



Horyzonty Polityki
2024, Vol. 15, N° 50



BOGDAN SZLACHTA

<http://orcid.org/0000-0003-4841-589X>
Uniwersytet Jagielloński
bogdan.szlachta@ignatianum.edu.pl
DOI: 10.35765/HP.2574

Człowiek jako „zwierzę polityczne”? „Indywidualiści” przeciwko „republikanizmowi”

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Celem artykułu jest przedstawienie dwóch sposobów pojmowania człowieka dominujących w zachodniej myśli politycznej: liberalnego i republikańskiego.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: W artykule postawiono następujące pytania: Jaka jest istota podejścia republikańskiego, wywodzonego zwłaszcza z rozważań Arystotelesa? Czy „natura gatunkowa” skłania go do życia w grupach społecznych, szczególnie w doskonałej, bo samowystarczalnej wspólnocie państwowej? Czy moment polityczny dopełnia jedynie „naturalny” moment społeczności człowieka? Jaka jest istota podejścia liberalnego, które od XVII w. „konkuruje” z podejściem republikańskim? Czy człowiek zyskał inne charakterystyki, niż przydawano mu ongiś? Czy wprawdzie tworzy on – jak u Hobbesa – państwo jako instancję nadającą mu walor polityczny, która umożliwia mu dopiero tworzenie grup społecznych? Czy raczej – jak u Locke’a – ustanawia on zbiorowość, by ta chroniła posiadane przez niego uprawnienia przyrodzone, i nadaje jej walor polityczny?

PROCES WYWODU: Zaprezentowano istoty obu podejść oraz dokonano krytycznej analizy argumentów podnoszonych przez ich zwolenników. Oba podejścia zostały następnie odniesione do współczesnych debat dotyczących społeczeństw wielokulturowych realizujących projekt demokracji liberalnej.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Przedstawione w tekście wywody ukazują napięcia nie tylko między podejściami republikańskim (w pewnym zakresie

Sugerowane cytowanie: Szlachta, B., Człowiek jako „zwierzę polityczne”? „Indywidualiści” przeciwko „republikanizmowi”. *Horyzonty Polityki*, 15(50), 45–64. DOI: 10.35765/HP.2574

bliskim także katolickiej nauce społecznej) i liberalnym, ale także między różnymi ujęciami właściwymi drugiemu z nich. Każde z tych napięć rzutuje na współczesne sposoby prezentowania rozwiązań odnoszących się do społeczeństw wielokulturowych. Oddziałują na nie również odmienne antropologie obierane przez zwolenników każdego z tych podejść i każdej z ich odmian.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Analizowane napięcia są wciąż aktualne we współczesnej refleksji nad człowiekiem (jednostką, podmiotem, osobą ludzką) pozostającym w relacji z innymi ludźmi (jednostkami etc.). Ujawniają się one również w rozważaniach o powinnościach ciążyących na podmiocie/osobie w zestawieniu z zyskującym na znaczeniu konsekwencjalistycznym ujęciem utilitarystycznym.

SŁOWA KLUCZOWE: **REPUBLICANIZM, WSPÓLNOTA POLITYCZNA,
SKŁONNOŚCI PRZYRODZONE, INDYWIDUALIZM,
UPRAWNIENIA PRZYRODZONE**

Abstract

MAN AS A "POLITICAL ANIMAL"? "INDIVIDUALISTS" AGAINST "REPUBLICANISM"

RESEARCH OBJECTIVE: The aim of the article is to present two ways of understanding man dominating in Western political thought: liberal and republican.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The article poses the following questions: what is the essence of the republican approach, derived especially from Aristotle's considerations? Does the "nature of the species" lead him to live in social groups, especially in a perfect, self-sufficient state community? Does the political moment merely complete the "natural" moment of human society? What is the essence of the liberal approach, which has been "competing" with the republican approach since the seventeenth century? Has man acquired different characteristics than he was once given? Does he first create, as in Hobbes's case, the state as an instance that gives it political value, which only enables it to create social groups? Or, as in Locke's case, does he establish a collectivity to protect his natural rights and give it political value?

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: The essence of both approaches is presented and a critical analysis of the arguments raised by their proponents is made. Both approaches were then applied to contemporary debates concerning multicultural societies pursuing the project of liberal democracy.

RESEARCH RESULTS: The arguments presented in the text show the tensions not only between the republican approach (to some extent also close to

Catholic social teaching) and the liberal one, but also between the different approaches characteristic of the latter. Each of these tensions affects contemporary ways of presenting solutions relating to multicultural societies. They are also influenced by the different anthropologies chosen by the proponents of each of these approaches and each of their variations.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS:

The analyzed tensions are still valid in the contemporary reflection on the human being (individual, subject, human person) found in relation to other people (individuals, etc.). They are also revealed in the considerations about the duties incumbent on the subject/person in comparison with the consequentialist utilitarian approach, which is gaining in importance.

KEYWORDS: **REPUBLICANISM, POLITICAL COMMUNITY, NATURAL
INCLINATIONS, INDIVIDUALISM, NATURAL RIGHTS**

Przed wcieleniem Syna Bożego, zamordowaniem Gajusza Juliusza Cezara, upadkiem republiki rzymskiej, a nawet przed podbojami Aleksandra Macedońskiego nazwanego Wielkim kwitła filozoficzno-polityczna refleksja Greków; refleksja, z której czerpali i chrześcijanie, i – przed nimi – Rzymianie, a jeszcze wcześniej uczeń znamienitego greckiego filozofa Arystotelesa ze Stagiry, ucznia innego znamienitego filozofa, Platona, który z kolei wiele zawdzięczał swemu mistrzowi, Sokratesowi. To, że Sokrates skończył marnie, że nie zyskał poklasku w demokratycznych Atenach, który wyniósłby go do zaszczytów, lecz skazany w nich został na śmierć za „psucie młodzieży”, a nawet za bezbożność, było ważnym kontekstem dla jego ucznia i ucznia jego ucznia, jest też ważnym elementem namysłu nad zagadnieniem poruszonym w niniejszym szkicu. Skoro bowiem całość, do której należy filozof, nie jest skłonna go cenić, lecz decyduje się go zabić, to czy filozof jest zwierzęciem lub nawet człowiekiem politycznym? Czy jego zwierzęco-polityczny lub człowieczo-polityczny walor włącza go tylko do politycznej całości, czy również uzasadnia wyłączenie go z niej? Pytania te nie są tuzinkowe, dlatego – choć nie stawia się ich często – winny być podejmowane: idzie i o to przecież, że „jakoś” uzasadniamy lub tłumaczymy sobie przynależność, a może nawet włączanie się poszczególnej jednostki do politycznej całości, „jakoś” również tłumaczymy sobie jej ewentualną eliminację z takiej całości. Oba „momenty” są ważne, oba też

budziły zainteresowanie licznych myślicieli politycznych, także tych, których wspomnę poniżej.

