

Roberto ESPOSITO

ZAWŁASZCZENIE¹

1. PRAWO WŁASNE

Immunizująca funkcja, jaką względem wspólnoty pełni prawo, jest oczywista i ogólnie uznana, także poza obszarem literatury prawniczej. Od samego zarania prawo stoi na straży współżycia międzyludzkiego, które ze swej natury narażone jest na działanie destrukcyjnych konfliktów. Najbardziej źródłowa relacja łączy zatem prawo nie z jego formalną organizacją, ale z samym życiem wspólnoty. To właśnie w tym pierwotnym i radykalnym znaczeniu należy rozumieć immunizującą rolę prawa: podobnie jak w sferze biologiczno-medycznej w odniesieniu do ludzkiego organizmu, gwarantuje ono wspólnocie przetrwanie w sytuacji śmiertelnego zagrożenia. Chroni ją i przedłuża jej życie, oddalając od niej widmo niechybnej śmierci. Odniesienie do obszaru semantycznego medycyny pozwala uchwycić bardziej złożone i niepokojące znaczenie immunizacji prawnej. Tak jak w przypadku ludzkiego ciała, immunizująca funkcja prawa wobec wspólnoty nie może spełnić się w sposób bezpośredni i – by tak rzec – afirmatywny. Przeciwnie: droga wiodąca do celu jest niebezpośrednia, pokrętna i na swój sposób perwersyjna. Celu nie da się bowiem osiągnąć inaczej, jak tylko za pomocą środka, który – choć tylko częściowo i czasowo – kłóci się z nim, gdyż zawiera w sobie cząstkę tej samej substancji, przed którą ma chronić.

Z drugiej strony, mamy tu do czynienia z antynomią niejako wpisaną już w tezę, od której wyszliśmy. Kiedy mówimy, że podstawowym celem prawa jest immunizacja wspólnoty, zakładamy tym samym jego negatywny charakter. Z kontrastownego zestawienia tych terminów wynika bowiem, że prawo ma chronić wspólnotę przed zagrożeniem, które nie pochodzi z zewnątrz, ale jest jej integralną, konstytutywną częścią. Wystarczy przyjrzeć się jednemu z najbardziej pierwotnych znaczeń terminu *munus*, od którego wywodzi się *communitas*²: niebezpieczeństwem, przed którym prawo chroni wspólnotowe życie jest ta sama relacja, która sprawia, że jest ono tym, czym jest.

¹ Przekład dokonany został na podstawie: R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002, s. 25-42. W tym miejscu redakcja chce podziękować wydawnictwu Giulio Einaudi za wyrażenie zgody na publikację fragmentu książki w języku polskim.

² Tenże, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino 1998.

Łamiąc granice indywidualizmu poszczególnych członków wspólnoty, to właśnie ta relacja naraża ich na oddziaływanie ze strony innych, a zatem na potencjalny konflikt. Albo też – wiążąc swoich członków w relacji koniecznej wzajemności – zaciera granice pomiędzy tym, co własne, i tym, co wspólne, a więc niczyje.

Prawo przeciwstawia się właśnie tej kontaminacji: odbudowuje granice, którym zagraża jednocząca siła *munus*. I tu właśnie pojawia się ów aporetyczny element, o którym wspominaliśmy. Ponieważ wzajemne relacje i współoddziaływanie nie stanowią źródła potencjalnej patologii, lecz pierwotną formę wspólnoty, oznacza to, że poprzez immunizację prawo przekształca wspólnotę w jej odwrotność. Dopiero z tej perspektywy można wyraźnie dostrzec negatywny charakter relacji łączącej prawo i wspólnotę. Mimo że – jak się przekonałiśmy – prawo jest absolutnie niezbędne do przetrwania wspólnoty, łączy się z nią od strony jej przeciwieństwa: aby zachować ją przy życiu, musi ją pozbawić jej najgłębszego znaczenia. Chroniąc ją przed niebezpieczeństwem wywłaszczenia – które stanowi najbardziej źródłowe powołanie wspólnoty – pozbawia ją tym samym sensu. Można by wręcz powiedzieć, że prawo utrzymuje wspólnotę przy życiu poprzez jej zaprzeczenie; że konstytuuje ją, jednocześnie destytuuje. Paradoksalnie, dzieje się tak w stopniu, w jakim prawo usiłuje wzmocnić tożsamość wspólnoty, zapewnić sobie nad nią władzę, sprowadzić ją do swojego „własnego” (jeśli prawdą jest, że „własne” jest dokładnie tym, co nie jest „wspólne”). Usiłując uczynić wspólnotę bardziej „własną”, prawo nieuchronnie czyni ją mniej wspólną.

To właśnie aporetyczne napięcie pomiędzy tym, co własne, a tym, co wspólne – wpisane niejako w samo pojęcie prawa – leży w centrum zainteresowania Simone Weil. Przecistawiając semantycę praw semantykę obowiązków, przywołuje ona ideę wspólnoty bliską jej pierwotnemu znaczeniu „prawa *in communis*”. Obowiązek, o którym mówi Weil, to nic innego, jak ów *munus*, który dzielą członkowie *communitas*, zgodnie z ruchem idącym od wnętrza ku zewnątrz, od jednej osoby do drugiej, od własnego do wspólnego. Nie wyklucza to możliwości posługiwania się pojęciem prawa, pełni ono jednak funkcję komplementarną i podrzędną wobec kategorii obowiązku, odnoszącej się do tych, wobec których każdy z członków wspólnoty „jest zobowiązany”: *Człowiek rozpatrywany sam w sobie ma tylko obowiązki, w tym również obowiązki względem siebie samego. Inni ludzie rozpatrywani z jego punktu widzenia mają tylko prawa. On sam z kolei posiada prawa, gdy go rozpatrywać z punktu widzenia innych ludzi, którzy przyznają się do powinności w stosunku do niego. Człowiek, który znalazłby się sam we wszechświecie, nie miałaby żadnych praw, ale miałby powinności*³. Weil stawia sobie zatem za zadanie – i tak właśnie rozumie pojęcie „sprawiedliwości” – zerwanie nieodwzajemnionej relacji pomiędzy podmiotowością a prawem. Nikt bezpośrednio – w pierwszej osobie – nie jest podmiotem praw. Jest podmiotem obowiązków, które dopiero pośrednio przekształcają się przedmiotowo w prawa, służące tym, którzy zostali nimi obdarzeni. Uznanie jednak, że jesteśmy podmiotem praw (a mówiąc ściślej: prawom tym podlegamy), oznacza, że jesteśmy niczym innym, jak tylko podmiotem naszego własnego wywłaszczenia. Wywłaszczenia z tego, co własne – począwszy już od samej substancji

³ S. Weil, *Zakorzenie*, [w:] taż, *Dziela*, przeł. M. Frankiewicz, Poznań 2004, s. 931.

podmiotowości. To właśnie w ostatecznym rozrachunku oznacza wypełnienie swojego obowiązku: przełożenie go na dobro wspólne.

