

ALAN ŻUKOWSKI  
Uniwersytet Wrocławski

## **Anacharsisa Clootsa ujęcie konstruktów suwerenności i teologii politycznej**

### **Anacharsis Cloots' Approach to the Constructs of Sovereignty and Political Theology**

#### **Abstract**

The aim of this paper is to analyse the political and legal philosophy of Anacharsis Cloots, a Prussian-born French philosopher, through the constructs characteristic of Carl Schmitt's philosophy, i.e. political theology and sovereignty. The author of the paper undertakes historiosophical criticism, which takes up the theological dilemmas in a strongly atheistic argumentation of Anacharsis Cloots and the possibility of developing a new social model while at the same time mediating from the achievements of European Legal Culture and Western (not only Continental) Philosophy. The originality of Anacharsis Cloots' methodical approach to the jurisprudence is based on the recognition of transitivity as a decisive category for the "Political". Anacharsis Cloots transvaluated medieval political theology and opened up a new perspective, which was developed by Modern Philosophy.

*Keywords:* Anacharsis Cloots, political theology, sovereignty, Schmitt

#### **Wprowadzenie**

Pojęcie suwerenności jest przedmiotem licznych kontrowersji. Próba ich rozstrzygnięcia zmusza do przyjęcia ram dyskursu, które wiodą do wskazania modelu rozważań o prawie i polityce. Istotą wspomnianego modelu wydaje się decyzyzizm polityczny rozumiany jako ciąg czynności, które składają się na proces legislacyjny. Przyjęte podejście przyznaje pierwszeństwo polityczności oraz presuponuje wtórność prawa w kontekście kształtowania ustroju społecznego. Myśl polityczno-prawna Anacharsisa Clootsa zasługuje na uwagę ze względu na oryginalność ujęcia dylematów metodologicznych, które wiązały się z postulatem implementacji prawa osadzonego w polityczności decyzyjnej. Polityczność decyzyjna jest

refleksją nad istotą polityki, która na potrzeby niniejszego tekstu zostanie ograniczona do pojęcia sporności. Swoistym meta-konstruktem jest odwrócenie powyższego porządku poprzez analizę sporności społecznej w celu zrozumienia polityczności. Rewolucyjna aktywność polityczna emancypowała spór. Potrzeba zrozumienia sporu była bezpośrednio związana ze stworzeniem modelu systematyzacji idei oraz technik prawotwórczych. Słabość prawa, która wynikała z dotychczasowej arbitralnej decyzyjności monarchy absolutnego, wymagała uwzględnienia elementu ingerencji zewnętrznej w autonomizację systemu prawa. Jedyną akceptowaną metodą ingerencji zewnętrznej była właśnie polityczność decyzyjna, która jako rozproszona forma ingerencji zewnętrznej była efektem konfrontacji społecznie oczekiwanych polityk. Anacharsis Cloots podjął ambitną próbę uporządkowania ówczesnie dominujących koncepcji politycznych i prawnych za pośrednictwem nowych paradygmatów, które kwestionowały styl argumentacyjny filozofów głównego nurtu od renesansu do oświecenia. Niniejsze rozważania nie mają na celu charakterystyki jego doktryny, lecz raczej prezentują ciąg argumentacyjny oparty na konstrukcjach, czyli percepcji oraz interpretacji faktów społecznych. Punktem zwrotnym będzie zarysowanie dekonstrukcji myśli filozoficznej Anacharsisa Clootsa zorientowanej wokół historycznie zakorzenionego pojęcia teologii politycznej. Dopiero właściwe rozumienie teologii politycznej powoli zastanowić się nad możliwością stworzenia powszechnie akceptowanej metody tworzenia systemu prawnego.

Celem niniejszych rozważań jest rekonstrukcja metody analizy prawa oraz polityki jako realizacji konstruktów suwerenności i teologii politycznej w rozumieniu filozofii Anacharsisa Clootsa – francuskiego filozofa pochodzenia pruskiego, który wywarł istotny wpływ na politykę doby Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Filozofii Clootsa towarzyszyła działalność polityczna w stronnictwie Jacques-René Héberta, tj. formacji podzielonej na dwa obozy: pobłażliwych i egzaltowanych (Filip Ludwik [1973] 1988: 96–107). Filozof należał do drugiej grupy, która postulowała rozszerzenie rewolucji na wszystkie narody, sprzeciwiała się polityce terroru oraz akcentowała znaczenie konceptualizującej się wówczas idei ochrony praw człowieka. Zaproponowana przez niego oryginalna metodologia badań miała na celu uporządkowanie pojęcia suwerenności w kontekście rozważań nad polityczną unifikacją rodzaju ludzkiego. Warto zauważyć, że wiodące konstrukty stanowią cel normatywny, który ewoluuje w kontekście normatywnego odniesienia do prawa natury, ontologii demokratycznej, tożsamości i aksjologii.

Przyjęty przez filozofa sposób myślenia o historii i zmienności społecznej jest dekonstrukcją, która, wychodząc od myślenia teologicznego w rozumieniu Carla Schmitta, określa system normatywny wypracowany za pośrednictwem praktyki rewolucyjnej oraz moralności opartej na ateizmie. Pojęcie teologii politycznej towarzyszyło rozwojowi filozofii kontynentalnej (Kantorowicz [1957] 2007). Różne interpretacje pojęcia wskazują na jego złożoność oraz praktyczne znaczenie dla dyskursu politycznego, gdyż teologia polityczna jawi się jako zarzewie społecznej percepcji systemu prawnego. Przyjęte w niniejszej pracy pierwszeństwo schmittańskiej propozycji interpretacyjnej można uzasadnić rewolucyjną narracją, która zorientowała omawiany konstrukt wokół znaczenia zmienności oraz konfliktowości społecznej. Warto podkreślić, że konflikt musiał być naturalny, czyli paralelny względem pojawiających się faktów społecznych. Znaczenie Wielkiej Rewolucji Francuskiej dla postrzegania polityczności zostanie tylko wspomniane w celu podkreślenia, że rzeczywista rewolucja polityczna doprowadziła do rekonstrukcji obrazu społecznego, którego reinterpretacja wymagała nowego aparatu metodycznego, czyli normatywnej systematyzacji prawa.