Zacząć jednak wypada od pewnego wyjaśnienia: jeśli chcemy mówić o „politycznej” zwierzęcości bądź „politycznym” człowieczeństwie, a nie o „społecznej” („społecznym”), to sprawę komplikujemy. Wpierw – wedle niektórych, z pewnością nie wszystkich ujęć – jednostka „trafia” do grupy społecznej, a ta ewentualnie zyskuje polityczny walor, przez który „wyraża siebie”, o sobie decyduje, być może jako niezależna zbiorowość „my” zestawiająca się krytycznie z inną zbiorowością bądź innymi zbiorowościami, z inną grupą społeczną bądź innymi grupami społecznymi, z innym bądź innymi „nie-my”. Komplikacja to niemała, wymagająca bowiem refleksji i o społecznej zbiorowości, i o zbiorowości politycznej, która być może „wyrasta” z pierwszej lub „politycznym walorem” tamtą „dopełnia”. Spory związane z tą komplikacją związane nie będą przedmiotem naszego namysłu, ograniczymy go bowiem do dwóch zaledwie sposobów myślenia, które – w przekonaniu piszącego te słowa – wciąż (mimo istnienia różnych wariantów konserwatyzmu, liberalizmu, socjalizmu, a nawet katolickiej nauki społecznej) – wyznaczają zasadnicze elementy myślenia o tytułowym zagadnieniu. Nawet w niedawnym sporze komunitarystów i libertarian albo i liberałów elementy obu tych sposobów myślenia się pojawiały, bo są one stale obecne w naszych poszukiwaniach tego, co zwiemy dzisiaj „liberalną demokracją” lub „demokracją liberalną”. Pierwszy z tych sposobów, nazwijmy go „republikańskim”, kładzie akcent na wspólnotę ludzi „jakoś” powstającą, mającą zapewne w pierw społeczny walor, a dopiero następnie polityczny. Drugi sposób myślenia, nazwijmy go „indywidualistycznym” (na użytek niniejszego tekstu, by uniknąć nieporozumień wynikających z różnego pojmowania liberalizmu), kładzie akcent na jednostkę, która nie tyle uczestniczy w owym „jakoś”, ile określa je, decyduje, że pojawi się ono lub zostanie podjęte. To trywialne stwierdzenie dopełnijmy mniej trywialnym: wspólnota jako całość społeczna, jeszcze nie polityczna, może włączać kolejne jednostki, „wchłaniać” je w siebie, jako taka nosi jednak w sobie „załazek” polityczności, który „jakoś” ujawnia, ma go być może za dopełniający tę polityczność albo nawet nakierowany na jej strzeżenie. To podejście pierwsze, z którym zestawić należy wstępnie drugie: „załazek” polityczności nie tkwi we wspólnocie

jako całości społecznej, lecz w jednostce wobec każdej zbiorowości pierwszej, decydującej o jej zaistnieniu, wręcz ją „konstytuującą”. Pomijamy również interesującą konfrontację dwóch sposobów myślenia o powstawaniu wspólnoty społecznej lub nawet politycznej. Po pierwsze tego, który zakłada uprzedniość personalnie uchwytnej jej twórcy – tworzącego, jak starotestamentowy Kain, „miasto”, narzucającego jego członkom normy przez siebie ustanawiane i wymuszającego dla nich respekt (schemat powielony na początku V w. po Chr. przez św. Augustyna, mającego nawet „miasto”, do którego należał, Imperium Rzymskie, za „bandę rzezimieszków”) – wobec zbiorowości przez siebie tworzonej. Po drugie tego sposobu, który zakłada, iż zbiorowość powstaje przez podobną akcję personalnie uchwytnej zwierzchnika, być może wybieranego przez nią do roli piastuna najważniejszego urzędu w formie rządów również przez nią obranej, mającego dbać o jej przetrwanie jako całości już istniejącej – jak w ujęciu choćby przedstawicieli szkoły z Salamanki, a w znaczącym zakresie już św. Tomasza z Akwinu.

Nasze zainteresowanie budzi zatem to podejście, w którym źródło polityczności tkwi w „jakość” powstającej zbiorowości społecznej, oraz to podejście, w którym źródło takie nie w niej tkwi, lecz w tym, co ją poprzedza. Pierwsze z tych podejść ujmuje danego człowieka w relacji nie do osobowego Boga, eksponuje nie jego „osobowy” walor z racji bycia uczynionym „na obraz i podobieństwo” osobowego Stwórcy, lecz w relacji do wspólnoty pojmowanej jako całość społeczna w pierwszej, a jako polityczna w drugiej kolejności. „Polityczność” człowieka jako członka takiej wspólnoty kojarzona byłaby nie ze zmaganiem toczonym przez rozmaitych „aktorów politycznych”, jak choćby w powielanym za Carlem Schmittem ujęciu, lecz z jego trwaniem w tym, co jako „jakość” uporządkowane istnieje jako wspólnota ujawniająca się (również sobie samej) choćby w ustanawianych przez siebie i dla siebie normach prawnych; wspólnota wspierająca się nadto na przyjmowanej jako własna koncepcji dobra i na kształtujących się w długim okresie, niewywodzonych od kogokolwiek obyczajach. Drugie z tych podejść, które podobnego zakorzenienia człowieka w zbiorowości nie zna, nie zna także podobnej jej uprzedniości wobec niego, traktując go jako źródło („ostateczną instancję”) tego, co ma on za korzystne (dla siebie) lub za dobro (przez siebie i dla siebie ustalone). W tym ujęciu „polityczność” tkwiłaby w człowieku także jako

ewentualnie współzawodniczącym z innymi o przetrwanie choćby jako to oto ciało jedynie albo nawet zmagającym się z nimi, podobnie w tym przypadku jak w wielce wpływowym dzisiaj, popularnym nie tylko pośród „agonistów”, ujęciu Schmitta.