Odpowiedzią na taki właśnie wywłaszczający mechanizm (w którym wspólnota odnajduje głęboki sens swojego *munus*) jest na zasadzie kontrastu immunizacja prawna. Przywraca ona bezpośrednią łączność pomiędzy prawem i podmiotem, zerwaną przez wyrastającą pomiędzy nimi skałę obowiązku. W miejsce „ponieważ *ja* mam obowiązki, *inni* zapewne mają prawa”, pojawia się: „ponieważ *ja* mam prawa, *inni* zapewne *mają* obowiązki”. Przejście to dokonuje się za pośrednictwem pojęcia „osoby prawnej”. O ile *communitas* nieuchronnie odsyła do tego, co „bezosobowe” – albo, jak zauważa Weil, wręcz „anonimowe” – o tyle immunizująca funkcja prawa ponownie stawia w centrum zainteresowania osobę, jako jedynego beneficjenta praw: *Pojęcie prawa do czegoś pociąga automatycznie za sobą równie powszechne pojęcie osoby, gdyż prawo wiąże się ze sprawami osoby, sytuuje się na tym samym poziomie*⁴. Jeśli uświadomimy sobie, że dokładnie w tym samym czasie, w którym Weil pisze *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Maritain wydaje w Nowym Jorku *Déclaration des Droits de l'homme*, a Mounier pracuje nad *Déclaration des Droits des personnes et des communautés*, wówczas zaczyna się wyraźnie rysować kształt tej alternatywy. Z jednej strony mamy zatem absolutną bezosobowość, podmiotową anonimowość, nie-własność, konstytutywne dla każdej „istoty ludzkiej”, na której spoczywa nieskończony obowiązek, właściwy dla każdej skończonej egzystencji: *Przedmiotem powinności w dziedzinie spraw ludzkich jest zawsze istota ludzka jako taka. Powinność ta istnieje w stosunku do każdej istoty ludzkiej z samego faktu, że jest istotą ludzką, niezależnie od jakichkolwiek warunków*⁵. Z drugiej strony mamy indywidualizm podmiotu – człowieka, osoby, wspólnoty – któremu przypisane jest posiadanie, korzystanie z określonych praw. Albowiem prawo – ze swoją funkcją immunizacji *wspólnoty* i immunizacji *od wspólnoty* – ma kształt samego *proprium*. Niezależnie od tego, czy mowa jest o prawie prywatnym czy publicznym, w każdym wypadku jest ono „własne” w tym znaczeniu, że „należy” do obdarzonego nim podmiotu – zarówno publicznego, jak i prywatnego.

Mamy tu do czynienia z truizmem, który od samego zarania towarzyszy konstytuowaniu się formy prawa. W swojej esencji prawo zawsze pozostaje szczegółowe, o ile wręcz nie osobowe. Nawet wówczas, gdy staje się powszechne lub tego się od niego żąda. Odnosi się bowiem do osoby prawnej, w przypadku której – o ile różnie można rozumieć jej znaczenie (od wąskiego wymiaru pojedynczego podmiotu czy jednostki po wymiar szeroki, instytucjonalny, taki jak państwo), o tyle niezmienna pozostaje jej relacja z pozostałymi osobami, mająca zawsze cechy porównania, kontraktowania, roszczenia. Fakt ten nie tylko nadaje prawu merkantylnego zabarwienia, ale także implikuje zasadniczy kontrast z pojęciem wspólnoty. Prawo może istnieć tylko w odniesieniu do części, nigdy do całości: całość, podobnie jak nicłość, należy do sfery sprawiedliwości. Z logicznego punktu widzenia niemożliwe jest myślenie, jakoby dało się rozciągnąć

⁴ S. Weil, *Osoba i świętość*, [w:] taż, *Pisma londyńskie i ostatnie listy*, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań 1994, s. 16, *Dzieje Gnozy*, t. 8.

⁵ Taż, *Zakorzenie*, s. 932.

prawo na wszystkich, nie odbierając mu jednocześnie znaczenia prawa jako takiego. Gdyby prawo dotyczyło wszystkich, nie byłoby postrzegane jako takie. Nie będąc niczym własnością, przestałoby być prawem, i stało się co najwyżej „faktem”. Utraciłoby zdolność odróżniania tych, którzy je posiadają, od tych, którzy są go pozbawieni – owo immunizujące znaczenie przywileju czy też prywatności. Jak uczynić wspólnym to, co z samej swej natury jest prywatne? Albo jak dzielić przywilej, jednocześnie go nie tracąc? *W naszej epoce przyćmionego rozumu* – pisze Weil – *nie widzi się żadnej trudności w tym, by domagać się równych przywilejów dla wszystkich, choć istotą przywileju jest sam przywilej. Jest to roszczenie zarazem absurdalne i niskie; absurdalne, ponieważ przywilej z definicji wyklucza równość; niskie, gdyż nie jest warte pożądanego*⁶.

A jednak właśnie w tym sprzecznym dążeniu do uogólnienia tego, co ze swej natury jest szczegółowe, prawo realizuje swą immunizującą funkcję. Prawo chroni wspólnotę przed niebezpieczeństwem konfliktu poprzez fundamentalny zapis, zapewniający swobodne użytkowanie, konsumowanie czy niszczenie rzeczy wszystkim, którzy mogą dowieść swego prawa własności. W ten jednak sposób odwraca ono afirmatywną więź wspólnego obowiązku w czysto negatywne prawo jednostki do wykluczenia pozostałych z użytkowania tego, co jest jej własnością. Oznacza to, że społeczeństwo prawnie uregulowane jest jednocześnie związane zasadą wspólnego rozdzielania: wspólne jest tylko wysuwanie roszczeń do tego, co jednostkowe, tak jak ochrona tego, co prywatne, stanowi przedmiot prawa publicznego⁷.

