

METAMORFOZY PAŃSTWA ZIEMSKIEGO

PIERRE MANENT

PRZEMIANY RZECZY PUBLICZNEJ: OD ATEN DO CAŁEJ LUDZKOŚCI

Arkadiusz Górnisiewicz
Uniwersytet Jagielloński

/// Stan nauk politycznych

Prawdziwa sztuka opowiadania polega na tym, by znane wszystkim historie przedstawić w taki sposób, aby zaczęły jawić się jako coś nowego i odkrywczego. Francuski filozof polityki Pierre Manent w pracy *Przemiany rzeczy publicznej: od Aten do całej ludzkości* niewątpliwie dowodzi posiadania takiej umiejętności. Bogactwo wątków liczącego ponad 450 stron erudycyjnego dzieła spaja ambitny cel, jakim jest wydobycie „wyjaśniającej mocy rozumowanej historii form politycznych”, które to formy ukształtowały dziejową dynamikę świata zachodniego (Manent 2014: 19).

Zadanie, jakie stawia sobie Manent, staje się lepiej zrozumiałe na tle diagnozy stanu nowoczesnych nauk politycznych. Ich odmienność względem nauki starożytnej wynika już choćby ze zmienionej sytuacji historycznej. O ile grecka nauka polityczna wyrasta z konkretnego doświadczenia życia w *polis*, które nazywa i ubogaca, tworząc wizję państwa idealnego, o tyle nauka nowoczesna powstaje w kontekście, który nie dostarcza porównywalnego – mniej lub bardziej pozytywnego – wzorca odniesienia (tamże: 217). Istnieje dla niej właściwie odniesienie negatywne – świat podzielonych lojalności, późnośredniowieczny chaos wojen domowych inspirowanych konfliktem wyznaniowym – stąd też dążenie do zabezpieczenia pokoju społecznego. Manent mówi o dwóch odmianach nowożytnych nauk politycznych: bardziej „unaukowionej” (dedukcyjnej) i skupiającej się

na doświadczeniu. Do tej pierwszej zalicza Hobbesa, Spinozę i Locke'a; za twórcę drugiej uchodzi Monteskiusz. Nauka pierwsza konstruuje prepolityczne doświadczenie jednostki w stanie natury, czyniąc zarazem z niej punkt wyjścia do ustanowienia ładu politycznego. Z kolei Monteskiusz (niczym dobry liberal) stawia na głowie Hobbesowski stan natury: ów stan nie jest wcale wojną wszystkich ze wszystkimi, tak naprawdę jest nią dopiero społeczeństwo (Monteskiusz 2009: 27). Najistotniejsza jest jednak monteskiuszowska rewolucja epistemologiczna, w ramach której polityka uznana zostaje za jeden z parametrów społecznych, mimo że autor *O duchu praw* ciągle pragnie dowieść jej prymatu. Współczesne nauki polityczne zostają wywiedzione z obu wspomnianych tradycji. Mamy jednak zdaniem Manenta do czynienia z paradoksalną sytuacją. Dedukcyjna czy „naukowa” nauka o polityce, do której należy teoria umowy społecznej, w swej najnowszej wersji Rawlowskiej teorii liberalnej demokracji, zdaje się porzucać swój ściśle naukowy charakter, sama bowiem ogłasza się wyrazicielką skończonych i historycznie relatywnych praktyk zachodnich społeczeństw. Z kolei nauka polityczna wywiedziona z tradycji monteskiuszowskiej zupełnie porzuca prymat polityki, podporządkowując ją społeczeństwu.

Zatem dwie wielkie wersje nowoczesnej nauki politycznej – powiada Manent – tak imponujące i przekonujące w swej chwili założycielskiej, dziś stały się w końcu własnym przeciwieństwem: nauka ścisła żyje tylko półoficjalnym wsparciem doświadczenia – nie jest już nauką; nauki, które świadomie opierają się na zasięgu i różnorodności ludzkich doświadczeń, porzuciły politykę bądź też sprowadziły ją do roli jednego z wielu parametrów – nie są już polityczne. W dzisiejszym menu mamy zatem wybór między jedną nauką polityczną – teorią demokracji – która nie jest naukowa, a inną nauką polityczną – całością nauk społecznych – która nie jest polityczna. Jest rzeczą naturalną, że chcemy się wywikłać z tej alternatywy (Manent 2014: 41).