Próba ustalenia wykładni systemu normatywnego proponowanego przez Anacharsisa Clootsa będzie efektem uporządkowania projektu teologii politycznej. Koniecznym pozostaje znaczenie myśli

kształtującej dyskurs wokół ewoluującego systemu wartości. Wskazany system wywodzi się od pojęć natury i rozumowania. Suwerenność powinna zostać odczytana w kontekście konsekwentnego modelowania argumentacji. Motyw przewodni rozważań zostanie skoncentrowany w obrębie prawa natury i prawa naturalnego – interpretowanych w duchu filozofii Jeana Barbeyraca oraz Jean-Jacques'a Burlamaqui'ego, czyli autorów, którzy wpłynęli na krytyczne myślenie Anacharsisa Clootsa. Prezentowane koncepcje są niezaprzeczalnie teologiczne. Zsekularyzowany obraz społeczny jest próbą ucieczki od teologii za pośrednictwem uznanych praw logiki i rozumowania dedukcyjnego. Punktem przejścia w stronę filozofii Oświecenia będzie powrót do średniowiecznej refleksji Marsyliusza z Padwy nad obowiązywaniem norm oraz suwerennością ludu. Podany kontekst posłuży do uplasowania humanitarnej koncepcji Paula d'Holbacha w przestrzeni politycznej – konfrontującej liberalizm Locke'a oraz konserwatyzm Burke'a. W tym momencie zostanie wypracowana przestrzeń dla koncepcji Anacharsisa Clootsa. Koncepcji odważnej i przekraczającej perspektywę badawczą jego czasów. Prezentowane tezy będą oparte na dyskursywnej analizie projektu Republiki Rodzaju Ludzkiego zaprezentowanego przez Clootsa w 1793 roku jako podsumowanie wcześniejszego dorobku naukowego w formie spójnego aktu konstytucyjnego. Szczególnie ważne będą pytania o teologię w silnie (jak się może wydawać) ateistycznej argumentacji oraz możliwości wypracowania nowego modelu społecznego przy jednoczesnym szacunku badawczym dla perspektywy historycznej i dorobku filozofii europejskiej. Pojęcie suwerenności rodzaju ludzkiego będzie miało na celu wykazanie ponadczasowości filozofii Anacharsisa Clootsa.

Michel Foucault wskazywał na konieczność powrotu do pochodzenia znaczeń w chwili ustalenia rzeczywistej wagi rozważanych kwestii (Foucault [1981] 2000). Teologia polityczna łączy polityczność z teologią. Błędne jest łączenie powyższego konstruktów z polityką, która stanowi doświadczalne odbicie społecznej wartości, czyli polityczności. Odwołanie do teologii politycznej sytuuje pojęcia w przestrzeni, która paradoksalnie prowadzi w stronę sekularyzmu (Schmitt [1922] 2000: 60–62). Oznacza to, że teologiczne wzorce są głęboko zakorzenione w myśleniu społecznym i nie można ich przekroczyć. Wspomniane wzorce wpływają na interpretację prawa i rozumienie polityki. Przyjęty porządek przekonuje, że sposób następującej argumentacji zostanie ukształtowany wokół intelektualnego dorobku Carla Schmitta, który zostanie odczytany w kontekście oświeceniowych rozważań Anacharsisa Clootsa. Określony kontekst sprzyja definiowaniu suwerenności jako prawa do decydowania o stanie wyjątkowym (Schmitt [1922] 2000: 33). Teologia polityczna jest podstawą schematycznego myślenia, którego racjonalizacja prowadzi do pozornego przekonania o sekularnym charakterze rozważań nad społeczeństwem. Założyć można wstępnie, że myślenie teologiczne nie dopuszcza neutralności. Polityczność jawi się jako konsekwencja konfrontacyjnego modelu interpretacji polityki. Stan wyjątkowy staje się możliwością kreowania sytuacji politycznej, czyli realnego wpływu ludzi na władzę. Przyjęcie określonych wartości kształtuje cel oraz przekonanie o obowiązywaniu norm. Refleksja nad filozofią Anacharsisa Clootsa będzie próbą odpowiedzi na pytanie o możliwość zmiany podejścia do polityczności i polityki w efekcie podważenia aksjologii opartej na myśleniu teologicznym. Powyższy kontekst pozwoli wypracować schemat alternatywny względem teologii politycznej zakorzenionej w średniowiecznej wykładni prawa oraz konfrontacyjnym rozumieniu polityki (por. Kantorowicz [1957] 2007 oraz Schmitt [1922] 2000).

## Zarys metodologiczny

Dedukcyjne ustalenie powszechnych obowiązków i praw, którym podlegają wszyscy ludzie, zostało zapoczątkowane w filozofii Christiana Wolffa (Renaut 1999). Myśliciel wskazuje na bezpośrednią relację łączącą prawa człowieka z prawami naturalnymi. Emancypacja indywidualnej woli w celu poszukiwania nominalnie pojmowanego szczęścia prowadzi do zapośredniczenia społecznych rozwiązań z analizy zasad naturalnych. Definicja nominalna oznacza wartości, których wystąpienie czyni człowieka szczęśliwym. Pojęcie zapośredniczenia podkreśla pierwszeństwo naturalnych następstw, w kontekście społecznym, przed pogłębioną refleksją nad istotą poszczególnych problemów. Wszystkie podstawowe elementy konstytuujące szczęście wywodzą się z natury: równość, wolność, poczucie bezpieczeństwa i własność. Ostatnia wartość szczególnie różnicuje omawiany model od materialistycznej myśli krytycznej ze względu na niekwestionowanie pochodny charakter własności. Przyjęta nominalna definicja szczęścia została skrytykowana przez Jeana Barbeyrac'a, który wychodzi od wolności i równości jednostek. Dopiero wolność nakazuje człowiekowi dążyć do szczęścia, które prowadzi do akceptacji i adaptacji prawa natury. Barbeyrac wprowadza pojęcie wspólnoty moralnej opartej na rozumowaniu, które niejako towarzyszy oświeceniowej a następnie rewolucyjnej jurysprudence (Hochstrasser 1993: 298). Filozof wskazuje, że pierwszej wspólnoty, którą tworzyli ludzie, towarzyszył Bóg oraz Prawo Rozumu. Proces autonomizacji ludzi polegał na rozumowaniu zwiększającym niezależność jednostek od demiurga. Prawo stanowione występuje jako pochodna intuicyjnie pojmowanego Prawa Rozumu. Warto zauważyć skalę dysproporcji, która sprawia, że zakresy omawianych pojęć nie łączą się. Paradoksalnie, łączenie mocy sprawczej Boga i rozumowania o Prawie prowadzi do pojmowania Wszechświata jako Wielkiego Ciała, złożonego z pierwiastków ludzkich i boskich. Pojęcia Ciała jako formy wyrażającej myślenie wspólnotowe, jest charakterystyczne epoce oświecenia. Za Ernstem Kantorowiczem należy uznać metaforę ciała nie tyle za protoutylitarny organicyzm, ale za apologię średniowiecza, czyli władzę stanowiącą prawo jako ucieleśnienie myślenia teologicznego (Kantorowicz [1957] 2007). Powyższe spostrzeżenia stanowią punkt wyjścia dla Anacharsisa Clootsa.

