

Arkadiusz GÓRNISIEWICZ

Uniwersytet Jagielloński

arkadiusz.gornisiewicz@uj.edu.pl

NAUKA O PAŃSTWIE A TEOLOGIA W UJĘCIU HANSA KELSENA

ABSTRACT **Hans Kelsen on the Relation of the Theory of the State and Theology**

The paper pays attention to the theological-political themes in the thought of an Austrian lawyer and philosopher Hans Kelsen (1881-1973). It especially aims to explore one of the lesser known aspects of his legal theory that is the parallelism between theology and the *Staatslehre*. I attempt to reconstruct the numerous structural analogies between theology and the legal and political theory discussed in various Kelsen's works. By focusing on these analogies, I am trying to understand their place and meaning within Kelsen's Pure Theory of Law. I claim that they constitute a preliminary tough indispensable part of Kelsen's effort to construct a theory that completely identifies the state and the legal order and to do away with the influence of theology and metaphysics.

Słowa kluczowe: Hans Kelsen, nauka o państwie, teologia

Keywords: Hans Kelsen, theory of the state, theology

Albo nie ma monarchii, albo – monarchia absolutna! Albo nie ma boga, albo – bóg absolutny [...].

Ludwig Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*

W czasach gdy były toczone rozstrzygające bitwy, nie te z XIX wieku, ale te z XVII i XVIII wieku, zmierzające do zanegowania cudów, wszystkie wysiłki wspierały się na rzekomej wiedzy o naturze Boga – techniczną nazwą dla tego przedsięwzięcia jest teologia naturalna.

Leo Strauss, *Wzajemny wpływ teologii i filozofii*

UWAGI WSTĘPNE

Niezależnie od tego, jak na to spogląda współczesny Europejczyk – spadkobierca „wielkiej separacji” – przeświadczenie o istnieniu związku między formami ładu politycznego a boskością należy do najstarszych przekonań ludzkości. Nawiązując do tego niewątpliwego faktu, Juan Donoso Cortés w *Dociekaniach dotyczących katolicyzmu, liberalizmu i socjalizmu* z aprobatą przypomina słowa będącego na ideowych antypodach Pierre’a Josepha Proudhona z jego *Wyznań rewolucjonisty, iż zadziwiające jest, jak niezmienne natykamy się na teologię we wszystkich naszych pytaniach politycznych*¹.

Świadomość teologicznego zaplecza polityki i prawa odżywa szczególnie w refleksji lat 20. i 30. XX w., co w dużym stopniu wiąże się z doświadczeniem kryzysu formy europejskiego państwa, z upadkiem porządku monarchicznego na znacznym obszarze Europy, mobilizacją społeczeństw w warunkach masowej demokracji, napięciami między zasadami *Rechtsstaat* a oczekiwaniami społecznej emancypacji w ramach państwa socjalnego, wreszcie – z obawą przed proletariatem i rewolucją komunistyczną na wzór bolszewicki. W tym kontekście – dobrze oddając rozrzut politycznych możliwości – Ernst Nolte określił Niemcy weimarskie mianem *demokracji pomiędzy Leninem a Hitlerem*². Wszystko to przyczyniło się także do wzmożenia aktywności w rozmaitych obszarach refleksji. Konfrontacja z dość powszechnym odczuciem kryzysu cywilizacyjnego i niepewności nieuchronnie towarzyszącej zmierzchowi dawnych

¹ J. Donoso Cortés, *Essays on Catholicism, Socialism, and Liberalism, Considered in their Fundamental Principles*, przeł. W. M'Donald, Dublin 1874, s. 9. Źródła tego związku można szukać w samym pojęciu władzy. Ten sposób myślenia dobrze podsumowuje Jacob Taubes, pisząc, iż *tajemniczy związek między tymi dwiema sferami [teologią i teorią polityczną – A.G.] ustanowiony jest na gruncie pojęcia władzy. Dopiero gdy unieważniona zostanie uniwersalna zasada władzy, jedność teologii i teorii politycznej zostanie usunięta. Krytyka teologicznego elementu w teorii politycznej ostatecznie opiera się na krytyce samej zasady władzy*. Zob. J. Taubes, *Teologia a teoria polityczna*, przeł. R. Kuczyński, „Kronos” 2010, nr 2, s. 21. Przypuszczenie Taubesa okazuje się słuszne w przypadku Kelsena. Jego krytyka komponentu metafizycznego czy teologicznego w teorii państwa jest odwrotną stroną dążenia do obnażenia pojęcia władzy suwerennej jako władzy znajdującej się poza i ponad obowiązującym porządkiem prawnym.

² E. Nolte, *Die Weimarer Republik. Demokratie zwischen Lenin und Hitler*, München 2006.

form i zastępowaniu ich przez formy nowe dostarczała impulsów poszukiwaniom prawnopolitycznym, filozoficznym i teologicznym. I tak w obszarze teologii nie tylko pojawiają się nowe prądy, jak Barthiańska teologia kryzysu, pragnąca odnaleźć wyjście ze ślepej – w jej ocenie – uliczki liberalnej teologii protestanckiej, ale również powracają ze wzmożoną siłą wątki gnostyckie i panteistyczne. Język teologicznej innowacji, co podkreśla Benjamin Lazier w pracy o międzywojennej europejskiej wyobraźni religijnej, rezonował daleko poza swą pierwotną dziedzinę³. Obraz ten byłby jednak jednostronny, jeśli by pominąć szereg nurtów, które w okresie międzywojennym czyniły religię czy metafizykę przedmiotem ożywionej krytyki, takich jak freudyzm czy neopozytywizm. Jednakże intelektualna krytyka wspomnianych zagadnień metafizycznych czy teologicznych mimochodem potwierdzała ich żywotność i aktualność⁴.

Interesujący nas problem relacji teologii i nauki o państwie stał się przedmiotem analizy już we wczesnych pismach austriackiego prawnika i filozofa Hansa Kelsena (1881-1973). Celem tekstu jest rekonstrukcja i analiza Kelsenowskiego ujęcia tego problemu oraz próba określenia statusu poznawczego zauważanej przezeń analogii między teologią a teorią państwa, szczególnie na tle – zdradzających pewne podobieństwo – rozważań Carla Schmitta. To właśnie z nazwiskiem autora *Teologii politycznej* wiąże się najczęściej wyeksponowanie problematyki teologiczno-politycznej, która pozostaje przedmiotem ożywionej refleksji także współcześnie. W tej materii do kanonicznych stwierdzeń Schmitta należy uwaga, iż istotne pojęcia współczesnej nauki o państwie i prawie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne⁵. Refleksja wychodząca od rozpoznania historycznego związku i strukturalnego podobieństwa obu obszarów stanowi istotną część wielu ważnych prac Schmitta. Bez teologicznych kontekstów trudno wyobrazić sobie, aby Schmittiańskie rozważania chociażby nad stanem wyjątkowym miały tak dużą siłę oddziaływania. A jednak idee te u Schmitta – jakkolwiek pomysłowo transponowane i pogłębiane – są w o wiele mniejszym stopniu czymś znamionym wyłącznie dla jego dzieła, niż zdają się zauważać rozmaici komentatorzy i badacze historii idei. Mamy tutaj do czynienia z nieco paradoksalnymi losami idei. Rosnące zainteresowanie dziełem Carla Schmitta i relatywne zaniedbanie prac Kelsena w obrębie politologii przyczyniło się do zapomnienia bądź niezauważenia teologiczno-politycznych aspektów dzieła tego ostatniego. Chronologia publikacji potwierdza, że zasadnicza matryca rozważań na temat związków teologii i nauki o państwie została przedstawiona w bardziej wyczerpujący sposób wcześniej w pismach Hansa Kelsena, zarazem prawdziwe jest stwierdzenie, iż obaj autorzy rozwijają myśl o relacji teologii i teorii państwa niejako niezależnie od siebie. Niemniej warto

³ B. Lazier, *God Interrupted. Heresy and the European Imagination Between the World Wars*, Princeton 2008, s. 9.

⁴ Na temat wpływu neopozytywizmu i freudyzmu na myśl Kelsena zob. C. Jabloner, *Kelsen and his Circle: The Viennese Years*, „European Journal of International Law” 1998, Vol. 9, nr 2, s. 368-385, [online] <https://doi.org/10.1093/ejil/9.2.368>.

⁵ C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Warszawa 2012, s. 77.

pamiętać, iż Schmitt wprost wyraża uznanie dla Kelsenowskich rozważań na temat związku prawa i teologii w swej *Teologii politycznej*⁶.

Obecność wątków kojarzonych z teologią polityczną (w jednym ze znaczeń tego pojęcia) w twórczości Kelsena – uchodzącego za czołowego adversarza Schmitta – może być w pewnym stopniu zaskakująca dla wszystkich, którzy widzą w nim przede wszystkim normatywistę i nieprzejednanego krytyka wszelkich przejawów metafizyki politycznej⁷. W niniejszych rozważaniach spróbujemy pokazać, w jaki sposób krytyczne rozważania na temat relacji teologii i nauki o państwie wyznaczają teoretyczne przedpole dla podstawowych twierdzeń Kelsenowskiej czystej teorii prawa. Kierujemy się tutaj wskazówką Carla J. Friedricha, iż *każda filozofia prawa jest częścią pewnej ogólnej filozofii*⁸.