/// Grecja, Rzym, nowoczesność

Praca Manenta stanowi szczegółowe opracowanie i pogłębienie niektórych tez, pojawiających się choćby w *Intelektualnej historii liberalizmu*, takich jak waga problemu teologiczno-politycznego potrzebna do zrozumienia eu-

ropejskich przemian czy poznawcza doniosłość historii filozofii politycznej – do naświetlenia rozwoju instytucji politycznych (Manent 1994: 7).

Manent szczególne znaczenie przypisuje *polis*, która stanowi dla niego najstarszą matrycę polityki, będąc czymś w rodzaju formy form. Autor przyznaje, że we wcześniejszych pracach przecenił antropologiczne konsekwencje nowoczesnej demokracji. Jej doświadczenie blaknie jednak na tle przełomowych narodzin świata *polis*: „Widziałem coraz wyraźniej, jak formy naszego wspólnego życia rozwijają się, wyszedłszy od tej pierwszej i macierzystej formy, niczym skutki tego pierwotnego wybuchu, niczym metamorfozy tej pierwotnej formy” (tamże: 25). To właśnie *polis* uruchamia wielką energię ludzkiego działania, która odtąd swą nazwę wywiedzie z niej samej. Wgląd w niepowtarzalność jej doświadczenia przynoszą zarówno Homer (niejako opisujący *polis* przed *polis*), tragicy (ukazujący ludzkie działanie jako swoistą transgresję), filozofowie (dostarczający miastu metapolitycznego celu) i historycy (zdający sprawę z pełni istnienia i końca *polis*). Po *polis* nadchodzi cesarstwo; jego powstanie stało się tematem obszernych fragmentów *Przemian rzeczy publicznej*. Być może nieco zaskakująco, wprowadźmy jednak najpierw wątek nowoczesności. W rozważaniach nad jej naturą Manentowi patronuje niewątpliwie Leo Strauss, szczególnie wtedy, gdy stara się on przedstawić nowoczesność jako projekt ulżenia ludzkiej kondycji (tamże: 143) i zabezpieczenia możliwości realizacji przyszłych ludzkich pragnień (Hobbes). Uwydatniony zostaje antyheroiczny rys nowoczesnej filozofii politycznej, która przedstawia życie jako wyścig ze śmiercią. O ile ideałem antycznym było życie bohaterskie, dostrzegające w śmierci nie tylko najbardziej charakterystyczną cechę człowieka (home-rowy „śmiertelnik”), w możliwości jej zadania lub otrzymania, lecz także najskrajniejszą ludzką możliwość, o tyle nowoczesność wydobywa sprzeczność tego ideału. „W bohaterstwie coś zgrzyta [...]. To mogłaby nawet być trafna definicja nowoczesnego człowieka: jest to ten, który wydobył na jaw sprzeczność tkwiącą w bohaterstwie i nie daje się nabierać herosom” (tamże: 72). W ujęciu tak Straussa, jak Manenta nowoczesność ujawnia naturę pewnego wykoncypowanego projektu, który wprawdzie został stworzony w Europie, niemniej przeznaczony był od razu dla całej ludzkości (tamże: 11). „Już od kilku stuleci jesteśmy nowocześni. Jesteśmy nowocześni i chcemy tacy być. Ta wola nadaje kierunek życiu zachodnich społeczeństw” (tamże: 9). Dzisiaj Kartezjusz i Bacon panują tak samo w Szanghaju, jak w Paryżu.

Dyskusja nad nowoczesnością dotyczy nie tylko jej istoty, lecz także genezy. Spór o początek nowoczesności toczy się już od dawna i przynosi