## Prawo naturalne a teologia polityczna

Myśl Barbeyraca w znaczący sposób wpłynęła na systematykę prawa prezentowaną przez Burlamaqui'ego. Prawo naturalne jest Prawem Bożym przewyższającym prawo stanowione, które określa jako cywilne (Burlamaqui 1756). Pojęcie prawa cywilnego, w kontekście prawotwórczej działalności człowieka, zdradza metodologię badawczą szwajcarskiego jurysty, gdyż umożliwia wyprowadzenie wniosku, że prawo nie-cywilne, jest nierozdzielnie związane z porządkiem boskim. Bóg umieścił ludzi na świecie w uniwersalnym prymitywnym stanie, dlatego społeczeństwo jest wolą Bożą (Burlamaqui 1756: 72). Ponadto, naturą społeczeństwa jest równość i wolność poszczególnych ludzi. Problematiczne dla Burlamaqui jest uzasadnienie relacji poddani-suweren, która czyni z nierówności społecznych etos, wskazując na zasadniczą równość w stanie natury. Skoro jednostka stanowi podstawę myślenia o polityczności, czyli ontologicznego wartościowania polityki, jak można usprawiedliwić istotę władzy, którą jest różnicowanie ludzi? Rozumowanie Burlamaqui'ego polega na tym, że musi istnieć ktoś wyższy i niższy. Odrzucając podejście Hobbesa i Pufendorfa, Burlamaqui argumentuje, że prawo do suwerenności

pochodzi od Najwyższej Mocy, której towarzyszy Mądrość i Dobroć. Te dwie wartości polityczne zawsze mają być legitymacją stanowienia władzy.

Zakładając, że spoiwem Mądrości i Dobra jest teologia, Burlamaqui sytuuje Boga jako uniwersalnego suwerena rodzaju ludzkiego, rządzącego za pośrednictwem prawa naturalnego (Burlamaqui 1756: 81). Wyróżnić należy więc dwa społeczeństwa: naturalne i obywatelskie. Motywem uniwersalnym pozostaje towarzyskość, którą można uznać za podstawę umożliwiającą interakcje społeczne. Społeczeństwo obywatelskie opiera się na dychotomicznym podziale relacji na wewnętrzne i zewnętrzne. Relacje wewnętrzne dotyczą spraw objętych prawem uznanym przez społeczność różniącą się od innych dzięki kulturze i historii. Drugi rodzaj relacji kształtuje się wokół części wspólnej uniwersalnie obowiązujących praw, *ius gentium*. Ponadto, perspektywa zewnętrzna otwiera perspektywę powszechnego wnioszkowania o normach na podstawie niekwestionowanego kontekstu wynikającego z semantycznie zróżnicowanych tekstów prawnych.

Władza Boga w społeczeństwie naturalnym jest rozumiana sama przez siebie i wynika z hierarchicznej przewagi praw naturalnych nad porządkiem kształtowanym przez aktywność polityczną. Jednak sankcja może dotknąć poszczególne osoby naruszające Prawo Boga dopiero w zaświatach (Marsyliusz z Padwy [1324] 2006: 49–50).

Powyższy problem został podjęty już Marsyliusza z Padwy w *Obrońcy pokoju*; jego myśl doskonale koresponduje z dylematami filozofii Oświecenia. W celu przełożenia dylematu sankcji, warto posłużyć się metodą derywacji norm sprzężonych, która zastąpiła klasyczną triadę hipoteza-dyspozycja-sankcja. Normy sprzężone dzielą się na sankcjonowane i sankcjonujące (Ziemiński, 1980). Według Marsyliusza norma sankcjonowana może pochodzić wyłącznie od całego zgromadzenia, które wysłucha tekstu i uchwali go w formie nakazu (Marsyliusz z Padwy [1324] 2006: 51). Istotna jest kwestia rozważenia źródła prawomocności obowiązujących norm. Konkluzja prowadzi do uznania boskości za moc konieczną, ustanawiającą prawo naturalne. Przyczyną emancypacji wolnej woli jest uświadomienie przez lud roli w kontekście aktywności prawotwórczej. Metodą wypracowania rozwiązań w celu ich optymalnego lub bezwarunkowego przestrzegania jest rozumowanie i intuicja suwerena (Marsyliusz z Padwy [1324] 2006: 50–54). Większym dylematem pozostają normy sankcjonujące, nad których realizacją, w stosunku do tekstu, czuwa autorytatywna władza. Sankcjonowanie norm moralnych – wynikających z prawa naturalnego – nie jest możliwe w czasie rzeczywistym. Z tego względu jedynym dopuszczalnym i skutecznym źródłem derywacji norm pozostaje tekst prawny.

Złożoność kwestii właściwości suwerennego autorytetu do egzekwowania prawa naturalnego stanowi punkt wyjścia w debatach o rzeczywistym wpływie omawianego prawa na fakty społeczne. Ten sam problem tkwi w ateistycznych wersjach prawa naturalnego. Bóg zostaje zastąpiony Naturą, a każde naruszenie praw naturalnych prowadzi do moralnych cierpień, które można pojąć poprzez analizę psychologiczną lub socjologiczną.

### **W stronę pojęcia polityczności**

Koncepcja Holbacha opiera się na odejściu od metafizyki religijnej, kształtującej obraz prawa naturalnego, w stronę nauki o prawach natury. Filozof wskazuje na znaczenie edukacji, która kształtuje drogę od poznania podstawowych zasad o charakterze fizycznym w stronę wypracowania praw moralnych.