„ZADZIWIAJĄCE PODOBIENSTWO”

Problem związku nauki o państwie i teologii pojawia się już w pracach zaliczanych do krytyczno-konstruktywistycznego i wczesnoklasycznego okresu twórczości naukowej Kelsena⁹, znajdując najpełniejszy wyraz w pracach z lat 20., m.in. w książkach *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts* (1920), *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* (1922) czy w artykule *Gott und Staat* (1922/1923). O tym, że metafizyczno-teologiczne konteksty nie są dla Kelsena czymś marginalnym, świadczą wymownie tytuły takich prac, jak *Seele und Recht*, *Die Idee des Naturrechts*, *Platon und die Naturrechtslehre*¹⁰, czy wydana pośmiertnie w 2012 r. książka *Secular Religion*.

Zestawienie i porównanie teologii i nauki o państwie prowadzi Kelsena do uwypuklenia analogii w strukturze pojęć obu analizowanych obszarów, którą określa on mianem

⁶ Tamże, s. 81-82: *Podkreślenie metodologicznego powinowactwa między teologią a nauką prawa jest jedną z zasług Kelsena, który czynił to we właściwy sobie sposób od mniej więcej 1920 roku. W jego ostatniej pracy na temat socjologicznego i prawnego pojęcia państwa znajdziemy wiele rozproszonych przykładów tej analogii, które wszelako wynikają z głębszej refleksji nad historią idei, z wewnętrznej spójności reprezentowanej przez niego teorii poznania oraz z demokratycznego światopoglądu*. Niektórzy badacze nie zdają sobie sprawy, że to powinowactwo Schmitta i Kelsena jest mocno ugruntowane. Przykładem może być E. Kennedy, *Constitutional Failure. Carl Schmitt in Weimar*, Durham 2004, s. 89.

⁷ Odnotujmy również, iż sam Kelsen wskazuje na autorów, którzy rozwijają refleksję nad związkami teologii i prawa, jak m.in. Johann Roderich von Stintzing (w książce Kelsena wkraść się do tego nazwiska błąd zecerski), twórca m.in. *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*. W kontekście związków anarchizmu i ateizmu padają nazwiska Maxa Stirnera i Michaila Bakunina.

⁸ C.J. Friedrich, *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, Chicago 1963, s. 3, *Phoenix Books*, s. 135.

⁹ S.L. Paulson, *Hans Kelsen's Earliest Legal Theory: Critical Constructivism*, „The Modern Law Review” 1996, Vol. 59, nr 6, s. 798, [online] <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-2230.1996.tb02695.x>. Na temat sporu o periodyzację dzieła Kelsena zob. tenże, *Four Phases in Hans Kelsen's Legal Theory? Reflections on a Periodization*, „Oxford Journal of Legal Studies” 1998, Vol. 18, nr 1, s. 153-166, [online] <http://dx.doi.org/10.1093/ojls/18.1.153>.

¹⁰ Rozprawy zgromadzone w: H. Kelsen, *Staat und Naturrecht. Aufsätze zur Ideologiekritik*, red. E. To-pitsch, München 1989.

zadziwiającego podobieństwa (*verblüffenden Gleichartigkeit*)¹¹. Owa uderzająca strukturalna jednorodność nie dotyczy jedynie podstawowych problemów, lecz – jak postaramy się pokazać za Kelsenem – ujawnia się również na poziome przyjmowanych rozwiązań¹².

Przyjrzymy się teraz bliżej poszczególnym paralelom między – jak określa to Kelsen – mikrokosmosem porządku prawnego, którego personifikacją jest osoba państwa, a makrokosmosem porządku wszechświata, którego jedność panujących w nim praw uosabia Bóg. W obu przypadkach zasadnicze znaczenie ma specyficzny dla danego obszaru dualizm, fundamentalne rozdwojenie – odpowiednio na Boga i świat oraz państwo i prawo. Wśród kluczowych dla teologa zagadnień znajdujemy przecież te odnoszące się do relacji Boga i świata, w tym szczególnie charakteru aktu stwórczego, ingerencji bądź nieingerencji w stworzenie i rządzące nim prawa czy wreszcie stosunku Boga do natury ludzkiej. Podobnie dla prawnika bądź teoretyka państwa pierwszorzędne znaczenie ma określenie relacji państwa i nieutożsamianego z nim porządku prawnego, innymi słowy tego, czy państwo – a jeśli tak, to w jaki sposób – wytwarza porządek prawny i w jakim stopniu pozostaje tym porządkiem związane. Zrozumiałe jest uznanie wszechmocy Boga w teologii i suwerenności w nauce o państwie za pojęcia centralne, emanujące na pozostałe składowe obu obszarów myśli. W teologii chrześcijańskiej obdarzony atrybutem wszechmocy Bóg opisywany jest w kategoriach absolutnej substancji i pierwszej przyczyny (*prima causa*) wszechrzeczy i pojmowany jest jako transcendentny względem stworzonego przez siebie świata. Bóg jest Bogiem jedynym i najwyższym bytem, ponad który – jak głosi znane teologiczne sformułowanie – nic większego nie może być pomyślane. Bóg jest osobą, Jego wola staje się prawem¹³. Kelsen podkreśla, iż *Boska wszechmoc względem natury znajduje swój odpowiednik w analogicznej wszechmocy państwa w dziedzinie prawa. Teologiczny i odpowiadający mu prawniczy dogmat posiadają ten sam sens. Podczas gdy teologom porządek świata jawi się jako rezultat woli Boga, dla teologów prawniczych (Rechtstheologen) porządek prawny jest wolą państwa, która może przyjąć dowolną treść*¹⁴.

Wszechmoc prawna państwa, o której mowa w przytoczonym fragmencie, wynika z suwerenności, rozumianej jako najistotniejsza cecha państwa, jako władza najwyższa, ponad którą nie ma już żadnej wyższej władzy¹⁵. Złożone rozważania na temat

¹¹ Tenże, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, Tübingen 1922, s. 222.

¹² *Tamże*.

¹³ Kelsen przypomina (za teologiami) różnicę między osobowym Bogiem judaizmu i chrześcijaństwa a greckim bogiem filozofów (arystotelesowym), tj. znaczenie momentu woli u pierwszego i czysto intelektualny charakter drugiego, kontemplującego myśl o samym sobie, czemu odpowiada różnica między cnotą praktyczną a dianoetyczną. Zob. *tamże*, s. 225.

¹⁴ Tenże, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre*, Tübingen 1920, s. 21.

¹⁵ Wyłączność prowadząca jest podstawą nowożytnego pojęcia suwerenności. Doskonale jest to widoczne u Bodina, który wśród *prawdziwych znamion suwerenności* wymienia te, które *mieścżą się we władzy wydawania praw dla wszystkich w ogólności i każdego z osobna, oraz nieprzyjmowaniu praw od nikogo poza Bogiem* – J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, przeł. R. Bierzaniek, Ż. Izdebski, J. Wróblewski, Warszawa 1958, s. 188. We fragmencie tym widoczne jest, iż suwerenność nie oznacza jednak braku skrępowania prawem naturalnym.

sensu i historycznych warstw tego jakże niejednoznacznego pojęcia pozostawiamy tutaj na boku¹⁶, odnotowując jedynie, że rozumienie suwerenności, do którego odnosi się Kelsen w przytaczanych pracach, jest charakterystyczne dla dziewiętnastowiecznej niemieckiej nauki o państwie, umiejscawiającej suwerenność w państwie jako takim (*Staatssouveränität*), nie zaś w narodzie jako substracie państwa (porewolucyjna doktryna francuska), ani też w określonym organie państwa (tradycja angielska)¹⁷. Państwo pojmowane jest tutaj jako absolutna wola w sensie ostatecznego źródła prawa, czego wyrazem jest koncepcja państwa jako metaprawnej osoby (w odróżnieniu od – podkreśla Kelsen – wpisanej w porządek prawny osoby państwa)¹⁸. *Będąc „osobą”* – pisze Kelsen – *państwo jest w tym ujęciu przeciwstawiane zmiennym funkcjom prawa jako niewzruszona „substancja”, jako jedynej i wyłącznej nośnik prawa*¹⁹. Dlatego też podkreślać można negatywny aspekt definiowania wszechmocy i suwerenności zarazem: przykazanie „nie będziesz miał bogów cudzych przede mną” znajduje swój odpowiednik w wyłączności, jaką pociąga za sobą suwerenność, skoro suwerenność jednego państwa oznacza zawsze brak suwerenności innego państwa²⁰.

Tabela 1. Analogie w strukturze nauki o państwie i teologii

	Nauka o państwie	Teologia
Centralne pojęcie	suwerenność → najwyższa władza; państwo nie ma nad sobą żadnej innej władzy	wszechmoc Boga → wszechwładza
Personifikacja	państwo jako osoba → wola państwa	osobowy Bóg → wola Boża
Dualistyczna struktura	państwo jako byt wyniesiony ponad prawo i zarazem związany z prawem → nie można pomyśleć prawa bez państwa, a państwa bez prawa; państwo musi być porządkiem ludzkich spraw (gr. <i>taxís</i>)	transcendencja Boga względem świata i zarazem jego pozytywny stosunek do niego → nie można przedstawić sobie świata bez Boga i Boga bez świata
Rozwiązanie problemu dualizmu	samozwiązanie państwa → państwo ustanawia porządek prawny i dobrowolnie się mu podporządkowuje (państwo prawne, <i>Rechtsstaat</i>)	samoograniczenie boskiej wszechmocy → uobecnienie się Boga w świecie (Wcielenie); Bóg-człowiek poddaje się ustanowionemu przez siebie porządkowi świata; <i>w Chrystusie Bóg jednal z sobą świat</i> (2 Kor 5,19)

¹⁶ Na temat pochodzenia i rozwoju pojęcia suwerenności w myśli politycznej zob. B. Szlachta, *O rodowdzie pojęcia „suwerenność” (kilka uwag historyka doktryn politycznych)*, [w:] tenże, *Szkice z historii myśli politycznej*, Kraków 2014, s. 141-207.

