczny”, czy jako przednormatywna decyzja kreująca fundament porządku politycznego, czy też jako idea czystego rozumu praktycznego jest czymś wobec ludzi zewnętrznym i tym samym rodzi problem relacji do woli

i działań poszczególnych jednostek. Jak głosi w swojej radykalnej krytyce Maritain, suwerenność boska i monadyczna to „naturalne i niezbywalne prawo do transcendentnej władzy zwierzchniej”, władzy „oddzielonej” od ciała politycznego. „Suwerenność albo nic nie oznacza albo oznacza władzę zwierzchnią oddzieloną i transcendentną” [Maritain 1993, s. 41]. Suwerenność jest absolutna, monadyczna i transcendentna i jako taka winna być wyeliminowana z namysłu politycznego. Ciało polityczne w ujęciu Maritaina nie jest sztuczną osobą wyposażoną w sztuczną duszę – suwerenność. Ciało polityczne jest „kompletną jednostką utworzoną przez lud” [Maritain 1993, s. 33], jest wspólnotą, całością o charakterze organicznym, którego formą jest nie „sztuczna dusza”, lecz przyjaźń. Jest całością „prawdziwie ludzką”, powstaje bowiem nie jako sztuczna konstrukcja, lecz w wyniku „dobrowolnych postanowień ludzkich” [Maritain 1993, s. 16], postanowień nie o charakterze umownym, lecz rozumnych działań opartych na naturalnych skłonnościach i sprawnościach osób. Skoro zatem istnieje naturalna, organiczna całość, ze swej istoty posiadająca prawo do rządzenia sobą, nie ma potrzeby postulowania istnienia sztucznej konstrukcji nazywanej państwem. Państwo nie jest tworem odrębnym od ludzi, lecz jedynie częścią samorządnego ciała politycznego, „organem upoważnionym do stosowania siły i przymusu (...) w zakresie porządku politycznego i dobra społecznego” [Maritain 1993, s. 19]. Państwo nie posiada tym samym swojej własnej substancji, nie jest metafizyczną monadą, osobą, „nakierowaną na siebie polityczną całością” [Maritain 1993, s. 24]. Suwerenność jest pojęciem metafizycznym i jako takie w domenie politycznej traci swe znaczenie, a nawet staje się niebezpieczna zarówno w postaci mechanicystycznie ujmowanej wersji Hobbesa, jak i w oderwanej od realnych osób monadycznej całości, jaką jest wola powszechna Rousseau [Maritain 1993, s. 52]. Suweren może być postrzegany jako zewnętrzny, transcendentny wobec osób wówczas, gdy władza ujmowana jest na wzór dobra, które jako takie, jako „władza materialna”, może być przedmiotem zrzeczenia się lub przeniesienia jak własność. Alternatywą dla koncepcji „materialnego przeniesienia lub nadania” jest koncepcja naturalnego prawa do samostanowienia, które zasadniczo pozostaje przy ludzi, inny podmiot pozostający pod kontrolą ludu może w tym prawie zaś „udziałowo” uczestniczyć. Władza nie byłaby zatem dobrem, którego własność może być przenoszona, lecz

„rozgałęzioną siecią władzy”, strukturą, która powstaje w naturalnej społeczności ludzkiej nakierowanej na dobro wspólne w wyniku narastania się kolejnych struktur władzy. Jest to wizja radykalnie różna od Hobbesowskiej, w której nie ma ani „ostatecznego celu”, ani „największego dobra”. Są one sprowadzone do niedorzeczności, „słów bez znaczenia”, będących „wyrazem oszukańczego żargonu scholastyków” [Hobbes 2005, s. 124]. Władza suwerenna jest rozwiązaniem problemu koordynacji działań. Kwestią rozstrzygającą jest to, czy problem koordynacji dotyczy osobowej wspólnoty nakierowanej na realizację dobra wspólnego, czy też zbioru prywatnych jednostek, z których każda kieruje się własnym wyobrażeniem i pożądaniami. Odpowiednio do tego, ciało polityczne to albo pewna realność, wspólnota osób połączonych przyjaźnią dla wspólnego dobra, albo „sztuczna osoba” tożsama z państwem, wyposażona w sztuczną duszę – suwerenność, oderwana i w tym znaczeniu zewnętrzna wobec jednostek, konstytuująca domenę publiczną nadbudowaną nad tym, co prywatne, dokonująca rozstrzygnięć w granicach tego, co nazywane jest rozumem publicznym, sama jednak decydująca mocą swej woli o granicach rozumu publicznego.