kolejne przesunięcia w coraz dalsze rejony przeszłości. Epokę reformacji, wielkich odkryć naukowych i eksploracji świata jako jutrzeńki nowoczesności już dawno wyparło uświadomienie sobie wiekopomnych konsekwencji późnośredniowiecznej rewolucji woluntarystyczno-nominalistycznej (Blumenberg 1996, Oakley 1984) czy jeszcze wcześniejsze uruchomienie dynamiki procesu historycznego wskutek tzw. rewolucji papieskiej w XI w. (Rosenstock-Hüssy 1931). Manent zdaje się jednak przeliczować wszystkich, wskazując na Cyncerona i rzymski stoicyzm jako źródło pewnych rozstrzygnięć filozoficzno-politycznych charakterystycznych dla nowoczesności. Wbijają zatem solidny klin między dwie starożytności – grecką i rzymską – dowodząc, w jak wielu aspektach doświadczenie rzymskie jest bliższe nam, nowoczesnym. Nie jest zatem przypadkiem, że nowożytna filozofia polityczna w osobie Hobbesa czy Monteskiusza (a także *Federalista*) żywi wielki szacunek do Rzymu, nie kryjąc swego dystansu bądź wprost krytykując Greków.

Manent podobnie jak historycy myśli politycznej (Szlachta 2014: 8), a nawet sam papież Benedykt XVI (2011), wskazują na dziejową doniosłość spotkania rzymskiego prawa i stoickiej filozofii II i I w. p.n.e. Sygnalizując jedynie ten wątek, zastanówmy się następnie, jakie elementy dające się skojarzyć z nowoczesnością odnajduje Manent w opisywanym przez siebie „momencie cyncerońskim”? Jest ich kilka. Po pierwsze, wraz z Cynceronem uwypuklona zostaje jedność rodzaju ludzkiego, odnajdywana we wspólnym wszystkim rozumie i mowie (*ratio et oratio*), która pociąga za sobą szereg konsekwencji: najwyraźniej bycie zwierzęciem rozumnym nie jest bezpośrednio uzależnione od bycia zwierzęciem politycznym, tj. od przynależenia do określonej wspólnoty politycznej. Rodzi się zatem myśl o ludzkości czy cywilizacji jako punktach odniesienia przekraczających partykularyzm miasta. Po drugie, autor *O państwie* wprowadza w konstrukcję obywatelstwa pewien dualizm: wywyższenie pozycji urzędnika – uosabiającego państwo – dokonuje się kosztem obywatela, który staje się osobą prywatną (*privatus*). Bezpośredniość części i całości, charakterystyczna dla *polis*, ustępuje miejsca zapośredniczeniu w postaci elementu trzeciego – abstrakcyjnej osoby państwa, *persona civitatis*. Po trzecie, zredefiniowane pojmowanie rządu u Cyncerona wiąże się z wyobrażeniem zaufania i gwarancji praw obywateli, w tym szczególnie ochrony własności. „Czy nie jest to zarys nowoczesnego państwa, które wyniesione ponad społeczeństwo i oddzielone od niego powraca ku niemu, by każdemu z członków społeczności przyznać jego prawa?” (Manent 2014: 198). Przejście między Rzymem republikańskim i cesarskim można w pewnym

sensie postrzegać według Manenta w kategoriach przejścia między „starożytnymi” a „nowoczesnymi”. Piętnaście stuleci później Machiavelli podejmuje i radykalizuje rzymską krytykę greckiego idealizmu filozoficznego (tamże: 286).

Manent, broniąc swoistości doświadczenia rzymskiego, polemizuje z ujęciem Leo Straussa, dla którego grecka nauka polityczna jest nauką kompletną. Zgadza się natomiast z Erikiem Voegelinem, dla którego „cezaryzm” nie zawiera się po prostu – jak chciałby Strauss – w starożytnej doktrynie monarchii, lecz stanowi fenomen jakościowo odmienny (Strauss 2009: 168). Konstruuąc coś w rodzaju „ontologii politycznej”, Manent dostrzega zagadkę nietypowego kierunku ustrojowej ewolucji Rzymu i ze wszystkich sił stara się ją rozwikłać. Zaburzenie rytmu wyznaczanego przez tę „ontologię” polega na tym, że w „normalnym” biegu spraw republika nadchodzi po monarchii (tak było w Grecji i tak było na pierwszym etapie dziejów Rzymu), podczas gdy w Rzymie dokonał się proces odwrotny: monarchia przychodzi po republice. „Cezaryzm” jest rzymską zagadką.