¹⁷ Wspomniane tradycje pojmowania suwerenności omawia np. F. Wilson, *A Relativistic View of Sovereignty*, „Political Science Quarterly” 1934, Vol. 49, nr 3, s. 401-406, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/2143219>. Czwartą koncepcją suwerenności tam wspomnianą jest koncepcja amerykańska – suwerenności jako pełni władz rządowych konstytucyjnie rozdzielonej między poszczególne składowe państwa z silną rolą Sądu Najwyższego jako rozsądzającego spory kompetencyjne.

¹⁸ H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff...*, s. 222.

¹⁹ *Tamże*.

²⁰ *Tamże*, s. 225.

	Nauka o państwie	Teologia
Obszar wyjątku	sytuacyjne nieskrępowanie państwa własnym prawem pozytywnym → cud prawny (<i>Rechtswunder</i>)	nieskrępowanie Boga wobec ustanowionych przezeń praw natury → cud boski
Obszar obowiązku/problemy/prawy	a) możliwość bezprawnego działania organów państwa → wyższa konieczność b) ostatnia instancja sądowa lub ostateczna decyzja	a) uzasadnienie istnienia zła w świecie → teodycea b) dogmat o nieomyślności papieża
Stosunek do człowieka	osoba jako podmiot prawny (w odróżnieniu od jednostki biologiczno-psychicznej) → prawnicza teoria osoby (<i>Rechtsseele</i>)	dusza (w odróżnieniu od człowieka jako jednostki biologiczno-psychicznej)
Cel	jedność polityczna → między jednostką a państwem	jedność religijna → między duszą a Bogiem
Negacja	anarchizm	ateizm

Opracowanie własne na podstawie pism Hansa Kelsena.

Spekulatywne możliwości opisanie relacji Boga i świata również przejawiają zaskakującą paralelność z próbami ustalenia relacji państwa i prawa. Kelsen ujmuje ten problem przede wszystkim w perspektywie teoriopoznawczej, tj. dążenia do jedności między dwoma odróżnianymi od siebie „elementami” systemu myśli: Bogiem i światem, państwem i prawem²¹. Transcendencja Boga nie oznacza w chrześcijaństwie kompletnego oddzielenia świata od Stwórcy, nie sposób bowiem myśleć o nich jako pozbawionych wzajemnego związku. Najbardziej teologicznie doniosłym elementem tej więzi jest nie tyle wiara w stworzenie świata przez Boga, ile tajemnica człowieczeństwa Boga – Wcielenie. *W Chrystusie Bóg jedną ze sobą świat*, powiada przecież Pismo Święte (2 Kor 5,19). Pojednanie to interpretowane jest jako samoograniczenie się Boga, podporządkowanie woli Syna woli Ojca. Podobnie wyniesione ponad prawo państwo, niedające się jednak oddzielić od porządku prawnego²², dokonuje „samoograniczenia” swej wszechwładzy prawnej i przybiera postać państwa prawa (*Rechtsstaat*). *W jaki sposób dokonuje się metamorfoza państwa jako władzy w państwo jako prawo, określana zawsze jako misterium przez krytyków dogmatu samozobowiązania?* – pyta Kelsen. *Bardzo prosto, mówi nauka o państwie: państwo ustanawia porządek prawny, a właściwie ustanowienie takiego porządku prawnego jest dla państwa*

²¹ Tamże, s. 226.

²² Kelsen podkreśla, iż z punktu widzenia pozytywistycznej teorii państwa i prawa każde państwo, nawet absolutystyczne państwo policyjne (*der absolute Polizeistaat*), jest porządkiem prawnym: *Nie chodzi o to, aby tylko porządek prawny powstał na drodze demokratycznej uchodź za „prawo” we właściwym sensie, gdyż za prawo pozytywne może uchodzić taki i tylko taki porządek prawny, który „ma za sobą” państwo, jak to się obrazowo mawia. To znaczy, że porządkiem prawnym jest taki porządek, który jest porządkiem państwowym*. Zob. tenże, *Bóg i państwo*, przeł. M. Małecka, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2014, Vol. 59, s. 367.

*swoiste, i po tym, jak go ustanowi, dobrowolnie podporządkowuje się „własnemu” porządkowi prawnemu*²³.

Jak zobaczymy w dalszej części artykułu, trudności związane z myślą o samoograniczeniu tego, co wszechwładne, nie pozwalają Kelsenowi poprzestać na tym poziomie wyjaśniania. O ile mistyczne pojednanie Boga i świata w Chrystusie jest tematem teologii i pozostaje przedmiotem wiary, o tyle analogiczne – zgłaszające pretensje do naukowości – pojednanie państwa i prawa, wytwarzające zdaniem Kelsena byt o naturze dwojakiej, *państwo jako groteskowa baśniowa istota – w połowie prawo, w połowie natura*²⁴, stanie się przedmiotem dalszej krytyki²⁵.

O tym, że wspomniane samoograniczenie Boga i państwa jest czymś warunkowym, świadczy także paralelność, jaką Kelsen odnotowuje między możliwością działania wbrew ustanowionym porządkom: w przypadku Boga wbrew prawom natury (teologiczne pojęcie cudu), w przypadku państwa wbrew prawu pozytywnemu („cud prawny” w sytuacji nadzwyczajnej, teoretycznie rozwijany zwłaszcza przez Carla Schmitta w jego koncepcji stanu wyjątkowego jako fundamentalnego przejawu suwerenności).

Powodami, dla których w stworzonym przez Boga świecie istnieje zło, zajmuje się teodycea. Według jednego z wypracowanych przez nią rozwiązań, obecnych chociażby w nauce św. Augustyna, zło nie jest na tym samym ontologicznym poziomie, co dobro. Jest ono brakiem dobra, zaś rzeczywistość pozbawiona wszelkiego dobra byłaby nicością. Rozwiązanie to zmierza do wykazania, że istnienie zła jest konsekwencją wyborów dokonywanych przez człowieka i tym samym zostaje mu przypisane. Nauka o państwie zna swój własny odpowiednik zła, jakim jest bezprawne działanie organów państwa. Podobieństwo uzasadniania istnienia zła w nauce o państwie i teologii polega na tym, że w obu przypadkach przestrzeganie norm w zasadzie wyklucza możliwość jego zaistnienia. Skoro porządek prawny jest wolą państwa, to bezprawne działanie organu państwa pozostaje względem niej w sprzeczności. W tym sensie nie ma ono źródła w samym państwie. W pojęciu organu – zaznacza Kelsen – zawiera się przecież działanie człowieka, które zostaje tylko przypisane (zarachowane) państwu²⁶. Okazuje się zatem, że korzenie „zła” w obu przypadkach sięgają człowieka i jego błędnych decyzji.

Relacja Bóg–świat w teologii oznacza przede wszystkim relację Boga i stworzonego na jego obraz i podobieństwo człowieka, w której idzie o los indywidualnej duszy, o jej zbawienie, nie zaś o jednostkę w rozumieniu jedności psychofizycznej. Również w ramach porządku prawnego państwo nie odnosi się do człowieka myślanego jako „ta oto” konkretna jednostka, konstruując w jej miejsce pojęcie osoby (jako podmiotu praw i obowiązków), które z kolei samo różnicuje osobę prawną i osobę fizyczną. Jednakże

²³ Tamże, s. 366.

²⁴ Tenże, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff...*, s. 232.

²⁵ Wspominane trudności znajdują odzwierciedlenie w teologicznych kontrowersjach odnośnie do właściwego pojmowania natury Chrystusa (m.in. monofizytyzm i diofizytyzm).

²⁶ Tamże, s. 234. Zarazem Kelsen podkreśla, iż zarówno grzech, jak i przestępstwo (łamanie prawa) znajdują swe ważne miejsce w obu porównywanych tutaj obszarach. W przypadku porządku prawnego naruszenie prawa uruchamia fundamentalne dla niego prawne następstwa w postaci kary lub egzekucji. W pewnym sensie bezprawie okazuje się warunkiem prawa (tamże, s. 235).

nawet osoba fizyczna nie jest zdaniem Kelsena pojmowana w prawie jako po prostu człowiek, skoro zauważa on, iż to, co łączy osobę prawną i fizyczną, jest najwyraźniej tylko tym, co *ma człowiek w równym stopniu, w jakim mają to wspólnoty nazywane osobą prawną*²⁷ (zatem np. spółki akcyjne). To prawo nadaje ludziom osobowość, ale nie wszystkim bez wyjątku. Niewolnik nie miał osobowości prawnej. Stąd też *tradycyjna teoria nie zaprzecza, że osoba i człowiek są dwoma różnymi pojęciami*²⁸.

NATURA, BÓG, SPOŁECZEŃSTWO

Po omówieniu szeregu analogii w strukturze pojęciowej teologii i nauki o państwie nasuwa się naturalnie pytanie o wyjaśnienie tego „zadziwiającego podobieństwa”, jak również o jego znaczenie w obrębie Kelsenowskiej teorii. Zanim jednak przyjrzymy się bliżej tym kwestiom, warto przypomnieć, że „rozumowanie z analogii” należy do prazosobów ludzkiej myśli o rzeczywistości, w tym szczególnie o społeczeństwie i państwie. Już pobieżny rzut oka na historię ludzkich wierzeń i instytucji poświadcza fakt, iż społeczeństwo, państwo czy władza nie zamykają się w swych własnych wąsko ujętych granicach, lecz odnoszą się w pewien sposób do większej całości, często transcendentnej, dzięki której istniejący porządek zyskuje znamię prawowitości.