Osoba jest bytem zdolnym do samoposiadania, samoopanowania i samostanowienia o sobie poprzez swoje czyny. Ujęcie personalistyczne dopełnia wizję porządku opartego na monadycznie zamkniętej jednostkowości wizją porządku opartego na społeczności osób, porządek jednostkowości dopełnia porządkiem osobowym. Osoby samostanowiące o sobie są jednocześnie otwarte, „starają się komunikować z tym, co jest inne, i z innymi ludźmi (...). Dla osobowości istotne jest [bowiem] szukanie dialogu” [Maritain 1988, s. 334]. Przyjmując nastawienie personalistyczne, nie ma powodu, by poza jednostką poszukiwać źródła miar tego, co publiczne, czyli ponadjednostkowe. Suwerenne byty osobowe wyposażone są bowiem w zdolność zrzeszania się między innymi w społeczność państwową, „by móc zaktualizować swe intelektualne, moralne i twórcze potencjalności osobowe” [Krapiec 1996, s. 51]. Suwerenne byty osobowe „wnoszą do naturalnej społeczności momenty swej osobowej suwerenności”, udzielają niejako państwu atrybutów suwerenności. Suwerenna władza państwa ogranicza się do środków umożliwiających nieskrępowany rozwój osobowych potencjalności. Byt osobowy niejako użycza państwu swej substancji, dzięki czemu nie jest

ono Hobbesowską zdesubstancjalizowaną władzą suwerenną, lecz zyskuje bytową realność pochodną od realności bytu osobowego. Państwo jest „siecią międzyludzkich relacji”, jest „społecznością naczelną istniejącą obiektywnie jako zespół relacji realnych zapodmiotowanych w konkretnych osobach” [Krapiec 1996, s. 64-65]. Nie jest to też Habermasowska, rozproszona suwerenność będąca w istocie bezpodmiotowymi formami komunikacji, poprzez które dochodzi do ustalania woli publicznej mającej walor rozumności.

SUWERENNOŚĆ – CZYJA?

W wystąpieniu Hobbesa suwerenem jest ten, kto określa miary rozumu publicznego w sytuacji konfliktu rozstrzygnięć dokonywanych przez jednostki, z których każda zdana jest na swoją własną prywatność. Suwerenność jako uprawnienie do ostatecznych rozstrzygnięć w sytuacji konfliktu „prywatnych” rozumowań przynależy nie substancjalnemu bytowi, lecz państwu jako osobie „publicznej”, „sztucznej”, tworowi zdesubstancjalizowanemu, w którego imieniu rzeczonych rozstrzygnięć dokonuje „jeden człowiek” lub „jedno zgromadzenie” będące reprezentantem owej sztucznej „osoby zbiorowej”. O krok dalej idzie wystąpienie Carla Schmitta wskazujące, że również prawdy publiczne mogą wchodzić z sobą w konflikt. Suwerenem zatem jest nie ten, kto konstruuje miary prawdy publicznej, lecz ten, kto faktycznie dokonuje autorytarnego rozstrzygnięcia w sytuacji istnienia wielu spornych wizji publicznego dobra. Jak wskazuje autor *Teologii politycznej*, Hobbes, czerpiąc z Kartezjańskiej w istocie wizji „suwerena jako osobowej jedności i ostatecznego sprawcy”, postuluje jeszcze „istnienie ostatecznej, konkretnej instancji” rozstrzygającej, jednocześnie otwiera drogę do mechanicystycznej wizji państwa, która pozbawiła kategorię suwerenności momentów personalistycznych i decyzyjonistycznych. Wizja Schmitteańska suwerena, który „chce i rozkazuje”, stała się przedmiotem krytyki ze strony Hannah Arendt. Dokonuje ona próby redefinicji suwerenności, która przestaje być wolnością decyzji, władzą państwa w stosunku do jego obywateli i poddanych. Przypisana zostaje natomiast grupie ludzi, których wiąże i ożywia nie wspólna wola, lecz zdolność „zbierania się wspólnie i tworzenia związków dzięki przyrzeczeniom,

przymierzom i wzajemnym zobowiązaniom” [Arendt 2003, s. 226]. Stanowienie miar rozumności publicznej nie jest w tym przypadku ani domeną samowładczej woli, ani intelektu rozpoznającego owe miary, lecz działania w „sieciach międzyludzkich więzi” [Arendt 2000, s. 201] nakierowanego na „ustanawianie i ochronę ciał politycznych” [Arendt 2000, s. 13]. Rozumność publiczną czyni zaś domeną „zmysłu wspólnotowego”, *sensus communis*, specjalnej władzy, która daje nam dostęp do wspólnego świata podzielanego z innymi; władzy, dzięki której „człowiek sądzi zawsze jako członek wspólnoty” [Arendt 2012, s. 137]. Koncepcja kładąca nacisk na formułowanie granic rozumności publicznej, podobnie jak Arendt krytyczna wobec wątków schmitteańskich, wbrew niej łącząca jednak moment „rozumowy” i „wolitywny” (w ramach dyskursywnego kształtowania opinii i woli wspólnej) znalazła natomiast kontynuację w wizji sproceduralizowanej i komunikacyjnie rozpuszczonej suwerenności Habermasa. Doprowadzone do radykalnych konsekwencji stanowisko Habermasa zmierza jednak w kierunku uczynienia osoby niejako wytworem sfery publicznej i komunikacyjnej, w której podmiot uczestniczy. Habermas stwierdza:

podmiotowość, która sprawia, że ciało ludzkie jest ożywionym naczyniem ducha, tworzy się w intersubiektywnych relacjach z innymi. Indywidualna jaźń powstaje tylko w drodze społecznego uzewnętrzniania, jak również tylko w siatce niezakłóconych stosunków uznania może się ustabilizować.