„REPUBLICANIZM”

Winniśmy zapewne wyjść od Platona, zdaniem którego jedna jest sprawiedliwość, wiele zaś postaci niesprawiedliwości jako zwyrodnień tamtych, jedno „zgodne z naturą” państwo, w którym ona panuje, i jedna sprawiedliwa dusza jako pierwowzór państwa, choć wiele jest odmian zwyrodniałych duszy ludzkiej. Niesprawiedliwość ma za znamię „rozpad i walkę wewnętrzną, bunt jakiejś części przeciwko całości duszy”, bunt tego, co władać nie powinno (Platon, 1961, IV, 433–435a, 441c–444b), to, co „nie uwzględnia właściwej miary”. Zabezpieczenie przed rozpadem, walką i buntem to zadanie znających właściwą miarę (Platon, 1960, III, 691d), zgodnie z którą „każdy powinien robić tylko te rzeczy, do robienia których został wyznaczony przez naturę, a tym samym przez prawo” (równoważność bardzo istotna, której drugi członek wskazuje, że prawo nie może być dowolne, ale – o ile ma być sprawiedliwe – winno być relacjonowane do „natury”).

Kiedy każdy obywatel i każda klasa wykonuje w najlepszy sposób swoje funkcje, wtedy życie państwa rozwija się w sposób doskonały i mamy do czynienia właśnie z państwem sprawiedliwym (Reale, 1996, s. 296–297, z powołaniem na: Platon, 1961, IV, 432b).

Sprawiedliwość jako poznawalna miara odnieszona do dusz (a nie, „po lekarsku”, do ciał), nie była „tworem ludzkim”.

Niech to stwierdzenie stanowi rację tezy, iż Platon unaoczniał znaczenie zbiorowości ludzi nie tylko obejmującej różne ich położenia, ale i powodującej się tym, czego ludzie nie ustalają, lub mającej się tym powodować. Jego uczeń szukał istoty sprawiedliwości między stanowiskiem tych, dla których miała ona być miarą *a priori*, i tych, dla których miała za źródło konwencję. Także Arystoteles kojarzył ją wszak z więzią spajającą ludzi we wspólnoty, a jej wymiar z podstawą porządku w nich istniejącego. Przekonywał, że „każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra (wszyscy w każdym

działaniu powodują się tym, co im się dobrem wydaje)”; powstaje, a nie jest tworzona świadomie przez jednostki, które miałyby rozstrzygać, czy warto ją utworzyć czy też nie warto, mając na względzie własne, partykularne interesy. Także państwo jest wspólnotą, a raczej jest to państwowa wspólnota, „najprzedniejsza ze wszystkich” wspólnot, bo wszystkie inne obejmująca i mająca „najważniejsze ze wszystkich zadanie”. Najprzedniejsza wspólnota powstaje w sposób naturalny, wbrew Platonowi niepodobna tedy orzekać, iżby król mógł wykonywać władzę naczelną wedle „swego uznania” (Arystoteles, 2001, s. 25). Zbiorowość – i to zbiorowość o walorze politycznym – nie jest czymś sztucznym, powstaje „nie z wolnego wyboru” jednostek, lecz na mocy „naturalnego popędu” („Najpierw tedy konieczną jest rzeczą, aby się łączyły ze sobą istoty, które bez siebie istnieć nie mogą, a więc żeńska i męska w celu płodzenia; dzieje się to nie z wolnego wyboru, lecz jak i u wszystkich zwierząt i roślin pod wpływem naturalnego popędu do pozostawienia po sobie dalszej tegoż rodzaju istoty” – Arystoteles, 2001, s. 25; podkr. B.Sz.) do włączania się w zbiorowości i trwania w nich (w rodzinie dla pozostawienia potomstwa, we wspólnocie lokalnej, a wreszcie we wspólnocie państwowej dla zrealizowania innych swych możliwości czy zaspokojenia – jak mawia się znacznie częściej, bo bardziej „nowocześnie” – innych potrzeb, możliwie wielu). „Zdani są na siebie dla swego zachowania ten, kto włada z natury, i ten, kto mu jest poddany”, ten zatem, kto „dzięki rozumowi zdoła przewidywać” i „rozkazuje”, i ten, kto „potrafi tylko zlecenia te wykonywać za pomocą sił cielesnych” z natury jest „poddany”. Ustalenie to nie dotyczy relacji rządzącego do rządzonych, lecz relacji pana do niewolnika; nie dotyczy też relacji głowy rodziny do innych jej członków, o trwanie których i zaspokajanie ich potrzeb codziennych ma ona zabiegać (Arystoteles, 2001, s. 26; z domem lub rodziną albo i z gospodarstwem domowym, w którym mają być zaspokajane codzienne potrzeby, zwiąże Arystoteles wiedzę określaną mianem „ekonomii”, której – wbrew „naszym” przyzwyczajeniom – nie należy mylić z wiedzą innego rodzaju, mianowicie z „polityką”), podobnie jak monarchowie w powstających z natury koloniach i gminach wiejskich nie prowadzący innych wedle własnych mniemań ani nie poddający się opiniom poddanych, bo nie będący „woźnicami” przez nich wynajmowanymi do spełnienia jakichś zadań. Państwo

to dla Stagiryty „wspólnota, która już osiągnęła kres wszechstronnej samowystarczalności”, mająca „umożliwiać” nie „życie”, ale „życie dobre”, stanowiąca cel, do którego „zmierzają” inne wspólnoty, by dzięki jego osiągnięciu zdobyć w niej „pełną [swą] doskonałość” (Arystoteles, 2001, s. 27). Nie dość jednak, że „państwo należy do tworów natury”; także „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie” ze względu na swą gatunkową naturę lub formę odróżniającą go od innych zwierząt, także żyjących przecież w stadach, niezdolnych jednak nie tylko wymówić „tego, co pożyteczne czy szkodliwe”, ale także „tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe”. Tym, co odróżnia „człowieka od innych stworzeń żyjących”, jest wyjątkowa „zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości” posiadana tylko przez niego; zdolność, dzięki której może on, jedyny, współtworzyć z innymi podobnymi mu w tym zakresie istotami wspólnotę państwową, a nie stado, jak zwierzęta: tylko „wspólnota takich istot”, korzystających z mowy pozwalającej wskazać to, co korzystne, i to, co niekorzystne, lecz zarazem to, co sprawiedliwe, i to, co niesprawiedliwe, „staje się podstawą rodziny i państwa”. Państwa znajdowanego „pierwej aniżeli rodzina i każdy z nas”: nie idzie o czas powstawania, bo państwowa wspólnota jest późniejsza od jednostki i od rodziny, do której ta wstępuje przed wykształceniem się wspólnoty samowystarczalnej. Idzie o rangę: całość „musi być pierwszej od części”, państwo skupiające wiele jednostek i wspólnot mniejszych pierwszej od składowych (Arystoteles, 2001, s. 27–28).