/// Problem Europy z formą polityczną

Komentatorzy odnotowali polityczny potencjał książki do prowokowania dyskusji nad kształtem współczesnej Europy (Kłoczowski 2011). Przytoczyłem już uwagę Manenta, iż nowoczesny projekt rodzi się w Europie, choć z definicji przeznaczony jest dla całej ludzkości. Wywodzące się stąd napięcie stanowi klucz do zrozumienia obecnej sytuacji europejskiej, którą Manent w subtelny sposób krytykuje. W dzisiejszej Europie doszło do wyczerpania się procesu mediacji napędzającego dynamikę Zachodu. Po reformacji uszczerbku doznała pośrednicząca rola Kościoła, przechodząc z czasem w coraz większym stopniu na naród (Manent 2014: 453). O ile w reformacji naród zawłaszcza chrześcijaństwo, o tyle w późniejszej epoce rewolucji (na powiązanie tych wydarzeń wskazywał choćby Hegel) naród zawłaszcza pojęcie ludzkości – naród staje się teraz mediacją ludzkości. Ludzkość staje się ostatecznym, najbardziej prawowitym horyzontem odniesienia narodu. Jest on jednak pozbawiony prawdziwie politycznego znaczenia, podobnie jak ludzka uniwersalność pozbawiona jest wszelkiej formy. Głosi się, że przyszłość należy do zglobalizowanego procesu cywilizacyjnego niezwiązanego z żadnym miejscem i że nie potrzebujemy formy politycznej (tamże: 24).

Jeśli poprawnie odczytuję Manenta, Europa musi po raz kolejny zmierzyć się z problemem formy politycznej, cierpi bowiem na jej niedostatek.

Wiara w postpolityczną społeczność globalną, w nieistniejącą (a być może w ogóle niemożliwą do realizacji) wspólnotę kosmopolityczną, stanowi dla Europy ślepą uliczkę i oznaczać będzie jej dalszą marginalizację i zanik znaczenia. Ludzkość, z którą Europa zdaje się utożsamiać, nie stanowi już rezerwy ambitnego działania politycznego (jaki stanowiła jeszcze w okresie rewolucji francuskiej): jest wręcz przeciwnie, zdaje się ona uniemożliwiać jakiegokolwiek bardziej asertywne działanie Europy. Po raz kolejny przypomina o sobie problematyczność tego, co powszechne.

Trudności, jakie rodzi prawo żydowskie, filozofia grecka czy Kościół chrześcijański, są całkiem realne, ale nie można ich przezwyciężyć, rzucając się w uniwersalizm ludzkości, który byłby zarazem jej swoistą formą. Prawo żydowskie oddzielające lud wybrany od „narodów”, filozofia grecka oddzielająca „naturalnych filozofów” od reszty ludzi, Kościół chrześcijański oddzielający Państwo Boże od państwa ziemskiego – każde z tych trzech wielkich samookreśleń ludzkich ma więcej substancji i spójności niż z pozoru jaśniejsza koncepcja ludzkiej ogólności czy uniwersalności (tamże: 428).

Ze snutej przez autora opowieści wylania się niepokojący obraz wyczerpania się dotychczasowych form politycznych znaczących dzieje Europy – w tym szczególnie narodu (państwa narodowego) jako formy najmłodszej, zdyskredytowanej (w opinii wielu) hekatombami XX wieku, nazywanej przez niektórych największym zabójcą w dziejach ludzkości. Ukazanie ryzyka i niedogodności nieokreśloności formy politycznej zdaje się jednym z ważniejszych zamysłów książki Manenta. I chociaż nazwisko Spenglera nie pada na jej stronicach, pewne myśli wzajemnie się przywołują. Manent ostrzega przed rządami reguł, przed stechnicyzowanym i sformalizowanym porządkiem. Wskazuje, że tego typu zjawiska nasilają się we współczesnym systemie politycznym unifikującej się Europy, obejmując m.in. problem działania wyzbywającego się słowa w postaci rządów technicznych reguł, problem ignorowania głosu narodów i osłabiania znaczenia instytucji reprezentacji politycznej, które mogą w dalszej perspektywie prowadzić do zmięzchu tej ostatniej. Być może analizowane przez Spenglera nadejście cezaryzmu nie jest tutaj zupełnie pozbawione uzasadnienia. Dostarczona przez niego definicja niepokojąco nadaje się do scharakteryzowania pewnych współczesnych tendencji politycznych w Europie: „Mianem cezaryzmu określam ten rodzaj rządzenia, który mimo wszelkich państwowo-prawnych sformułowań jest w swej wewnętrznej istocie znowu

całkowicie bezforemny” (Spengler 2001: 415). Tak też można rozumieć „moment cyceroński” we współczesnej Europie: nie tylko w sensie poszukiwania formy imperialnej czy federalistycznej, przewyciężającej państwa narodowe, lecz także w sensie zagrożenia nastania czegoś w rodzaju „rządów postkonstytucyjnych”. Zresztą tego typu współczesne proceptwa już wywołują gorące dyskusje (Engels 2014).

