

Edyta Pietrzak

Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi

Wolność i suwerenność jako wartości polityczne

*Suweren reprezentuje historię.
Trzyma w garści dzieje historyczne – jak berło.*
(Benjamin, 2013: 63).

Tegoroczna rocznica dwudziestopięciolecia odzyskania wolności i suwerenności Rzeczypospolitej Polskiej sprzyja przyglądaniu się problemom wartości politycznych oraz ich rozumienia. Zgodnie z koncepcją semantyki historycznej (*Begriffsgeschichte*) Reinharta Kosellecka pojęcia mogą być w czasie różnie rozumiane (Koselleck, 2001: 36). Mają one swoją historię, a w obrębie ich znaczeń odbywa się nieustanny ruch. Podstawowym założeniem semantyki historycznej jest stwierdzenie, że pojęcia nie tylko oznaczają rzeczywistość, ale także dokumentują ewolucję odniesień do rzeczywistości i jej pojmowania. Dlatego historia pojęć może spełniać rolę medium między dziejami faktycznymi a dziejami świadomości. Jej celem jest badanie rozpadu dawnego i powstanie nowoczesnego świata. Także wolność i suwerenność inaczej pojmowaliśmy prawdopodobnie owe dwadzieścia pięć lat temu, u progu demokratycznego państwa, a co innego znaczą one dla nas dzisiaj jako dla doświadczonych już wydarzeniami minionego ćwierćwiecza. Artykuł ten ma na celu zwrócenie uwagi na nierozzerwalny związek wolności i suwerenności oraz jego polityczne konsekwencje. Nie jest to jednakże w żadnej mierze wyczerpująca analiza pojęć dokonana z perspektywy myśli politycznej, a raczej przyczynek do dalszych refleksji.

Odniesienie do kontekstu historycznego wprowadza nas jednak w bardziej szczegółowe rozważania niż tylko powierzchowne często komentarze dnia codziennego. Dlatego zaczniemy je od kategorii wolności, która w polityce i jej teoretycznych interpretacjach jest wartością niezbędną. Hanna Arendt w eseju zatytułowanym *Co to jest wolność?* stawia tezę, że to właśnie problem wolności sprowadza na manowce filozofię, oszczędza zaś politykę jako dziedzinę, w której wolność może się rozwijać w swoim pierwotnym znaczeniu (Arendt, 2011: 178–179). Tradycja filozoficzna wypaczyła bowiem ideę wolności zawartą w ludzkim doświadczeniu. Problem pojawił się wraz z przeniesieniem kategorii wolności z pierwotnie jej właściwego obszaru „polityki i spraw międzyludzkich” w wewnętrzną sferę woli i samoobserwacji podmiotu. Wolność była ostatnią z wielkich kwestii metafizycznych

jak byt, nicość, natura, czas czy wieczność. Przez wieki, począwszy od presokratyków do Plotyna, próżno było szukać w filozofii troski o nią. Pojawiła się dopiero wraz ze świętym Pawłem i świętym Augustynem. Zawsze jednak funkcjonowała w dziedzinie polityki jako fakt życia codziennego człowieka – istoty zdolnej do działania. Jest to kluczowa kwestia w rozważaniach o wolności. Trzeba być bowiem świadomym, że ani działanie, ani tym bardziej działanie polityczne nie mogą istnieć bez wolności. Bez niej życie polityczne, a także wszelki porządek polityczny nie miałyby sensu. Stanowi więc ona rację bytu polityki przejawiającej się w działaniu, będącym wszakże podstawową cechą kondycji ludzkiej (Arendt, 2000: 30). Jednocześnie paradoksalnie bezpośrednim celem działań politycznych bywa wolność rzadko, tylko w czasach kryzysów i rewolucji.

Z drugiej strony wspomniane wcześniej filozoficzne rozumienie wolności jako wewnętrznego odczucia bez zewnętrznej manifestacji, duchowej przestrzeni będącej dla człowieka schronieniem przed „zewnętrznym przymusem” jest pełnym przeciwieństwem wolności politycznej. Dla Arendt doświadczenie wolności wewnętrznej jest zawsze wtórne w stosunku do wolności politycznej. Aby bowiem przeżywać wolność wewnętrzną, trzeba wycofać się ze świata, w którym „jej uchylono” (Arendt, 2011: 179), tam, gdzie nikt poza nami samymi nie ma dostępu, do „sfery wewnętrznej świadomości” (Mill, 1959: 133).