Jednym z najstarszych wyobrażeń wiążących losy państwa i świata jest egipska koncepcja Ma'at, którą można uznać za przeciwieństwo późniejszych idei greckich, ponieważ sprawiedliwość panującą w państwie czyni odpowiedzialną za prawidłowy bieg spraw całego świata²⁹. W wyobrażeniach ludów pierwotnych i prastarych cywilizacji szczególne miejsce zajmuje naśladowanie porządku niebiańskiego, archetypiczne powtarzanie czynów bogów lub przodków, składające się na tę samą – zdaniem Mircei Eliadego – koncepcję ontologiczną, zgodnie z którą rzeczywiste jest tylko to, co ma swój kosmiczny wzorzec³⁰. Myśl ta w znacznym stopniu wyznacza zrąb europejskiej metafizyki: platońska ontologia (np. w *Timajosie*) jest przecież wspaniałym przykładem myślenia o świecie w kategoriach wzorca i odzwzorowania. Chrześcijańskiego średniowiecza nie da się pojąć bez uświadomienia sobie roli, jaką odgrywa w nim rozumowanie z analogii, zgodnie z którym partykularny byt jest mikrokosmosem odbijającym makrokosmos. Stąd też *teoria społeczności ludzkiej musi wziąć stworzony przez Boga porządek kosmiczny za prototyp pierwszych zasad rządzących konstrukcją ludzkich wspólnot*³¹.

²⁷ Tenże, *Czysta teoria prawa*, przeł. R. Szubert, red. i wstęp A. Bosiacki, Warszawa 2014, s. 272, *Klasycy Myśli Prawnej*.

²⁸ Tamże.

²⁹ R. Brague, *The Wisdom of the World. The Human Experience of the Universe in Western Thought*, przeł. T.L. Fagan, Chicago 2003, s. 16.

³⁰ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1998, s. 46. Jak zauważa rumuński filozof, świat archaiczny nie zna czynności „świeckich”: każda czynność, która ma określony sens – polowanie, połów, rolnictwo, gry, konflikty, płciowość itp. – uczestniczy w pewien sposób w *sacrum* (tamże, s. 39).

³¹ O. von Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, przeł. F.W. Maitland, Boston 1960, s. 8.

Analogia istnieje jednak dzięki hierarchii: zawsze istnieje to, co „w górze”, i to, co „na dole”, byt doskonalszy i mniej doskonały, wzorzec i odwzorowanie. Dobrze widoczne jest to w jakże ważnych dla myśli średniowiecznej księgach o hierarchii niebiańskiej i kościelnej Pseudo-Dionizego Areopagity, w których świat opisywany jest za pomocą złotego łańcucha (*aurea catena*) wiążącego wszelakie byty u stóp Boga. *Między niższym a wyższym światem istnieje ostre rozróżnienie – tłumaczy Ernst Cassirer – światy te nie są stworzone z tej samej substancji i nie stosują się do tych samych praw ruchu. Ta sama zasada obowiązuje w odniesieniu do struktury świata politycznego i społecznego. W życiu religijnym spotykamy hierarchię kościelną, sięgającą od papieża jako wierzchołka piramidy do kardynałów, arcybiskupów, biskupów w dół aż do duchownych niższego stopnia. Najwyższa władza w państwie koncentruje się w osobie cesarza, który władzę tę przekazuje niższemu od siebie książętom, diukom i wszystkim innym wasalom. Ten system feudalny jest dokładnym obrazem i odpowiednikiem ogólnego systemu hierarchicznego; jest wyrazem i symbolem tego uniwersalnego porządku kosmicznego, który został ustanowiony przez Boga i który dlatego jest wieczny i niezmienny*³². Sam Kelsen dowodzi dobrej znajomości tych zagadnień w raczej nietypowym dla jego twórczości studium ze średniowiecznej myśli politycznej, poświęconym Dantemu³³. Myślenie w tych kategoriach nie gubi się zupełnie w nowożytności, o czym świadczy siedemnastowieczna teoria boskich uprawnień królów³⁴. Jak podkreśla bowiem Carl Schmitt, *historia idei zaświadcza, że monarcha, który rządzi państwem, zawsze przybierał postać analogiczną do Boga rządzącego światem*³⁵.

Nowożytne prądy intelektualne doprowadziły jednak do znacznego osłabienia, a w konsekwencji właściwie do wyeliminowania tak typowego dla średniowiecza rozumowania w oparciu o analogię. Stało się to za sprawą kilku procesów, które trafnie podsumowuje Jacob Taubes, takich jak przejście od realizmu do nominalizmu w epistemologii czy wyparcie dowodu z analogii przez model nauki eksperymentalnej, poświadczającej brak zaufania do obserwacji³⁶. Szczególną rolę odegrało jednak zastąpienie astronomii ptolemejskiej przez astronomię kopernikańską, oznaczające zniszczenie

³² E. Cassirer, *Mit państwa*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 2006, s. 153-154, *Studia z Filozofii Systematycznej*, 6.

³³ H. Kelsen, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, „Wiener Staatswissenschaftliche Studien” 1905, Vol. 6, nr 3.

³⁴ Na ten temat por. studium: J.N. Figgis, *The Divine Rights of Kings*, New York 1965, *The Academy Library*. Harper Torchbooks, TB 1191.

³⁵ C. Schmitt, *Nauka o konstytucji*, przeł. M. Kurkowska, R. Marszałek, Warszawa 2013, s. 447, *Biblioteka Teologii Politycznej*.

³⁶ J. Taubes, *Teologia a teoria polityczna*, przeł. R. Kuczyński, [w:] tenże, *Apokalipsa i polityka. Eseje mejsjańskie*, Warszawa 2013, s. 299-309, *Biblioteka Kwartalnika „Kronos”*. Autor wnikliwie zauważa, że wraz z przejściem od średniowiecznej do nowożytnej filozofii koncepcja porządku hierarchicznego zostaje zastąpiona ideą równowagi (tamże, s. 305). Z kolei Pierre Hadot przypomina, że kartezjańska mechanizacja natury jest tylko hipotetyczną odpowiedzią na późnośredniowieczne wyeksponowanie absolutnej wolności wszechmocnego Boga. Nauka nie jest w stanie dotrzeć do istoty rzeczy. Zob. P. Hadot, *The Veil of Isis. An Essay on the History of the Idea of Nature*, przeł. M. Chase, Cambridge (Mass.) 2006, s. 131-134.

kosmologicznej podstawy hierarchicznego porządku poprzez wprowadzenie jednolitego wyobrażenia przestrzeni: *W kosmologii kopernikańskiej podstawowa kategoria średniowiecznej teologii, czyli zasada analogii pomiędzy tym, co w górze, i tym, co w dole, między przyrodzonym i nadprzyrodzonym, traci zupełnie sens; pozostaje jedynie dialektyczna tożsamość Stwórcy i stworzenia (tradycja panteistyczna) lub dialektyka ich nieusuwalnej alienacji (Luter, Pascal, Kierkegaard, Barth)*³⁷. Uwaga Taubesa o kosmologii kopernikańskiej jako inspiracji dla światopoglądu panteistycznego³⁸ koresponduje z myślą Kelsena o zgodności panteizmu z ideałami nowożytnej nauki (w tym teorii państwa).

Jakie jest jednak znaczenie obserwowanej analogii teologii i państwa u Kelsena? Błędem byłoby przypuszczenie, że analogia ta pełni w pismach Kelsena podobną funkcję jak w wyżej przytoczonych historycznych ilustracjach, zwłaszcza średniowiecznych. Jest wręcz przeciwnie. Analogią można posłużyć się przecież dla zupełnie odmiennych celów: by utwierdzić porządek spraw ludzkich jako odzwierciedlenie porządku kosmicznego (metafizycznego), bądź też by, wykazując tego rodzaju zależność, poddać ją krytyce jako nieuprawnioną strategię legitymacji porządku społeczno-politycznego. Zaobserwowanie tej analogii nie ma w tym drugim przypadku charakteru afirmatywnego, nie służy uwzniośleniu czy podbudowaniu państwa argumentami religijnymi. Żaden blask teologii nie pada tutaj na państwo. W taki sposób czynili z niej użytek krytycy religii: Ludwig Feuerbach czy Karol Marks, którym chodziło o zredukowanie religii do jej społeczno-politycznych uwarunkowań. Ekspozowane miejsce zajmuje ona również w tekście zwolennika anarchizmu Michaiła Bakunina *Bóg i Państwo* (noszącym ten sam tytuł, co przywoływana przez nas rozprawa Kelsena), dla którego ziemskie panowanie i Bóg są nierozzerwalnie splecione. *Jeżeli Bóg istnieje, człowiek jest niewolnikiem*, twierdzi rosyjski anarchista³⁹.

Nasuwać się pytania: czy analogia prawa i teologii, państwa i teologii jest u Kelsena analogią w sensie radykalnego ateistycznego humanizmu, dla którego Bóg jest jedynie cieniem samego człowieka? czy jest ona pomyślana wyłącznie w kategoriach redukujących to, co religijne, do tego, co ludzkie? czy analogia wynika z rzutowania na niebo stosunków ziemskich? Kelsen używa analogii przede wszystkim w celu wykazania niemożliwej do osiągnięcia spójności obu „systemów”: analogiczna jest nie tylko pozytywna część (podobieństwa w strukturze pojęć), ale również problematyczność zachowania spójności. Tak jak trudno pojąć samoograniczającego się Boga, tak trudno Kelsenowi pojąć samoograniczające się państwo. Kelsenowi idzie zatem o wydobycie owej analogii w celu skrytykowania nauki o państwie w jej dotychczasowej formie, a mówiąc konkretniej – do podważenia jej dualistycznego charakteru. A ponieważ

³⁷ J. Taubes, *Dialektyka i analogia*, przeł. R. Pawlik, [w:] tenże, *Apokalipsa i polityka...*, s. 227.