Z powyższej koncepcji można wyprowadzić pytanie o wynikanie praw naturalnych i norm moralnych z procesów fizycznych i biologicznych. Pytanie o sposób paralelizacji świata natury i społeczeństwa naturalnego, w którym moralność stała się nauką równorzędności zasad moralnych i fizyki. Podejście Holbacha uznaje człowieka za dzieło natury – jest to fakt aprioryczny, który gruntuje wszelką potencjalną wiedzę o człowieku. W konsekwencji natura jest nadrzędnym czynnikiem zmiany, ponieważ nikt nie może uciec przed jej sankcjami. Egzemplifikacją tezy może być żądza, którą sankcjonuje brak roztropności (prowadzący do realnych strat ekonomicznych), lub nieumiarkowanie prowadzące do osłabienia zdrowia (Holbach 1770: 448). Przedstawiona zależność praw jest uniwersalna i rzuca nowe światło na podejście do aktualizacji norm sankcjonujących w kontekście biologicznym.

Próba uchwycenia polityczności w rozważaniach Holbacha rozpoczyna się wraz z organizacją stanu natury w narody na podstawie umowy społecznej. Umowa społeczna występuje jako proces oparty na (towarzyszącej ludziom) władzy sądenia (Holbach 1773: 13). Władza ta jest efektem rozumowań modelowanych względem alternatywnego wartościowania czynów dobrych i złych. Prezentowane podejście ma charakter manichejski pod względem ontologicznym. Przypisany charakter jest poznawalny przez omówione już prawa fizyczne i biologiczne.

### Wymiar suwerenności

W ateistycznym opisie praw natury (naturalnych) suwerenność tkwi w czynniku ludzkim. Przewaga jednego człowieka przypisuje mu wpływ – pojęcie odróżnialne od siły, gdyż jednostka nie jest w stanie być silniejszą od wszystkich innych. Jedynym fundamentem suwerennej władzy – zasadniczej, czyli podstawowej – jest zdolność do ochrony dobra i jego nieustannej aplikacji społecznej (Holbach 1773: 20). Narodom można przypisać takie same prawa naturalne. Wynika z tego, że można im tym bardziej przypisać równoważne obowiązki (Holbach 1773: 31). Holbach przyznaje, iż istnienie najwyższego prawa musi być odczuwane przez wszystkie narody. Najwyższe Prawo musi być realizacją sprawiedliwości – duchem wszelkich praw (Holbach 1773: 30). Wskazuje to na konieczność oddzielenia Najwyższego Prawa od *suprema lex*. Powyższa uwaga wskazuje na etymologiczną przynależność pojęcia *lex* do prawa stanowionego, gdyż łacińskie tłumaczenie *lex* oznacza ustawę (Lewis, Short 1879).

Najwyższe Prawo może jedynie zaistnieć w chwili wypracowania równowagi sił między narodami i woli powszechnej, która zobowiązuje narody do nierozłączania prawa od sprawiedliwości.

W ateistycznych wersjach prawa naturalnego wola powszechna jest tym, co stanowi suwerenną władzę zdolną do optymalnej realizacji praw. Przypomina wolę indywidualną, która towarzyszy wolności wyboru i jest bliska teologii politycznej oraz metafizyce społecznej. Pierwiastek boski jest zastępowany przez wolę powszechną jako istotę suwerenności, stanowiącej podstawę prawa naturalnego oraz praw człowieka. Refleksem ocennym powszechności woli w filozofii Holbacha wydaje się zdrowy rozsądek rozumiany jako relacyjne ujęcie równowagi sił. Prezentowana koncepcja uchodzi za protorewolucyjną ze względu na odrzucenie teologicznego myślenia francuskich proto-konserwatystów. Jednak ścisłość pojęć poszukiwania zdrowego rozsądku oraz utożsamianie narodu z państwem i ich osadzenie w kontekście historycznym, przypomina konserwatyzm Edmunda Burke'a. Oczywiście, nie można mówić o nawiązywaniu, gdyż myśliciele rozwijali projekty niezależnie w dwóch innych kręgach (Holbach w kontynentalnym; Burke – anglosaskim). Istotnym elementem różnicującym pozostaje

metodologia Holbacha, która pozwoliła wykształcić ateologię polityczną – konstrukt będący efektem ateistycznego wartościowania polityki, szczególnie ważny w kontekście oświeceniowej jurysprudencji oraz zsekularyzowanej wersji prawa naturalnego.

### **Anacharsisa Clootsa myśl polityczna i prawna**

Francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku jest fundamentalnym filarem myśli politycznej Anacharsisa Clootsa (Cloots [1791] 1979: 160). Filozof argumentuje tezy za pomocą wnioskowań dedukcyjnych. Jeśli wszyscy ludzie rodzą się równi i wolni, to nikt nie może rościć sobie władzy nad innymi. Wskazuje, że sytuacje, w których jednostka rości sobie władzę nad innymi, są aktem odrzucenia równości. Równości nie można rozdzielić od wolności. Z tego względu, jednostka kwestionująca równość zniewala również samą siebie. Podążając za swoim mentorem intelektualnym, Jeanem-Jacques'em Rousseau, Cloots przekonuje o konieczności porozumienia między jednostkami, w celu powołania uznanej i suwerennej władzy. Na tym etapie dochodzi do zaburzenia ciągu argumentacyjnego. Cloots zakłada istnienie co najmniej dwóch ośrodków koncentrujących władzę – przekazujących władzę (suwerenny lud) oraz wykonujących władzę. Jednak analiza historyczna, oparta na obserwacji gwałtownych konfliktów (w historii Francji można wskazać frondę) wynikających z podziału władzy wewnątrz państwa, przekonuje o słabości koncepcji korporacyjnego podziału władzy w granicach państwa. Oczywistym jest, że na poziomie międzynarodowym nie powinna zaistnieć wielość narodowych potęg, ponieważ ich następcza konfrontacja jest nieunikniona. Prawdziwą władzę suwerenną sprowadza Cloots do idealnego połączenia jednostek we wszystkich aspektach niezależnych i, co ważne, ponad podziałami narodowymi.

