

MARIUSZ TUROWSKI
ORCID: 0000-0002-3285-0515
Uniwersytet Wrocławski

Hobbes bez Schmitta. Suwerenność, prawa człowieka a porównawcza teologia polityczna

Hobbes Beyond Schmitt: Sovereignty, Human Rights, and Comparative Political Theology

Abstract: The paper is a contribution to discussions about prospects of reaffirmation of the ontological-political interpretation of Hobbes's thought advised in the mid-twentieth century by Leo Strauss and C.B. Macpherson. The paper begins with an outline of the main avenues and lines of contention and division within contemporary Hobbes studies, constituted as examples of the "definitive rejection" of Strauss's and Macpherson's interpretations. In the second part, there are discussed some issues in detail that help us to define the meaning of the political ontology in Hobbes's thought as determined by the pair of oppositions "juridical (negative) power" — "ontological-generative (positive) power". In the third and fourth parts there are considered two main aspects and implications of the Hobbesian theory of sovereignty, as well as the current debates around it (launched mainly as a result of inspiration by Carl Schmitt's reading of the theory): firstly, the doctrine of an exception/state of emergency in relation to the idea of citizenship and human rights, and, secondly, metaphysical-political and theological-political, justifications of the "monistic" authority of the absolute power juxtaposed against a pluralist and democratic (republican), and at the same time a-secular and cross-religious-comparative considerations of sovereignty of the "people" (as a "multitude"). As a result of the proposed analyzes and reflections, the religious and theological foundations (considered through comparative studies on the doctrines and traditions of three monotheistic religions) are highlighted for questioning the "essentialist" approach to the "fetishism" of sovereignty in the most influential doctrines from Schmitt to Morgenthau and Hinsley.

Keywords: C.B. Macpherson, Leo Strauss, Thomas Hobbes, sovereignty, political ontology, political theology, comparative intercultural philosophy

Tekst stanowi przyczynek do dyskusji nad próbami reafirmacji ontologiczno-politycznej interpretacji myśli Hobbesa zaprezentowanej w połowie dwudziestego wieku przez Leo Straussa i C.B. Macphersona. Przeważająca część badań i publikacji na temat autora „Lewiatana” w okresie ostatnich dekad dwudziestego wieku — pokrywająca się z procesem wypierania perspektywy interpretacyjnej zaprezentowanej przez obydwu tych autorów na rzecz nowych ujęć — cechuje się brakiem zadowalającego ujęcia relacji teorii władzy Hobbesa do nowożytnej idei praw naturalnych lub odmową zajęcia się tym problemem w ogóle. Rosnąca od końca dwudziestego wieku liczba przedsięwzięć badawczych coraz częściej potwierdza trafność podejścia zaprezentowanego przez Straussa i Macphersona, zgodnie z którym Hobbesowska teoria władzy (mocy) i praw jest raczej głęboko zakorzeniona w dokonanych przez tego autora moralnych, społecznych i ekonomicznych analizach państwa i polityki (w ramach zjawiska, które możemy nazwać pozytywną suwerennością), niż wyraza z jego rzekomo legalistyczno-ideologicznej teorii rządu i zobowiązań politycznych (negatywno-regulatywne ujęcie suwerenności). Tekst przedstawia na początku zarys głównych dróg i linii sporów oraz podziałów w ramach współczesnych badań nad Hobbesem, realizowanych jako przykłady „definitywnego odrzucenia” wykładni oferowanej przez Straussa i Macphersona. W drugiej części omawiane są szczególne ontologii politycznej w myśli Hobbesa. Część trzecia i czwarta rozważa dwa główne aspekty oraz implikacje rozwijanej przez niego teorii suwerenności, a także bieżących dyskusji wokół niej (realizowanych głównie jako rezultat inspiracji myślą Carla Schmitta): pojęcia wyjątku/stanu nadzwyczajnego w odniesieniu do koncepcji obywatelstwa i praw człowieka oraz metafizyczno-teologiczno-politycznej, „monistycznej” sankcji władzy absolutnej w związku z pytaniem o pluralistyczną i demokratyczną (republikańską) suwerenność „ludu” (jako „wielości”).

Przeprowadzone przez Straussa i Macphersona badania nad myślą polityczną Hobbesa pozwalają nam — lepiej niż inne interpretacje — uchwycić znaczenie liberalizmu i demokracji liberalnej jako określonego pod względem historycznym, ideologicznym i teoretycznym projektu ustanawiania ontologii politycznej. Analizy ontologiczno-politycznych aspektów *Lewiatana* czy *De Cive* należy uznać za główne składowe dzieł obydwu tych autorów, które odróżniają je w zasadniczy sposób — czyniąc je jednocześnie trafnymi, potwierdzanymi w toku szczegółowych analiz, i wymagającymi reafirmacji — perspektyw we współczesnych studiach hobbesowskich. W obrębie całego tego obszaru badań można wyróżnić dwa dominujące nurty, ukształtowane w znacznej mierze jako próba zastąpienia i wyparcia dorobku wspomnianych myślicieli¹. Pierwszy z nich, zainicjowany i reprezentowany głównie

¹ K. Thomas, *The Social Origins of Hobbes' Political Thought*, [w:] *Hobbes Studies*, K. Brown (ed.), Cambridge 1965, s. 185–236; I. Berlin, *Hobbes, Locke and Professor Macpherson*, „Political Quarterly” 35 (1964), s. 444–468; R. Tuck, *Hobbes*, Oxford 1989, s. 100–103; A. Ryan, *Hobbes and Individualism*, [w:] *Perspectives on Thomas Hobbes*, G.A.J. Rogers, A. Ryan (eds.), Oxford 1988, s. 81–106; Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge 1996, s. 217; A.P. Martinich, *Thomas Hobbes*, New York 1997, s. 148; R. Hillyer, *Keith Thomas' 'Definitive Refutation' of C. B. Macpherson: Revisiting 'The Social Origins of Hobbes' Political Thought*, „Hobbes Studies” 15 (2002), s. 32–44; M. Bray, *Macpherson Restored? Hobbes and the Question of Social Origin*, „History of Political Thought” 28 (2007), s. 56–90; G. Yerby, *People and Parliament: Representative Rights*

przez Quentina Skinnera i badaczy związanych z założoną przez niego szkołą historiografii idei z Cambridge² skupia się na kontekstach historyczno-politycznych i teoretycznych debatach na temat kompetencji władzy królewskiej oraz wolności republikańskiej, w których Hobbes uczestniczył i na bieg których w dużej mierze wpływał. W ramach drugiego z nich prowadzone są bio-polityczne badania nad ontologią suwerenności skupione na autonomii i uprawnieniach jednostek „wrzucanych” pomiędzy stan natury i stan polityczny (jako głównych autorów tej orientacji można wskazać między innymi Michela Foucaulta, Giorgia Agambena, Antonia Negriego czy Roberto Esposito, do pewnego stopnia również Jacques’a Derridę oraz Achille Mbembe).

Przedsięwzięcie historiograficzne Skinnera — obejmujące „hermeneutykę” humanistycznych i republikańskich kontekstów kształtowania się idei racjonalności w polityce oraz jej moralnych i politycznych konsekwencji, problem retoryki, czynniki historyczne i ideologiczne wpływające na myśl polityczną, a przede wszystkim analiza konfliktu między dwoma różnymi ujęciami pojęcia wolności: klasycznym — republikańskim i nowożytnym — liberalnym — jest bez wątpienia imponujące i odegrało ogromną rolę w postępie w badaniach nad dorobkiem Hobbesa. Jednocześnie coraz częściej pojawiają się argumenty wskazujące, że nie jest ono wystarczające do właściwego wyodrębnienia i poddania krytycznej analizie filozoficznego rdzenia całej jego koncepcji³. Owa ułomność jest jednak tak naprawdę wpisana jako istotny, wewnętrzny, komponent spójnej, integralnej i konsekwentnie realizowanej

and the English Revolution, Basingstoke 2008, s. 55–57, 265–268; M. Turowski, *C.B. Macpherson: „indywidualizm posiadaczy” a dylematy współczesnej ontologii politycznej*, Wrocław 2014, s. 68–94; H. Breakey, C. B. Macpherson, „The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke”, [w:] *The Oxford Handbook of Classics in Contemporary Political Theory*, J.T. Levy (ed.), online edn, Oxford Academic, 10 Dec. 2015; T. Mastnak, *Making History: The Politics of Hobbes’s*, [w:] *The Oxford Handbook of Hobbes*, A.P. Martinich, K. Hoekstra (eds.), Oxford 2016, s. 575–602; L. Ward, *Equity and Political Economy in Thomas Hobbes*, „American Journal of Political Science” 64 (2020), s. 823–835; L. Ribarević, *Political Economy in Leviathan: Hobbes, Macpherson and Strpić*, „Politička misao: časopis za politologiju / Croatian Political Science Review” 57 (2020), s. 127–148; E. Curran, *The Strength and Significance of Subjects’ Rights in Leviathan*, [w:] *A Companion to Hobbes*, M.P. Adams (ed.), Hoboken 2021, s. 228–230; K.M. Robiadek, *Introduction to Research Symposium on Political Economy*, „Hobbes Studies” 34 (2021), s. 3–8; D.L. Williams, *Hobbes on Wealth, Poverty, and Economic Inequality*, „Hobbes Studies” 34 (2021), s. 9–57; A.M. Hillani, *Hobbes Among the Savages: Politics, War, and Enmity in the So-called State of Nature*, „Hobbes Studies” 30 (2023), s. 97–121.

² J. Tully, *The Possessive Individualism Thesis: A Reconsideration in the Light of Recent Scholarship*, [w:] *Democracy and Possessive Individualism: The Intellectual Legacy of C.B. Macpherson*, New York 1993, s. 19–44; M. Bray, *Macpherson Restored?*, s. 57–58; J. Townshend, *C. B. Macpherson and the Problem of Liberal Democracy*, Edinburgh 2000, s. 8, 43, 86; N. Wood, *Reflections on Political Theory: A Voice of Reason from the Past*, Basingstoke 2002, s. 91–113, 115–131, 155–164; J. Vincent, *Concepts et contextes de l’histoire intellectuelle britannique: l’École de Cambridge’ à l’épreuve*, „Revue d’histoire moderne et contemporaine” 50 (2003), s. 187–207; R. Major, *The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science*, „Political Research Quarterly” 58 (2005), s. 477–485; P. Koikkalainen, *Contextualist Dilemmas: Methodology of the History of Political Theory in Two Stages*, „History of European Ideas” 37 (2011), s. 315–324; R. Whatmore, *The History of Political Thought: A Very Short Introduction*, Oxford 2022, s. 61–66.

³ A. Blau, *Methodologies of Interpreting Hobbes: Historical and Philosophical*, [w:] *Interpreting Hobbes’s Political Philosophy*, S.A. Lloyd (ed.), Cambridge 2019, s. 10–28.

antyesencjalistycznej i anty(post)fundacjonalistycznej (a zatem i w dużej mierze „antyfilozoficznej”) metodologii nowego historycyzmu, którą posługuje się i jednocześnie rozwija ze swojej strony Skinner⁴. Jako taka ma ona zatem charakter rozmyślny — programowy i systematyczny⁵. Jednak na jakim gruncie — możemy zapytać, zainspirowani uwagami jednego z krytyków Skinnera — „za coś niedopuszczalnego należy uznać... traktowanie dzieł na temat teorii polityki napisanych w przeszłości jako biorących udział w odwiecznych, filozoficznych debatach”⁶, szczególnie jeśli bada się je jako głęboko zakorzenione w konkretnych historycznych okolicznościach natury społecznej, politycznej, kulturowej, ekonomicznej i intelektualnej (ideowej) oraz bezpośrednio z nich wynikające?