³⁸ *Tamże*, s. 226.

³⁹ M. Bakunin, *Bóg i Państwo*, wybór i red. D. Kaczmarek, Poznań 2012, s. 49, *Biblioteka Klasyków Anarchizmu*. W swym poszukiwaniu związków teologii i władzy Bakunin posuwa się aż do twierdzenia, iż państwa w swych początkach wraz ze wszystkimi swymi instytucjami politycznymi i prawnymi, panującymi i uprzywilejowanymi klasami stanowiły tylko świeckie filie różnych Kościołów (*tamże*, s. 66). Według Kelsena Bakunin w swej rozprawie *Bóg i Państwo* miał jednak zupełnie przeoczyć kluczową paralełę teoriopoznawczą. Zob. H. Kelsen, *Das Problem...*, s. 21, przyp. 1.

pojęcie suwerenności jest centralnym składnikiem tego ujęcia, rzeczona krytyka przybiera zarazem postać wyteźonej krytyki tego właśnie pojęcia.

W celu zrozumienia korzeni paralelności problemu społecznego i religijnego Kelsen rozpatruje go na przynajmniej trzech płaszczyznach: epistemologicznej, psychologiczno-społecznej i historyczno-ideowej.

Teoriopoznawcze spojrzenie na te kwestie wychodzi od uniwersalnej tendencji każdego poznania, polegającej na dążeniu do systematycznej jedności⁴⁰. *W celu zrozumienia świata – twierdzi Kelsen – zakłada się go jako sensowną całość, to znaczy jako spójny porządek wszystkich zdarzeń. W związku z tym jest bez znaczenia, czy ten porządek jest pomyślany jako system norm lub praw przyczynowych, czy też jako system zarówno norm, jak i praw. Istotne bowiem jest jedynie to, że abstrakcyjna idea jedności tego porządku unaczynia się za pomocą antropomorficznej personifikacji*⁴¹. Przykłady pomocnej personifikacji to według Kelsena pojęcie Boga jak wyraz jedności praw rządzących światem i pojęcia państwa uosabiające jedność porządku prawnego. Owa personifikacja niesie jednak ze sobą niebezpieczeństwo polegające na tym, iż jako narzędzie ułatwiające rozumienie z czasem wykracza poza swój pierwotny charakter i zatracą swą jedynie pomocniczą rolę. W następstwie zmieszania sposobów poznania z przedmiotami poznania personifikacja ulega hipostazie, co oznacza, że przedmiot poznania podwaja się i za rzeczywisty byt brane jest to, co miało jedynie służyć pojęciu pierwotnego przedmiotu. Tym samym powstaje pozorny problem stosunku między dwoma odrębnymi bytami. Osoba państwa miała służyć lepszemu zrozumieniu jedności porządku prawnego, być tylko antropomorficznym jego wyrazem. Wskutek hipostazowania państwo zostaje przeciwstawione prawu jako odrębny i niezależny byt⁴². Zawarte tutaj *implicite* dążenie do wykazania nieodróżnialności państwa od prawa jest jednym z naczelných zadań, jakie stawia przed sobą Kelsenowska czysta teoria prawa.

Przypomnienie mechanizmu hipostazowania w żadnym razie nie wyczerpuje zagadnienia interesującej nas paralelności, z czego Kelsen zresztą zdaje sobie sprawę, zwracając się w stronę psychologii, socjologii i historii idei. Sięgając głęboko w przeszłość, Kelsen przywołuje analizy etnografów, antropologów i filozofów kultury na temat społeczeństw pierwotnych, zastanawiając się również nad drogami społecznej ewolucji. Szczególnym świadectwem tych zainteresowań jest praca będąca przeglądem obfitego materiału antropologicznego pt. *Society and Nature*, opublikowana już po emigracji do Ameryki w 1943 r. Rozważania te mają na celu wykazanie, że pierwotnie nie istnieje rozróżnienie tego, co społeczno-polityczne, i tego, co religijne, czy mówiąc jeszcze inaczej, że nie odnajduje się zasadniczej różnicy między doświadczeniem społecznym i religijnym. Kult bogów i cześć oddawana panującym zostają wyprowadzone z tego samego źródła. Natura pojmowana jest przez społeczności pierwotne na wskroś antropomorficznie⁴³. W *Złotej gałęzi* James Frazer oznajmia, że *ludy prymitywne nie uważają,*

⁴⁰ Tenże, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff...*, s. 226.

⁴¹ Tenże, *Bóg i państwo*, s. 361.

⁴² *Tamże*, s. 362.

⁴³ Por. opis fetyszyzmu jako pierwszej postaci teologicznej fazy rozwoju ludzkiego umysłu u Augusta

że czynniki nadprzyrodzone znacznie czy też w ogóle przewyższają człowieka, mogą je bowiem zastraszyć i zmusić do posłuszeństwa. Na tym etapie rozwoju myśli ludzkiej świat pojmowany jest jako wielka demokracja⁴⁴. Kelsen wypowiada się podobnie, podkreślając dominację myślenia w kategoriach normatywnych⁴⁵, uznawanie natury i świata ludzi za „adresatów” tych samych, opartych na rozkazie, norm. Boski rozkaz w równym stopniu wyjaśnia ruch słońca na niebie i zakaz zabijania innego. Antropomorficzny światopogląd mitu polega właśnie na tym – zaznacza Kelsen – że zachowanie wszystkich rzeczy zostaje wyjaśnione na podstawie ludzkiego działania, wszystkie rzeczy są uważane za podobne do ludzi, tzn. za istoty obdarzone duszą. Natura, według mitycznego światopoglądu, jest w istocie społeczeństwem, to znaczy związkiem, powiązaniem lub zobowiązaniem ludzi i pozostałych istot pojmowanych jako ludzie, jest uniwersalnym systemem norm, które mają regulować zachowanie wszystkich przedmiotów⁴⁶. Na tym pierwotnym etapie rozwoju społecznego nie istnieje jeszcze zatem dualizm natury i społeczeństwa ani też dualizm sfery społecznej i religijnej. Nie odróżnia się etycznie-normatywnego pojęcia boskości (Bóg jako najwyższa wartość i dobro) od naturalno-przyczynowego (Bóg jako ostateczna przyczyna). Kelsen nie tyle zatem opowiada się za zredukowaniem religii do społeczeństwa, ile za źródłową nieodróżnialnością obu porządków.

Sytuacja zmienia się zasadniczo za sprawą historycznego triumfu chrześcijaństwa i wiary w ponadnarodowego Boga, następnie zaś skutek rozwoju nowożytnej nauki. Ta ostatnia zmierza bowiem do odwrócenia pierwotnego stanu rzeczy. O ile dla umysłowości pierwotnej wszystko jest społeczeństwem (Frazerowską „wielką demokracją”), to znaczy natura zostaje przez nie wchłonięta, o tyle naukowy światopogląd nowożytny zdradza tendencję dokładnie odwrotną: chce zredukować społeczeństwo do natury, odkryć jednolite prawa obowiązujące całą rzeczywistość. Można zatem rzec, że ujawniający się tutaj historiozoficzny rytm przybiera następujący charakter: monizm – dualizm – monizm.

Właściwym obszarem poszukiwań paraleli społeczeństwa i religii pozostaje wymiar etyczno-moralny, odsyłający nie do przyczynowości, lecz do powinności. Jak słusznie

Comte’a, którego charakterystyczną cechą jest, iż wszystkim ciałom zewnętrznym przypisujemy życie, w istocie swej analogiczne do naszego (*Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J.K., Warszawa 2003, s. 21, *Arcydziela Wielkich Myślicieli*). Interesujące jest, że rozważania Comte’a na temat fazy teologicznej i metafizycznej, w tym zwłaszcza zależność między typem dominującej w danej epoce formacji umysłowej a formą ustroju społeczno-politycznego (faza teologiczna – absolutyzm, faza metafizyczna – rządy prawa), przywodzą na myśl rozważania Carla Schmitta na temat socjologii pojęcia suwerenności.

⁴⁴ J. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 2002, s. 85. Jak dodaje brytyjski antropolog, nie zaświtała mu [człowiekowi pierwotnemu] jeszcze czy też nie zamroczyła jego horyzontów koncepcja świata jako systemu bezosobowych sił działających zgodnie ze statymi i niezmiennymi prawami (tamże).