Jednak to właśnie fakt, że treść prawa prywatnego wymaga formalnej gwarancji prawa publicznego, odsłania istnienie wstępnego – i dotychczas przemilczanego – warunku prawnej immunizacji jako formy uogólnionego przejścia od tego, co wspólnotowe, do tego, co własne. Według Nietzschego jest to możliwe jedynie wówczas, gdy zachodzi jeden z następujących warunków: za podziałem tego, co wspólne, stoi zasadnicza równowaga sił (choć w społeczeństwie jest ona z definicji zachwiana); lub gdy władza sprawowana jest przez grupę na tyle silną, że może ona narzucić nierówny podział dóbr: *Sprawiedliwość na tym pierwszym szczeblu oznacza, wśród ludzi w przybliżeniu równo-mocnych, dobrą wolę, która [każe] im układać się ze sobą i dochodzić na powrót do „porozumienia” poprzez wyrównywanie [długów] – a mniej mocnych zmuszać między nimi do wyrównywania [długów]*⁸. Tu właśnie dokonuje się przejście od prawa do siły; innymi słowy: siła jawi się jako warunek konieczny – zarówno z logicznego, jak i historycznego punktu widzenia – dla istnienia prawa. Weil uchwyciła ten problem z doskonałą precyzją. Jeśli prawo jest jednoznaczne z podziałem, oznacza to, że nigdy nie będzie mogło się obejść bez siły: *pojęcie prawa (droit) wiąże się z takimi pojęciami, jak podział, ilość, wymiana. Jest w nim coś handlowego. Nasuwa skojarzenia z procesem i mową oskarżyciela. Na prawo trzeba się powoływać tonem roszczenia; a gdy zabrzmie ten ton, siła jest już tuż tuż, na wyciągnięcie ręki, w przeciwnym razie ton byłby śmieszny. [...] Prawo ze swej istoty*

⁶ Taż, *Osoba i świętość*, s. 16.

⁷ Genealogia znaczenia *proprium* prześlędzona przez Pietra Barcellonę pozostaje w tym kontekście nadal pożyteczna. Zob.: P. Barcellona, *L'individualismo proprietario*, Torino 1987.

⁸ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2011, s. 68.

*zależne jest od siły*⁹. W tym miejscu dokonuje się swego rodzaju wewnętrzne przejście do prawnej immunizacji, które zdaje się ją podwajać: aby chronić wspólnotę przed jej autodestrukcyjnymi skłonnościami, prawo musi chronić przede wszystkim samo siebie. Jednak zgodnie z dialektyką immunizacji, którą zdążyliśmy poznać, może tego dokonać, jedynie powołując się na tę samą zasadę, którą zamierza sobie podporządkować, na tę samą siłę, którą musi kontrolować.

Cała historia ludzkości – od starożytnego Rzymu po nowoczesne państwo absolutne czy dwudziestowieczne totalitaryzmy – jawi się Weil jako tragiczne potwierdzenie owej nieprzezwycięzalnej sprzeczności pomiędzy prawem a siłą. Obecnej zarówno na poziomie jednostek, jak i na poziomie relacji pomiędzy jednostkami a zbiorowością. Albowiem podporządkowanie prawa sile jest niczym innym, jak podporządkowaniem jednostki zbiorowości, której jest częścią. Im bardziej jednostka pragnie bronić tego, co własne, przed innymi, tym bardziej musi pozwolić zawłaszczyć się zbiorowości stojącej na straży takiej obrony. Owa metafizyka zawłaszczenia – w pierwszej kolejności rzeczy, a następnie samej osoby, która rości sobie do tej rzeczy prawa – stanowi najgłębszy sens zachodniej cywilizacji prawa. Czyż to nie o „ludzką własność” walczyli Rzymianie z hebrajskim Bogiem, który zresztą pojmowany był jako pan, mający władzę nad niewolnikami? *Chwalić Rzym za to, że przekazał nam w spadku pojęcie prawa, to wyjątkowy skandal. Gdyż jeśli zbadamy, czym było to pojęcie u zarania Rzymu, przekonujemy się, że własność była określona jako prawo użytkowania i nadużywania. A rzeczami, jakich każdy właściciel miał prawo używać i nadużywać, byli przede wszystkim ludzie*¹⁰. Czym zresztą jest suwerenne prawo u swoich nowożytnych źródeł, jeśli nie formą decydowania o życiu, kierującą się zasadą naznaczonego przemocą zawłaszczenia? *Wszewładne [suwerenne – przyp. tłum.] prawo to prawo własności według koncepcji rzymskiej lub każdej innej, która jest w istocie taka sama*¹¹. W tym miejscu relacja łącząca *ius* i *communitas* odsłania w pełni swoją wewnętrzną sprzeczność. Można by powiedzieć, że w celu zapewnienia wspólnego życia prawo musi do niego wprowadzić coś, co jednocześnie będzie je utrzymywać poza granicami wspólnoty. Coś, co sprawi, że stanie się ono mniej wspólne albo nie-wspólne, czyli poddane immunizacji. Jednakże immunizując życie od wspólnoty, prawo składa ofiarę z jego pełni na rzecz konieczności jego zachowania.

* * *

Jak wiadomo, dokonana przez Weil interpretacja rzymskiego paradygmatu jako źródła dwudziestowiecznego totalitaryzmu uważana jest za niepełną, o ile nie wręcz stronnniczą. Weil zdaje się doprowadzać powszechny w kulturze europejskiej tamtych lat *antiromische Affekt* do niespotykanych wcześniej, niemal absurdalnych, rozmiarów. A jednak ściśle powiązanie *ius*, własności i przemocy, w którym Weil widzi źródło rzymskiego *ordo*,

⁹ S. Weil, *Osoba i świętość*, s. 12-13. Więcej na temat interpretacji Weil zob.: R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Bologna 1988, s. 189-244.

¹⁰ S. Weil, *Osoba i świętość*, s. 14.