Wspominana niejednokrotnie relacja słowa i działania w dziejach Europy dostarcza zatem Manentowi interesującego narzędzia interpretacji przemian form politycznych. Posłużenie się nim ujawnia istotny aspekt problemu teologiczno-politycznego, rozumianego właśnie jako poszukiwanie odpowiedzi politycznej na sytuację, w której wprowadzony przez chrześcijaństwo rozdzwięk między etycznie wymagającym słowem (nakazującym miłowanie nieprzyjaciół) i koniecznym działaniem politycznym (nakazującym raczej ich zwalczanie) uznany zostaje za powód rozczłonkowania ludzkiego istnienia. Nowoczesny projekt można widzieć zatem także w kontekście wysiłku zmierzającego do ponownego zbliżenia słowa i działania; w takim ujęciu wylania się zaskakujące powinowactwo Lutra i Machiavellego: pierwszy znosi pośrednictwo Kościoła, chcąc powiązać ludzką wiarę bezpośrednio ze Słowem (*Sola scriptura*), drugi pragnie przewyciężyć demoralizujący kontrast między tym, co ludzie mówią, a tym, co czynią, innymi słowy – zachęcić do czynienia zła, o ile to konieczne (Manent 2014: 17). Nowoczesne rozwiązanie polityczne kojarzymy z narodzinami suwerennego państwa wyposażonego w monopol „słowa rozkazodawczego”, znoszącego bądź ograniczającego autorytet wszelkiego innego słowa. Manent ostrzega nas jednak przed prezentystycznym błędem, jaki popełniamy, obdarzając nowożytnie państwo już od chwili jego narodzin mianem „państwa neutralnego lub agnostycznego”, by użyć określenia często przywoływanego przez Carla Schmitta (2008: 73). Jest raczej tak, iż początkowo państwo nowoczesne, jeszcze niepewne swej siły, przywiązało do siebie najpierw opinię lub słowo religijne, czyniąc je religią państwową. Doszedłszy do pełni sił, wzniosło się ponad wszelkie słowo, działało istotnie bez własnego słowa, stało się państwem „neutralnym”, „agnostycznym”, „świeckim”, takim, jakie znamy (Manent 2014: 18). Państwo nie posiada przecież własnego słowa, dlatego też zdane jest na jego „produkcowanie”, wynajdując mechanizm instytucji reprezentacyjnych, ogłaszając się reprezentantem słowa społeczeństwa. Stąd też problem reprezentacji stał się jednym z najważniejszych zagadnień nowoczesnej polityki i takim nadal pozostaje: „nowoczesna polityka jest mistrzynią w dziedzinie prawa

konstytucyjnego, zajmuje się doskonaleniem mechanizmów rządów przedstawicielskich” (tamże: 93).