⁴⁵ H. Kelsen, *Society and Nature. A Sociological Inquiry*, Chicago 1943, s. 44. Czytamy tamże: *Stosunek człowieka pierwotnego do natury nie opiera się na idei obiektywnych związków między faktami, tj. na założeniu istnienia łańcucha przyczyn wywołanego bezosobowymi siłami, lecz na idei związku między ludźmi, tj. na założeniu relacji społecznej. Posiada on zauważalnie normatywny charakter.*

⁴⁶ Tenże, *Bóg i państwo*, s. 356.

zauważa Kelsen, społeczeństwo daje się pomyśleć jako wyodrębnione ze świata natury tylko wówczas, gdy *analiza tego, co społeczne, jest prowadzona jako etycznie (lub prawnie) normatywna*⁴⁷. To właśnie istnienie normatywnego autorytetu jest tym, w czym Kelsen widzi nierozzerwalny spłot wymiaru społecznego i religijnego: *Ponieważ wspólnota za pośrednictwem przez wyobrażenie Boga jest społeczeństwem, to w przeciwstawionym jednostce, ponadindywidualnym, wiążącym, normatywnym autorytecie społeczeństwa rozpoznaje się z łatwością nakazującego i zakazującego Boga*⁴⁸. W tych rozważaniach Kelsen odwołuje się do myśli Emila Durkheima i Ludwiga Feuerbacha⁴⁹. Z kolei psychologicznie istotnych tropów dostarcza jego zdaniem myśl Zygmunta Freuda, ustawiająca ojcostwo w roli uniwersalnej figury autorytetu i władzy. Kelsen przypomina słowa Epimelei z Goetheańskiej *Pandory*, iż ojciec jest zawsze także Bogiem.

Trzecią płaszczyzną, obok teoriopoznawczej i psychologiczno-socjologicznej, na której rozpatruje się związki teologii i państwa, jest historia idei. Są one elementem ogólniejszych i obszerniejszych rozważań na temat sekularyzacji. W wydanej ostatecznie dopiero w 2012 r. pracy *Secular Religion* Kelsen przeprowadza krytykę całego nurtu myśli dwudziestowiecznej, który bada rozmaite związki między teologią a wybranymi aspektami nowożytnej nauki, prawa i polityki. Kelsen nie zwalcza samej metody namysłu nad tego rodzaju paralelizmem (sam przecież robi z niej użytek), lecz raczej to, co uznaje za jej nadużycie. Polega ono na dopatrywaniu się w rozmaitych współczesnych zjawiskach kultury, doktrynach społeczno-politycznych czy ideologiach podobieństw z teologiczną spekulacją minionych wieków⁵⁰. W ramach tego nurtu odnajdujemy refleksję na temat ideologii jako świeckich religii (Reinhold Niebuhr, Raymond Aron, Jacob Talmon), chrześcijańskich korzeni nowożytnej filozofii dziejów (Karl Löwith), idei uniwersalnego społeczeństwa jako sekularyzacji Augustyńskiego Państwa Bożego (Étienne Gilson), związku apokaliptyki i gnozy z marksistowską i heglowską dialektyką (Jacob Taubes) czy gnostyckiego charakteru nowożytności (Hans Jonas, Eric Voegelin).

Kelsen stara się dowieść nieadekwatności kluczowych pojęć, którymi posługują się myśliciele tego nurtu. Pojęcia w rodzaju zsekularyzowanej eschatologii, laickiej paruzji czy świeckiej religii wzbudzają w nim opór ze względu na brak wystarczającej ciągłości między tym, co pierwotne, a tym, co zsekularyzowane⁵¹. Świecka eschatologia nie jest dla Kelsena żadną eschatologią, skoro ta źródłowo odsyła do pozaświeckiego wymiaru,

⁴⁷ *Tamże*.

⁴⁸ *Tamże*.

⁴⁹ Kelsen odnotowuje (*tamże*, s. 357), iż w redukcji tego, co religijne, do tego, co społeczne, albo w podniesieniu tego, co społeczne, na poziom tego, co religijne, chodzi o to, że z punktu widzenia psychologicznych badań nad faktami – a nie teologicznej, metafizycznej spekulacji – doświadczenie religijne pozwala się w całości opisać jako społeczne, i że zarówno w doświadczeniu religijnym, jak i społecznym moment autorytarny i wspólnotowy jest tak samo istotny i nie różni się treścią.

⁵⁰ Tenże, *Secular Religion. A Polemic Against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as „New Religions”*, red. R. Walter, C. Jabloner, K. Zeleny, Wien–New York 2012, s. 5. Warto odnotować, że u Kelsena analogia między nauką o państwie a teologią nie ma charakteru myślenia w kategoriach sekularyzacji pojęć teologicznych. Analogia ta nie jest rozważana w kategoriach historycznych, lecz jawi się jako nade wszystko wynik mechanizmu hipostazowania.

⁵¹ *Tamże*, s. 21.

podobnie jak świecka religia pozbawiona odniesienia do transcendentnego Boga nie jest dla niego religią, lecz jedynie zamazywaniem fundamentalnej różnicy między religią a polityką⁵². Zbyt daleko idący paralelizm sprawia, że *komparatystyczna teoria kultury* (którym to mianem określa Kelsen refleksję myślicieli rozwijających teorię sekularyzacji) zmienia się jego zdaniem w pusty werbalizm⁵³.

W kontekście historyczno-ideowym warto również wspomnieć o rozwijanej przez Kelsena polemice z koncepcją prawa naturalnego⁵⁴. W Kelsenowskiej narracji doktryna prawa naturalnego okazuje się kolejnym źródłem dualizmu państwa i prawa⁵⁵. Twierdzenie to opiera Kelsen nade wszystko na kontraście między pozytywistycznym uznawaniem przymusu za fundamentalną cechę normy prawnej a prawem naturalnym, którego norma – pozbawiona aspektu przymusu – realizuje się niejako „sama przez się”⁵⁶.

CZYSTA TEORIA PRAWA I DEMISTYFIKACJA PAŃSTWA

W pismach Kelsena można odnaleźć konsekwentną realizację zamiaru wyrażonego już we wczesnym okresie jego twórczości. Pisał wówczas, iż jest *głęboko przekonany, że nie tylko możliwe, ale konieczne i niezwykle doniosłe jest wykrycie i ustalenie związku między małym światem wiedzy prawnej a ogólnym systemem filozoficznym świata*⁵⁷.

Widzimy, że dualizm, szczególnie przejawiający się w dwuaspektowej teorii państwa, zostaje przez Kelsena zidentyfikowany jako najbardziej zasadniczy oponent. Uzasadnione będzie twierdzenie, że krytyczna praca Kelsena mająca na celu wykazanie problematyczności dualistycznego myślenia o państwie stanowi istotną część konstruowanej przez niego czystej teorii prawa. Jej „czystość” wiąże się z przyjęciem szeregu założeń charakterystycznych dla neokantyzmu i pozytywizmu. Z podstawowego twierdzenia o niedostępności rzeczywistości „samej w sobie” i konstytuowania przedmiotu poznania przez sam akt poznania wynika, iż jedność sądów w nauce istnieje dzięki jedności systemu kategorii⁵⁸. Odrębne obszary bytu mogą być ujmowane tylko za pomocą jednego typu kategorii, stąd też konieczność „oczyszczenia” pola badawczego z wszystkiego, co

⁵² Tamże, s. 43.

⁵³ Tamże, s. 19.

⁵⁴ Z kolei interesującą krytykę Kelsenowskiej krytyki prawa naturalnego odnaleźć można w: C. Martyniak, *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, [w:] *Obiektywna podstawa prawa. Wybór pism Czesława Martyniaka, Antoniego Szymańskiego i Ignacego Czumy*, red. B. Szlachta, Kraków 2001, s. 155-215, *Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej*, 7.

⁵⁵ H. Kelsen, *Essays in Legal and Moral Philosophy*, red. O. Weinberger, przeł. P. Heath, Dordrecht–Boston 1973, s. 34, *Synthese Library*.

⁵⁶ Tamże, s. 33.

⁵⁷ Tenże, *Podstawowe zagadnienia nauki prawa państwowego (w rozwinięciu nauki o normie prawnej)*, t. 1, przeł. T. Przeorski, Wilno 1935, s. 18.

⁵⁸ E. Voegelin, *Kelsen's Pure Theory of Law and the Problem of an Austrian Theory of the State*, [w:] tenże, *The Collected Works*, t. 4: *The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State*, Columbia 1999, s. 166.

uznaje się za element uniemożliwiający osiągnięcie systemowej jedności. Tutaj znajduje się metodologiczne źródło redukcji zjawiska państwa do w istocie tylko jednego z jego obszarów, tj. do prawa⁵⁹. Jak podkreśla Tatarkiewicz, *idealistyczne stanowisko szkoły marburskiej sprawiło, że teoria poznania była dla niej zarazem teorią bytu: nie ma bowiem innego bytu niż poznawany ani innego poznania niż poznanie bytu*⁶⁰.

Polemiczny cel dzieła Kelsena został przez niego wypowiedziany wprost. Jest nim *zniszczenie jednej z najbardziej skutecznych ideologii legitymizacji*⁶¹, jaka zawiera się w tradycyjnej teorii państwa i prawa.

Osiągnięciu tego celu służy krytyczna analiza zarysowanej już analogii teologicznego samoograniczenia się Boga i samoograniczenia się państwa. Z jednej strony rozwiązanie, jakie proponuje teologia, przyjmujące postać samoograniczenia się boskiej wszechmocy (Wcielenie), może być przedmiotem wiary. Z drugiej jednak strony wiara w analogiczną sytuację w obrębie nauki o państwie – czyli tzw. teorie samozobowiązania państwa w postaci państwa prawa – jest nie do zaakceptowania i należy zdać sobie z sprawę z poważnych konsekwencji tego stanu rzeczy. W jaki sposób państwo, którego istotą jest władza (*Macht*) – pyta Kelsen – miałoby samo z siebie dokonać prawnego ograniczenia?⁶² Owa podwójna natura państwa – jako władzy (faktycznej siły) i jako prawa – znalazła swój najbardziej wyrafinowany wyraz w dwuaspektowej (dwustronnej) teorii państwa Georga Jellinka⁶³. Przekładając te rozważania na terminy teologiczne, można powiedzieć, że Kelsen występuje tutaj jako zwolennik monofizytyzmu przeciwko diofizytyzmowi.