Człowiek, który w powstającej z natury wspólnocie państwowej trwa, jest nazywany „zwierzęciem politycznym”, bo realizuje – jak ręka w ludzkim organizmie – „zadanie praktyczne”. Ręka z kamienia też zwie się ręką, ale nie służy całości. Państwo oglądane jako zbiór jednostek orzekających, iż współtworzą całość, acz realizują swe partykularne interesy, przestaje nim być. Zbiór jednostek to nie wspólnota państwowa, bo każdy element tego zbioru jest obok innych ledwie, a nie wraz z nimi, sobie „służy”, a nie całości, do której należy: jednostka nie jest wszak samowystarczalna, jak państwo, winna tedy pozostawać

w tym samym stosunku [do państwa], co i inne części do jakiejś całości. Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje,

będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem.

Ten, kto służy obok innych całości, pozostaje w niej obok innych, już nie zwierzęciem jest, choćby politycznym, lecz politycznym człowiekiem przekraczającym „poziom zwierzęcia”, stającym się „doskonale rozwiniętym i najprzedniejszym ze stworzeń”, bo podlega „prawu i sprawiedliwości” honorowanym jedynie we wspólnocie państwowej. Bez niej czy poza nią ktoś, kto ma wygląd człowieka, nie jest człowiekiem politycznym, przemienia się w zwierzę lub staje bogiem, nie jest już bowiem w stanie właściwie używać swych „zdolności umysłowych i moralnych”, traci „poczucie moralne”, staje się – to chyba jednak podobieństwo do zwierzęcia, choć i greccy bogowie upodabniani byli niekiedy do niego – „najniegodziwszym i najdzikszym stworzeniem, najpodlejszym w pożądlivosti zmysłowej i żarłoczności”. Gdy we wspólnocie państwowej trwa, zna sprawiedliwość jako jej „znamię”, bo „wymiar sprawiedliwości to podstawa porządku” polegającego wszak „na ustalaniu tego, co jest sprawiedliwe” (Arystoteles, 2001, s. 28). Stagiryta powiada, że zasadniczo

wszystko, co w zgodzie z prawem, jest w pewnym sensie sprawiedliwe; bo co jest ustanowione przez władzę ustawodawczą, to jest zgodne z prawem, i wszystko, co podpada pod to pojęcie, nazywamy sprawiedliwym (Arystoteles 1996, 1129a–1131a).

Nie jest sprawiedliwa decyzja prawodawcza ubogich zmuszająca bogatych do dzielenia się z nimi majątkiem ani decyzja tyrana uzasadniająca nieczne czyny wydawane przez wzgląd na jego „przewagę” lub „namiętności wstrząsające [jego] duszą” (Arystoteles, 2001, s. 29).

„INDYWIDUALIZM”

Można wiele mówić o kontynuatorach podejścia zarysowanego przed dwoma i pół tysiącami lat przez Greka aktywnego w Atenach. Nie mnożąc zbyt wielu słów, powiedzmy, że w zmieniającym się Rzymie trwało nastawienie podobne, jak w Grecji wolnych jeszcze miast-państw; że także w nim, a w pewnym zakresie nawet w społeczności żydowskiej, kładziono akcent na udział człowieka

we wspólnocie politycznej, na jego zasadniczo polityczne zatem zakorzenienie. Zasługa dla niej warunkowała nie tylko swobody i splendor obywatelowi, ale także pamięć zbiorowości o nim jako człowieku, którego niepodobna zapomnieć. Warto atoli wspominać nie tylko Cyncerona czy Filona z Aleksandrii, ale także chrześcijan, którzy uznali, że Wcielony Bóg nie tylko się pojawił w ustanowionym przez siebie stworzeniu, by odkupić upadłego człowieka, ale także wskazał nowy cel: indywidualne zbawienie. Niezwykła zmiana, jaka dokonuje się nie rychło, lecz z wolna, przemieniła myślenie tych, którzy wciąż pamiętali o „klasycznej koncepcji «państwa»” i dawnym w nim zakorzenianiu ludzi. Ci, którzy ongiś mieli religię za jedno z narzędzi utrwalania ich więzi ze wspólnotą polityczną, ujrzeni, iż winni dążyć poza nią, ku osobowemu a jedynemu Bogu. Rola, jaką odegrał monoteizm w kształtowaniu ujęć krytycznych dla republikanizmu, wiodących ku ustanowieniu monarchii inaczej myślanej niż nawet u Arystotelesa, jest znacząca. Równie znaczące jest jednak to, że człowiek nie mógł już być postrzegany ani jako zwierzę (wszak ustanowiony został na obraz i podobieństwo Boga), ani jako zwierzę polityczne, ani zwłaszcza jako polityczny li tylko człowiek, skoro był już relacjonowany jako osoba ku Komuś od siebie wyższemu, niebędącego już politycznym tylko „bytem”, niebędącego polityczną, choćby samowystarczalną wspólnotą. Procesy, jakie dokonywały się od schyłku „pogańskiej starożytności”, przez rozwój chrześcijaństwa, aż po Odrodzenie, wzmaganie się różnie pojmowanego humanizmu, często zwracającego człowieka ku wspólnocie politycznej raczej niż ku Bogu, starałem się ongiś opisać w książce traktującej o demokracji liberalnej. Warto bowiem dostrzec, że nurty indywidualistyczne, zapowiadane w pewnym zakresie w ujęciach przedchrześcijańskich, zwłaszcza przez cyników i cyrenaików, przez medio- i neoplatoników, a nawet przez stoików i neostoików, zostały wzmocnione przez chrześcijan; że wykształcony w jezuickich szkołach Kartezjusz odwracał człowieka od tego, co go otacza, i zwracał ku sobie, by mógł odnaleźć właśnie w sobie „wiedzę pewną”, to, co mu się jawi jasno i wyraźnie, co jest oczywiste. Twórca filozofii „wsobnej” znów krytycznie oglądał zredukowanie człowieka do roli uczestnika zbiorowości. Jego kontynuatorzy wyjaskrawili to jego ześrodkowanie na sobie, podejmując starania o uwolnienie go od wpływu otoczenia, które wyznaczyły konteksty narodzin refleksji indywidualistycznej