¹¹ *Taż*, *Zakorzenie*, s. 1087.

oddaje głęboki rys Rzymu i *jego* prawa. Prawa stanowiącego język specyficznie rzymski. Kiedy Heidegger, który podobnie jak Weil wyznawał tradycję antyrzymską, wiąże *ius* z narzucającą się siłą *iubeo* – przenosząc tym samym rzymską *iustitia* w przestrzeń odległą i różną od greckiej *dike*¹² – dotyka tylko jednego aspektu problemu. Pełnej jego analizy dokonał Rudolf von Jhering w dziele, które miało być pomnikiem na cześć wielkości *aere perennius* rzymskiego prawa. Mam na myśli *Geist des römischen Rechts*, w którym Jhering oddał rzymskiemu prawu absolutne pierwszeństwo sprawcze, sytuując je w hierarchii wyżej od religii. Tak jak Rzym czerpie i wyprowadza wszystko z siebie samego – nie sięgając do niczego, co nie byłoby częścią fundamentów jego genezy – tak prawo rzymskie nie odwołuje się do niczego, co nie byłoby tożsame z jego fundującą siłą. Jhering mówi o tym wprost: podczas gdy inne ludy ukrywały pod zasłoną mitów, religii czy moralności zakrzepłe u źródeł ich praw pot i krew, Rzym ukazał je w świetle nagiej prawdy. U zarania porządku praw nie leży nic innego, jak tylko siła tych, którzy przemocą zmusili pozostałych do jego przyjęcia: *Świat należy do osobowej siły, indywiduum nosi źródło swojego ius proprium w samym sobie i samo z siebie musi go chronić – jest to kwintesencja sposobu, w jaki życie było rozumiane w starożytnym Rzymie*¹³.

Fakt, że siła ta jest „osobowa” – a więc nie jest zakorzeniona w przedmiotowym porządku państwa, lecz wypływa bezpośrednio z podmiotowej woli jednostki, potrafiącej ją wykorzystać – odsyła nas do fundamentalnej myśli Weil, wypowiedzianej zresztą w diametralnie innym celu: prawo ma swe korzenie w pierwotnej formie *przynależności*. Zawsze należy do kogoś – zarówno jego przedmiot, jak i sposób, treść i forma posiadania. U swoich źródeł prawo nie „jest”, ale „przynależy”, jest podmiotowe w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż należy do tego, kto miał dość siły, aby wydrzeć je innym i uczynić z niego swoją własność. O ile bowiem prawo przyjmuje formę podmiotowej własności, o tyle własność jest zawsze owocem zawłaszczenia. Nie przechodzi na innych i nie jest przekazywana. Nie dziedziczy się jej ani nie przenosi – własność *się bierze*. Nieprzypadkowo archaiczne prawo rzymskie nie знаło pojęcia przechodzenia własności, które później miało otrzymać nazwę prawa dziedziczenia. Własność nie może zostać przeniesiona z jednej osoby na drugą, jest pierwotna, gdyż nie stoi za nią nic innego, jak tylko pełen przemocy akt zawłaszczenia – ten sam, przy pomocy którego Rzymianie zdobywali kobiety, odbierając je mieczem innym ludom. Jhering odwołuje się w tym miejscu do pierwotnego znaczenia trzech czasowników: *capere, emere* i *rapere*. Jeśli w starożytnym Rzymie łupienie nie było uważane za przestępstwo, oznacza to, że łapanie, zabieranie i wydzieranie siłą stoją u źródeł tego, co jest właściwe dla prawa. Kiedy Gaius (4.16) zauważa, że pierwowzorem prawnej własności jest prawo wojennego łupu – *maxime enim, sua esse credebant, quae hostibus cepissent*¹⁴ – daje tym samym

¹² M. Heidegger, *Parmenides*, [w:] tenże, *Gesamtausgabe*, t. 64, Frankfurt am Main 1982, s. 58-59.

¹³ R. von Jhering, *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, t. 1, Aalen 1993, s. 109 (wyd. 1: Leipzig 1866). Zob. również wprowadzenie do tegoż *Das Schuldmoment in römisches Privatrecht* (1867) autorstwa F. Fusillo: *Il momento della colpa nel diritto privato romano* (Napoli 1990, s. XXIII i nast.).

¹⁴ *Najbardziej swoje z tytułu prawnej własności jest to, co zabrali wrogom*. Gaius, *Instytucje*, przeł. C. Kunderewicz, oprac. J. Rezler, Warszawa 1982, s. 371.

wyraźnie do zrozumienia, że Rzymianin uważał za swoją własność to, co *manu captum, manicipium*, co zostało wzięte siłą oręża. Jhering, wskazując na wspólną etymologię terminów *praeda* i *praedium*¹⁵, idzie jednak jeszcze dalej: fakt, że terytorium ziemskie zamiast pasywnego posiadania wiąże się z dynamiką *praedatio*, nie pozostawia cienia wątpliwości zarówno co do początków rzymskiego prawa, jak i co do rzymskich początków prawa. Choć Gaius o tym nie wspomina, istnienia owej konstytutywnej więzi, łączącej własność z aktem łupienia, dowodzi symbolizujący ją przedmiot: lanca używana podczas publicznych licytacji, a obecna w wyrażeniu *sub hasta vendere*. Podobnie jak Simone Weil – ale jeszcze bardziej zdecydowanie – Jhering stawia pochodzenie i znaczenie rzymskiego porządku prawnego na ostrzu lancy.

2. PRZEMOC ZA PRZEMOC

Myślicielem, który bardziej niż inni postrzegał prawo jako formę naznaczonej przemocą kontroli nad życiem, był Walter Benjamin. Kiedy pisze on, że *Wszelka przemoc będąca środkiem do jakiegoś celu jest albo przemocą ustanawiającą prawo, albo przemocą prawo podtrzymującą*¹⁶, nie odwołuje się jedynie do związku między prawem i siłą, który zajmował już myśliciele wielkiej tradycji realistycznej, od Platona, przez Machiavellego i Pascala, aż po Nietzschego. Uwaga Benjamina skupia się nie tylko na oparciu, jakie siła daje prawu, czy – mówiąc ściślej – na legitymacji, jaką prawo nadaje sile. W obu tych wypadkach wciąż mamy do czynienia z relacją łączącą dwa różne terminy: u Machiavellego „prawo” i „wojsko”, u Pascala – „sprawiedliwość” i „siła”. Oryginalność optyki Benjamina polega na tym, że uważa je za modusy (albo postacie) tej samej substancji – *Gewalt* – która nabiera sensu dopiero z chwilą nałożenia się ich na siebie. To dlatego Benjamin może zdystansować się zarówno od koncepcji prawa naturalnego, jak i pozytywizmu prawniczego. Nie patrzy on bowiem na prawo ani z perspektywy jego źródeł – jak każe prawo naturalne – ani skutków – jak każe pozytywizm. Nie od strony natury i nie od strony historii, ale z perspektywy mityczno-fatalistycznego punktu ich przecięcia, w którym historia zostaje zatrzymana przez pierwotny porządek naturalny i zmuszona, aby bez końca zataczać wraz z nim kręgi. Przemoc nie tyle wyprzedza prawo czy za nim podąża, ile mu towarzyszy (albo raczej je konstytuuje) wzdłuż całej jego trajektorii, poruszając się wahadłowym ruchem od siły do władzy i z powrotem. Wewnątrz tego kręgu można rozróżnić trzy różne, choć wzajemnie powiązane, etapy: 1) na początku zawsze jest nieusprawiedliwiony prawnie akt przemocy, który funduje prawo; 2) raz ustanowione prawo dąży do wykluczenia wszelkiej siły, która jest wobec niego zewnętrzna; 3) takie wyłączenie może się jednak dokonać znów tylko za pomo-

¹⁵ R. von Jhering, *Geist des römischen Rechts...*, s. 112-113.