Interesujące jest, że u Ludwiga Feuerbacha odnajdujemy bardzo podobne rozważania na temat relacji nauki o państwie i teologii, w tym szczególnie trudności myślenia w kategoriach dokonującego prawnego samozobowiązania państwa i samoograniczającego się Boga. U Feuerbacha przyroda z jej immanentnymi prawami jest republiką, zaś Bóg ze swą zdolnością czynienia cudów monarchą; dostrzega on tym samym powinowactwo konstytucjonalizmu w nauce o państwie i racjonalizmu (deizmu) w teologii. Daremne są jednak próby racjonalistów, by uczynić z Boga władcę „konstytucyjnego”, przestrzegającego praw przyrody. „Monarcha konstytucyjny” i „bóg konstytucyjny”, zatem konsekwentnie przestrzegający odpowiednio praw państwowych i praw natury, są dla Feuerbacha sprzecznością. *Albo nie ma monarchii, albo – monarchia absolutna! Albo nie ma boga, albo – bóg absolutny, taki bóg, w którego ludzie wierzyli pierwotnie! Bóg, który jest posłuszny prawom przyrody, który stosuje się do porządku świata, bóg taki, jakim jest bóg naszych konstytucjonalistów i racjonalistów, jest jakąś niedorzecznością*⁶⁴. I tak jak dla Feuerbacha monarchia konstytucyjna jest jedynie zahamowaną demokracją, której

⁵⁹ Tamże, s. 169.

⁶⁰ W. Tatarkiewicz, *Szkół marburska i jej idealizm (w setną rocznicę marburskiej dysertacji Profesora Władysława Tatarkiewicza)*, red. P. Parszutowicz, Kęty 2010, s. 41, *Biblioteka Europejska*.

⁶¹ H. Kelsen, *Czysta teoria prawa*, s. 448.

⁶² Tenże, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff...*, s. 232.

⁶³ Zob. na temat samozwiązania państwa J. Kostrubiec, *Nauka o państwie w myśli Georga Jellinka*, Lublin 2015, s. 151 i nast.

⁶⁴ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron, T. Witwicki, Warszawa 1981, s. 169. W tym duchu dodaje Feuerbach, iż często mówilo się: *świat jest niezrozumiały bez boga; lecz prawdą jest właśnie*

ostatecznie ulegnie, tak deistyczne pojęcie Boga jest jedynie zahamowanym ateizmem lub naturalizmem, który także ostatecznie zatriumfuje. Analogicznie można by powiedzieć, że dla Kelsena metaprawne pojęcie państwa jest tylko „zahamowanym” właściwym pojęciem państwa jako wyłącznie konstrukcji prawnej. Jak zauważa Kelsen, *jeżeli państwo rozpoznane jest jako porządek prawny, każde państwo jest państwem prawnym, a wyrażenie to jest pleonazmem*⁶⁵.

Innymi słowy, należy dążyć do usunięcia tego dualizmu z nauki o państwie poprzez zlikwidowanie metaprawnego czy – lepiej rzec – „transcendentnego” ujęcia państwa i będącego jego wyrazicielem pojęcia suwerenności. Poszukiwaniom takiej nauki o państwie i prawie – wolnej do rzekomego hipostazowania i personalizacji – poświęcił Kelsen znaczącą część swego dzieła naukowego. Polemika z koncepcją suwerenności wydaje się naturalna – zostaje ono przecież zidentyfikowane jako istota władzy państwowej „transcendującej” porządek prawny.

Jaka jest rola pojęcia suwerenności w koncepcji Kelsena? Co z wolą państwa, rozmaicie wszak rozumianą na przestrzeni wieków – o czym przekonują nas badacze myśli politycznej wskazujący chociażby odmienności organicznej i anorganicznej teorii państwa. Charakterystyczne bowiem dla wielu myślicieli wiązanie suwerenności z czynnikiem osobowym, z momentem decyzji, która musi zostać przez kogoś podjęta, zostaje poddane silnej krytyce. Rozumowanie biegnie po następującej linii. Jeśli prawo jest wolą państwa, co wynika z definicji suwerenności, wówczas organy państwa nie mogą wykonywać innej woli. Jak pojmować jednak ową wolę państwa? Czy jest ona czymś niezależnym od woli narodu czy też jedynie jej wyrazicielem?

Podstawowy błąd polega zdaniem Kelsena na tym, że wolę państwa próbuje się ujmować w kategoriach psychologicznych, czyli jako chcenie nakierowane na określony cel. Kelsen uderza z całą siłą w tego rodzaju pojmowanie woli państwa. Po pierwsze, wola państwa nie jest wolą narodu: *uważanie narodu stanowiącego państwo za społeczność wytwarzającą jednolitą wolę w rozumieniu psychologii narodów jest fikcją, gdyż właśnie z punktu widzenia tejże psychologii naród tworzący państwo nie przedstawia się jako jedność, społecznie bowiem jest przeważnie rozbity na szereg społeczności duchowych*⁶⁶. Jak dodaje, *utożsamienie woli państwa z wolą ogółu jest fikcją godną najostrzejszego potępienia*⁶⁷. Po drugie, wola państwa nie jest aktem psychicznym osób, którym powierzono zadanie wyrażania woli państwa: wola parlamentu (większość) to nie jest wola całości w sensie psychologicznym. *A gdy się także bierze pod uwagę jedynie moment psychicznej woli członków ciała ustawodawczego – dodaje Kelsen – to i u głosujących „za” okazuje się, że moment ten przeważnie nie ma innej treści, jak tylko oddanie głosu „za”, podniesienie ręki lub inny rodzaj złożenia swego oświadczenia*⁶⁸.

coś przeciwnego; jeśli istnieje bóg, niezrozumiałe jest istnienie świata, gdyż świat jest wtedy zupełnie zbyteczny (tamże, s. 162).

⁶⁵ H. Kelsen, *Czysta teoria prawa*, s. 441.

⁶⁶ Tenże, *Podstawowe zagadnienia...*, s. 219.

⁶⁷ Tamże, s. 105.

⁶⁸ Tamże, s. 224.

Demaskując personifikacyjne fikcje suwerenności przejawiającej się w woli państwa pojmowanej na sposób psychologiczny, Kelsen stwierdza, iż *pojęcie woli państwa nie ma nic wspólnego z jakimkolwiek aktem psychicznym. Jest ono wyłącznie produktem konstrukcji prawnej i to konstrukcji stworzonej dla celów zarachowania*⁶⁹. Suwerenność – o ile to pojęcie w ogóle nie przestaje być zbędne – jawiąc się jako swego rodzaju *radix malorum*, zostaje zatem oczyszczona z wszelkich personalistycznych elementów, zredukowana do zamkniętego, logicznie powiązanego porządku normatywnego z normą podstawową, od której rozchodzą się wszystkie kompetencje. Suwerenność przypisana zostaje samemu porządkowi prawnemu, jest momentem nieodróżnialnym od prawa.

W teologiczno-politycznych rozważaniach Kelsena widzimy zatem przejaw tego samego dążenia, które legło u podwalin czystej teorii prawa: zwalczanie dualistycznej teorii państwa wraz z towarzyszącymi jej fikcjami i personalizacjami. Podstawowemu celowi, jakim jest wykazanie prawnego i stąd też niesprzecznego charakteru pojęcia państwa, służy krytyka woli państwa jako zaszłości psychologicznej. Kreśląc analogię nauki o państwie i teologii, Kelsen zdaje się dowodzić, że personalistyczne i woluntarystyczne składniki pojęcia państwa odzwierciedlają strukturę teologii, poświadczają tym samym, że nauka o państwie i prawie nie była jeszcze w stanie zyskać należycie „pozytywnego” charakteru⁷⁰.

Dla Kelsena panteizm jest przesłanką dla prawdziwej, wolnej od metafizyki nauki o naturze. Panteistyczna nieodróżnialność Boga i świata stanowi metafizyczną prefigurację nieodróżnialności państwa i prawa. Jak zauważa Georg Simmel, panteistyczne stopienie Boga ze światem oznacza zarazem wyeliminowanie jego mocy, ponieważ nie ma dla niej przedmiotu⁷¹. Analogicznie, stopienie państwa i prawa oznacza eliminację mocy suwerena. Demystyfikacja pojęcia suwerenności przybliży naukę o państwie pozbawianą metafizycznej aury. *Czysta teoria prawa – pisze Kelsen – jednocześnie jest czystą nauką o państwie, ponieważ wszelka nauka o państwie jest możliwa jedynie jako nauka o prawie państwowym, a każde prawo jest prawem państwowym, ponieważ każde państwo jest państwem prawa*⁷².

⁶⁹ Tamże, s. 239. Właściwe ujęcie woli państwa według Kelsena jest następujące: *Gdy pewne działania pewnych osób fizycznych w pewnych warunkach uchodzą w poglądzie prawnym nie za działania tych właśnie osób, lecz osób innych, to mamy do czynienia ze specjalnym przypadkiem zarachowania. Stworzony działalnością pewnych osób stan rzeczy zostaje zarachowany nie tym (działającym) osobom, lecz innym. Punkt zarachowania nie znajduje się jednak w innych osobach. Zarachowanie przechodzi równocześnie przez osoby fizycznie działające i ich psychiczny akt woli i nie zatrzymuje się (umieszcza się) w żadnej fizycznej osobie, jak to ma miejsce np. w przypadku poręczenia za szkodę, która mimo spowodowania jej przez dzieci lub służbę, zarachowana zostaje ojcu względnie służbowodawcy. Wszystkie linie zarachowania zbiegają się raczej we wspólnym, pozafizycznym podmiocie pomysłanym, punkcie zarachowania. Jednostkami, u których ma miejsce tego rodzaju zarachowanie, są organa państwowe, a wspólnym punktem, w którym zbiegają się wszystkie linie zarachowania, a które wychodzą ze stanów rzeczy spowodowanych działalnością tychże organów, jest wola państwa (tamże, s. 238).*

⁷⁰ Ch. Thornhill, *German Political Philosophy. The Metaphysics of Law*, London–New York 2007, s. 265, *Routledge Studies in Social and Political Thought*, 49.