Perspektywa biopolityczna we współczesnych studiach nad Hobbesem zajmuje się ideą oraz procesem narodzin politycznej nowoczesności (w tym myśli politycznej, teorii państwa, koncepcji suwerenności oraz problemu władzy). *Lewiatan* uznawany jest tutaj za jeden z najznamienszych wyrazów i manifestacji tej tendencji.

⁴ Q. Skinner, *Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method*, Cambridge 2002, s. 57–89; J.V. Femia, *An Historicist Critique of ‘Revisionist’ Methods for Studying the History of Ideas*, [w:] *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, J. Tully (ed.), Princeton 1988, s. 156–175; R.H. Wells, G. Burgess, R. Wymer (eds.), *Introduction*, [w:] *Neo-Historicism: Studies in Renaissance Literature, History and Politics*, R.H. Wells, G. Burgess, R. Wymer, Cambridge 2000, s. 1–28; J.H. Zammito, *Rorty, ‘Historicism’ and the Practice of History: A Polemic*, „Rethinking History” 10 (2006), s. 9–47; R. Major, *The Cambridge School and Leo Strauss*; J. Maynard, *Literary Intention, Literary Interpretation, and Readers*, Peterborough 2009, s. 218; P.R. DeHart, *Political Philosophy after the Collapse of Classical, Epistemic Foundationalism*, [w:] *Reason, Revelation, and the Civic Order: Political Philosophy and the Claims of Faith*, P.R. DeHart, C. Holloway (eds.), De Kalb 2014, s. 34–38; M.P. Thompson, *Michael Oakeshott and the Cambridge School on the History of Political Thought*, Abingdon 2019, s. 82–126.

⁵ Projekt Skinnera jest krytykowany i kwestionowany zarówno z punktu widzenia jego „treści” (wartości merytorycznej, problemowej podejmowanych w jego ramach studiów i analiz historycznych), jak i założeń metodologicznych, które są tutaj wykorzystywane, rozwijane i udoskonalane. Obecnie, w trzeciej dekadzie XXI wieku, wydaje się, że nie odgrywa on już tak dużej (wręcz dominującej) i awangardowej roli w historiografii nowożytniej myśli politycznej jak w drugiej połowie XX oraz na przełomie XX i XXI wieku (M. Goodhart, *Theory in Practice: Quentin Skinner’s Hobbes, Reconsidered*, „The Review of Politics” 62 (2000), s. 531–561; M.H. Kramer, *Freedom, Unfreedom and Skinner’s Hobbes*, „The Journal of Political Philosophy” 9 (2001), s. 204–216; I. Shapiro, *Realism in the Study of the History of Ideas*, „History of Political Thought” 3 (1982), s. 535–578; I. Shapiro, *Political Criticism*, Oxford 1990, s. 166–203; I. Shapiro, *The Flight From Reality in the Human Sciences*, Princeton 2005, s. 6–8; 35–36; 167–170; I. Shapiro, *Reflections on Skinner and Pettit*, „Hobbes Studies” 22 (2009), s. 185–191; R. Lamb, *Quentin Skinner’s Revised Historical Contextualism: A Critique*, „History of the Human Sciences” 2 (2009), s. 51–73; P. Zagorin, *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton 2009, s. 66–98; T.H. Miller, *Mortal Gods: Science, Politics, and the Humanist Ambitions of Thomas Hobbes*, University Park 2011, s. 115–135; D.J. Kapust, B.P. Turner, *Democratized Gentlemen and the Lust for Mastery: Status, Ambition, and the Language of Liberty in Hobbes’s Political Thought*, „Political Theory” 41 (2013), s. 648–675; R. Douglass, *Thomas Hobbes’s Changing Accounts of Liberty and Challenge to Republicanism*, „History of Political Thought” 36 (2015), s. 281–309; D. Boucher, *Appropriating Hobbes: Legacies in Political, Legal, and International Thought*, Oxford 2018, s. 50–88. Nie oznacza to oczywiście odmowy uznania czy podważenia lub unieważnienia znaczenia oraz bezprecedensowego charakteru dokonań i ustaleń dorobku samego Skinnera oraz całej „szkoły z Cambridge” (a także badaczy nawiązujących mniej lub bardziej systematycznie i ściśle do tej perspektywy metodologicznej) zarówno dla „historii powszechnej” ogólnie, jak i studiów nad Hobbesem w szczególności.

⁶ R. Lamb, *Quentin Skinner’s Revised Historical Contextualism*, s. 51.

Główni przedstawiciele tego nurtu rozwijają własne ujęcia biopolitycznej ontologii suwerenności, które są niekiedy niezależne, znacznie różniące się, trwające w konflikcie i napięciu, a niekiedy wręcz stojące wzajemnie do siebie w jednoznacznej opozycji. Wszystkie one rozpoczynają się lub zawierają w sobie jako istotny komponent badania nad myślą Hobbesa, które z kolei zainspirowane są w znacznym stopniu — traktowanymi tu wręcz jako kanoniczne — odczytaniem i interpretacją jego dzieła zaproponowanymi przez Carla Schmitta. Jednocześnie możemy tu wskazać bliskie podobieństwa i zależności między tym projektem, a przedsięwzięciem realizowanym przez Skinnera, co ma miejsce przede wszystkim w przypadku Michela Foucaulta⁷. Myśliciele przynależący do tej orientacji starają się wychwycić różne wymiary relacji i powiązań pomiędzy stanem natury a stanem politycznym (społecznym) wraz z ich licznymi implikacjami i konsekwencjami dla pojęć takich jak obywatelstwo czy prawa człowieka, a także dla zrozumienia idei i praktyki suwerennej władzy⁸. Hobbes jest tutaj przywoływany jako źródło nowożytnego/nowoczesnego podejścia do domeny polityki i polityczności, a nawet jako „ojciec filozofii politycznej” jako takiej, ponieważ projekt jego nastawiony jest na zdefiniowanie, rozwinięcie oraz obronę „dyskursu filozoficzno-jurydycznego”, paradygmatycznego przykładu chęci zachowania języka praw i uprawnień jako macierzy eksplanacyjnej ogółu relacji społecznych⁹. Jak jednak pokazują interpretacje filozofii Hobbesa zaproponowane zarówno przez Straussa, jak i Macphersona, doktryna wyłożona szczególnie w *Leviatanie* — przede wszystkim zaprezentowana tam teoria suwerenności — powinna być odczytana (przeciwie do linii argumentacyjnej rozwijanej od Schmitta do Agambena) jako ontologiczna, a nie ściśle prawnicza (jurydyczna).

Paradoksalnie, ontologia liberalizmu i liberalnej demokracji w jej wersji ustanowionej przez Hobbesa i studiowanej przez Straussa i Macphersona (i idea ontologii politycznej samej w sobie) może być wyrażona wyjątkowo precyzyjnie i „skutecznie” za pomocą języka, którym posługuje się Foucault. Według takiego jej sformułowana odnosi się ona do procesu produkcji/generowania/wytwarzania jednostek (podmiotów) w przestrzeni politycznej wraz z relacjami władzy, którym one podlegają, co należy odróżnić od takich funkcji suwerenności, które wykładane są wyłącznie w kategoriach legalistycznych/prawniczych, gdzie zwraca się uwagę i legitymizuje jednocześnie, fakt uprzedniego istnienia jednostek (podmiotów politycznych) wraz z ich wolnościami (prawami naturalnymi), które podlegają „przejrzystej”, neutralnej i obiektywnej ochronie ze strony systemu prawnego. W obrębie „teorii jurydycznej”

⁷ J. Tully, *The Pen is a Mighty Sword: Quentin Skinner's Analysis of Politics*, „British Journal of Political Science” 13 (1983), s. 489–509; J. Tully, *The Possessive Individualism Thesis*, s. 26, 33, 38–39; N. Vucina, C. Drejer, P. Triantafyllou, *Histories and freedom of the present: Foucault and Skinner*, „History of the Human Sciences” 24 (2011), s. 124–141; V. Helmisaari, *Thomas Hobbes and Contemporary Italian Thinkers: Permanent War in Giorgio Agamben, Roberto Esposito and Antonio Negri*, Helsinki 2020.

⁸ J. Loxley, *'Not Sure of Safety': Hobbes and Exile*, [w:] *Literatures of Exile in the English Revolution and its Aftermath, 1640–1690*, Ph. Major (ed.), Farnham 2010, s. 133–152; B.A. Popp-Madsen, *The Nature of the State of Nature: Hobbes, Sovereignty and Biopolitics*, „Tidsskriftet Politik” 17 (2014), s. 49–56; Ch. Mills, *Biopolitics*, Abingdon 2017, s. 39–40, 116–119.

⁹ J. Loxley, *'Not Sure of Safety'*, s. 135; M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1975–1976*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 93–117.

władza/moc polityczna próbuje jawić się jako zjawisko jednoznacznie „negatywne”, to znaczy manifestujące i spełniające się jedynie w formie zakazów i sankcji nakładanych na istniejące już uprzednio „zdolności” i interesy (ochrona i gwarancja wolności i mocy). Jednak, jak przedstawia to Foucault, w rzeczywistości jest ona częścią „gry interesów” (w której obrębie odbywa się pozytywne-generatywne „wytworzenie” mocy) — jednym z wielu, choć wyróżnionym i o krytycznym charakterze, współistniejących autorytetów i „sektorów” — a nie zewnętrznym kryterium rozstrzygania o konsekwencjach wzajemnej zgodności lub niezgodności konkretnych „wewnętrznych” interesów/sił/nacisków:

Przynajmniej w naszym społeczeństwie ogólną formą możliwości zaakceptowania władzy jest jej pojmowanie jako czystego ograniczenia wolności. Istnieje być może po temu racja historyczna. Wielkie instytucje władzy rozwinięte w średniowieczu — monarchia, aparaty państwowe — wydoły się z tła mnogich, już istniejących władz, w pewnym stopniu im na przekór: władz topornych, powikłanych, konfliktowych, związanych z bezpośrednim lub pośrednim władaniem ziemią, posiadaniem wojsk, pańszczyzną, senioratem i wasalstwem. Jeśli wspomniane instytucje mogły się na nich zaszczyć, jeśli zdołały, wykorzystując rozmaite taktyczne sojusze, uzyskać akceptację, to dlatego, że uchodziły za instancje regulujące, rozsądające, ustanawiały pośród tamtych władz porządek, powściągały je oraz dokonywały podziału według ustalonych granic i hierarchii. Stojąc oko w oko z licznymi ścierającymi się potęgami, wielkie formy władzy działały ponad tymi różnorodnymi prawami jako prawna zasada o potrójnym charakterze: konstytuowały się jako jednolita całość, utożsamiały własną wolę z prawem i realizowały się za pośrednictwem mechanizmów zakazu i sankcji. Formuła *pax et iustitia* oznacza — w funkcji, do jakiej pretenduje — pokój równoznaczny metodzie zawieszenia prywatnego rozstrzygnięcia sporów. W rozwoju instytucji monarchicznej chodziło z pewnością o coś całkiem innego niż o prosty i nieskażony gmach jurysdykcji. Taki był wszakże język władzy, tak sama siebie przedstawiała i takie o niej świadectwo dawała wszelka teoria prawa publicznego stworzona w średniowieczu lub odtworzona na podstawie prawa rzymskiego. Prawo nie było po prostu orężem z ręcznie używanym przez monarchów; dla ustroju monarchicznego było ono sposobem manifestowania się i formą umożliwiającą jego akceptację. Od średniowiecza począwszy sprawowanie władzy w społeczeństwach zachodnich wyraża się niezmiennie poprzez prawo. Zgodnie z tradycją sięgającą XVII czy XIX wieku przyzwyczailiśmy się do sytuowania monarchicznej władzy absolutnej po stronie bezprawia i siebiepaństwa, nadużyć, kaprysu, łaski, przywilejów i wyjątków oraz opartego na tradycji utrzymywania stanu faktycznego. Zapominamy jednak przy tym o podstawowym rysie historycznym, o tym mianowicie, że monarchie zachodnie powstały jako systemy prawne, że znajdowały odbicie w teoriach prawa i swoje mechanizmy władzy uruchamiały pod postacią prawa¹⁰.