Ateistyczne ukierunkowanie myśli politycznej Clootsa towarzyszy głównym tezom argumentacyjnym filozofa. Dyskusje o charakterze metafizycznym są dla niego próżne. Odnosząc się do teoretyków prawa naturalnego, którzy definiują Boga jako suwerena, ponieważ stworzył człowieka, wskazuje na zupełnie inną podstawę ludzkiego rozumowania. Cloots uważa, że refleksja nad istotą ludzką – rozumianą jako analizę zachowań fizycznych i psychicznych, jak również społecznym sensem egzystencji – czyni teoretyków ostrożnymi i przystosowanymi do codziennych praktyk społecznych (Cloots [1792] 1979: 257). Według filozofa najbardziej uczciwym podejściem naukowym jest obserwacja natury taką jaką jest, a nie taką, jak sobie wyobrażamy. Za Marsyliuszem z Padwy Cloots wskazuje oddzielność porządków ziemskich i niebiańskich, umieszczając Boga poza równaniem decydującym o realnym wpływie na władzę. Jediną drogą do prawdy jest rozumowanie ludzkie. Wskazany aspekt jest wzmocniony w szczególności teorią reprezentacji, gdyż ocena władzy może odbyć się wyłącznie z poziomu mównicy (por. Marsyliusz z Padwy [1324] 2006). Cloots postuluje rozumienie człowieka, które pozwoli uznać rodzaj ludzki za Istotę Najwyższą – swoistą motywację do reinterpretacji prawa naturalnego.

Ujmując cel powyższych uwag, można stwierdzić, że sfera ludzka jest wystarczająco skomplikowana i nie potrzebuje rozważań nad potencjalną teologią. Badanie natury opiera się na obserwacji prymitywnych praw (Cloots [1793] 1979: 494). Podejmując próbę określenia konstrukcji prawa natury, warto uwzględnić podobieństwo do państwa lub (szerzej) społeczeństwa. Prezentowane podejście jest niestandardowe, gdyż klasyczni naturaliści jasno odróżniali drogę od natury przez prawo naturalne po prawo w rozumieniu systemu normatywnego. Cloots utrzymuje oryginalną tezę poprzez

zrozumienie istoty społecznych zmian za pośrednictwem ateologii politycznej. Gatunek ludzki podlega prymitywnym prawom, takim jak wspólnota pszczół (Cloots [1793] 1979: 494–497). Zrozumienie istoty prawa powinno być efektem poddania się naturze – wejściu w pierwotny instynkt. Prawo natury nie różni się od praw obywatelskich i politycznych, ponieważ państwo jako pochodna relacji społecznych jest tak samo naturalne jak, wymieniona wcześniej, wspólnota pszczół.

System polityczny Clootsa z założenia musi odzwierciedlać naturę (Cloots [1793] 1979: 476). Jeśli natura jest jedna, to z epistemologicznego punktu widzenia społeczeństwo również powinno być jedno. Celem społeczeństwa jest ochrona praw naturalnych (Cloots [1793] 1979: 497). Prawa naturalne muszą być wyrażone za pośrednictwem uniwersalnie akceptowanych norm. Wskazane normy Cloots derywuje z Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku. Filozof utożsamia dokument z tekstualnym wyrazem prawa naturalnego. Jednak znaczną uwagę poświęca prowizoryczności Deklaracji, która jest konsekwencją kompromisów politycznych początku Wielkiej Rewolucji Francuskiej oraz domyślnego rozróżnienia na prawo naturalne i prawo stanowione. Kontekst rozróżnienia dotyczy czasowości aktualizacji konkretnej normy względem ukształtowania porządku cywilnego, czyli społeczeństwa zdolnego do ustalenia władzy stanowiącej prawo. Deklaracja stanowi, że wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi. Rozumowanie Clootsa prowadzi do walidacji dwóch tez. Pierwsza, odrzuca możliwość władczej dominacji jednostki nad innymi. Każdy, kto domaga się suwerenności, staje w sprzeczności względem odwiecznej zasady równości. Drugie odczytanie nie pozwala uznać suwerenności określonej grupy nad terytorium. Tylko jedna wspólnota może istnieć w spójności z ludzką wolnością – ludzkość pojmowana jako jeden organizm polityczny.

### **Wolność i prawdziwa wola powszechna**

Wolność pozostaje pojęciem pustym, jeśli jest ograniczana. Cloots zauważa, że istnienie barier powinno sprzyjać gwarancji bezpieczeństwa. W ten sposób filozof definiuje minimum interwencyjne władzy państwowej, które musi koncentrować się na skutecznym unikaniu kryzysów. Swoboda przepływu ludzi, towarów oraz kapitału nie może mieć charakteru innego niż globalny. Z tego względu efektywność zarządzania musi być uniwersalna – suwerenność musi przysługiwać całej ludzkości (Cloots [1793] 1979: 495). Jest to podstawowe założenie, gdyż suwerenność jest despotyczna, a jej podział prowadzi do walki hegemonicznej. Uzasadniając systemową krytykę, ponownie czynił analogie do historii Francji, w której krytykował przywileje oraz makiawelistyczne intrygi korporacyjne. Zjednoczenie Francji, a dokładniej centralizacja władzy, sprawiła, że lokalne korporacje upadły. Siła Francji była widoczna w kontekście rozbitych wewnętrznie Włoch. Istotą polityki jest troska o interes ogółu. Anacharsis Cloots postrzega ogół uniwersalnie. Wola powszechna pozwala zorientować wartości względem pojęcia polityki. Zauważmy, że Jean-Jacques Rousseau ograniczał potencjał uchwycenia woli powszechnej do niewielkich republik. Podobny punkt widzenia przyjął Jean-Paul Marat, który na początku rewolucji nawoływał na łamach Przyjaciela Ludu do tworzenia stowarzyszeń, które miały współtworzyć przyszłą federację (Baskiewicz 1983). Cloots akceptował uwagi swoich mentorów: filozoficznego oraz politycznego, jednak podkreślał, że intensywność rewolucji nakazuje imperatywnie uznać wolę powszechną za uniwersalny wyraz pragnienia wolności, równości i braterstwa całej ludzkości.