⁷¹ G. Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przeł. W. Kunicki, Kraków 2007, s. 139, *Eidos*.

⁷² H. Kelsen, *Bóg i państwo*, s. 373.

Rozwiązanie proponowane przez Kelsena – pełne utożsamienie państwa i prawa likwidujące metaprawne pojęcie suwerenności – wydaje się nie znosić zadziwiającego podobieństwa w strukturze pojęciowej nauki o państwie i teologii. Rozwiązanie w postaci tożsamości obu elementów odsłania bowiem, iż także czysta teoria prawa zdaje się mieć swój „teologiczny” odpowiednik w postaci panteizmu. Zniesienie hipostazowania, które krytykuje Kelsen, nie pociąga za sobą wyeliminowania interesującej nas tutaj analogii. Teologiczno-polityczne podwojenie wciąż w jakimś sensie istnieje, nawet w sytuacji odmetafizycznionej, w pełni pozytywnej czystej teorii państwa i prawa.

Nauka o państwie Kelsena stroni od wszelkich prób substancjalizowania państwa. Przypisywanie państwu odrębnego statusu ontologicznego i zarazem metaprawnego charakteru natrafia na sprzeciw, skoro Kelsen stara się dowieść, że po dekonstrukcji szeregu fikcji politycznych i prawnych za maską państwa skrywa się tylko fakt nagiej władzy. *Kiedy zerwiemy maski tym, którzy odgrywają na scenie politycznej dramat religijny albo społeczny – pisze Kelsen – wtedy przestaniemy mieć do czynienia z Bogiem, który nagradza i karze, z państwem, które wydaje wyroki i prowadzi wojnę, tylko z ludźmi, którzy stosują przymus wobec innego człowieka, z panem X, który triumfuje nad panem Y, albo z bestią, która zaspokaja swoje ciągle nieugaszone pragnienie krwi. Spadają maski, spektakl traci swój sens; gdy zrywa się maski, to rezygnuje się właśnie ze specyficznej interpretacji, na której w ogóle polega religia czy społeczeństwo!*⁷³ Konsekwencją tego daleko posuniętego procesu demistyfikacji pojęcia państwa jest uznanie, iż pojęcie to daje się uzasadnić jedynie za pomocą argumentów prawnych. Pozostaje jednak fundamentalny kłopot w postaci treści owego porządku prawnego, natury normy podstawowej. Można w tym kontekście przywołać słowa krakowskiego filozofa prawa Władysława Leopolda Jaworskiego, iż – tak jak systemy etyczne nowożytności – wisi ona w powietrzu, łańcuch postulatów nie ma się o co zaczepić⁷⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Bakunin M., *Bóg i Państwo*, wybór i red. D. Kaczmarek, Poznań 2012, *Biblioteka Klasyków Anarchizmu*.
- Brague R., *The Wisdom of the World. The Human Experience of the Universe in Western Thought*, przeł. T.L. Fagan, Chicago 2003.
- Bodin J., *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, przeł. R. Bierzanek, Z. Izdebski, J. Wróblewski, Warszawa 1958.
- Cassirer E., *Mit państwa*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 2006, *Studia z Filozofii Systematycznej*, 6.
- Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J.K., Warszawa 2003, *Arcydziela Wielkich Myślicieli*.
- Donoso Cortés J., *Essays on Catholicism, Socialism, and Liberalism, Considered in their Fundamental Principles*, przeł. W. M'Donald, Dublin 1874.

⁷³ Tamże, s. 359.

⁷⁴ W.L. Jaworski, *Notatki*, Kraków 1929, s. 135.

- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1998.
- Feuerbach L., *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron, T. Witwicki, Warszawa 1981.
- Figgis J.N., *The Divine Rights of Kings*, New York 1965, *The Academy Library. Harper Torchbooks*, TB 1191.
- Frazer J., *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 2002.
- Friedrich C.J., *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, Chicago 1963, *Phoenix Books*, P135.
- Gierke O. von, *Political Theories of the Middle Age*, przeł. F.W. Maitland, Boston 1960.
- Hadot P., *The Veil of Isis. An Essay on the History of the Idea of Nature*, przeł. M. Chase, Cambridge (Mass.) 2006.
- Jaworski W.L., *Notatki*, Kraków 1929.
- Jabloner C., *Kelsen and his Circle: The Viennese Years*, „European Journal of International Law” 1998, Vol. 9, nr 2, [online] <https://doi.org/10.1093/ejil/9.2.368>.
- Kelsen H., *Bóg i państwo*, przeł. M. Małecka, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2014, Vol. 59.
- Kelsen H., *Czysta teoria prawa*, przeł. R. Szubert, red. i wstęp A. Bosiacki, Warszawa 2014, *Klasyki Myśli Prawnej*.
- Kelsen H., *Essays in Legal and Moral Philosophy*, red. O. Weinberger, przeł. P. Heath, Dordrecht–Boston 1973, *Synthese Library*.
- Kelsen H., *Podstawowe zagadnienia nauki prawa państwowego (w rozwinięciu nauki o normie prawnej)*, t. 1-2, przeł. T. Przeorski, Wilno 1935.
- Kelsen H., *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre*, Tübingen 1920.
- Kelsen H., *Secular Religion. A Polemic Against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as „New Religions”*, red. R. Walter, C. Jabloner, K. Zeleny, Wien–New York 2012.
- Kelsen H., *Society and Nature. A Sociological Inquiry*, Chicago 1943.
- Kelsen H., *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, Tübingen 1922.
- Kelsen H., *Staat und Naturrecht. Aufsätze zur Ideologiekritik*, red. E. Topitsch, München 1989.
- Kelsen H., *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, „Wiener Staatswissenschaftliche Studien” 1905, Vol. 6, nr 3.
- Kennedy E., *Constitutional Failure. Carl Schmitt in Weimar*, Durham 2004.
- Lazier B., *God Interrupted. Heresy and the European Imagination Between the World Wars*, Princeton 2008.
- Kostrubiec J., *Nauka o państwie w myśli Georga Jellinka*, Lublin 2015.
- Nolte E., *Die Weimarer Republik. Demokratie zwischen Lenin und Hitler*, München 2006.
- Obiektywna podstawa prawa. Wybór pism Czesława Martyniaka, Antoniego Szymańskiego i Ignacego Czumy*, red. B. Szlachta, Kraków 2001, *Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej*, 7.
- Paulson S.L., *Hans Kelsen’s Earliest Legal Theory: Critical Constructivism*, „The Modern Law Review” 1996, Vol. 59, nr 6, [online] <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-2230.1996.tb02695.x>.
- Paulson S.L., *Four Phases in Hans Kelsen’s Legal Theory? Reflections on a Periodization*, „Oxford Journal of Legal Studies” 1998, Vol. 18, nr 1, [online] <http://dx.doi.org/10.1093/ojls/18.1.153>.

- Schmitt C., *Nauka o konstytucji*, przeł. M. Kurkowska, R. Marszałek, Warszawa 2013, *Biblioteka Teologii Politycznej*.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Warszawa 2012.
- Simmel G., *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przeł. W. Kunicki, Kraków 2007, *Eidos*.
- Szlachta B., *Szkice z historii myśli politycznej*, Kraków 2014.
- Tatarkiewicz W., *Szkoła marburska i jej idealizm (w setną rocznicę marburskiej dysertacji Profesora Władysława Tatarkiewicza)*, red. P. Parszutowicz, Kęty 2010, *Biblioteka Europejska*.
- Thornhill Ch., *German Political Philosophy. The Metaphysics of Law*, London–New York 2007, *Routledge Studies in Social and Political Thought*, 49.
- Taubes J., *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, Warszawa 2013, *Biblioteka Kwartalnika „Kronos”*.
- Taubes J., *Teologia a teoria polityczna*, przeł. R. Kuczyński, „Kronos” 2010, nr 2.
- Voegelin E., *The Collected Works*, t. 4: *The Authoritarian State. An Essay on the Problem of the Austrian State*, przeł. R. Hein, Columbia 1999.
- Wilson F., *A Relativistic View of Sovereignty*, „Political Science Quarterly” 1934, Vol. 49, nr 3, [online] <http://dx.doi.org/10.2307/2143219>.

Dr Arkadiusz GÓRNISIEWICZ – politolog, historyk idei, adiunkt w Katedrze Filozofii Polityki w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania naukowe obejmują historię nowożytnej myśli politycznej i prawnej, filozofię polityki, teorie nowoczesności i naukę o państwie. Autor książki *Nowoczesność, nihilizm, polityka. Wokół myśli Karla Löwitha* (2014), współredaktor książek *Modernity and What Has Been Lost. Considerations on the Legacy of Leo Strauss* (2010) i *The Problem of Political Theology* (2012). Publikował m.in. w „Przeglądzie Politycznym”, „History of European Ideas”, „Stanie Rzeczy”, „44/Czterdzieści i Cztery”, „Kronosie”, „Horyzontach Polityki”.