W narracji przedstawionej przez Foucaulta ta kreatywna, sprawcza „suwerenność” przybiera stopniowo — w historii — charakter techniki, normalizacji i kontroli rozumianej jako władza (oraz wiedza) biologiczna, władza nad życiem, biologią (biowładza) człowieka (obywatela). Odnosi się ona do dziedzin tak (wydawałoby się) różnych od siebie, niezwiązanych z sobą, jak seksualność, demografia, rasizm oraz kapitalizm i kapitalistyczny neoliberalizm. Wykazanie możliwości i celowości przeprowadzenia syntezy powyższych „elementów dyskursywnych” — oprócz samego projektu badania genealogii nowoczesności przez Foucaulta — dokonuje się też w obrębie koncepcji posesywnego indywidualizmu jako narzędzia rekonstrukcji ideologii liberalizmu (ale też jej ewentualnej obrony lub — tak jak w przypadku Straussa — odrzucenia wartości liberalnych). Władza wraz z właściwymi jej

¹⁰ M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 1995, s. 79–80.

uprawnieniami oraz suwerennością „wytwarza” obywateli, jednostki, pojedyncze osoby — elementy „ontologii politycznej”, której głównym motywem jest nastawienie na nabywanie (*acquisitive*) oraz posiadanie (*possessive*) w ramach konstrukcji oraz technologii walk o władzę dokonujących się zawsze w warunkach nieograniczonej i niekontrolowanej niestabilności¹¹.

Pojęcie wytwarzania zawarte w powyższej definicji „ontologii władzy/mocy” z jednej strony odnosi się do zjawiska produkcji/fabrykowania polityki i polityczności, a z drugiej dowodzi, że ma ono zawsze wewnętrznie otwarty, dynamiczny i „ontologicznie chwiejny” charakter. Aparat władzy państwowej, „decydowanie” oraz suwerenność (wraz z wszelkim ujęciem i przejawem porządku politycznego) powinny być ujmowane wspólnie (a nie w zderzeniu) z pojęciami takimi jak prawa, wolności czy sprawiedliwość¹² (które z kolei nie poddają się prostemu i jednoznacznemu przeciwstawieniu obywatelsko-republikańskim cnotom, dobremu życiu i wolności pozytywnej, jak wymaga tego rozwijany między innymi w myśl postulatów metodologicznych „szkoły z Cambridge”, paradygmat „momentu makiawelowskiego”¹³). Jurydyczna i legalistyczna interpretacja koncepcji Hobbesa zaproponowana przez Schmitta pełni rolę konstytutywnej dla przeważającej części postfundamentalistycznych (czyli anty-ontologicznych) projektów rozwijanych w ramach współczesnej filozofii politycznej¹⁴. W obrębie wyznaczonych powyżej ram teoretycznych jawi się ona jednak (być może wbrew intencjom tego autora, a z pewnością przeciwko temu, co postulują jego kontynuatorzy ze szkoły biopolitycznej), wraz z wynikającym z niej pojęciem polityczności opartym na seriach słynnych par dychotomii (wojna kontra agonizm, przyjaciel kontra wróg, suwerenność kontra bezdecyzyjność, wyjątek kontra norma, dyktatura kontra demokracja liberalna, ekonomia kontra polityka itp.) jako z istoty rozczarowująco schematyczna i statyczna. Na jej podstawie każda krytyka liberalizmu oraz liberalnej demokracji, i poszukiwanie „alternatyw” wobec nich, musi w nieunikniony sposób prowadzić do legitymizacji autorytaryzmu w jego poszczególnych postaciach (populistycznego, elitarystycznego czy personalistycznego).

W ramach prowizorycznej próby z jednej strony unieważnienia niektórych aspektów oraz konkretnych przykładów par opozycji przedstawionych przez Schmitta (a tym samym również do pewnego stopnia zakwestionowania roszczeń o oryginalności i przełomowości zainspirowanego jego dziełem „bio-politycznego antyfundamentalizmu”), a z drugiej dostarczenia alternatywnego rozumienia idei polityczności (wraz z wynikającymi z niej koncepcją oraz zakresem suwerenności), warto odwołać się do „sędziwych” już wskazówek dostarczonych przez Hannę Arendt w ramach jej

¹¹ M. Turowski, *Europocentryzm — technologia i ontologia kolonizacji: kilka uwag o liberalizmie, podboju, supremacji rasowej i niewolnictwie przez pryzmat tezy o indywidualizmie posesywnym Crowforda B. Macphersona*, „Nowa Krytyka” 26–27 (2011), s. 291–319.

¹² M. Vatter, *The Idea of Public Reason and the Reason of State: Schmitt and Rawls on the Political*, „Political Theory” 36 (2008), s. 239–271.

¹³ I. Shapiro, *Political Criticism*, s. 167–171; I. Shapiro, *The Flight from Reality in the Human Sciences*, s. 6–8; E. Andrew, *The Absence of Macpherson and Strauss in Pocock’s Machiavellian Moment*, „History of European Ideas” 43 (2017), s. 149; M. Turowski, *C.B. Macpherson*, s. 171–183.

¹⁴ O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh 2007, s. 1–10, 35–60; M. Marder, *Groundless Existence: The Political Ontology of Carl Schmitt*, New York 2010, s. 6–7, 60–83, 176–178.

badania nad naturą nagiego człowieczeństwa, „wywłaszczenia” z obywatelstwa oraz praw do posiadania praw¹⁵. Za coś wyjątkowo kłopotliwego i jednocześnie prawdziwie niepokojącego należy uznać fakt, że znaczna część fundamentów i inspiracji współczesnej filozoficzno-politycznej wyobraźni związana jest z bezproblemowym i właściwie niekwestionowanym przywoływaniem wspólnie dorobku obydwu tych myślicieli. Jednym tchem wymieniani są: ta, która zaoferowała prawdopodobnie najdogłębniejszy i najbardziej dalekosiężny opis warunków „wytwarzania” czystych, nagich istot ludzkich pozbawionych własnego obywatelstwa oraz wszelkich praw i wolności, oraz ten, który z entuzjazmem podchodził do prawnych i politycznych (suwerennych) aktów ustanawiania precyzyjnej legislacji, zasad, kryteriów i regulacji dotyczącej tego wywłaszczenia definiowanego przez niego jako „konstytucja wolności na całe wieki” w imię „ochrony i czystości krwi ludu”¹⁶, i kto jednocześnie był podziwiany i wychwalany przez jednego z największych (również konstytutywnych dla ruchu biopolitycznego) filozofów XX wieku:

Dzisiaj mogę jedynie powiedzieć Panu, że z wielką nadzieją liczę na Pańską współpracę, ponieważ niezbędne jest dokonanie tutaj całkowitej przebudowy, od środka, Wydziału Prawoznawstwa, zarówno od strony jego naukowej, jak i dydaktycznej administracji. Niestety, sytuację tutejszą należy uznać za pozbawioną potencjału. Coraz bardziej nagłaça wydaje się konieczność zgromadzenia energii duchowej, która będzie w stanie przetrzeć szlaki ku temu, co nadchodzi. Na dzisiaj kończę, przesyłając serdeczne pozdrowienia. Heil Hitler! Z poważaniem, Heidegger¹⁷.

Niestety, ci, którzy studiują Schmitta (a zatem również Heideggera), rzadko kiedy są w stanie wykroczyć poza takie rozumienie terminu „ontologia polityczna”, które dla identycznego kontekstu zaproponował Pierre Bourdieu¹⁸ i które można rozpoznać w powyższym cytacie¹⁹. Studia nad Hobbesem z perspektywy zaproponowanej przez Straussa i Macphersona odsłaniają zupełnie inne wymiary zjawisk i problemów analizowanych — również w tym samym kontekście — w związku z ich ontologiczno-politycznymi fundamentami, znaczeniem i implikacjami.

Obserwacje i analizy Arendt (której uwagi na temat teorii politycznej Hobbesa jako „formacyjnego” ideologa burżuazji również zresztą zostały uznane, przez tych samych badaczy i podczas tej samej „paradygmatycznej koniunktury”, za

¹⁵ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2008, s. 374–420; S. Benhabib, *Prawa innych. Przybysze, rezydenci i obywatele*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2015, s. 59–79.

¹⁶ J.J. Bendersky, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton 1983, s. 229; D. Di Cesare, *Heidegger and the Jews: The Black Notebooks*, Cambridge 2018, s. 110–115, 137; E.F. Isin, *Citizenship After Orientalism: An Unfinished Project*, „Citizenship Studies” 16 (2012), s. 563–572; E.F. Isin, B.S. Turner, *Investigating Citizenship: An Agenda for Citizenship Studies*, „Citizenship Studies” 11 (2007), s. 5–17.

¹⁷ M. Heidegger, *Heidegger and Schmitt: The Bottom Line (Letter to Carl Schmitt, Freiburg i. Br., August 22, 1933)*, „Telos” 72 (1987 [1933]), s. 132; D. Di Cesare, *Heidegger and the Jews*, s. 130.

¹⁸ P. Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Stanford 1991.