kojarzonej zazwyczaj z ujęciami „liberalnymi”. Ujęcia te, zaproponowane zwłaszcza przez dwóch Anglików: Thomasa Hobbesa i Johna Locke’a, wiodły w różnych kierunkach, ześrodkowane jednak były na „suwerenności” już to państwa, już to jednostki, obu pozostających mimo uprzedniej wobec nich zbiorowości, tak społecznej, jak i politycznej. Nie wspominali jeszcze o tym, co dzisiaj traktowane jest jako „pewne” w naukach społecznych, uprawiający które mają Michela Foucaulta za odkrywcę ujęcia znoszącego przebrzmiały „dyskurs suwerennościowy”, nie dostrzegali, że wszelkie formy władzy należy „analizować w terminach panowania jednych nad drugimi”, bo i „każde prawo”, i „każda forma władzy, wszystko jedno jaka”, i „każdy typ rządów” to „nieskończony – i nieskończenie historyczny – ruch stosunków panowania jednych nad drugimi” (Foucault, 1998, s. 115–117). Myśl Foucaulta zawiera apel o przywrócenie „politycznego historycyzmu” zablokowanego wpięrow przez Hobbesa, a potem przez dialektyczny materializm marksistów, o usunięcie kontekstu prawa natury/naturalnego i kontekstu suwerenności, wymagając zarazem identyfikowania władzy i czystego, wolnego od wszelkiego kontekstu normatywnego „panowania”, w tym przewidywanego przez „liberalną koncepcję władzy politycznej” wciąż eksponującą „schemat umowa-ucisk” jako „schemat prawny”; konieczne staje się przyjęcie innego schematu: „wojna-represja lub dominacja-represja, w którym właściwa opozycja nie dzieli”, jak w dawnym schemacie (nie tylko liberalnym, ale także Arystotelesowskim) „działań prawnych od bezprawnych”, ale – jak w schemacie nowym – „walkę od podległości” (Foucault, 1998, s. 29–30). Mimo kontrowersyjności sformułowanej przez Foucaulta interpretacji Hobbesa, w koncepcji którego suweren miałby być podmiotem „czystego panowania-władzy”, nie zaś tym, który bezinteresownie rozeznaje „treść rozumu, czyli normy prawa natury” i – zaopatrzwszy je w sankcję – wymusza respekt dla tych norm od każdego poddanego powodującego się – podobnie jak w stanie natury – „czysto partykularnym” instynktem samozachowawczym, warto wskazać nie tylko to, że Foucault znajduje „dyskurs o czystym panowaniu” jako nowy w XVII w., a nie dopiero trzy stulecia później, ale także to, że w jego ujęciu ta „czysta władza” wiąże się bezpośrednio i nierozdzielnie z wiedzą. Należałoby zapytać: z wiedzą o czym lub wiedzą czego? Czy Hobbes i marksiści rozważający problem panowania

uwzględniają jakąś wiedzę i pragną ją (przy użyciu władzy) narzucić? Jeśli tak, to jaka jest treść tej wiedzy? Rozumiemy, że z pewnością, skoro dokonując swoistej „redukcji” lub „blokowania”, zwracają się przeciwko „politycznemu historycyzmowi”; co jednak proponować będą w zamian, jeśli ten rodzaj historycyzmu nie będzie stanowić źródła treści wiedzy łączonej przez nich z analizowanym zjawiskiem „czystego panowania”?

Nie prawodawstwo, choćby oparte – jak w krytyce Stagiryty – na „uchwałach ludu”, być może powodowane przez demagogów-pochlebców, i posłuch wymagany dla niego, lecz dominacja i podporządkowanie – to centralne zagadnienie analizowane obecnie, odsyłające też do kwestii sprzężenia władzy i umacniającej dominację wiedzy, a nawet do innych (choćby jak język) „maszyn uprzedmiotowiających” człowieka w ramach państwa i na różnych poziomach życia społecznego. Człowiek ma „polityczność” swej wspólnoty za niebezpieczną, za negującą jego odrębność i wyjątkowość, gubiącą jego „autentyczność”, którą należy odzyskać dzięki identyfikacji tego, co uprzedmiotawia, i zniesieniu wszelkich „maszyn” ujarzmiających. Ujęcie proponowane przez Foucaulta i jego naśladowców prowadzi do negacji i społecznego, i politycznego wymiaru człowieka, oba bowiem są naznaczone obecnością różnych „maszyn”: idzie więc o to, by go „wyzwolić” spod ich wpływu, by – być może – mógł on ustanawiać własny projekt w swej subiektywności i mógł go realizować niepowstrzymywany przez mnogie „maszyny”, przez „włoskowatą władzę” jako „coś, co krąży, a raczej coś, co funkcjonuje tylko w łańcuchu”, nie dając się przywłaszczyć nikomu niby towar; przez „władzę sprawowaną w sieci”, po której „jednostki nie tylko krążą, ale też zawsze znajdują się w pozycji, która każe im zarazem władzy podlegać i ją sprawować”, czyniąc je nie tylko „bezwolnymi obiektami dla władzy”, ale i „jej trybami”. Hobbes i Locke nie są równie radykalni: pierwszy z nich ustanawia „Lewiatana” jako „sztucznego człowieka, będącego jednocześnie stworzonym automatem i jednolitą całością, który obejmuje wszystkie rzeczywiste jednostki, którego ciałem są obywatele, a duszą suweren”. Oto „mechanika władzy” ustanawiająca „dyskurs prawny”, mająca reguły za rezultaty „suwerennej woli” ujawnianej (czyż to nie paradoks?) przez zdepersonalizowaną instancję określaną jako „państwo” pozostające w relacji z każdym z obywateli, lecz nie z jakąś zbiorowością przez nich (choćby jako