¹⁶ W. Benjamin, *Przyczynek do krytyki przemocy*, przeł. A. Lipszyc, [w:] tenże, *Konstelacje. Wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, wstęp A. Lipszyc, Kraków 2012, s. 80, *Hermeneia – Centrum Studiów Humanistycznych* [tłumaczenie eseju *Zur Kritik der Gewalt* Benjamina przywołuję za przekładem A. Lipszycy lub K. Krzemieniowej w zależności od zgodności z tekstem Esposito – przyp. tłum.].

cą przemocy, już nie fundującej, ale utrzymującej ustanowione prawo. W ostatecznym rozrachunku to właśnie jest prawo: przemoc za przemoc, aby kontrolować przemoc.

Immunizująca funkcja, jaką prawo pełni wobec wspólnoty, jest więcej niż oczywista: jeśli nawet eliminowanie przemocy niebędącej częścią prawomocnego systemu odbywa się za pomocą naznaczonych przemocą środków (takich jak aparat policyjny czy wręcz kara śmierci), oznacza to, że narzędzia prawa działają, posługując się tą samą substancją, przed którą mają chronić. Czym innym jest zresztą ekskluzja tego, co zewnętrzne, jeśli nie jego inkluzja? Benjamin wypowiada się w tej materii bardzo jasno. Działanie prawa wobec zewnętrznej przemocy polega na wyeliminowaniu nie samej przemocy, ale tylko jej „zewnętrzności”, a więc na przeniesieniu przemocy do wnętrza prawa¹⁷: *Należałoby natomiast zapewne wziąć pod uwagę – pisze Benjamin – zaskakującą możliwość, że dążenie prawa do monopolizowania przemocy i odebrania dostępu do niej jednostkom tłumaczy się chęcią ochrony nie tyle celów prawnych, ile raczej samego prawa. Innymi słowy, że przemoc, którą nie rozporządza aktualne prawo, stanowi dla niego zagrożenie – bynajmniej nie za sprawą celów, do których mogłaby być użyta, lecz za sprawą samego swego istnienia poza sferą prawa [durch ihr blosses Dasein ausserhalb des Rechts]*¹⁸.

A zatem tym, co zagraża prawu, nie jest sama przemoc, ale jej „zewnętrzność”: fakt, że istnieje przestrzeń zewnętrzna-wobec-prawa, że prawo nie zamyka w sobie wszystkiego, że coś wymyka się poza jego granice. W tym sensie często spotykane w języku potocznym stwierdzenie, że przemoc sytuuje się „poza prawem”, powinno być rozumiane w znaczeniu jak najbardziej dosłownym¹⁹: przemoc nabiera charakteru bezprawności nie ze względu na swoją treść, ale na swoje umiejscowienie. Koliduje z prawem nie dlatego że, ale dopóki sytuuje się poza jego obrębem. Wystarczy włączyć ją w sferę prawa, aby nie tylko przestała być wobec niego w sprzeczności, ale wręcz stopiła się z nim w jedno. Nie oznacza to jednak, że „to, co na zewnątrz”, owa pierwotna zewnętrzność przemocy i jej naturalnie bezprawny charakter, miałyby przestać istnieć, gdyż wówczas musiałaby jednocześnie przestać istnieć także nakazująca moc prawa – suwerenne prawo miecza, niezbędne do jego egzekwowania. „To, co na zewnątrz”, powinno zostać raczej umieszczone wewnątrz, pozostając „tym, co na zewnątrz”, jednak zasymilowanym w formie, która jednocześnie znosi je i pozostawia, sprawiając, że jest ono zewnętrzne wobec tego, co przecież zamyka je w swym wnętrzu. Prawo można w tym znaczeniu zdefiniować jako proces interioryzacji tego, co pozostaje poza jego sferą, jako proces uwewnętrzniania tego, co zewnętrzne. Jest to nie tylko punkt nierozróżnialności tych elementów – co zauważał już Hobbes, pozostawiając suwerenowi jego prawo naturalne, a jednocześnie pozbawiając go wszystkich pozostałych praw – ale także punkt ich nakładania się na siebie. Można by zaryzykować stwierdzenie, że przemoc jest niczym innym, jak wewnętrznym przejściem do sfery prawa, jego czarną skrzynką, zaś prawo – wewnętrznym przejściem do sfery przemocy, jej racjonalizacją. Według Benjamina

¹⁷ Zob. również: E. Castrucci, *La forma e la decisione*, Milano 1985, s. 67-89.

¹⁸ W. Benjamin, *Przyczynek do krytyki przemocy*, s. 73 [fragment niemieckiego oryginału przywoływany tu i w następnych cytatach z tekstów W. Benjamina dodany jak w tekście Esposito – przyp. tłum.].

¹⁹ Zob. F. Garritano, *Aporie comunitarie*, Milano 1999, s. 26.

obie te perspektywy spotykają się w jednym punkcie. Nie ma dwóch historii – prawa i przemocy – ale tylko jedna: historia prawa przemocy i przemocy prawa. Jak wiadomo²⁰, ta niezbywalnie antynomiczna struktura *nómos basileús* – oparta na interioryzacji, albo raczej „uwewnętrznieniu” zewnętrzności – jest szczególnie widoczna w tzw. stanie wyjątkowym, który Carl Schmitt sytuuje właśnie w *najbardziej zewnętrznej sferze*²¹ prawa. Mamy z nią jednak do czynienia w każdym przypadku, do którego prawo w swojej ogólności się odnosi. Prawo jest prawem wtedy, gdy jest w stanie zapobiec wszelkim możliwym wydarzeniom, które mogłyby wyjść poza jego ramy. Tylko w ten sposób – sprawując władzę także (i przede wszystkim) nad tym, co wciąż jeszcze nie poddaje się jego kontroli – prawo jest w stanie zabezpieczyć przed tym, co dopiero ma się wydarzyć, przekształcając je właśnie w „stan”, „fakt”, „zajście”. Zamykając każde „może” w żelaznych ramach „już” i „jeszcze”, „zawsze-tak” i „tak-na-zawsze”.