¹⁹ Malcolm Bull proponuje tezę, stanowiącą wariant tego rodzaju przekonania — budując stosowną argumentację na jej poparcie, gdzie omawia stanowiska między innymi Derridy, Nancy’ego i Agambena — że: „w odpowiedzi na nihilizm zarówno Nietzsche, jak i Heidegger opierają się na tym, co prawdopodobnie stanowi centralną zasadę faszyzmu we wszystkich jego formach — idei, że ostatecznym źródłem sensu są konkretne ludzkie ekologie” (M. Bull, *Anti-Nietzsche*, London 2011, s. 101); zob. także *ibidem*, s. 101–126; zob. jednak P. Dews, *Nietzsche for Losers?*, „New Left Review” 86 (2014), s. 106–110.

wymagające kategorycznego, „definitywnego odrzucenia” na równi z tezami Straussa i Macphersona²⁰) okazują się o wiele bardziej nieszablone i odkrywcze niż oferuje to większość prac podejmowanych w ramach osi „Schmitt-Agamben”. Porównajmy na przykład typową narrację odnoszącą się do „patosu suwerenności” ujawniającej się w aktach decyzyjnego odwołania obowiązujących norm i wprowadzenia stanu nadzwyczajnego z dokonaną przez Arendt analizą faktycznego, związanego z działalnością nie tak bardzo „wzniosłego” „stanu wyjątku” dokonującego „wielkiej szkody wyrządzonej państwom narodowym wskutek napływu setek tysięcy bezpaństwowców” dokładnie w chwili (oraz jako jej konsekwencja), gdy dokonane zostało „zniesienie prawa do azylu, jedyne prawa, które kiedykolwiek funkcjonowało jako symbol praw człowieka w dziedzinie stosunków międzynarodowych”. Zdaniem Arendt w wyniku „suwerennej decyzji” w (i o) stanie nadzwyczajnym doszło tutaj do zawieszenia — a w efekcie to skutecznej likwidacji — „długich i uświęconych tradycją dziejów” instytucji azylu, która funkcjonowała w ramach życia politycznego i od samego początku stanowiła jego zasadniczą część. Konstrukcja ta została powołana w celu ochrony tych, którzy — w wyniku okoliczności i procesów „na które nie mieli żadnego wpływu” — stali się wykluczeni ze swoich rdzennych, prawnych (ale też społecznych, politycznych i ekonomicznych) systemów normatywnych i stali się zmuszeni do poszukiwania ratunku (w sanktuariach, które źródłowo pełniły taką właśnie funkcję) jako uchodźcy, wyklęci i wydaleny ze swoich ziem. Cały ten system, funkcjonujący jeszcze w średniowieczu, a także na początku nowoczesności europejskiej według formuły *quid quid est in territorio est de territorio* („Kto znajduje się na danym terytorium, ten jest z tego terytorium”, czyli każda osoba, która znajduje się na terytorium danego państwa podlega jego prawodawstwu) jako podstawy wzajemnych, dwustronnych relacji i umów międzypaństwowych, w okresie formowania się silnych państw narodowych z ich „zdyscyplinowaną” oraz „dyscyplinującą” organizacją, instytucjami, biurokracją i scentralizowanym prawem, stopniowo zaczął tracić swoje uznanie i opartą na nim legitymizację. I choć formalnie wciąż jeszcze on istniał zarówno w epoce „długiego wieku dziewiętnastego”, jak i „krótkiego wieku dwudziestego”, to pojawiało się coraz więcej argumentów wskazujących na jego nieistotność i niestosowność, szczególnie w obliczu tworzenia się i umacniania współczesnego systemu międzynarodowych (międzypaństwowych, jak i w ramach systemów regionalnych) stosunków, sojuszy, rywalizacji oraz konfliktów. Chociaż samo prawo do azylu jako konstrukcja prawna nadal jeszcze obowiązywało, a nawet w niektórych konkretnych, wyjątkowych przypadkach przetrwało obydwie wojny światowe, to coraz częstsze stawało się towarzyszące mu poczucie anachronizmu i przekonanie, że stoi ono w sprzeczności z faktycznymi i ujętymi w standardach prawodawczych prawami państw suwerennych²¹. „Niestabilność” i „kruchość” systemu prawa do azylu w świecie *Realpolitik* jest dzielona — również pod względem swojego losu i wynikających z tego konsekwencji — z prawami człowieka z ich

²⁰ K. Thomas, *The Social Origins of Hobbes' Political Thought*, s. 185; J.J. Hamilton, *The Social Context of Hobbes's Political Thought*, „Modern Intellectual History” 11 (2014), s. 1–2; K. Hiruta, *Hannah Arendt, Liberalism, and Freedom from Politics*, [w:] *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*, Cham 2019, s. 28–30.

²¹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, s. 391–392.

istnieniem „niejako w cieniu” i nigdy jako coś więcej niż „rodzaj apelu w pojedynczych wyjątkowych sprawach, gdy nie wystarczały normalne instytucje prawne”²².

Arendt, na podstawie zrekonstruowanego powyżej wywodu, opowiada się za przywróceniem normatywnego priorytetu praw obywatelskich nad prawami człowieka. Jednak nawet takie „anty-Schmittiańskie” stanowisko — rozwinięte w ramach zakwestionowania absolutnej, bezwarunkowej obrony wartości *Staatsräson* i *Rechtsstaat* zaprojektowanej zgodnie z wzorcem suwerenności inspirowanym „polityczną formą” rzymskiego katolicyzmu — może, jak zauważa Boaventura de Sousa Santos, „ześlizgnąć się w stronę normatywnej pustki”²³. Zgodnie z tym argumentem współczesna ekspansja i dominacja neoliberalizmu z jego atakiem na państwo i ciągłym kwestionowaniem przez niego jego prawomocności jako „gwaranta praw człowieka, a zwłaszcza praw społecznych i ekonomicznych” sprawia, że „wspólnota obywateli rozmywa się do tego stopnia, że nie można odróżnić jej od wspólnoty ludzi i praw obywatelskich tak spłyconych jak to się stało z prawami człowieka” (tamże, przekład zmodyfikowany). Ambiwalencja „afirmatywno-krytyczna”, cechująca podejście do teoretycznych podstaw oraz praktyczno-systemowych konsekwencji liberalizmu i neoliberalizmu ze strony zarówno samego Schmitta, jak i jego kontynuatorów z „obozu biopolitycznego”²⁴ przekłada się na trudności z uchwyceniem przez ten z gruntu antyontologiczny i postfundacjonalistyczny paradygmat zjawiska, w wyniku którego „imigranci, przede wszystkim, migranci zarobkowi bez dokumentów, spadają jeszcze niżej niż byli, przekształcając się we »wspólnotę« podludzi”²⁵. Zdaniem Santosa, w celu obrony idei, normatywnej „mocy” i całej architektoniki praw człowieka jako „scenariusza emancypacji”²⁶, aby upewnić się, że są one „skutecznym narzędziem

²² *Ibidem*, s. 391–392 (wyróżnienia dodane). Oto warty wskazania w niniejszym kontekście jeden z najnowszych przykładów suwerennej decyzji wielkich potęg, które mają zagwarantowane i odpowiednio chronione wszystkie prawa i przywileje: „Wielka Brytania wycofuje prawo do azylu dla IPOB i MASSOB”, B. Nwannekanma, *UK suspends Asylum policy for IPOB, MASSOB*, „Guardian” 24.04.2021 (<https://guardian.ng/news/uk-suspends-asylum-policy-for-ipob-massob/> [dostęp: 12.05.2024]). Chodzi tu o konflikt w Nigerii i prześladowania Rdzennego Ludu Biafry oraz członków Ruchu na rzecz Urzeczywistnienia Suwerennego Państwa Biafry w południowo-wschodniej części tego kraju, zamieszkanego przez grupę etniczną Ibo (jej liczebność szacuje się na ponad 120 mln). W wyniku wybuchu najnowszej fali represji wobec „secesjonistów Biafry” ogromna ich liczba wraz z całymi rodzinami zaczęła poszukiwać możliwości ucieczki z kraju w ramach prawa (jak się okazało po raz kolejny, nadzwyczaj kruchego i względnego) do azylu.

²³ B. de Sousa Santos, *Gdyby Bóg był aktywistą praw człowieka*, tłum. J.P. Barszczewski, Kraków 2020, s. 12.

²⁴ T. Flew, *Michel Foucault's The Birth of Biopolitics and Contemporary Neo-Liberalism Debates*, „Thesis Eleven” 108 (2012), s. 44–65; M.C. Behrent, *Liberalism without Humanism: Michel Foucault and the Free-Market Creed, 1976–1979*, „Modern Intellectual History” 6 (2009), s. 539–568; D. Zamora, *Foucault, the Excluded, and the Neoliberal Erosion of the State*, [w:] *Foucault and Neoliberalism*, D. Zamora, M.C. Behrent, (eds.), Cambridge 2016, s. 63–84; S.W. Sawyer, D. Steinmetz-Jenkins, *Introduction*, [w:] *Foucault, Neoliberalism, and Beyond*, S.W. Sawyer, D. Steinmetz-Jenkins (eds.), London-New York, 2019, s. vii–xxi; W. Bonefeld, *Freedom and the Strong State: On German Ordoliberalism*, „New Political Economy” 17 (2012), s. 633–656; W. Bonefeld, *Authoritarian Liberalism: From Schmitt via Ordoliberalism to the Euro*, „Critical Sociology” 43 (2017), s. 747–761.

²⁵ B. de Sousa Santos, *Gdyby Bóg był aktywistą praw człowieka*, s. 12.

²⁶ B. de Sousa Santos, *Human Rights as an Emancipatory Script? Cultural and Political Conditions*, [w:] *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies*, B. de Sousa Santos (ed.), London 2007, s. 3–40.

wspierającym wykluczonych, wyzyskiwanych i dyskryminowanych w ich walkach”, a nie czymś, co sprawia, że „te ostatnie są jeszcze trudniejsze”²⁷, niezbędne jest dokonanie radykalnej zmiany całej „humanistyczno-modernistycznej wyobraźni” uniwersalizmu praw człowieka rozumianych jako zakorzenionych wyłącznie w Oświeceniu, którego doświadczył Zachód/Północ.

Wskazanie na problemy związane zarówno z teoretycznymi fundamentami, jak i praktycznymi implikacjami praw człowieka okazuje się w tym przypadku refleksją o znacznie bardziej intensywnych, a jednocześnie rozleglejszych wyzwaniach i przemianach o ontologicznym i epistemologicznym charakterze. Można odnieść się do nich — jednakże bez antycypowania i przyjmowania za pewnik uzyskania ewentualnych odpowiedzi czy rozstrzygnięć — wykorzystując porównawczą, nie-/antyeuropocentryczną perspektywę, niedostępną dla (niekiedy w ramach wykluczenia *explicite*) Schmitta, Foucaulta, Agambena, ale też — przede wszystkim — Arendt. Wszyscy ci autorzy pracowali w ramach paradygmatu „obywatelstwa okcydentalnego” opartego na kanonie historii i krytyki zachodniej filozofii politycznej (z jej najważniejszymi toposami: nowoczesnością, modernizacją, sekularyzmem, kapitalizmem, indywidualizmem/podmiotowością/autonomią, krytycznością, kosmopolityzmem, refleksyjnością itp.). Jednym z jego elementów było ustanowienie i poleganie na serii „definitywnych” dychotomii i podziałów takich jak kolonizowany — kolonizujący, Orient (Wschód) — Okcydent (Zachód), południe — północ itp.²⁸ Tak ujęta orientalistyczna „wyobraźnia humanistyczna”:

nie potrafiła pojąć, że kapitalizm po swoim połączeniu z kolonializmem stanie się wewnętrznie niezdolny do pozbycia się konceptu podczłowieka jako integralnej części człowieczeństwa, czyli, inaczej mówiąc idei zakładającej istnienie pewnych grup społecznych, których losów nie można wpisać w zarządzanie napięciem między dyscyplinowaniem a emancypacją z tego prostego powodu, że ich członkowie nie nabyli pełnego statusu istot ludzkich. W nowoczesności Zachodu nie ma człowieczeństwa bez ‘podludzkości’. U podstaw różnicy epistemologicznej tkwi różnica o charakterze ontologicznym²⁹.