jednostki) tworzoną (Foucault 1998: s. 38–47). Foucault krytykujący „dyskurs suwerennościowy” błądzi, gdy mówi, że także Hobbes nie znał „neutralnego podmiotu”; przeciwnie, wydaje się, że pragnął on wskazać nie – jak francuski myśliciel – zmagania każdego z każdym, lecz właśnie instancję niewalczącą, zaprowadzającą ład, niedziałającą w niczym imieniu, „neutralną” skutkiem tego niezakorzenia w relacji z grupami społecznymi, instancję nową, relacjonowaną tylko w odniesieniu do każdej z jednostek czy raczej do każdego z obywateli. Foucault nie błądzi jednak, gdy głosi, że Hobbes przydaje „społeczeństwu” „strukturę binarną” (Foucault, 1998, s. 59), choć ten zdaje się myśleć o dwoistości zewnętrznej wobec obywateli państwa oraz obywateli znajdujących poza, a zarazem wobec niego. Podobnego dyskursu suwerennościowego nie znalazłby Foucault u Locke’a, ten bowiem nie mówił ani o „wielkiej, absolutnej, dramatycznej i mrocznej władzy” suwerena, „która polegała na możliwości skazywania na śmierć”, ani o „biowładzy” sprawowanej „«nad» populacją jako taką, nad człowiekiem jako istotą żywą”, ciągłej, uczonej „władzy, która ma możliwość «skazywania na życie»” (Foucault, 1998, s. 244). Późniejszy od Hobbesa Anglik, doświadczający nie wojny domowej, ale rewolucji zwanej chwalebna, przekonuje, że jednostka posiada niekwestionowalne, chronione zakazem ich naruszania mającym walor prawa natury bądź prawa rozumu, uprawnienia przyrodzone, niewynikające tedy z ustanowienia jakiejś instancji prawodawczej ani nieustalające się w ramach prawa zwyczajowego. Ma je każdy i nawet „absolutny prawodawca” mierzący swe orzeczenia tylko miarami „pożytku publicznego” nie może ich naruszać, w szczególności nie może – jak mógł u Hobbesa – ich zawężyć. Jego rola streszcza się w przydawaniu uprawnieniom ochrony prawnej, w interpretowaniu znanego każdej jednostce zakazu prawa natury.

Nie różnice między Hobbesem i Locke’em winny nas jednak zajmować, lecz to, co obaj przyjmują, a co wpływa na ich pojmowanie „polityczności” człowieka. Obaj szokują: biorą za punkt wyjścia nie człowieka powodowanego skłonnościami znajdującymi na poziomie już przedświadomym, zwłaszcza skłonnością do życia społecznego, do przynależenia do grup i w nich pozostawania w relacji z innymi, lecz człowieka zabiegającego o przetrwanie jako to oto ciało lub o zachowanie swych uprawnień przyrodzonych. Szokuje jednak u obu nie tyle to, co wynika z odrębności, a nawet „zamknięcia

w sobie” jednostek znajdujących w „stanie natury” jako „sytuacji teoretycznej” raczej niż „historycznej”, ile przyjmowane przez nich założenie o zasadniczym „nieukontekstowaniu” każdego w stanie tym pozostającego człowieka. Nie ma on zakorzenienia społecznego (nie istnieją jeszcze żadne grupy społeczne), politycznego (nie istnieje jeszcze żaden „byt polityczny”) ani nawet (co szczególnie szokujące) kulturowego, nie tkwi z innymi w żadnym ich wyprzedzającym i „wspólnie kontekstującym” dziedzictwie, z którego mogliby zaczerpnąć wspólne przeświadczenia, wzorce postępowania, a nawet język. Człowiek taki, co podnosić będzie wielu konserwatystów XVIII i XIX w., jest „abstrakcyjny”, niepodobna nawet rzecz, że „wydrażony”, skoro nie było w nim zrazu niczego, co by mogło być „wydrażane”. Hobbes odrzuca „naturalistyczne” wyjaśnienie Arystotelesa co do powstawania grup społecznych, a w końcu wspólnoty najdoskonalszej, zwanej państwem. Stroni jednak nie tylko od dawnych ujęć i uzasadnień, ale także od kształtującego się w długim okresie składu społecznego różnicującego jednostki sytuowane w stanach i w grupach wyznaniowych, kreśląc wizję człowieka powodującego się instynktem samozachowawczym, dobierającego środki do celu przez siebie realizowanego, którym było przetrwanie tego oto ciała. Rozum i wola danego człowieka miały subiektywny jedynie walor, realizując uprawnienie przyrodzone, pojmowane jako możliwość dokonania każdego czynu zmierzającego do spełnienia wymagań instynktu, do przechowania w istnieniu tego oto ciała, także czynu naruszającego zdrowie czy – w skrajnym przypadku – negującego życie innego ciała. Człowiek korzystał z uprawnienia, znajdując się w „pustce normatywnej”, ani bowiem żadna grupa społeczna, ani żaden „byt polityczny” jeszcze nie istniały i znikąd niepodobna było otrzymać reguł moralnych bądź prawnych. Hobbes daje nowy język opisu, nie martwiąc się już, „czy jest on adekwatny wobec istniejących instytucji politycznych”. Spójność jego teorii zapewnił „w pełni projektujący charakter”, wskazujący początek licznych prób osadzania ludzi głównie w „relacjach władzy” (Waśkiewicz, 2012, s. 106). Hobbes obserwował proces rozpadu czy rozkładu życia społecznego, w którym – jak w Anglii króla Karola I i lorda protektora Cromwella – trudno było odnaleźć ośrodek jednoczący, bo dwa środowiska toczyły walkę podobną tej, jaką on opisywał w stanie natury. Początek władzy należało odnaleźć nie w naturze i nie w dawnych

relacjach, nie w pretensjach związanych z reprezentowaniem Boga na ziemi przez króla z Bożej łaski lub „lud Boga” jako zbiorowość wybraną jakoby przez Niego, ale w umowie; umowie szczególnej, bo zawieranej przez poszczególnych ludzi z wyobrażanym przez nie państwem jako „instancją”, której postanowienia – niby „Boga śmiertelnego” – godzili się honorować jako normy prawa natury, prawa rozumu bądź po prostu prawa państwowego; nadto godzili się poddawać regulowanymi przez tę instancję przymusowi z jej strony, nakierowanemu nie na spełnianie dowolnych czy arbitralnych jej postanowień, lecz na ochronę ich życia jako życia poszczególnych obywateli.