Arendt (2011: 180) odnotowuje ze względów historycznych także próbę oddzielenia pojęcia wolności od polityki mającą miejsce jeszcze przed filozofią Augustyna, a mianowicie tezy Epikteta, że można być niewolnikiem, a mimo to pozostać wolnym i że wolność polega na uwolnieniu się od pragnień. Według starożytnych człowiek mógł się wyzwolić od konieczności, która sytuowała go poza sferą polityczną, czyli w sferze *oikos* wraz z kobietami, dziećmi i niewolnikami i wiązała z pracą i czynnościami wykonywanymi w celu przetrwania i przeżycia, tylko za sprawą władzy nad innymi ludźmi i posiadania własnego domu (Arendt, 2000: 44). Autorka *Kondycji ludzkiej* dobitnie podkreśla jednak, że człowiek nie wiedziałby nic o wolności wewnętrznej, gdyby wcześniej nie doświadczył rzeczywistości bycia wolnym. Wolność oraz zniewolenie uświadamiamy sobie bowiem w sposób pierwotny, dopiero obcując z innymi, a nie z samym sobą (Arendt, 2011: 181). Zanim zatem wolność stała się „przymiotem myśli”, odnosiła się do statusu społecznego określającego, czy człowiek mógł się swobodnie poruszać, wychodzić z zacienionej sfery domu w sferę publiczną i dzięki umiejętności mówienia i działania spotykać się z innymi ludźmi. Aby być wolnym, należało wyswobodzić się z życiowych konieczności. Dodatkowo wolność wymagała również towarzystwa innych ludzi o tym samym statusie oraz przestrzeni, w której mogliby się oni spotykać, czyli przestrzeni publicznej. Tam bowiem, gdzie ludzie żyją razem, ale nie tworzą wspólnoty politycznej, jak na przykład we wspólnotach plemiennych lub rodzinach, czynnikiem rządzącym ich działaniami jest właśnie konieczność. Także w społecznościach rządzonych despotycznie, gdzie nie dopuszcza się do powstania sfery publicznej, wolność nie może się realizować, gdyż brak jej przestrzeni, w której mogłaby uzyskać jawność. Może oczywiście wówczas pozostawać w ludzkich sercach jako nadzieja lub tęsknota, ale nie może realizować się jako fakt polityczny (Arendt, 2011: 182).

Jednakże doświadczenia współczesności, takie jak powstanie totalitaryzmu podporządkowującego sobie wszystkie sfery życia ludzkiego, pozwala wątpić w bliskość zakresów wolności i polityki, a nawet pozwala sądzić zgodnie z koncepcjami liberalnymi, że wol-

ność zaczyna się tam, gdzie polityka się kończy, a im mniej polityki, tym więcej wolności. W myśl tej linii rozumowania polityka miałaby tyle wspólnego z wolnością, ile wolności od polityki by gwarantowała.

Takie rozumienie wolności nie jest niczym nowym. XVII- i XVIII-wieczni myśliciele polityczni utożsamiający wolność z bezpieczeństwem uważali, że zapewnienie go jest najważniejszym zadaniem polityki oraz celem rządu. Powstanie nauk społecznych i politycznych w wieku XIX i XX rozdzieliło między wolnością a polityką tylko pogłębiło. Rząd miał być odtąd gwarantem nie tyle wolności, co interesów społecznych obywateli. O bezpieczeństwie zaczęto mówić nie tyle w sensie wolności od strachu, ale jako o warunku pozwalającym na niezakłócony rozwój społeczeństwa jako całości. Jest to pewien proces, który nie tyle wszakże opiera się na wolności, co na konieczności, według której się toczy, a więc wolność jest tu zjawiskiem marginalnym (Arendt, 2011: 183–184).

Oddzieleniu wolności od polityki w tradycji europejskiej przysłużyło się także chrześcijaństwo, w którym pojmowanie wolności wyrosło na podejrzliwości pierwszych chrześcijan wobec sfery publicznej, od której trosk chcieli być zbawieni. Stało się to za sprawą wycofania filozofów ze świata publicznego – *vita activa*, w świat, który Arendt określa mianem *vita contemplativa*. Wbrew temu wszystkiemu sądzi ona jednak, że to wolność stanowi rację bytu polityki, a doświadczyć jej możemy przede wszystkim w działaniu (Arendt, 2011: 183–184).

Filozofowie na nowo zaczęli interesować się wolnością, gdy połączono ją z wolną wolą. Od tej pory stała się właściwym problemem filozoficznym i jako taka pojawiła się także w dziedzinie polityki, przez co w pewnym sensie stała się także na nowo problemem politycznym.

Ideałem wolności w tym nowym politycznym znaczeniu stało się samowładztwo oparte na wolnej woli i nie liczące się z innymi ludźmi, a nawet dążące do dominacji. Thomas Paine uważał nawet, że aby być wolnym, trzeba tylko chcieć (Arendt, 2011: 200). Jan Jakub Rousseau bezpośrednio z woli wyprowadził ideę samowładztwa, a zwierzchnictwo polityczne pojmował dzięki temu jako wyraz indywidualnej siły woli. Uważał, że władza powinna być suwerenna, czyli niepodzielna, a każdy z obywateli odpowiadałby za siebie i wypowiadał tylko własny sąd (zob. Rousseau, 1948). Według Arendt to zrównanie wolności z wolną wolą ma dla polityki groźne konsekwencje. Prowadzi bowiem do przekonania, że wolność nie istnieje, gdyż ludzie nigdy nie są naprawdę suwerenni, albo do przekonania, że wolność grupy lub państwa można zdobyć tylko za cenę niepodzielnej władzy.