Isin i Santos postulują, w ramach występowania przeciwko przedstawionej powyżej wyobraźni ontologiczno-epistemologicznej oświeceniowego humanizmu, konieczność dokonywania teoretycznych rekonstrukcji i „re-konstytucji”. Powinny one obejmować na przykład „politycznie ugruntowany” obszar praw i wolności, między innymi w kontekście praw kulturowych i społeczeństw wielokulturowych ujmowanych z nastawieniem na modyfikowanie lub przekraczanie ich podstaw metodologiczno-teoretycznych. Ich status i legitymizacja jako hegemonicznych, związanych z głównym nurtem, liberalnodemokratycznych, welfarystycznych, zachodnioeuropejskich, realizowanych w imię „interkulturalizmu większości i multikulturowego nacjonalizmu”³⁰ mogą zostać zakwestionowane na przykład przez uwzględnienie „praw do organizowania się, pojmowanych jako pra-prawo (*ur-right*)”, wskazujących

²⁷ B. de Sousa Santos, *Gdyby Bóg był aktywistą praw człowieka*, s. 7.

²⁸ E.F. Isin, *Citizenship After Orientalism*, s. 564.

²⁹ B. de Sousa Santos, *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*, Durham-London 2018, s. 20.

³⁰ T. Modood, *Majoritarian Interculturalism and Multicultural Nationalism*, [w:] *Citizenship and Multiculturalism in Western Liberal Democracies*, D.E. Tabachnick, L. Bradshaw (eds.), Lanham 2017, s. 87–106.

na (i jednocześnie kwestionujących) „bardziej abstrakcyjne »prawa do posiadania praw« zaproponowane przez Hannah Arendt”, w drodze „denuncjacji konkretnej prawnieprawy (ur-wrong) zakazu zorganizowanego oporu (ze strony wykluczonych)”³¹.

Niniejsza część tekstu jest próbą wyznaczenia konsekwencji przedstawionej tu refleksji na temat ontologii politycznej nowoczesności i liberalizmu odnośnie do badań nad pojęciem suwerenności. Podważony zostanie drugi główny komponent koncepcji Schmitta-Agambena oparty na ich interpretacji myśli politycznej Hobbesa, różniącej się od — i zaproponowanej niekiedy jako bezpośrednie zakwestionowanie — wykładni rozwijanej przez Straussa i Macphersona. Jako główne odwołania w ramach dokonanych tu obserwacji i analiz wykorzystane są z jednej strony klasyczne, zainspirowane Schmittem i Foucaultem studium Jensa Bartelzona³², z drugiej do pewnego stopnia krytyczna wobec Schmitta praca Bonnie Honig³³, która służy tu również jako inspiracja do powiązania zagadnienia suwerenności z kolejnym kluczowym aspektem interpretacji Hobbesa i wyprowadzonej z niej koncepcji Schmitta — teologicznej formy i sankcji „monistycznej” władzy absolutnej. Jednocześnie dokonane jest tu niezbędne zawężenie obszaru zainteresowania, ponieważ w przypadku głównego nurtu dyskusji (zarówno tych klasycznych, jak i tych najnowszych) dotyczących pojęcia suwerenności — tych prowadzonych w obrębie teorii stosunków międzynarodowych — wykładnia Hobbesa dokonana przez Straussa (ale już nie ta autorstwa Macphersona) cieszy się uznaniem i traktowana jest jako wciąż trafna, aktualna i jedna z najważniejszych (w tym przypadku należy wręcz mówić o tezie Schmitta-Straussa, zastępującej tę wynikającą z prób wzajemnego powiązania Straussa i Macphersona)³⁴. Koncepcja suwerenności będzie tu zatem rozpatrywana z punktu widzenia „wewnętrznego”, a nie „zewnątrznego” wobec państwa, czyli w perspektywie definicji jego natury oraz charakteru, sposobu i zakresu legitymizacji władzy, którą ono posiada — a zatem w odniesieniu do warstwy ontologicznej.

Bartelzon wskazuje na suwerenność na jako najważniejszy przedmiot badań w ramach nauk o polityce. Argumentuje on, że zajmowanie się suwerennością, z jej historią włącznie, wymaga ze swojej istoty odwołania się zarówno do sposobu funkcjonowania suwerenności w rzeczywistym świecie, jak i bardziej teoretycznych, genealogicznych studiów nad znaczeniem samego tego pojęcia. Jednocześnie zauważa on, że we współczesnej politologii mamy do czynienia z brakiem zainteresowania tą problematyką i rezygnacją z rozpatrywania jej z taką uwagą, na jaką ona zasługuje, konstatując w tym kontekście: „wygląda na to, że my dla naszych współczesnych nie jesteśmy uczynić tego, czego dokonali Bodin, Hobbes czy Rousseau dla swoich”³⁵. Pytanie „co to jest suwerenność” — wbrew, wydawałoby się, oczywistej intuicji — okazuje się zupełnie nieistotne i „nie na temat” dla wielu przedstawicieli tej dyscypliny nauki, mimo że z racji samych fundamentów ich badań zajmują się

³¹ B. de Sousa Santos, *Human Rights as an Emancipatory Script?*, s. 34–35, 40.

³² J. Bartelzon, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge 1995.

³³ B. Honig, *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*, Princeton-Oxford 2009.

³⁴ Zob. np. M. Williams, *Recasting the Hobbesian Legacy in International Political Theory*, [w:] *International Political Theory after Hobbes: Analysis, Interpretation and Orientation*, R. Prokhovnik, G. Slomp (eds.), Basingstoke 2010.

³⁵ B. Honig, *Emergency Politics*, s. 1.

oni problemem państwa i zakresem przypisanej mu władzy. Tak czy inaczej współczesne nauki o polityce nie decydują się na głębszy namysł nad problematyką suwerenności ze względu na jego zbyt dużą ogólność, koncentrując się zamiast tego na „szczegółowych konkretyzacjach rzeczywistości empirycznej”³⁶. Tego rodzaju teoretyczna i programowa orientacja przypomina do pewnego stopnia sceptyczne nastawienie ze strony antyontologicznego postfundacjonalizmu Quentina Skinnera i szkoły z Cambridge w ich odrzuceniu „przefilozofowanego perennializmu” Straussa i Macphersona³⁷. W tym szczegółowym przypadku autodyscyplinujący redukcjonizm stanowi rezultat świadomej decyzji podjętej w celu rozpatrywania mniej abstrakcyjnych kwestii z nadzieją, że nastawienie takie bezpośrednio i z większą pewnością — niż ma to miejsce w przypadku spekulatywnych roztrząsań — przyjdzie z pomocą „najbardziej konkretnym ofiarom” suwerenności³⁸.

Bartelson pomimo swoich metodologicznych sympatii, inspirowanych myślą Michela Foucaulta, na temat „woli politycznej (politologicznej) wiedzy”³⁹ — ale może właśnie przeciwnie: dzięki nim — dokonuje krytyki powyższej perspektywy. Utrzymuje, że ogólne pojęcia i problemy takie jak te wiążące się z kwestią suwerenności zawsze na którymś etapie studiów „wkraczają tylnymi drzwiami” pomimo prób ich zignorowania lub wykluczenia ich z obrębu studiów nad polityką. Politolog nie może zajmować się empirycznymi, „przyziemnymi”, wymagającymi „bliższego przyjrzenia się” problemami bez jednoczesnego odnoszenia się do szerszej i „otaczającej” domeny państwa, a zatem władzy, a zatem suwerenności, ale też do innych obciążonych filozoficznie kategorii i idei takich jak „autonomia”, „integracja”, „demokracja” czy „sprawiedliwość”. Bartelson pisze wręcz, że „kwestia suwerenności jest dla nauk o polityce tym samym, co zagadnienie substancji (a możemy tu dodać — częściowo w opozycji do głównego wywodu i założeń metodologicznych jego pracy⁴⁰ — że również ontologii, podstaw i fundamentów) jest dla filozofii”⁴¹.

W jaki sposób powyższa refleksja nad definicyjno-konceptualnymi i teoretycznymi aspektami zagadnienia suwerenności może być połączona z wcześniej rozważanymi kwestiami wyjątku (stanu wyjątkowego) i normy, odnoszącymi się do problemu ontologii politycznej „liberalnego autorytaryzmu” z jednej strony oraz biowładzy/biopolityki — z drugiej? Możemy w tym momencie odnieść się do pytań postawionych przez Bonnie Honig, która stara się podważyć „decyzjonistyczny” model suwerenności rozwijany przez Schmitta. Rozważa w tym celu takie pojęcie suwerenności, które możemy określić mianem bardziej „przyjaznego” dla polityki i programów politycznych realizowanych w imię oraz w ramach demokracji. W systemie tym lud

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, s. 58, 257 (przypis 20).

³⁸ *Ibidem*, s. 1.

³⁹ *Ibidem*, s. 53–87, 237–248.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 1–2, 13, 20.

⁴¹ *Ibidem*, s. 1. Konieczność uwzględnienia wymiaru ontologicznego (ale też, odnosząc się do wcześniejszych wątków podjętych w niniejszym tekście, „filozoficznego”, niezredukowanego do „kontekstualistyczno-historyczystycznego”) w analizie problemu (idei i rzeczywistości) suwerenności podkreślona jest w kolejnej pracy Bartelzona, która pod tym względem stanowić ma rozwinięcie, ale jednocześnie i korektę pewnych niedociągnięć argumentacji i ogólnej koncepcji wyłożonej w *A Genealogy of Sovereignty* (J. Bartelson, *Sovereignty as Symbolic Form*, London-New York 2014, s. 4–6, 8–38).

jako podmioty i jednocześnie adresaci suwerennej władzy nie stanowią homogenicznej, niekwestionowanej jedności, ale ujęci są zawsze jako lud z samej swojej istoty i wielość, inaczej mówiąc: „lud w (swojej wewnętrznej) wielości”. „Przyjazność” czy „otwarcie” tego rodzaju nie powinno być rozumiane jako zagrożenie (na przykład jako zdradzające tendencje anarchistyczne lub prowadzące do atomistyczno-indywidualistycznego wycofania z polityczności) dla „polityczno-demokratycznej wyobraźni”, ale raczej jako jej zasoby i źródła „bogactwa”. Analizując „politykę wyjątku”, Honig koncentruje się na wartościach i znaczeniu obecnych tutaj komponentów uznania „gotowości, podatności i orientacji”, przeciwstawionych nieustępliwej „nakazowości” i „nieodpartości” podkreślanej przez „teoretyków stanu wyjątkowego w ujęciu Schmitta”⁴². Jak zauważa inna badaczka, największy problem polityczności w dzisiejszym świecie związany jest z samą (nie)możliwością rozróżnienia „wydarzenia fikcyjnego” od „wydarzenia autentycznego” w związku ze zjawiskami autolegitymizacji i autoprawowitości wzmacniającymi logikę suwerenności w obliczu sztucznego/fałszywego/sfabrykowanego kryzysu narzucającego się jako „absolutny początek”, radykalne *novum* czy nowy start, który wyklucza wszelką alternatywę w postaci demokratycznej „polityki zagrożenia” (lub „polityki w stanie zagrożenia”)⁴³.