Interpretacja eksponująca „abstrakcyjność” państwa jest problematyczna, Hobbes pisze bowiem nie tylko, że

jedyną drogą do tego, żeby ustanowić taką moc nad ogółem ludzi, która by była zdolna bronić ich od napaści obcych i od krzywd, jakie sobie czynią wzajemnie, i która by przez to dawała im takie bezpieczeństwo, iżby swoim własnym staraniem i płodami ziemi mogli się wyżywić i żyć w zadowoleniu,

ale także, iż

jedyną taką drogą jest przenieść całą ich moc i siłę na jednego człowieka albo na jedno zgromadzenie ludzi, które by mogło większością głosów sprowadzić indywidualną wolę ich wszystkich do jednej woli.

Moc i siła każdego jest przenoszona nie na zdepersonalizowaną instancję, ale na jednego człowieka lub zgromadzenie ludzi, by móc sprowadzić wolę wszystkich obywateli do jednej woli, z której wypływa prawo. Jeden człowiek lub jedno zgromadzenie ma „ucieleśniać zbiorową osobę” obywateli współtworzących „zbiorową osobę” mającą walor nie tyle społeczny, ile już polityczny: każdy z nich staje się „mocodawcą wszystkiego tego, co uczyni lub sprawi, iż zostanie uczynione w rzeczach dotyczących wspólnego pokoju i bezpieczeństwa, ten, kto reprezentuje ich osobę”. Każdy winien zatem jako uczestnik tak myślanego „mocodawcy” podporządkować „swoją wolę woli tego reprezentanta i swój sąd o rzeczach jego sądowi”, bo należy do „jednej i tej samej osoby”, której „przekazał swe uprawnienia do rządzenia” sobą. „Wielość ludzi” zjednoczona zostaje tym samym „w jedną osobę”

zwącą się „państwem”, która każdemu z nich ma zapewniać „pokój i obronę” (Hobbes, 1954, s. 151–152). Uprawnienie do zachowań mających chronić życie człowieka należy zrazu tylko do niego, ten jednak przenosi je na państwo, a raczej na reprezentanta bądź reprezentantów nie tyle ludzi, ile jednej osoby, do której one należą. To sprawia, że wywodząc władzę tej jednej osoby od poszczególnych jej składowych, Hobbes uznaje, iż jedynie ich subiektywne przeświadczenie, że państwo zapewni im przetrwanie, uzasadnia jego ustanowienie i pozostawanie z nim w relacji. Jednostki podlegają władzy indywidualnie, istnienie zbiorowości zaś jest poprzedzone pojawieniem się władzy państwa sprawowanej przez kogoś w jego imieniu; każdy obywatel podlega tej samej władzy państwa z osobna, jest ona bowiem „relacją między suwerenem i jednostką” niezapośredniczoną w społeczeństwie. Moment „społeczny”, tak ważny dla ujęcia republikańskiego, jest dyskredytowany: pozostaje relacja indywidualna wiązana z zapewnianiem bezpieczeństwa ciałom obywateli, człowiek nie jest już społeczny, jest jednak polityczny, bo pozostaje w relacji przez siebie nie tyle dopuszczanej, ile ustanowionej, w relacji do istotniejszego od niego, mającego mu zapewniać pokojową koegzystencję z innymi państwa. Zwierzęcość nie jest polityczna, nie jest nawet społeczna, o ile myślimy o człowieku jako ją w sobie mającym: w „stanie natury” ani nie zbliża się on do nikogo innego, nie łączy się z innymi w stado (rodzinę, ród, wspólnotę lokalną), ustanawia natomiast wraz z innymi „jedną osobę” i jej się poddaje. Pomijając kluczowe dla tego ujęcia pytanie, jak przejść od tego, co ściśle subiektywne, do tego, co wiąże człowieka z innymi ludźmi budzącymi uprzednio głównie strach, powiedzmy, że niesie ono atrakcyjny projekt nie tylko przez ukazanie „neutralnego światopoglądowo”, a może raczej „neutralnego kulturowo”, „ściśle «biopolitycznego»” państwa, ale także przez wyjawienie, jak człowiek z natury niebędący bytem ani społecznym, ani politycznym zyskuje (ustanawia dla siebie?) walor polityczny, który następnie dopełnia społecznym (Giorgio Agamben zauważy, że jednostki odziera z ludzkich atrybutów „biowładza” w przypominającej obóz koncentracyjny liberalnej demokracji; obóz to *nomos* „politycznej przestrzeni, w której obecnie żyjemy”, a jego „więźniowie” są ograbienni ze „statusu politycznego i całkowicie sprowadzeni do nagiego, cielesnego życia” (Agamben, 2008, s. 233; zob. Szlachta, 2016, s. 57–67, wraz z przywołanymi tam publikacjami); ujęcie to uzasadnia także projekt, w którym normy

prawne (nakierowane jedynie na ochronę życia ciał obywateli) wyprzedzają inne normy, w tym moralne i obyczajowe, w ujęciu republikańskim konstytuujące życie zbiorowości, „cywilizujące” jednostki i czyniące je „obywatelami”.