Tylko w ramach publicznych i komunikacyjnych relacji, w publicznym życiu komunikacyjnej wspólnoty, to co jest „przedosobowym życiem”, „istotą naturalną”, „egzemplarzem wspólnoty prokreacyjnej” może się stać osobą w pełnym znaczeniu tego słowa [Habermas 2003, s. 40-43]. Również w wypowiedziach Arendt pojawiają się stwierdzenia, wedle których człowiek jest „kimś”, ma osobową tożsamość w działaniu i mowie, czyli w świecie publicznym, pozostaje „czymś” jako egzemplarz „gatunku zwierzęcego, jakim jest człowiek” [Arendt 2000, s. 198, 347]. Kimś jest się w świecie publicznym, „czymś” w świecie biologicznych konieczności. Inne wyjście proponuje stanowisko personalistyczne, wiążąc suwerenność i samo-stanowienie z ludzką osobą, państwu przywraca natomiast cielesność i bytową realność, ujmując je już nie tyle jako nieśmiertelne ciało

korporacyjne, ile jako zespół realnych relacji „zapodmiotowionych w konkretnych osobach” [Krapiec 1996, s. 64]. W pierwotnym sensie suwerenne są osoby, państwo stanowi zaś „zwarty układ relacji interpersonalnych” [Krapiec 1996, s. 50]. Wydaje się to propozycja godna uwagi wbrew wątpliwościom Arendt, która głosi, że „nie ma żadnych racjonalnych podstaw, by oczekiwać pomocy od chrześcijańskiej myśli politycznej” [Arendt 2000, s. 94].

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H., 1994, *Między czasem minionym a przyszłym*, przekł. M. Godyń, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Arendt, H., 2000, *Kondycja ludzka*, przekł. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Arendt, H., 2002, *Wola*, przekł. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa.
- Arendt, H., 2003, *O rewolucji*, przekł. M. Godyń, Czytelnik, Warszawa.
- Arendt, H., 2012, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, przekł. R. Kuczyński, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa.
- Benhabib S., 1996, *Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas*, w: Calhoun, C., (red.), *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge.
- D'Entrèves, M.P., 1994, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London and New York.
- Gratton, P., 2012, *The State of Sovereignty. Lessons from the Political Fictions of Modernity*, The University of New York Press, Albany.
- Habermas, J., 2003, *Przyszłość natury ludzkiej*, przekł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Habermas, J., 2005, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, przekł. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Hinsley, F.H., 1986, *Sovereignty*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hobbes, T., 1956, *Elementy filozofii*, t. II, przekł. Cz. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Hobbes, T., 2005, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przekł. Cz. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Jouvenel B., 1997, *Sovereignty. An Inquiry into the Political Good*, przekł. J.F. Huntington, Liberty Fund, Indianapolis.
- Kaczorowski, P., 1998, *My i oni. Państwo jako jedność polityczna. Filozofia polityczna Carla Schmitta w okresie republiki weimarskiej*, Oficyna Wydawnicza Szkoły Głównej Handlowej, Warszawa.

- Kalyvas, A., 2008, *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kantorowicz, E., 2007, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przekł. M. Michalski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Krapiec, M.A., 1996, *Suwerenność – czyja?*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Maritain, J., 1988, *Pisma filozoficzne*, przekł. J. Fenrychowa, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Maritain, J., 1993, *Człowiek i państwo*, przekł. A. Grobler, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Rhonheimer, M., 2013, *The Common Good of Constitutional Democracy*, The Catholic University of America Press, Washington.
- Schall, J., 1998, *Jacques Maritain. The Philosopher in Society*, Rowman and Littlefield Publishers.
- Schmitt, C., 2008, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, przekł. M. Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Schmitt, C., 2012, *Teologia polityczna i inne pisma*, przekł. M. Cichocki, Aletheia, Warszawa.
- Schmitz, K., 1997, *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Papieża Jana Pawła II*, przekł. W. Buchner, Wydawnictwo M, Kraków.
- Skinner, Q., 2004, *Visions of Politics. Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, Ch., 2013, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekł. zbiorowy pod red. T. Gadacza, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Szlachta, B., 2003, *O pojęciu „suwerenność”. Kilka uwag historyka doktryn politycznych*, „Civitas. Studia z filozofii polityki”, nr 7, Warszawa.