Honig zauważa, że stan wyjątkowy zarówno przez Schmitta, jak i Agambena rozumiany jest jako paradoksalny moment ustanowienia „legalnych warunków alegalności”, w których prawo ulega legalnemu zawieszeniu przez suwerenną władzę, jednak lud (rozumiany jako wielość suwerennych władz) nie zostaje ani podporządkowany prawu, ani zwolniony z przestrzegania go (czyli odgrywa podwójną rolę wobec niego). Z tego punktu widzenia niczym zaskakującym nie jest fakt, że konceptualizacji stanu wyjątkowego ze strony obydwu tych autorów inspiruje współczesnych badaczy (reprezentujących przeważnie kontynentalny nurt w filozofii politycznej) zajmujących się najgłębszymi wymiarami życia politycznego, obejmującymi zawieszenie prawa, w bardziej szczegółowy i wnikliwy sposób niż w przypadku konkurencyjnego (analitycznego) paradygmatu rozwijanego przez reprezentantów liberalnych i deliberatywnych teorii demokracji, ograniczających zwykle swoje zabiegi co najwyżej do „krytyki aktualnego biegu rzeczy w bieżącej polityce”. Jednak zdaniem Honig, której uwagi na ten temat można zestawić ze stanowiskiem Bartelona, wyobraźnia współczesnej myśli politycznej z jej głównym akcentem na to, co wyjątkowe, traci całkowicie z pola widzenia „ontologiczną domenę” suwerenności, która nie może być jednoznacznie utożsamiona z decydowaniem o stanie wyjątkowym (jego zaprowadzeniu). Nawiązując do refleksji Williama Connolly’ego czy Seyli Benhabib, którzy ze swojej strony opierają się na koncepcjach Rousseau czy Hannah Arendt, Honig krytykuje „teologię polityczną” Schmitta, twierdząc, że suwerenność i suweren nie są wyłącznie „tym, co decyduje o wyjątku”. Wykorzystuje w tym celu pojęcie cudu, którym zajmuje się Rosenzweig. Cud według tej interpretacji nie wskazuje na „nadzwyczajne suwerenne przerwianie władzy”, ale na „ludową podatność

⁴² B. Honig, *Emergency Politics*, s. xvii.

⁴³ F. Günsoy, *Mutlak başlangıç, olay ve egemenlik*, [w:] *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi bildiri kitabı, cilt 4, Çağdaş etik ve politik felsefe / Istanbul International Congress on Philosophy Proceedings Book, vol. 4, Contemporary Ethics and Political Philosophy*, M.E. Kardeş, N. Yıldız (eds.), İstanbul 2018, s. 114–115.

(receptywność) i immanencję”. Zgodnie z tą interpretacją suwerenność połączona jest z pojęciem cudu, które jednak zamiast skupiać się na władzy/mocy pojedynczego suwerena do uczynienia wyłomu w normalnym/codziennym rytmie życia w wyniku polecenia boskiego, podkreśla ludzkie, i zorientowane na człowieczeństwo, wrażliwość oraz zrozumienie, czyli jednocześnie na immanentność każdego z członków danej wspólnoty: „Cud w ujęciu Rosenzweiga (który) zakłada [...] ludzką orientację na boską suwerenność w życiu codziennym” pozwala nam lepiej pojąć suwerenność jako „przygodną formację, która może ulec relokacji lub nowym podziałom podczas sporów o to, czy stan wyjątkowy powinien być zaprowadzony, na czym miałby on polegać i kiedy mniej więcej powinien się zakończyć”⁴⁴.

Jako uzupełnienie dokonanej przez Honig rekonstrukcji koncepcji „zorientowania”, „proroctwa ludowego”, „bezdecyzyjności znaku” oraz innych przykładów, kontekstów i perspektyw „spotkania pomiędzy tym, co ludzkie, a tym, co boskie” zaprezentowanej przez Rosenzweiga w jego pojęciu cudu (i jednocześnie suwerenności), inspirowaną rolę mogłoby odegrać krótkie przywołanie innych przykładów bezpośredniej krytyki paradygmatu Schmitta zaproponowanej również w myśl kategorii i argumentacji odwołujących się do perspektyw teologicznych i teologiczno-politycznych. Praca Ernsta Kantorowicza *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, w najszerzej ujętych kontekstach zarówno jej własnej historii i celów badawczych autora, jak i ogromu zgromadzonych i omawianych szczegółów faktycznych oraz całej warstwy merytorycznej, stanowi propozycję dialogu i dyskusji (niekiedy wprost, niekiedy tylko implicite) — oprócz samego Carla Schmitta — między innymi z Rudolphem Sohmem, Maxem Weberem i Henrim de Lubakiem. Na tak zarysowanym horyzoncie autor rozważa „macierze” społeczno-polityczno-teologicznej historiografii suwerenności w rozwoju pierwotnego, średniowiecznego oraz wczesno-nowożytnego kościoła (i chrześcijańskiej Europy Zachodniej). Oprócz badania tajemnicy (i misterium) władzy państwowej w ramach napięcia między wymiarem świeckim (profanum) a wiecznym (świętym), dokonuje przede wszystkim analizy i przeciwstawienia sobie horyzontalnego/poziomego (a zatem „ludowego”, demokratycznego) rozumienia suwerenności z jego ujęciem wertykalnym/pionowym (autorytarno-decyzjonistycznym). Opierając się na dziele de Lubaca, w odmienny niż Sohm, Weber i Schmitt sposób identyfikuje i ocenia również ewolucję relacji między tym, co polityczne i tym, co ekonomiczne w ramach procesu modernizacji i sekularyzacji, który okazuje się tu znacznie mniej liniowy, deterministyczny i redukcjonistyczny⁴⁵.

⁴⁴ B. Honig, *Emergency Politics*, s. 88.

⁴⁵ J. Rust, *Political Theologies of the Corpus Mysticum: Schmitt, Kantorowicz, and de Lubac*, [w:] *Political Theology and Early Modernity*, G. Hammill, J.R. Lupton (eds.), Chicago 2012, s. 102–123; J. Rust, *The Body in Mystery: The Political Theology of the Corpus Mysticum in the Literature of Reformation England*, Evanston 2014. W wypadku trajektorii argumentu z prac Honig i Rust (można tu włączyć również *Sovereignty as Symbolic Form* Bartelzona, który też odwołuje się między innymi do Kantorowicza, aby przeciwstawić się „esencjalistycznemu”, ujęciu suwerenności jako „fetyszowi” w wersji od Schmitta do Morgenthaua i Hinsleya [J. Bartelson, *Sovereignty as Symbolic Form*, s. 41–48]), po wykonaniu pełnego okrążenia można powrócić do analizy ontologii suwerenności w ujęciu Williama Connolly’ego, bezpośredniej inspiracji przede wszystkim, jeśli chodzi o tę pierwszą autorkę (Rust z kolei w warstwie filozoficznej argumentacji i interpretacji odnoszącej się do obszaru literaturoznawstwa

Rozszerzając i ekstrapolując to zagadnienie jeszcze bardziej, można przytoczyć tutaj również dyskusje z obszaru teologii politycznej i teologicznej jurysprudencji w islamie dotyczące anty-absolutystycznego rozumienia władzy suwerennej. Pojęcie cudu (*mu'dżiza*) odniesione jest w tym przypadku do samej istoty rozumienia suwerenności jako „obrony i zachowania racjonalnego pluralizmu” (suwerenność jako „funkcjonalny kurator”). Cud gra tutaj rolę „potwierdzenia racjonalnie pluralistycznego systemu *Szari'atu*” oraz obowiązującej tu „struktury interpretacji, która dopuszcza istnienie różnych racjonalnych rodzajów relacji między tym, co transcendentne a tym, co immanentne bez narzucania jednego wymiaru drugiemu”, co stoi w bezpośrednim konflikcie z postulowaną przez Schmitta „»siłową« interwencją w immanentny porządek świata” ze strony odgórnej, transcendentnej potęgi⁴⁶. Koncepcję tę, którą znajdziemy między innymi w myśli średniowiecznego teologa, filozofa i prawnika, Aba al-Ma'ali al-Dżuwajniego (zm. 478 H/1085), związana jest z metafizycznymi sporami w obrębie sunnickiej teologii dogmatycznej (*kalam*) oraz z badaniem podstaw i źródeł prawoznawstwa (*usul al-fikh*) w prawie muzułmańskim. W obydwu przypadkach głównym problemem było ustalenie i rozumienie relacji „celowościowych” w odniesieniu do „boskich działań” (co wpływało na rozumienie oczywiście również innych zagadnień takich jak status atrybutów Boga, relacja między Jego atrybutami a esencją, status ontologiczny Objawienia/Świętej Księgi czy cała metafizyka świata stworzonego/doczesnego). Główne pytanie, które tu zadawano i które doprowadziło do wykształcenia się głównych linii podziału między poszczególnymi szkołami teologii i filozofii w islamie, wpływając do pewnego stopnia również na prawo i szkoły/nurty prawa muzułmańskiego, brzmiało: „Czy boskie działanie musi mieć przyczynę?” (*ta' lil af'al Allah*). Trzy główne, ustanawiające odrębne orientacje i tradycje, odpowiedzi, które sformułowane zostały na to pytanie, brzmiały:

(i) Boskie działania „muszą” mieć przyczyny/zamiary. Było to stanowisko *mu'tazili* (mutazylitów). Ich zdaniem wszelkie działania (oraz ich efekt) można podzielić na „upiększające” (*hasan*) oraz „odpychające” (*kabi*). Są to wewnętrzne, nie podlegające zmieniającym się okolicznościom cechy (*zati*) tych działań/efektów. Umysł ludzki jest zdolny do niezależnego „osądzania” i rozpoznania tego, co

pozostaje pod wpływem koncepcji Foucaulta — zob. J. Rust, *The Stripping of the Altars [Symposium on the Origins of Neoliberalism]*, „Syndicate Theology” 2 (2017), <https://syndicate.network/symposia/theology/the-origins-of-neoliberalism/>, dostęp: 12.05.2024); J. Rust, *Political Theology, Pastoral Power, and Resistance*, „Political Theology” 22 (2021), s. 89–94. Connolly zajmuje się integracją ontologii politycznej i ontologii ekologicznej (posthumanistycznej, postantropocenowej), wpisując ją między innymi w zderzenie między teologią (i chrześcijaństwem) w ujęciu ewangeliczno-profetycznym (z ideą duchowej różnorodności i „agonistycznym szacunkiem” wśród przedstawicieli odmiennych „teo-kosmologii”) a tą „konstantyńską”, przejawiającą się — oprócz doktryny absolutnej władzy papieskiej rozpatrywanej w ramach „teologii politycznej” Schmitta — w duchu autorytarnego zarządzania i kontroli we współczesnych neoliberalnych korporacjach oraz ścisłej dyscyplinie wojskowej militarizmu (również będącego realizacją neoliberalnej wyobraźni politycznej) (W.E. Connolly, *Climate Machines, Fascist Drives, and Truth*, Durham-London 2019, s. 25, 60, 104 [przypis 21]).

⁴⁶ A.A. Meguid, *Reversing Schmitt: The sovereign as a guardian of rational pluralism and the peculiarity of the Islamic state of exception in al-Juwaynī's dialectical theology*, „European Journal of Political Theory” 19 (2020), s. 506–507.

upiększające oraz tego, co odpychające (*at-tahsin wa at-takbi*). Wiedza ta stanowi rezultat posługiwania się rozumem, czyli jest „racjonalna”, a zatem zdaniem muʿtazylitów cechy te są uniwersalnie ważne i w związku z tym mają zastosowanie zarówno do istot ludzkich, jak i do Boga (na podstawie właściwej „zasady sprawiedliwości”).