To właśnie w tym cykliczno-powtarzalnym ruchu Benjamin odnajduje mityczny sens prawa. Polega on na pełnym przemocy sprowadzaniu każdej fazy historycznego rozwoju do początków. Na spłaszczeniu całej historii dziejów do śladu jej nie-historycznego źródła. Tylko nieustanne powracanie do przeszłości może uchronić teraźniejszość od niepewności, którą wywołuje ciężar przyszłości. Owa zabezpieczająca funkcja jest najpełniejszą formą wyrazu prawnej immunizacji: cóż innego oznacza immunizacja, jeśli nie zabezpieczenie się przed mającym dopiero nadejść niebezpieczeństwem, poprzez wcześniejsze przyjęcie go do swego wnętrza w możliwych do zniesienia dawkach? Do semantycznego obszaru immunizacji odsyła nas jednak już sam przedmiot, nad którym prawo sprawuje przymusową kontrolę: życie. To właśnie ono jest tym wydarzeniem, sytuacją, która z definicji usiłuje się wymknąć sama sobie, złamać swoje granice, wyjść poza swoje ramy. To właśnie przed tą turbulencją prawo musi życie zabezpieczyć: przed nieodpartą pokusą wyjścia poza siebie, stania się czymś więcej niż zwykłym życiem. Przekroczenia naturalnej granicy biologicznego życia albo, jak pisze Benjamin, *nagiego życia (das blasse Leben)* – i stania się „formą życia”, która mogłaby stać się życiem „sprawiedliwym” albo „wspólnym”. Tę właśnie wewnętrzną ułomność życia musi skorygować prawo, sprowadzając je z powrotem w obszar jego biologicznych ram. Tylko tak, uniemożliwiając życiu jakkolwiek autotranscendencję, przekraczanie swoich granic, prawo może kontrolować nieskończoną ilość wszystkich swoich przypadków. Aby jednak móc podporządkować życie pełnej normalizacji, prawo musi je poddać osądowi, który na czas zapobiegnie wszelkim przejawom łamania jego przepisów, wszelkiej możliwej winie.

To właśnie wydaje się jednak w pierwszej chwili niemożliwe. Jak wyprzedzić to, co jeszcze się nie wydarzyło? Jak kontrolować to, co ze swej natury wymyka się wszelkiej kontroli? Jak przewidzieć przestępstwo, którego jeszcze nie popełniono? Można to zro-

²⁰ Nawiązuję do: G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, postł. P. Nowak, Warszawa 2008.

²¹ Por.: C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Kraków–Warszawa 2000, s. 33, *Demokracja. Filozofia i praktyka*; choć ustęp, do którego odwołuje się tu Esposito, został przetłumaczony na język polski jako „kwestie ostateczne” – przyp. tłum.

bić, jedynie z góry orzekając o winie, bez brania pod uwagę winy faktycznej. Uznając życie za winne zawsze, zanim i niezależnie od tego, czy przestępstwo zostało popełnione, czy też nie. Przypisać karę [*Strafe*] – a najlepiej wykonać wyrok [*Sühne*] – niezależnie od okoliczności. W ten sposób dochodzi nie tylko do wyprzedzenia faktów, ale do odwrócenia związku logicznego pomiędzy winą i wydaniem wyroku: wina nie jest przyczyną, ale rezultatem kary. Życie zostaje skazane nie z powodu winy, ale na winę. Taką właśnie funkcję prawo przejęło od demonicznego świata, który je poprzedził i stworzył jego pełne przemocą normy: funkcję skazywania życia na nieustanną winę. Życie nie jest sądzone z powodu winy, lecz uznane za winne po to, by można je było osądzić – i skazać. Oddzielona od wolnej woli i prawa wyboru wina staje się tożsama z przeznaczeniem. Prawo jest tym, co przyciska życie do nagiej ściany przeznaczenia: *Tak więc los ukazuje się wówczas, gdy pewne życie ujmuje się jako skazane, jako zasadniczo takie, które najpierw zostało skazane, a potem stało się winne. [...] Prawo nie na karę, lecz na winę. Los to splot winy, w który uwikłane jest to, co żywe [der Schuldzusammenhang des Lebendigen]*²².

Jak wiadomo, mityczno-fatalistyczna koncepcja prawa pojawia się nie tylko u Benjamina. W mniejszym lub większym stopniu jest integralną częścią linii, która ciągnie się – z przerwami – od greckich tragików po Kafkę²³. O ile dla tych pierwszych przeznaczenie jest siłą, która uderza w bohatera niezależnie od jego winy, o tyle dla Kafki przemoc prawa to nic innego, jak bezsens jego prześladowczych procedur. U Benjamina oba te stanowiska stapiają się w jedno – w formę, którą wyróżnia szczególnie, immunizująca funkcja. Przekonaliśmy się już, że deklarowanym celem prawa jest zachowanie życia. Oraz że może ono zostać zachowane tylko wówczas, gdy zamknie się je w twarde ramy antycypacji, która sprawi, że zostanie uznane winnym, zanim jeszcze zdąży popełnić jakąkolwiek zbrodnię. Oznacza to, że proces ten nie jest bezbolesny, że zakłada on prewencyjne skazanie tego, co chce się ocalić. Do tego sprowadza życie zredukowanie go do czystej materii – wyrwanie go z kontekstu jakiegokolwiek formy życia sprawiedliwego czy wspólnotowego. Ten właśnie możliwy aspekt formalny życia ginie, poświęcony w imię jego biologicznej reprodukcji, sprowadzenia go do czystego przetrwania. Benjamin odnajduje źródła takiego mechanizmu przetrwania w rozgraniczeniu pomiędzy obszarem „nagiego życia” i obszarem „żyjącego”, które odrywa się od przedmiotowości życia, aby stać się jego podmiotem. To na nim właśnie skupia się przemoc aparatu prawa, którego immunizujący mechanizm polega na przedłużaniu życia kosztem ofiary z żyjących. Oznacza to, że aby zachować życie, należy w nie wprowadzić element, który przynajmniej w jakiejś części będzie jego zaprzeczeniem, aż po jego unicestwienie.