Fundamentem władzy są ludzie ją legitymizujący. Zakres legitymacji aktualizuje się względem prawa stanowionego. Powszechność praw i obowiązków kształtuje strukturę, którą Cloots nazywa konfederacją

jednostek. Prakseologia i aksjologia tkwią w zbiorowości. Przykład francuski, według myśliciela, obrazuje jak świadomość narodowości może prowadzić do postępu. Jednak sposób samookreślenia społecznego, który współczesna perspektywa definiuje jako teologię polityczną, nie pozwala wyobrazić sobie ludzkości. Carl Schmitt stwierdził, że „kto mówi ludzkość, ten kłamie” (cyt. w Sloterdijk [2005] 2011: 326). Ateologia polityczna wypracowuje odpowiedź przeciwną – opartą na historii konceptów, która interdyscyplinarną metodologią, prezentowaną przez Reinharda Kosellecka ([1979] 2001), umożliwiającą analizę ewolucji pojęć w ujęciu społecznych zmian (niem. *Begriffsgeschichte*).

### Nation et Patria

Cloots nie ogranicza pojęcia narodu do Francji. Wspomniana metodologia badawcza nie wytycza części wspólnej pojęć *Nation* i *Patria*. Nawiązując do koncepcji Kosellecka, dalsze rozważania umożliwi zwrócenie uwagi na niejasność pojęć w kontekście suwerenności – zwłaszcza z perspektywy romantyzmu politycznego. Pojęcie narodu nie określało historycznie związanej grupy ludzi, ale stało się – głównie za sprawą Emmanuel-Joseph’a Sieyès – nowym konceptem zastępującym osobę władcy jako dzierżyciela suwerenności (fragm. w Lenard, Sobańska-Bondaruk 1997: 484). Późniejsi filozofowie przypisywali idealistyczne i abstrakcyjne znaczenie słowom *Nation* i *Patria* – jako zbiorowości wolnych i równych jednostek. Prezentowane podejście trudno nazwać novum, gdyż historyczna ciągłość u Burke’a oraz (późniejsze) romantyczne rozumienie narodu u Hegla wskazywały na pierwszeństwo form niezinstytucjonalizowanych (Chojnicka, Olszewski 2004: 184–186). Opisana tożsamość przekonuje, że nie ma sprzeczności w byciu patriotą i przyjmowaniu perspektywy globalnej. Powyższe stanowisko widać również w nurtach konserwatywnych. Teokraci francuscy uznali suwerenność Boga nad całą ludzkością (Maistre [1821] 2011). Zwolennicy opcji narodowo-wyzwoleńczej wskazali na prometeizm, który stanowił wzór etycznego czynienia ponad granicami państw, ale w interesie narodów. Przedstawione podejście znalazło wyraz w twórczości Adama Mickiewicza oraz Juliusza Słowackiego. Cloots zauważa, że patriota walczy o powszechność praw człowieka i obywatela. Tezę o powszechności można utożsamiać z ideą liberalnego nacjonalizmu (Conversi 2000: 34–39). Podstawą podejścia jest równość i harmonia natury. Obserwacja świata natury prowadzi filozofa do pozytywistycznej tezy, stanowiącej, że wolność ma tylko jedną formę (Cloots [1793] 1979: 477). Prawdziwą wolność należy wyrazić zgodnie z koncepcją suwerenności, która tkwi u podstaw myśli polityczno-prawnej Clootsa. Suwerenność jest rozumiana jako esencja całej ludzkości – zasadniczy element życia społecznego, który ma charakter absolutny, pierwotny, nieograniczony percepcyjnie oraz niezbywalny. Istnienie suwerenności gwarantuje świadomość jedności w opozycji względem aspiracji politycznych poszczególnych jednostek (Cloots [1793] 1979: 476–477).

Dostrzegalnym punktem w koncepcjach Anacharsisa Clootsa jest próba optymalizacji sprawiedliwości, którą filozof utożsamia z uniwersalnym obowiązywaniem praw. Wspomniane prawa są efektem racjonalności – metodologii porządkującej złożoność ludzkich decyzji. Zauważmy, że Cloots jako jedyny możliwy naród wskazuje całą ludzkość. Przyjęta systematyka rozważań opiera się na uniwersalnej recepcji umowy społecznej Rousseau. Oryginalne powiązanie kontraktu społecznego, procesu decyzyjnego oraz globalnej suwerenności i sprawiedliwości stanowi wyłom, do którego filozofia dojrzała dwieście lat później wraz z teorią sprawiedliwości Johna Rawlsa ([1971] 1994: 414–415) oraz nowym odczytaniem liberalizmu przez Isaiaha Berlina (1969: 118–172) oraz Johna Gray’a ([1986]

1994). Cloots, przytaczając historyczne dowody, prezentuje globalną interpretację interesu społecznego. Uwagi filozofa egzemplifikuje proces przekształcania podzielonej Francji w jedno ciało polityczne. Jedność państwa jest wyrazem suwerenności. Wówczas spory w obrębie *Patria* są rozwiązywane na drodze sądowej – ludzie uzyskują gwarancję i pewność prawa. Kontrapunktem tezy pozostają rozbite Niemcy i Włochy, wśród których suwerenność objawia się demonstracją siły (Cloots [1792] 1979: 280). Z tego względu, Cloots uważa, że suwerenności nie należy dzielić. Powyższa uwaga jest również przyczyną sprzeciwu wobec koncepcji federacji państw.

Efektom historycznej obserwacji, podczas której wykształcił się świadomy naród, jest powstanie współczesnego filozofowi ciała politycznego. Ciało polityczne jawi się jako formuła instytucjonalizacji abstrakcyjnie pojmowanej wolności i równości. *Patria* przeszła ewolucję od zgrupowania rodzin w duchu Bodina w stronę zespolonej struktury wspólnych wartości. Cloots uzależnia przypisanie suwerenności od stworzenia systemu łączącego całą ludzkość pod pojęciem narodu. Warunkiem wstępnym jest globalizacja Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Francuskie ciało polityczne (rozumiane jako rewolucyjne działania polityczno-prawne) posiada moralną legitymację do reprezentowania interesów całej ludzkości, gdyż funkcjonuje na podstawie Deklaracji Praw Człowieka. Cloots postuluje uznanie Deklaracji za niederogowalną podstawę globalnego prawodawstwa. Jednocześnie uwagi filozofa dotyczą nadania nowej konstytucji francuskiej charakteru elastycznego, który potencjalnie pozwoliłby uznać jej moc obowiązującą wobec innych narodów miłujących wolność i równość wszystkich ludzi.