(ii) Boskie działania wykraczają poza przyczyny/zamiary. Stanowisko to rozwinęli *aszʿari* (aszaryci) w reakcji na koncepcję mutazylitów. Podział na działania „upiększające” oraz „odpychające” został tu zaakceptowany, jednak uznano, że źródłem wiedzy jest w tej materii „prawo objawione” (*szariʿat*), a nie na rozum. Bez *szariʿatu* wszystkie działania są zarówno „upiększające”, jak i „odpychające”, dobre i złe (oprócz kategorii wiedza/ignorancja oraz sprawiedliwość/niesprawiedliwość). Bóg „nie musi” w związku z tym czynić niczego, a to co czyni — każdy akt — jest „dobre” i „upiększające”. Bóg jest „przyczyną przyczyn oraz Stwórcą przyczyn i ich skutków”, a zatem czyni to, czegokolwiek zapragnie, bez konieczności „przestrzegania jakiegokolwiek z naszych zasad związku przyczynowego”. Stanowisko to jest podstawą aszaryckiej doktryny okazjonalizmu w metafizyce, zgodnie z którą substancje stworzone same w sobie nie mogą powodować relacji przyczynowo-skutkowych. Na przykład al-Ghazali, jeden z głównych reprezentantów tego nurtu, uznał, że „teorię środka” (która jest nazywana również Arystotelesowską zasadą umiaru) należy uznać za poprawną, ponieważ „zapisana jest ona w źródłach, a nie dlatego, że stwierdziła tak racjonalność, czyli jak to zostało uznane przez filozofów”.

(iii) Boskie działania mają przyczyny pochodzące z Bożej łaski, a nie z zasady *at-tahsin la at-takbi* jako takiej (czyli rozum ludzki jako narzędzie otrzymane przez człowieka od Boga nie ma „władzy oceniania”, co jest „upiększające”, a co „odpychające”, a jedynie możliwość poznawania tego). To pośrednie stanowisko, rozwijane przez *maturidi* (maturydytów), przyznawało rację mutazylitom co do konstatacji, że Boże działania mają cele, jednocześnie odrzucało „obarczenie” przez nich Boga „obowiązkami” (w ramach relacji przyczynowo-skutkowych). Maturydyści stwierdzili również, że aszaryci mieli rację uznając, że Bóg nie „potrzebuje” zamiarów, ale zaznaczyli, że zamiary i korzyści należą do „potrzeb” ludzi, a nie Boga⁴⁷.

Al-Dżuwajni jako myśliciel aszarycki opowiada się za epistemologiczną i metafizyczną podstawą życia politycznego (a zatem i teorii suwerenności), która umożliwia korzystanie z „licznych jednocześnie praktycznych i teoretycznych logik interpretacji

⁴⁷ J. Auda, *Maqasid al-Shariʿah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London-Washington 2007, s. 52–54; zob. także H.A. Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, Cambridge-London 1976, s. 518–550, 601–624, 663–719; F. Opwis, *Maslaha and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*, Leiden-Boston 2010, s. 9–58, 113–131, 190–207, 257–264; U. Rudolph, *Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand*, Leiden-Boston 2015, s. 262–300; M. al-Attar, *The Ethics and Metaphysics of Divine Command Theory*, [w:] *The Routledge companion to Islamic philosophy*, R.C. Taylor, L.X. López-Farjeat (eds.), London-New York 2015, s. 315–324; R. Harvey, *The Qurʿan and the Just Society*, Edinburgh 2018, s. 38–42; R. Harvey, *Transcendent God, Rational World: A Maturidi Theology*, Edinburgh 2021, s. 115–119; R. Harvey, D. Tutt, *Mapping Justice in Islamic Thought: From the Premodern to the Postmodern*, [w:] *Justice in Islam: New Ethical Perspectives*, Herndon 2023, s. 12–13; R. Harvey, *Whose Justice? When Maturidi Meets MacIntyre*, [w:] *Justice in Islam: New Ethical Perspectives*, Herndon 2023, s. 61–66.

relacji między tym, co konieczne, a tym, co możliwe⁴⁸. Taka jest podstawa koncepcji suwerena jako strażnika pluralizmu, a nie sankcji orzekającej o przynależności do kategorii „wróg” lub „przyjaciel”. Perspektywa ta ma ściśle i zasadnicze konsekwencje dla filozofii, teologii, etyki i prawa w islamie, a w związku z tym i rozwijanych w jego obrębie teorii państwa, których rzekomo „konieczny” autorytaryzm czy fundamentalistyczna teokracja (przejawiające się w konkretnych, decyzyjnych aktach) jawią się dzięki niej raczej jako odstępstwo czy deformacja koncepcji zakładającej otwartość (czy wręcz holistyczność), inkluzywność i różnorodność, niż jako potwierdzenie „prawdziwej doktryny”:

Większość prawników ze szkół aszaryckiej, salafickiej oraz zahiryckiej sądziło, że działania Boga ‘dotyczące stworzenia’ są ‘poza przyczynowością’. Jednak niektórzy z nich wskazywali na istnienie „przyczyn” (*‘ilal*) w przypadku Bożych działań ‘dotyczących prawa’, którym przyporządkowano odpowiednie orzeczenia. Z drugiej strony, mutazylici, szyici i maturydyci twierdzili, że przyczynowość istnieje w przypadku wszystkich działań Boga. Z tego powodu „przyczynowościowe” myślenie dominuje w metodologii prawa muzułmańskiego wszystkich szkół i orientacji aż do dzisiaj. Niektórzy prawnicy podkreślali znaczenie ‘dowodów holistycznych’ (*al-dalil al-kulli*). Jednak dowody te nie odegrały żadnej roli w rozwoju samej metodologii, która pozostała w przeważającej mierze oparta na przyczynowości, zarówno w teologii, jak i prawie. Na przykład al-Dżuwajni uznawał odwoływanie się do ‘holistycznej natury’ prawa muzułmańskiego w trakcie poszukiwania dowodów wnioskowania za prawomocną procedurę i określał ją mianem „analogii holistycznej” (*kijas kulli*). Al-Szatibi, aby przywołać kolejny przykład, twierdził, że fundamenty prawa muzułmańskiego (*usul al-fikh*) są konsekwencją uniwersalnych/holistycznych cech prawa objawionego (*kullijjat asz-szari‘at*). Uznawał również pierwszeństwo „holistycznych/universalnych podstaw” (*al-kawa‘id al-kullijja*) nad „pojedynczymi i częściowymi orzeczeniami” (*ahad al-dżuz‘ijat*). W ramach uzasadnienia swojego stanowiska stwierdził, że „pojedyncze i częściowe orzeczenia mają za zadanie wspierać całościowe podstawy, które są celami prawa wymagającymi zachowania”⁴⁹.

Zgodnie z koncepcją przedstawioną przez Honig, obywatele działają w pełni suwerenności za każdy razem, gdy wspólnie oraz (w myśl postulatów Rousseau) jako wielość dokonają aktu afirmacji wyjątku, oporu wobec deklaracji wyjątku ze strony władzy suwerennej lub zdecydują o zakończeniu stanu nadzwyczajnego. Z tego powodu „polityka zagrożenia” kryjąca się za pojęciem stanu wyjątkowego może zostać przemyślana na nowo „w kategoriach bardziej demokratycznych”⁵⁰. Przeciwnie do „monistycznego” ujęcia suwerenności czy tego leżącego u podstaw autorytarnego liberalizmu, gdzie — jak postulował Schmitt — możliwe do utrzymania jest tylko jedno „centrum decyzyjnicze”, należy raczej poszukiwać możliwości obrony suwerenności demokratycznej rozumianej jako pluralistyczna i przygodna „konstelacja” rywalizujących, spierających się tendencji, otwierająca drogę prawdziwie otwartej i żywotnej „sprawczości politycznej”⁵¹.

⁴⁸ A.A. Meguid, *Reversing Schmitt*, s. 508.

⁴⁹ J. Auda, *Maqasid al-Shari‘ah as Philosophy of Islamic Law*, s. 198–199; C. Ademi, *The Relationship between Maqasid al-Shari‘ah and Usul al-Fiqh*, [w:] *The Objectives of Islamic Law: The Promises and Challenges of the Maqasid al-Shari‘a*, I. Nassery, R. Ahmed, M. Tatari (eds.), Lanham 2018, s. 219–221.

⁵⁰ B. Honig, *Emergency Politics*, s. 87–88.

⁵¹ *Ibidem*, s. 3.

Bibliografia

- Ademi C., *The Relationship between Maqasid al-Shari'ah and Usul al-Fiqh*, [w:] *The Objectives of Islamic Law: The Promises and Challenges of the Maqasid al-Shari'a*, I. Nassery, R. Ahmed, M. Tatari (eds.), Lanham 2018, s. 213–238.
- Andrew E., *The Absence of Macpherson and Strauss in Pocock's Machiavellian Moment*, „History of European Ideas” 43 (2017), s. 147–155.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2008.
- al-Attar M., *The Ethics and Metaphysics of Divine Command Theory*, [w:] *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, R.C. Taylor, L.X. López-Farjeat (eds.), London-New York 2015.
- Auda J., *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London-Washington 2007.
- Bartelson J., *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge 1995.
- Bartelson J., *Sovereignty as Symbolic Form*, London-New York 2014.
- Behrent M. C., *Liberalism without Humanism: Michel Foucault and the Free-Market Creed, 1976–1979*, „Modern Intellectual History” 6 (2009), s. 539–568.
- Bendersky J., *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton 1983.
- Benhabib S., *Prawa innych. Przybysze, rezydenci i obywatele*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2015.
- Berlin I., *Hobbes, Locke and Professor Macpherson*, „Political Quarterly” 35 (1964), s. 444–468.
- Blau A., *Methodologies of Interpreting Hobbes: Historical and Philosophical*, [w:] *Interpreting Hobbes's Political Philosophy*, S.A. Lloyd (ed.), Cambridge 2019.
- Bonefeld W., *Authoritarian Liberalism: From Schmitt via Ordoliberalism to the Euro*, „Critical Sociology” 43 (2017), s. 747–761.
- Bonefeld W., *Freedom and the Strong State: On German Ordoliberalism*, „New Political Economy” 17 (2012), s. 633–656.
- Bourdieu P., *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Stanford 1991.
- Boucher D., *Appropriating Hobbes: Legacies in Political, Legal, and International Thought*, Oxford 2018.
- Bray M., *Macpherson Restored? Hobbes and the Question of Social Origin*, „History of Political Thought” 28 (2007), s. 56–90.
- Breakey H., *C. B. Macpherson, “The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke”*, [w:] *The Oxford Handbook of Classics in Contemporary Political Theory*, J.T. Levy (ed.), Oxford 2015 (online edn, Oxford Academic).
- Bull M., *Anti-Nietzsche*, London 2011.
- Connolly W., *Climate Machines, Fascist Drives, and Truth*, Durham-London 2019.
- Connolly W., *Pluralism and Faith*, [w:] *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, H. de Vries, L.E. Sullivan, New York 2006.
- Curran E., *The Strength and Significance of Subjects' Rights in Leviathan*, [w:] *A Companion to Hobbes*, M.P. Adams (ed.), Hoboken 2021, s. 221–235.
- Dews P., *Nietzsche for Losers?*, „New Left Review” 86 (2014), s. 209–230.
- Di Cesare D., *Heidegger and the Jews: The Black Notebooks*, Cambridge 2018.