PARADOKS NOWOŻYTNOŚCI

U Hobbesa dokonuje się ruch paradoksalny: człowiek, podobny w stanie natury do zwierzęcia, bo jak ono obawiający się o swe przetrwanie i konkurujący z innymi o nie, choćby ich kosztem, nie jest ani bytem społecznym, ani bytem politycznym; nie idzie o to, że nie jest on, podobnie jak zwierzęta (wbrew arystotelikom, znajdującym podobną skłonność społeczną w każdym zwierzęcym gatunku), skłonny do włączania się w życie stadne, grupowe, lecz o to, że nie będąc „z natury” swego bytem społecznym, może się takim stać, a nawet takim się staje dzięki uprzedniej wobec jego „społeczności” „polityczności”. Choć ta ostatnia także nie tkwi w nim, to przez ustanowienie państwa jako instancji zewnętrznej a wspólnej dla danej jednostki i tych, które również opuszczają jakoby nieznośny, bo pełen niebezpieczeństw stan natury, dokonuje się dzieło „ukonstytuowania” „polityczności” jako relacji przemieniających się w obywateli jednostek do instancji, wobec której zobowiązują się one. „Polityczność” znajdowana przez Arystotelesa i republikanów po „społeczności” jednostki, „polityczność” dopełniająca u nich „społeczność” z natury będącą w każdej jednostce (niebędącej przez to ani zwierzęciem, ani bogiem, lecz właśnie człowiekiem), znajdowana jest jako pierwsza wobec „społeczności”, jako ją wręcz warunkująca. To niezwykle odwrócenie dokonujące się we „wczesnej nowożytności”, wręcz „fundujące” szczególne, nas zajmujące podejście indywidualistyczne (niewydobywane, jak choćby u cyników, przez porzucenie czy zanegowanie tego, co społeczne i polityczne zarazem, jako że nie ma jeszcze ani tego, co społeczne, ani tego, co polityczne) prowadzi do ustanowienia w pierw „polityczności”, a następnie „społeczności” danej jednostki, do ustalenia pierwiej jej relacji do państwa, do jej przemiany w obywatela, by ten mógł tworzyć jakieś (w istocie dowolne, choćby „zbiorowość rodzinną” czy „zbiorowość kościelną”) grupy społeczne w ramach prawa ustanowionego przez państwo (a może raczej za jego „przyzwoleniem”).

To sposób myślenia szczególny: to, co nie tkwi „w naturze ludzkiej”, ma docierać do człowieka „z zewnątrz”; to państwo go „polityzuje”, choć to on je ustanawia. Podobny paradoks znajdziemy u drugiego z zajmujących nas „indywidualistów”, mianowicie u Locke’a. Nie idzie mu już o to, że człowiek jest jak zwierzę powodujące się instynktem, lecz o to, że jest on zdolny – znając zakaz prawa natury – strzec swych uprawnień przyrodzonych. Podobnie jak u Hobbesa nie ma on wprawdzie skłonności do życia społecznego, której owoc ma być strzeżony przez prawo i organy je stosujące – niedziałające arbitralnie, lecz dopełniające to, co społeczne – ale ma rozum znający „treść prawną”, znający ją podobnie, jak wszyscy „intelektualnie dojrzały” ludzie. Locke przewiduje jednak wpieryw ustanowienie „społeczeństwa cywilnego”, następnie zaś wyłonienie organów je dopełniających, mających „walor polityczny”. Sprawa jest inaczej tedy rozwiązywana niż przez Hobbesa: jednostki włączają się (dokładniej: ustanawiają) całość społeczną po to, by ta (bezinteresownie lub raczej bezstronnie) strzegła zakazu prawa natury, by chronić uprawnienia składających się na nią jednostek, po czym powołują organy działające w imieniu tej całości. Idzie jednak nie o ochronę tego, co dzięki skłonności przyrodzonej swych składowych powstało, lecz o ochronę tego, co one same ustanowiły jako „twór sztuczny”, niemający korzenia w naturze, jako twór świadomie ukształtowany, mający za cel dostarczanie ochrony temu, co właściwe jednostkom ustanawiającym zbiorowość. Człowiek nie jest zgodnie z tym ujęciem podobny zwierzętom, nie jest z pewnością „zwierzęciem politycznym” – jako różny od zwierząt jest człowiekiem politycznym, decyduje o staniu się takim, skoro ustanawia gwoli przydania mocniejszej ochrony temu, co jego, swym uprawnieniom przyrodzonym, swoistą – jak mówić będą konserwatyści – „spółkę celową” raczej niż grupę społeczną i nadaje jej polityczny walor przez wyłonienie jej organów mających cel takiej „spółki” realizować.

Dotknęliśmy zaledwie dwóch projektów, między którymi odnaleźć możemy liczne inne, korzystające z elementów znajdujących w nich jako „paradygmatach” określających nasze myślenie polityczne także dzisiaj, gdy zwolennicy wielokulturowości nawet przywołują już to republikańskie ujęcie, by zaznaczyć znaczenie „tożsamości zbiorowości” dla jednostek jako ich członków (choćby tylko mniejszościowych grup kulturowych, większościowe bowiem

bywają ukazywane jako „opresyjne” i są skłaniane do porzucenia swych „hegemonicznych pretensji”), już to ujęcie indywidualistyczne, by bronić „prywatności” członków grup lub raczej odrębności grup kulturowych (upodobnianych do jednostek mających jakoby przyrodzone uprawnienia). Także w nasilających się dyskusjach, jakże ważnych dla „rozliczeń postkolonialnych” części społeczeństw czy zbiorowości (których niektórzy członkowie zwykli na klęczkach przeproszać za błędy przeszłości wynikające z „hegemonicznych pretensji” poprzednich pokoleń), wraca tedy namysł nad sposobami pojmowania człowieka w jego uwikłaniu już nie w naturę jednak, lecz w kulturę, która tamtą unieważnia lub jej nie dostrzega. Utyskiwania zwolenników ujęcia republikańskiego są bagatelizowane zwłaszcza w tych wielokulturowych zbiorowościach, w których jednostki próbuje się przedstawiać jako autorów „autentycznych projektów życia” (zob. szerzej Szlachta, 2022).

BIBLIOGRAFIA

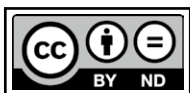
- Agamben, G. (2008). *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. Tłum. M. Salwa. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Arystoteles (1996). *Etyka nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. W *Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles (2001). *Polityka*. Tłum. L. Piotrowicz. W *Arystoteles, Dzieła wszystkie*. T. VI: *Polityka. Ekonomia. Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka. Zachęta do filozofii. Ustrój polityczny Aten. List do Aleksandra Wielkiego. Testament*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (1998). *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Hobbes, T. (1954). *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Tłum. C. Znamierowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Platon (1960). *Prawa*. Tłum. M. Maykowska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Platon (1961). *Państwo*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Reale, G. (1996). *Historia filozofii starożytnej*. T. II: *Platon i Arystoteles*. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Szlachta, B. (2016). Liberalna demokracja jako obóz koncentracyjny? Kilka uwag o mnożących się (skandalicznych?) opiniach. *Acta Universitatis Wratislaviensis*, 3778. *Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem*, 38(4), 57–67.

Szlachta, B. (2022). *Demokracja liberalna. Źródła, ustanowienie(?) i kres(?)*. Warszawa: Instytut De Republica.

Waśkiewicz, A. (2012). *Paradoksy idei reprezentacji politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>