### Spory semantyczne i aksjologia

Istotnym elementem filozofii Clootsa jest krytyka francuskiego imperializmu. Uważał, że francuska kultura prawna i *acquis* Wielkiej Rewolucji są uniwersalne. Ponadto, nie można egzekwować praw człowieka agresją i gruntowaniem hegemonii jednej władzy nad jednostkami (osobami fizycznymi). Istotą władzy jest suwerenność, która tkwi w każdym człowieku – pod warunkiem stworzenia republiki rodzaju ludzkiego. Cloots przekonywał, że, niezależnie od tego co pisał Monteskiusz, wolność jest rośliną zdolną do aklimatyzacji w każdym miejscu (Cloots [1792] 1979: 249).

Klamrą łączącą rozważania nad myślą polityczną i prawną Anacharsisa Clootsa, którą najtrafniej można określić ateologią polityczną, pozostaje kwestia semantyczna, gdyż filozof sytuuje u podstaw pojęcia polityczności silnie ateistyczny światopogląd. Rozróżnienie – zresztą w pełni akceptowalne i sensowne – między pojęciami *Nation* a *Patria* rozwijało się aż nabrało nowego znaczenia w romantyzmie. Niewątpliwie, doktrynalne podstawy pod reinterpretację średniowiecznej teologii politycznej można dostrzec u Clootsa. Używane przez filozofa pojęcie *Patria* odnosi się do, przyjętej od czasów Filipa IV Pięknego, monarchii francuskiej jako jedności społeczno-politycznych działań. Opisane podejście charakteryzuje kontynentalną tożsamość suwerenności i władzy. Przeciwny nurt prezentował Henry de Bracton – przedstawiciel jurysprudencki angielskiej, który wyróżniał dylemat między zobowiązaniami feudalnymi i publicznymi (por. Holdsworth 1922 oraz Kantorowicz [1957] 2007: 189–191). Imię Francji pozostawało wartością, która łączyła emocje ze świętością władzy (Kantorowicz [1957] 2007: 189–190). Podstawą przedstawionej derywacji było słowo *Francia*, która dosłownie oznacza Kraj Ludzi Wolnych (Kantorowicz [1957] 2007: 191). Nie może więc powodować zaskoczenia wizja Clootsa, który dostrzega szczególne zobowiązanie historyczne Narodu Francuskiego. Skutek oddziaływań można porównać do

późniejszej koncepcji przewrotu kopernikańskiego u Immanuela Kanta, czyli etapu całkowitej zmiany w pojmowaniu uznanych wartości. Prawdziwym wyrazem wolności jest równość. Dwie wartości mogą zaktualizować się w społeczeństwie opartym na braterstwie. Cloots sugeruje, że utworzenie Republiki Rodzaju Ludzkiego odbędzie się wraz z przekroczeniem idei wolności, czyli w chwili realizacji wspólnoty. Wówczas piękne imię Francji (Wolności) zostanie zastąpione nazwą wyrażającą powszechną wspólnotę. Myśliciel odwołuje się do łacińskiego pojęcia *Germanus*, czyli Wspólny lub Braterski (tłum. za Lewis & Short 1879). Konkludując, powszechna Republika Rodzaju Ludzkiego powinna przyjąć nazwę Republiki Germanii (Cloots [1792] 1979: 250).

Liberalne dziedzictwo Clootsa sytuuje Powszechną Republikę jako państwo minimalnej interwencji władz w gospodarkę, skupione na ochronie praw człowieka. Podstawą budowania suwerenności ponad podziałem władz miała być możliwość demokratycznego decydowania o wysokości i przeznaczeniu podatków. Podstawą ekonomicznych poglądów Clootsa pozostawała chęć realizacji zobowiązania wyrażonego w autorskim Projekcie Konstytucji z 1793 roku, które stanowiło, że jedynym wyrazem suwerenności jest ludzkość pojmowana jako niepodzielna całość (Cloots [1793] 1979: 498).

### Podsumowanie

Idealizm prawa naturalnego znika wraz z postępem rewolucji. Przytoczona teza pochodzi od Davida Gauthiera (1963) oraz opiera się na uznaniu przez filozofa dwóch rodzajów racjonalności. Pierwszy ma charakter instrumentalny, gdyż dotyczy oczekiwań związanych z podjęciem działań. Drugi wpływa na wartościowanie osiągniętych rezultatów. Dynamika rewolucyjnych zmian, u których podstaw tkwi prawo naturalne, zaburza możliwość racjonalizacji rozumianej jako konsekwencja faktów i działań.

Prowadzone rozważania zrekonstruowały polityczno-prawne znaczenie konstruktów suwerenności oraz teologii politycznej w nowym świetle, które rzuciła Rewolucja Francuska oraz rozpromienił nowy meliorystyczny styl życia. Założone cele normatywne zostały poddane rekonstrukcji, która jest wiodącym odniesieniem również dla współczesnych badaczy. Teologia polityczna jest konstruktem uznającym myślenie teologiczne, które mimowolnie wpływa na wartościowanie systemów normatywnych. Pozornie sekularystyczna argumentacja jest zakorzeniona w prezentowanym toku rozumowania. Można założyć, że myślenie o prawie i polityce nie będzie miało charakteru niezależnego. Konstrukty teologii politycznej wymaga ciągłego referowania społecznej zmiany. W konsekwencji podjęty zostaje koncept responsywności, czyli odnoszenia się do faktów w sposób określony społecznie. Anacharsis Cloots przewartościowuje teologię polityczną, towarzyszącą filozofii od średniowiecza. Nowy schemat myślenia otrzymuje podstawy silnie ateistyczne. Prawo naturalne występuje jako społeczne odbicie prawa natury. Z tego względu pierwszeństwo konstruktywne należy przypisać fizyce oraz biologii, które motywują ludzi do życia – również politycznego.