Trudno w ramach europejskiej tradycji filozoficznej połączyć wolność z wielowładztwem i sytuacją nieistnienia władzy wyłącznej. Nawet etymologicznie suwerenność wywodzi się z łacińskiego *superanus* (Czaputowicz, 2013: 102) oznaczającego kogoś, kto nie uznaje ponad sobą władzy wyższej. W wieku XII pojawia się także francuski odpowiednik – *souveraineté* – wskazujący tak na wyższość fizyczną, jak i władzę publiczną i dopiero w wieku XIII suwerenność oznaczać zaczyna sprawowanie kontroli politycznej. Jest to jednak pewien paradoks, bo suwerenność państwa także jest złudzeniem osiągniętym za sprawą przemocy, czyli dla Arendt środka niepolitycznego. W istocie wolność i samowładztwo niewiele mają wspólnego. Jeśli ludzie chcą posiadać władzę, muszą oddać się w panowanie woli indywidualnej bądź grupowej, która pomoże im ujarzmić samych siebie. Jeśli zaś chcą być wolni, muszą wyrzec się samowładztwa (Czaputowicz, 2013: 202).

Suwerenność w europejskiej myśli politycznej pojmowano na dwa sposoby. Łączyły się one z odmiennymi modelami pojmowania relacji człowieka z państwem. Pierwsza odwołuje się do Arystotelesa i tradycji grecko-rzymskiej i odnosi do państwa i władcy. Każde państwo jest w niej stowarzyszeniem, tworzonym w określonym i moralnym celu odnoszącym się do realizacji dobra bądź to indywidualnego, bądź społecznego. Suweren posiada tu władzę, czyli zbiór uprawnień i środków przymusu, by ją egzekwować. Z Arystotelesowską koncepcją istnienia państwa, mającego zapewnić ludziom dobre życie zgadzał się także twórca zasady suwerenności ludu Marsyliusz z Padwy. Według niego lud albo sprawuje władzę bezpośrednio, albo wybiera monarchę, który czyni to w jego imieniu. Źródłem władzy jest więc lud uchwalający ustawy i prawa (zob. Marsyliusz z Padwy, 2006). Tradycję tę rozwinął Jean Bodin, który określił suwerenność jako władzę absolutną, nieograniczoną czasem ani funkcją i przypisał ją Rzeczypospolitej (*commonwealth*). Władzę tę posiadała jednak jedna osoba – monarcha. Była to władza o charakterze wewnętrznym wobec obywateli i zewnętrznym wobec innych państw. Jedynymi ograniczeniami suwerena były wola boska i prawo naturalne (Bodin, 1992: 104). Suwerenność nie była zatem wynikiem zgody jednostek ani wspólnot, lecz rezultatem wyniesienia władzy królewskiej, a jedynym suwerenem poza człowiekiem był Bóg, którego monarcha stanowił tylko ziemski obraz. Władza suwerena odnosiła się jednak do określonego terytorium, a suweren musiał przestrzegać zarówno swoich praw, jak i obowiązków (Nelson, 2006). W modelu tym, dominującym zresztą w historii, państwo jest dobrem najwyższym i zarazem gwarantem suwerenności zarówno wobec jednostki, jak i społeczeństwa. Także Thomas Hobbes suwerenność rozumiał jako właściwość państwa. Było ono dla niego odpersonalizowanym podmiotem prawnym, wynikiem oddolnego porozumienia mającego swoje źródła w lęku przed zagrożeniem i niebezpieczeństwem. Suweren jest tu wyrazem zbiorowej woli, postępujących racjonalnie obywateli, przekazujących mu władzę (Jonston, 1989: 92). Wolność pojawia się w tej koncepcji poprzez zapewnienie jednostkom przez państwo porządku politycznego i społecznego. Poddani mieli więc prawo wypowiedzenia posłuszeństwa suwerenowi, gdyby jego rządy zagrażały ich bezpieczeństwu.