- Douglass R., *Thomas Hobbes's Changing Accounts of Liberty and Challenge to Republicanism*, „History of Political Thought” 36 (2015), s. 281–309.
- Femia J.V., *An Historicist Critique of 'Revisionist' Methods for Studying the History of Ideas*, [w:] *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, J. Tully (ed.), Princeton 1988.
- Flew T., *Michel Foucault's The Birth of Biopolitics and Contemporary Neo-Liberalism Debates*, „Thesis Eleven” 108 (2012), s. 44–65.
- Foucault M., *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 1995.
- Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1975–1976*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Goodhart M., *Theory in Practice: Quentin Skinner's Hobbes, Reconsidered*, „The Review of Politics” 62 (2000), s. 531–561.
- Günsoy F., *Mutlak başlangıç, olay ve egemenlik*, [w:] *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi bildiri kitabı, cilt 4, Çağdaş etik ve politik felsefe / Istanbul International Congress on Philosophy Proceedings Book, vol. 4, Contemporary Ethics and Political Philosophy*, M.E. Kardeş, N. Yıldız (eds.), İstanbul 2018, s. 105–116.
- Hamilton J.J., *The Social Context of Hobbes's Political Thought*, „Modern Intellectual History” 11 (2014), s. 1–29.
- Harvey R., *The Qur'an and the Just Society*, Edinburgh 2018.
- Harvey R., *Transcendent God, Rational World: A Maturidi Theology*, Edinburgh 2021.
- Harvey R., *Whose Justice? When Maturidi Meets MacIntyre*, [w:] *Justice in Islam: New Ethical Perspectives*, R. Harvey, D. Tutt (eds.), Herndon 2023, s. 50–76.
- Harvey R., Tutt D., *Mapping Justice in Islamic Thought: From the Premodern to the Postmodern*, [w:] *Justice in Islam: New Ethical Perspectives*, R. Harvey, D. Tutt (eds.), Herndon 2023, s. 1–25.
- Heidegger M., *Heidegger and Schmitt: The Bottom Line (Letter to Carl Schmitt, Freiburg i. Br., August 22, 1933)*, „Telos” 72 (1987 [1933]), s. 132.
- Helmisaari V., *Thomas Hobbes and Contemporary Italian Thinkers: Permanent War in Giorgio Agamben, Roberto Esposito and Antonio Negri*, Helsinki 2020.
- Hillani A.M., *Hobbes Among the Savages: Politics, War, and Enmity in the So-called State of Nature*, „Hobbes Studies” 30 (2023), s. 97–121.
- Hillyer R., *Keith Thomas' 'Definitive Refutation' of C. B. Macpherson: Revisiting 'The Social Origins of Hobbes' Political Thought'*, „Hobbes Studies” 15 (2002), s. 32–44.
- Hiruta K., *Hannah Arendt, Liberalism, and Freedom from Politics*, [w:] *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*, K. Hiruta (ed.), Cham 2019, s. 17–45.
- Honig B., *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*, Princeton-Oxford 2009.
- Inis E.F., *Citizenship After Orientalism: An Unfinished Project*, „Citizenship Studies” 16 (2012), s. 563–572.
- Inis E.F., Turner B.S., *Investigating Citizenship: An Agenda for Citizenship Studies*, „Citizenship Studies” 11 (2007), s. 5–17.
- Kapust D.J., Turner B.P., *Democratizing Gentlemen and the Lust for Mastery: Status, Ambition, and the Language of Liberty in Hobbes's Political Thought*, „Political Theory” 41 (2013), s. 648–675.

- Koikkalainen P., *Contextualist Dilemmas: Methodology of the History of Political Theory in Two Stages*, „History of European Ideas” 37 (2011), s. 315–324.
- Kramer M.H., *Freedom, Unfreedom and Skinner’s Hobbes*, „Journal of Political Philosophy” 9 (2001), s. 204–216.
- Lamb R., *Quentin Skinner’s Revised Historical Contextualism: A Critique*, „History of the Human Sciences” 22 (2009), s. 51–73.
- Loxley J., *‘Not Sure of Safety’: Hobbes and Exile*, [w:] *Literatures of Exile in the English Revolution and its Aftermath, 1640–1690*, Ph. Major (ed.), Farnham 2010, s. 133–152.
- Major R., *The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science*, „Political Research Quarterly” 58 (2005), s. 477–485.
- Marchart O., *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh 2007.
- Marder M., *Groundless Existence: The Political Ontology of Carl Schmitt*, New York 2010.
- Martinich A.P., *Tomas Hobbes*, New York 1997.
- Mastnak T., *Making History: The Politics of Hobbes’s*, [w:] *The Oxford Handbook of Hobbes*, A.P. Martinich, K. Hoekstra (eds.), Oxford 2016, s. 575–602.
- Meguid A.A., *Reversing Schmitt: The sovereign as a guardian of rational pluralism and the peculiarity of the Islamic state of exception in al-Juwayni’s dialectical theology*, „European Journal of Political Theory” 19 (2020), s. 489–511.
- Miller T.H., *Mortal Gods: Science, Politics, and the Humanist Ambitions of Thomas Hobbes*, University Park 2011.
- Mills C., *Biopolitics*, Abingdon 2017.
- Modood T., *Majoritarian Interculturalism and Multicultural Nationalism*, [w:] *Citizenship and Multiculturalism in Western Liberal Democracies*, D.E. Tabachnick, L. Bradshaw (eds.), Lanham 2017, s. 87–106.
- Nwannekanma B., *UK suspends Asylum policy for IPOB, MASSOB*, „Guardian” 24.04.2021, <https://guardian.ng/news/uk-suspends-asylum-policy-for-ipob-massob>.
- Opwis F., *Maslahah and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*, Leiden-Boston 2010.
- Popp-Madsen B.A., *The Nature of the State of Nature: Hobbes, Sovereignty and Biopolitics*, „Tidsskriftet Politik” 17 (2014), s. 49–56.
- Ribarević L., *Political Economy in Leviathan: Hobbes, Macpherson and Strpić*, „Politička misao: časopis za politologiju / Croatian Political Science Review” 57 (2020), s. 127–148.
- Robiadek K.M., *Introduction to Research Symposium on Political Economy*, „Hobbes Studies” 34 (2021), s. 3–8.
- Rudolph U., *Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand*, Leiden-Boston 2015.
- Rust J., *The Body in Mystery: The Political Theology of the Corpus Mysticum in the Literature of Reformation England*, Evanston 2014.
- Rust J., *Political Theologies of the Corpus Mysticum: Schmitt, Kantorowicz, and de Lubac*, [w:] *Political Theology and Early Modernity*, G. Hammill, J.R. Lupton (eds.), Chicago 2012, s. 102–123.

- Rust J., *Political Theology, Pastoral Power, and Resistance*, „Political Theology” 22 (2021), s. 89–94.
- Rust J., *The Stripping of the Altars (Symposium on the Origins of Neoliberalism)*, „Syndicate Theology” 2 (2017), <https://syndicate.network/symposia/theology/the-origins-of-neoliberalism>.
- Ryan A., *Hobbes and Individualism*, [w:] *Perspectives on Thomas Hobbes*, G.A.J. Rogers, A. Ryan (eds.), Oxford 1988, s. 81–106.
- Sawyer S.W., Steinmetz-Jenkins D., *Introduction*, [w:] *Foucault, Neoliberalism, and Beyond*, S. W. Sawyer, D. Steinmetz-Jenkins (eds.), London-New York 2019, s. vii–xxi.
- Shapiro I., *The Flight From Reality in the Human Sciences*, Princeton Ian 2005.
- Shapiro I., *Political Criticism*, Oxford 1990.
- Shapiro I., *Realism in the Study of the History of Ideas*, „History of Political Thought” 3 (1982), s. 535–578.
- Shapiro I., *Reflections on Skinner and Pettit*, „Hobbes Studies” 22 (2009), s. 185–191.
- Skinner Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge 1996.
- Skinner Q., *Visions of Politics*, Vol. 1: *Regarding Method*, Cambridge 2002.
- de Sousa Santos B., *Human Rights as an Emancipatory Script? Cultural and Political Conditions*, [w:] *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies*, B. de Sousa Santos (ed.), London 2007, s. 3–40.
- de Sousa Santos B., *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*, Durham-London 2018.
- de Sousa Santos B., *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*, London-New York 2014.
- de Sousa Santos B., *Gdyby Bóg był aktywistą praw człowieka*, tłum. J.P. Barszczewski, Kraków 2020.
- Thomas K., *The Social Origins of Hobbes’ Political Thought*, [w:] *Hobbes Studies*, K. Brown (ed.), Cambridge 1965, s. 185–236.
- Thompson M.P., *Michael Oakeshott and the Cambridge School on the History of Political Thought*, Abingdon 2019.
- Townshend J., *C. B. Macpherson and the Problem of Liberal Democracy*, Edinburgh 2000.
- Tuck R., *Hobbes*, Oxford 1989.
- Tully J., *The Pen is a Mighty Sword: Quentin Skinner’s Analysis of Politics*, „British Journal of Political Science” 13 (1983), s. 489–509.
- Tully J., *The Possessive Individualism Thesis: A Reconsideration in the Light of Recent Scholarship*, [w:] *Democracy and Possesive Individualism: The Intellectual Legacy of C.B. Macpherson*, J. Carens (ed.), New York 1993, s. 19–44.
- Turowski M., *C.B. Macpherson: „indywidualizm posiadaczy” a dylematy współczesnej ontologii politycznej*, Wrocław 2014.
- Turowski M., *Europocentryzm — technologia i ontologia kolonizacji: kilka uwag o liberalizmie, podboju, supremacji rasowej i niewolnictwie przez pryzmat tezy o indywidulizmie posesywnym Crowforda B. Macphersona*, „Nowa Krytyka” 26–27 (2011), s. 291–319.

- Vatter M., *The Idea of Public Reason and the Reason of State: Schmitt and Rawls on the Political*, „Political Theory” 36 (2008), s. 239–271.
- Vincent J., *Concepts et contextes de l'histoire intellectuelle britannique: l'École de Cambridge' à l'épreuve*, „Revue d'histoire moderne et contemporaine” 50 (2003), s. 187–207.
- Vucina N., Drejer C., Triantafillou P., *Histories and freedom of the present: Foucault and Skinner*, „History of the Human Sciences” 24 (2011), s. 124–141.
- Ward L., *Equity and Political Economy in Thomas Hobbes*, „American Journal of Political Science” 64 (2020), s. 823–835.
- Wells R.H., Burgess G., Wymer R., *Introduction*, [w:] *Neo-Historicism: Studies in Renaissance Literature, History and Politics*, R.H. Wells, G. Burgess, R. Wymer (eds.), Cambridge 2000, s. 1–28.
- Whatmore R., *The History of Political Thought: A Very Short Introduction*, Oxford 2022.
- Williams D.L., *Hobbes on Wealth, Poverty, and Economic Inequality*, „Hobbes Studies” 34 (2021), s. 9–57.
- Williams M., *Recasting the Hobbesian Legacy in International Political Theory*, [w:] *International Political Theory after Hobbes: Analysis, Interpretation and Orientation*, R. Prokhovnik, G. Slomp (eds.), Basingstoke 2010.
- Wolfson H.A., *The Philosophy of Kalam*, Cambridge-London 1976.
- Wood N., *Reflections on Political Theory: A Voice of Reason from the Past*, Basingstoke 2002.
- Zagorin P., *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton 2009.
- Zammito J.H., *Rorty, 'Historicism' and the Practice of History: A Polemic*, „Rethinking History” 10 (2006), s. 9–47.
- Zamora D., *Foucault, the Excluded, and the Neoliberal Erosion of the State*, [w:] *Foucault and Neoliberalism*, D. Zamora, M.C. Behrent (eds.), Cambridge 2016, s. 63–84.