Cloots uznawał projekt suwerenności rodzaju ludzkiego oraz powszechnej republiki za rozwiązanie problemu gwałtownych konfliktów między narodami i podziałów w obrębie ludzkości. Pod względem politycznym należy podkreślić utopijność prezentowanego projektu. Jednak filozof prezentuje przejście między boską abstrakcją suwerenności w prawie naturalnym a ludzkim (pozornie konkretnym) prawem stanowionym. Opowiadał się za sposobem uniwersalnego zastosowania zasad prawa naturalnego w społeczeństwie, bez trywialnej religijnej metafizyki. Cloots wspierał inicjatywy pochodzące z różnych

stron sceny politycznej w celu wdrożenia swojego systemu. Wyróżnione dylematy towarzyszą również współczesnym systemom politycznym i prawnym. Wskazywał, że nie można zabić człowieka, który popełnia zbrodnię przeciwko prawom człowieka. Walkę o lepsze społeczeństwo należy podejmować za pośrednictwem argumentacji oraz perswazji. W kontekście ostatniego postulatu krytykował koncepcję normatywnych nakazów, która utrudniała – jego zdaniem – społeczne funkcjonowanie prawa. Propaganda na rzecz praw człowieka powinna towarzyszyć stosowaniu prawa. Z drugiej strony wskazywał, że wojna jest jedną z dróg prowadzących do wolności. Myśl Clootsa szkicuje podstawową sprzeczność w procesie budowania kosmopolitycznej wspólnoty: wizję imperialistycznej pokusy hegemonii oraz szacunku dla autonomii osób fizycznych. Szczególne miejsce w filozofii ateologa politycznego zajmuje problematyka decydowania o finansowym rozwoju poszczególnych społeczności w powszechnej republice, którą można porównać do autonomii fiskalnej. Model Republiki Germanii wprowadza dychotomię. Każdy wie czego potrzebuje, jednak tylko Paryż wie co jest słuszne. Anacharsis Cloots stosuje analogię, określając Paryż jako Watykan rozumu (Cloots [1792] 1979: 261). W tym aspekcie zasadne wydaje się pytanie o realną możliwość wyjścia poza schemat teologii politycznej.

### Bibliografia

- Baszkiewicz, Jan, Stefan Meller (1983) *Rewolucja francuska 1789–1794: społeczeństwo obywatelskie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Berlin, Isaiah (1969) “Two Concepts of Liberty”. [W:] *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press; 118–172.
- Burlamaqui, Jean-Jacques (1756) *Principes du Droit naturel*. Genova-Copenhagen: Open Access.
- Cloots, Anacharsis ([1791] 1979) “Dépêche du prussien Cloots au prussien Hertzberg”. [W:] Duval Michèle (red.) *Anacharsis Cloots, Écrits révolutionnaires 1790–1794*. Paris: Edycja Champ Libre; 101–162.
- Cloots, Anacharsis ([1792] 1979) “La république universelle; ou, Adresse aux tyrannicides”. [W:] Duval Michele (red.) *Anacharsis Cloots, Écrits révolutionnaires 1790–1794*. Paris: Edition Champ Libre; 243–318.
- Cloots, Anacharsis ([1793] 1979) “Bases constitutionnelles de la République du genre humain”. [W:] Duval Michèle (red.) *Anacharsis Cloots, Écrits révolutionnaires 1790–1794*. Paris: Edycja Champ Libre; 473–502.
- Conversi, Daniele (2000) “Cosmopolitanism and nationalism”. [W:] Leoussi Athena (red.) *Encyclopaedia of nationalism*. Oxford: Transaction Publishers; 34–39.
- Chojnicka, Krystyna, Henryk Olszewski (2004) *Historia Doktryn Politycznych i Prawnych*. Poznań: Ars boni et aequi.
- Foucault, Michel ([1981] 2000) [*Dits et écrits, Omnes et singulatim*]. Przetłumaczył na język polski Damian Leszczyński. *Filozofia, historia, polityka*. Warszawa-Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gauthier, David (1963) *Practical Reasoning: The Structure and Foundations of Prudential and Moral Arguments and Their Exemplification in Discourse*. Oxford: Clarendon Press.
- Gray, John ([1986] 1994) [*Liberalism*]. Przetłumaczyła na język polski Jaroslawa Dziubecka. *Liberalizm*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Hochstrasser, Tim (2003) “Conscience and reason: The natural law theory of Jean Barbeyrac”. [W:] *The Historical Journal* 36(2); 289–308.

- Holbach, Paul (1773) *La politique naturelle, ou, Discours sur les vrais principes gouvernement, par un ancien magistrat*. Londyn-Amsterdam: Francuska Biblioteka Narodowa.
- Holbach, Paul (1770) *Système de la nature; ou, Les lois du monde physique, & du monde moral*. London: Slatkine.
- Holdsworth, William (1923) *A History of English Law*, Edition 4. London: Methuen & Company.
- Kantorowicz, Ernst ([1957] 2007) [*The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*]. Przekład na język polski Maciej Michalski, Adam Krawiec. *Dwa Ciała Króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Koselleck, Reinhart ([1979] 2001) [*Historische Semantik und Begriffsgeschichte*]. Przekład na język polski Wojciech Kunicki. *Semantyka historyczna*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Lenard, Stanisław (1997) *Wiek XVI-XVII w źródłach*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ludwik Filip ([1973] 1988) [*Memoires de Louis-Philippe duc d'Orleans, écrits par lui-meme*]. Przekład na język polski Wiktor Dłuski. *Pamiętniki z czasów Wielkiej Rewolucji* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Maistre, Joseph ([1821] 2011) [*Les Soirées de Saint-Petersbourg ou Entretiens sur le Gouvernement Temporel de la Providence*]. Przekład na język polski Marta Bucholc. *Wieczory petersburskie. O doczesnym panowaniu Opatrzności*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Marsyliusz z Padwy ([1324] 2006) [*Defensor pacis*]. Przekład na język polski Władysław Seńko. *Obrońca pokoju*. Warszawa: Kęty.
- Rawls, John ([1971] 1994) [*A Theory of Justice*]. Przekład na język polski Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk. *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Renaut, Alain (1997) *Histoire de la philosophie politique*, edition. 3. Paryż: Calmann-Lévy.
- Schmitt, Carl ([1922] 2000) [*Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*]. Przekład na język polski Marek Cichocki. *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Lewis, Charlton, Charles Short (1879) *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Sloterdijk, Peter ([2005] 2011) [*Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*]. Przekład na język polski Borys Cymbrowski. *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Ziemiński, Zygmunt (1980) *Problemy podstawowe prawoznawstwa*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