W tym miejscu po raz kolejny powraca temat śmierci: życie może trwać tylko wewnątrz relacji ze swoim przeciwieństwem. Czy zresztą „pierwsze” prawo suwerena nie

²² W. Benjamin, *Los i charakter*, przeł. A. Lipszyc, [w:] tenże, *Konstelacje*, s. 65.

²³ Więcej na temat „takiego” Kafki zob.: gęste strony zapisane przez M. Cacciariego – M. Cacciari, *Icone della legge*, Milano 1985, s. 56-137, a również – bardziej generalnie o teologicznym charakterze prawa – tenże, *Diritto e Giustizia*, „Il Centauro” 1981, nr 2, s. 58-81. Z kolei o relacji między Benjaminem, Kafką a Schmittem zob.: F. Desideri, *La porta della giustizia*, Bologna 1995, s. 23 i nast.

jest prawem życia i śmierci? *Bowiem poprzez sprawowanie władzy nad życiem i śmiercią prawo umacnia siebie bardziej niż przez inne formy egzekwowania*²⁴. Nie tylko dlatego, że oddziela, odcina życie od śmierci, ale – w głębszym sensie – dlatego że wiąże je ze sobą węzłem, który zatrzymuje życie przy śmierci w tym wymiarze, w jakim czyni śmierć narzędziem zachowania życia. Czy „prze-życie” nie jest właśnie przedłużeniem życia poza granicę śmierci? Tylko życie, które zakłada istnienie śmierci, może trwać poza granicę swego naturalnego kresu. Takie jest właśnie znaczenie mitu o Niobe, który Benjamin stawia nie tylko u źródeł, ale w samym sercu prawa. Kiedy pisze on, że przemoc, która spada na Niobe z mroków przeznaczenia, *Właściwie nie jest przemocą niszczącą, gdyż mimo że dzieciom Niobe przynosi bolesną śmierć, powstrzymuje się od odebrania życia matce, którą, przez taki ich koniec bardziej niż przedtem obciążoną winą, pozostawia jako niemy nośnik tej winy*²⁵ – chce przez to powiedzieć, że życie matki zostaje ocalone nie *pomimo*, ale raczej *poprzez* śmierć jej dzieci. W tej właśnie zależności leży wina Niobe: zostaje uratowana od śmierci (o którą na próżno błaga) przez zaraźliwy kontakt z krwią tych, którzy giną zamiast niej. W tym miejscu odsłania pełnię swojego znaczenia *mityczna dwuznaczność [...] praw*²⁶, symbolizowana przez grad strzał, spadających dookoła Niobe i zamykających ją w kamiennym kręgu życia, które nie może się skończyć, albowiem ma swój początek w śmierci i nosi ją w sobie: jest linią jednocześnie łączącą i oddzielającą od siebie życie i śmierć. Życie ocalone dzięki bliskości ze śmiercią, śmierć zamkniętą w horyzoncie życia.

* * *

Jak wspominaliśmy, zależność między prawem a siłą jawi się u Machiavellego jako związek pomiędzy pojęciami wzajemnie powiązanymi, choć różnymi. Tym samym może się wydawać, że w jego tekście pozostaje jeszcze w cieniu owa *siła prawa*, która zostanie w pełni dostrzeżona dopiero przez autorów takich jak Nietzsche, Weil, Benjamin czy Derrida²⁷. W rzeczywistości jednak tylko częściowo jest to prawda. Jak zauważa Berns²⁸, w tekście Machiavellego można odnaleźć elementy znaczeniowe, które zdają się wykraczać poza tego rodzaju ramy. Nic dziwnego, że horyzontem tematycznym, w obrębie którego elementy te zyskują szczególne znaczenie, jest po raz kolejny rzymski porządek prawny. A dokładniej – sposób, w jaki odnosi się on do naznaczonego przemocą momentu swego ufundowania. Oryginalność punktu widzenia Machiavellego polega na tym, że jawnie dystansuje się od stanowiska potępiającego źródłowy czyn, jakim jest bratobójstwo dokonane przez Romulusa – dlatego właśnie, że traci ono z oczu

²⁴ W. Benjamin, *W sprawie krytyki przemocy*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] tenże, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 37, *Poznańska Biblioteka Niemiecka*, 2.

²⁵ Tamże, s. 47.

²⁶ Tamże, s. 48.

²⁷ W tym miejscu odwołuję się szczególnie do: J. Derrida, *Force de loi. Le „Fondement mystique de l'autorité”*, Paris 2005.

²⁸ T. Berns, *Violence de la loi à la Renaissance*, Paris 2000.

jego pozytywny wpływ na przyszłe instytucje republikańskie. Jest to stanowisko błędne nie dlatego, że potępia sam „czyn” – zamordowanie Remusa – ale dlatego, że nie łączy owego czynu z „uzyskanym wynikiem”: *O ile jednak oskarżają go [prawodawcę – przyp. tłum.] o czyny, to powinny usprawiedliwić go uzyskane wyniki. Tak właśnie było w przypadku Romulusa. Na potępienie zasługuje bowiem nie ta przemoc, która buduje, lecz ta, która niszczy*²⁹.