Do zastanowienia skłania również niemal zupełne pominięcie w pracy zjawiska totalitaryzmu. Czyżby autor nie uważał go za fenomen zasługujący na wyodrębnienie w dziejach Europy? Jak się ma „forma totalitarna” do innych form politycznych i czy w ogóle zasługuje na to miano? A może pominięcie jest w pewnym sensie celowe? Twierdzę, że tak właśnie jest. Manent zdaje się interpretować fenomen totalitaryzmu z punktu widzenia problematyczności formy nowożytnej, jaką jest naród. Pamiętamy bowiem, iż w jego ujęciu państwo narodowe stanowi pewną próbę rozwiązania dylematu teologiczno-politycznego: wyłonienia się formy bardziej uniwersalnej niż miasto i zarazem mniej uniwersalnej niż cesarstwo, mogącej stawić opór sile Kościoła, ale i posiadającej zdolność akomodacji głoszonego przezeń Słowa. Sam Kościół nie wytwarza bowiem dyskursu politycznie operacyjnego, jednoznacznie przedkładającego jeden ustrój nad drugi. W tym kontekście Manent powtarza za Erikiem Petersonem, że nie istnieje chrześcijańska teologia polityczna (tamże: 213). I choć odmiennie od Manenta jego rodak Claude Lefort mówi o formie totalitarnej jako wypaczającej pierwotne składniki syntezy formy arystokratyczno-monarchicznej (ucieleśniona władza uosabiająca prawdę) i demokratycznej (równość) (Lefort 1988: 17), to już sama jej charakterystyka wydaje się dość podobna do tego, co zdawkowo w swej pracy powiada Manent: reżim totalitarny ujmowany jest jako posunięte do najdalszej skrajności poszukiwanie jedności i porządku „łączącego energię działania obywatelskiego ze ścisłością propozycji religijnej” (2014: 20). Władza, prawo i prawda znów miałyby się ze sobą zejść. Totalitaryzm jawi się jako pewnego rodzaju deformacja formy narodowej, nieszczęsna odpowiedź na immanentne jej niedostatki. Nie zapominajmy jednak, że państwo narodowe nowożytnej historii nie jest tym samym w całym okresie swego istnienia. Cennego tropu dostarcza uwaga Manenta mówiąca o tym, że naród, który pozostawał narodem chrześcijańskim, był zdecydowanie mniej narażony na brutalne wstrząsy i niespodziewane ewolucje od narodu „świeckiego”. Kościół zdawał się stabilizować opartą na narodzie nowożytną nawę państwową.

Współczesny kryzys Europy staje się również widoczny w świetle wspomnianych przemian relacji słowa i działania, zwłaszcza w kontekście zjawiska poprawności politycznej: w dzisiejszych czasach słowo także w tym aspekcie traci związek z jakimkolwiek działaniem. Rodzi się nowa profesja, polegająca na tropieniu niedopuszczalnych słów. Francuski filozof polityki zauważa kąśliwie, że dotąd postępy europejskiej wolności polegały na tym,

że słowa mierzono miarą widocznych czynów. Umysłowo-językowa higiena, którą proponuje polityczna poprawność, dąży do czegoś zupełnie innego: próbuje mierzyć same słowa miarą niewidocznych intencji (tamże: 22).

Wszystkie te problemy zdają się wskazywać, że ważne pytania o prawomocność istniejącego porządku, o jego legitymację, o autorytet będą się w Europie nasilać. Naprowadza nas to z powrotem na myśl, że bliżej nam – nowoczesnym – do Rzymian niż do Greków. W naszej obecnej sytuacji z pewnością dodatkowa trudność polega na tym, iż – odmiennie niż Rzymianie – coraz mniej potrafimy spoglądać w głąb czasu gwoli podbudowania naszej rzeczy publicznej.

Bibliografia:

/// Benedykt XVI. 2011. *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, wykład wygłoszony w dn. 22 września 2011 r. w Bundestagu.

/// Blumenberg H. 1996. *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp.

/// Engels D. 2014. *Jutro cesarstwo*, tłum. T. Swoboda. „Przegląd Polityczny”, nr 126, s. 18–21.

/// Kłoczowski P. 2011. *Czas na Cyncerona w Unii Europejskiej?*, „Przegląd Polityczny”, nr 107, s. 54–57.

/// Lefort C. 1988. *Democracy and Political Theory*, tłum. D. Macey, University of Minnesota Press.

/// Manent P. 1994. *Intelektualna historia liberalizmu*, tłum. M. Miszalski, Wydawnictwo Arcana.

/// Manent P. 2014. *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości*, tłum. W. Dłuski, Europejskie Centrum Solidarności.

/// Monteskiusz. 2009. *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Hachette.

/// Oakley F. 1994. *Omnipotence, Covenant, & Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Cornell University Press.

/// Rosenstock-Hüsey E. 1931. *Die europäischen Revolutionen*, Eugen Diederichs Verlag.

/// Schmitt C. 2008. *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, przeł. M. Falkowski, Pruszyński i S-ka.

/// Spengler O. 2001. *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, red. H. Werner, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo KR.

/// Strauss L. 2009. *O tyranii*, tłum. P. Armada, A. Górniewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

/// Szlachta B. 2014. *Szkiełce z historii myśli politycznej*, Księgarnia Akademicka.