Argumentacja Machiavellego interpretowana bywa tradycyjnie jako postulat autonomii polityki wobec moralności. A także jako techniczne dostosowanie środków do założonego celu – celu, który uświęca środki. Można jednak na nią spojrzeć także od strony dotyczącej samej formy prawa, którą – paradoksalnie – można by określić jako retroaktywny efekt prawa. Paradoksalnie, gdyż mamy tu do czynienia z czymś, co – jak się powszechnie uważa – *nie* powinno albo *nie* może charakteryzować prawa, co jednak w jakiś niepojęty sposób zawsze określa jego funkcjonowanie. Prawdą jest bowiem, że zwykle efekty prawa zwrócone są w stronę przyszłości. Jest to jednak przyszłość dokonana w tym znaczeniu, że prawo legitymizuje *a posteriori* ów pozaprawny – a nawet anty-prawny – moment przeszłości, w którym mogło dojść do jego ustanowienia. To właśnie dlatego bratobójstwa popełnionego przez Romulusa nie można w żadnym razie potępić. Nie tylko dlatego, że kiedy do niego doszło, nie istniał jeszcze porządek prawny, który by go zabraniał, ale dlatego, że to właśnie ów porządek miał w przeszłości powołać się nań jako na konieczny warunek swojego istnienia. W tym miejscu prawo odsłania swoją źródłowo antynomiczną strukturę: ma ono formę „postycypującej” antycypacji. Nie chodzi tu tylko o to, że władza stanowiąca – w pewnym sensie zawsze związana z przemocą, jako że wyrwana została z materii historycznego *continuum* – nie może podlegać ustanowionym przez siebie prawom. Przeciwnie – chodzi o to, że to właśnie władza ustanowiona legitymizuje, w geście reakcji zwrotnej, władzę stanowiącą. Derrida wskazał, w jaki sposób ów retrospektywny efekt odnaleźć można w każdym procesie stanowienia, na przykład w amerykańskiej *Deklaracji Niepodległości*: dowodem na jego obecność jest tu podpis, składany pod każdym dokumentem założycielskim na tej samej zasadzie, na której dokument ten zakłada istnienie wydarzenia, któremu należy nadać prawną legitymację³⁰.

Presupozycyjna struktura prawa nie wyczerpuje się jednak w tym miejscu. Należy spojrzeć na nią także przez pryzmat innej optyki, która każe dostrzec w prawie nie tylko antycypowaną postycypację, ale także postycypowaną antycypację. Cyrkularną formę prawa można odnaleźć w innym fragmencie *Rozważań*, będących przedmiotem analizy Bernsa: *W żaden sposób nie można uznać za źle rządzoną republikę, której dzieje obfitują w tak liczne przykłady cnót obywatelskich, bowiem przykłady takie są owocem właściwego wychowania, które to wychowanie wypływa z dobrych praw; prawa te zaś rodzą się z owych zaburzeń, które wielu nierozważnie potępia*³¹. Jak wiadomo, najbardziej zaskakującym

²⁹ N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. K. Żaboklicki, wstęp P. Śpiewak, Warszawa 2009, s. 39, *Kolory Idei*.

³⁰ J. Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris 1984.

³¹ N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym...*, s. 24.

elementem tekstu Machiavellego jest odwrócenie ogólnie przyjętej oceny „zaburzeń”. To przecież właśnie one stały się źródłem „dobrych praw”, które z kolei zapewniły długi żywot rzymskiej republice. Nasza uwaga powinna się zatem skupić raczej na drugiej stronie medalu, a więc na założeniu, na którym opiera się sama presupozycja. Aby pierwotna przemoc mogła przynieść skutki porządkujące – a nie niszczące – musi zostać poprzedzona i ukształtowana przez „przykłady cnót” i „właściwe wychowanie”, które z kolei rodzą się z „dobrych praw”. Krótko mówiąc, „dobre prawa” mogą się stać pozytywnym efektem społecznych konfliktów tylko wówczas, gdy owe konflikty zostały już uprzednio zamknięte w ramach ustanowionych przez prawa. Aby nadać moc temu, co funduje, wydarzenie fundujące musi być z kolei przezeń fundowane. Tym samym presuponuje to, co jest przezeń presuponowane. Presuponuje swoją własną presupozycję. Być może trzeba spojrzeć właśnie przez pryzmat ukrytego znaczenia źródła, aby zrozumieć ów enigmatyczny postulat „powrotu do stanu pierwotnego” – jedyną drogę do uzdrowienia chorego państwa. Nie należy w nim widzieć jedynie wspomnienia pierwotnych treści ufundowania, ale raczej odesłanie do tego, co poprzedza wszelką treść, jako że jest tożsame z samą formą poprzedzania. To właśnie w tym punkcie prawo i siła nakładają się na siebie, poprzedzając się nawzajem, nieodwołalnie uwięzione w bezpiecznej czasowości przyszłości dokonanej.

Przełożyła Monika Surma-Gawłowska
Przypisy opracował Mateusz Burzyk

BIBLIOGRAFIA

- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, posł. P. Nowak, Warszawa 2008.
- Barcellona P., *L'individualismo proprietario*, Torino 1987.
- Benjamin W., *Los i charakter*, przeł. A. Lipszyc, [w:] tenże, *Konstelacje. Wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, wstęp A. Lipszyc, Kraków 2012.
- Benjamin W., *Przyczynki do krytyki przemocy*, przeł. A. Lipszyc, [w:] tenże, *Konstelacje. Wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, wstęp A. Lipszyc, Kraków 2012.
- Benjamin W., *W sprawie krytyki przemocy*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] tenże, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. H. Orłowski, Poznań 1996, *Poznańska Biblioteka Niemiecka*, 2.
- Berns T., *Violence de la loi à la Renaissance*, Paris 2000.
- Cacciari M., *Diritto e Giustizia*, „Il Centauro” 1981, nr 2, s. 58-81.
- Cacciari M., *Icone della legge*, Milano 1985.
- Castrucci E., *La forma e la decisione*, Milano 1985.
- Derrida J., *Force de loi. Le „Fondement mystique de l'autorité”*, Paris 2005.
- Derrida J., *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris 1984.
- Desideri F., *La porta della giustizia*, Bologna 1995.
- Esposito R., *Categorie dell'impolitico*, Bologna 1988.

- Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino 1998.
- Esposito R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002.
- Fusillo F., *Il momento della colpa nel diritto privato romano*, [w:] R. von Jhering, *Das Schuldmoment in römischen Privatrecht*, Napoli 1990.
- Gaius, *Instytucje*, przeł. C. Kunderewicz, oprac. J. Rezler, Warszawa 1982.
- Garritano F., *Aporie comunitarie*, Milano 1999.
- Heidegger M., *Parmenides*, [w:] tenże, *Gesamtausgabe*, t. 64, Frankfurt am Main 1982.
- Jhering R. von, *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, t. 1, Aalen 1993.
- Machiavelli N., *Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. K. Żaboklicki, wstęp P. Śpiewak, Warszawa 2009, *Kolory Idei*.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2011.
- Schmitt C., *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Kraków–Warszawa 2000, *Demokracja. Filozofia i praktyka*.
- Weil S., *Osoba i świętość*, [w:] też, *Pisma londyńskie i ostatnie listy*, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań 1994, s. 16, *Dzieje Gnozy*, t. 8.
- Weil S., *Zakorzenie*, [w:] też, *Dzieła*, przeł. M. Frankiewicz, Poznań 2004.