Model drugi zaś oparty jest na tradycji chrześcijańskiej oraz myśli świętego Tomasza z Akwinu, w której suwerenność odnosi się do stworzonej przez Boga jednostki. Tutaj każdy człowiek jest obdarzony wolną wolą i obowiązkami wobec Boga i innych ludzi, państwo zaś powinno człowiekowi służyć. W ramach tego modelu wyróżnić możemy koncepcje suwerenności Johna Locke'a i Jana Jakuba Rousseau (Czaputowicz, 2013: 98). Teoria suwerenności Locke'a oparta jest na umowie społecznej zawartej między jednostkami mającymi podstawowe prawa, w celu konstytucyjnej tych praw ochrony (Czaputowicz, 2013: 124). Podmiotem suwerenności jest dla Locke'a osoba, której suwerenność wynika z prawa do wolności. To jednostka więc daje państwu prawo do wykonywania jej suwerenności w jej imieniu. A podstawą władzy pełnionej przez monarchę może być tylko zgoda ludu oparta na akceptacji praw naturalnych, wolnej woli i naturalnej równości między ludźmi (Czaputowicz, 2013: 125). Jest więc suwerenność uprawnieniem do stanowienia i egzekwowania dobra publicznego. Dla Rousseau suwerenność oparta jest na woli powszechnej, która nie tyle jest jednak sumą woli obywateli, co całościowym wyrazem potrzeb społeczeństwa. O ile więc dla Locke'a suwerenem była jednostka, dla Rousseau jest nią lud, który swoje uprawnienia

może przekazać państwu. Ta teoria suwerenności polega na realizacji woli powszechnej, którą władca ma odczytać i wypełnić i oparta jest na pewnej sprzeczności między absolutną suwerennością i nieograniczoną wolnością. Sprzeczność ta zniesiona zostaje po całkowitym podporządkowaniu się prawom suwerena. Obywatele podporządkowani są państwu, ale jednocześnie są ludźmi wolnymi, bez posłuszeństwa prawom suwerena państwo nie mogłoby więc przetrwać, a bez zapewnienia jednostkom wolności nie uzyskałoby poparcia (Nelson, 2006: 75).

Nawet współcześnie rzecz biorąc, na przykład według Michela Foucaulta, koncepcja suwerennej władzy wywodząca się od Locke'a jest podstawą nowożytnej myśli politycznej. Jest ona bowiem jedną z form racjonalnej władzy mogącej być rozumianą jako: strategiczna gra między wolnościami, dominacją oraz rządzeniem. W przypadku pierwszym sprawowanie władzy to po prostu wpływanie na dokonywane przez ludzi wybory. Chodzi tu nie tyle o ograniczanie wolności, co raczej o jej odpowiednie ukierunkowywanie. Władza objawia się tu zatem przez formy i techniki wpływania na ludzkie działania. Typ drugi związany z dominacją występuje w przypadku ograniczenia wolności przez asymetryczne stosunki władzy, narzucanie swojej woli innym oraz przełamywanie ich oporu. Rządzenie zaś jako typ trzeci to prawidłowe gospodarowanie i wybieranie przez jednostki własnego dobra. Jest to wpływanie na zdolność jednostek do regulowania własnego postępowania w sposób zgodny z interesem społecznym oraz nadzorowanie ich postępowania (Hindess, 1999: 110–115). Relacja suwerenności i wolności jest więc głęboka i trwała, wieloaspektowa i żywiłowa.

Interesującą interpretację politycznego mariażu suwerenności z wolnością przedstawia także Jacques Derrida. O ile tradycyjnie rozumiana suwerenność dotyczy wspólnoty państwa i narodu, a jednostka jest w niej tylko częścią większej zbiorowości, o tyle dla Derridy jest ona czymś większym, rozumianym szerzej poprzez jej odniesienia się do wolności i podmiotowości. Suwerenność nierozzerwalnie związana jest wszakże z afirmacją siebie i samoistością (*ipseity*), czyli uznaniem siebie samego jako podmiotu. Tym samym staje się ona warunkiem każdej tożsamości. Samoistość jest więc ontologicznym warunkiem wszystkich postaci suwerenności: państwa, monarchy i ludu. Derrida uważa, że nie ma więc wolności bez samoistości, tak jak nie ma samoistości bez wolności, czyli i suwerenności (Derrida, 2005: 23). W miejsce suwerenności monarchistycznej nastąpiła suwerenność ludzi i suwerenność demokratyczna. A demokracja i suwerenność są bliźniaczkami, choć o ile suwerenność demokracji nie wymaga, o tyle demokracja bez suwerenności istnieć nie może. Jednocześnie jednak siła suwerenności demokrację niszczy (Derrida, 2005: 17).

Według Derridy najważniejszym zadaniem suwerena jest komunikacja, to dzięki niej oddziałuje on na *deoms*. Władzą wiążącą wspólnotę suweren uzyskał przecież nie przez fakt bycia najsilniejszym, ale dzięki obecności w przestrzeni publicznej i komunikowaniu się. W tym sensie suwerenem jest każdy człowiek, a suwerenność to zdolność do realizowania siebie, występowania w pozycji posiadania, własności i panowania zarówno na poziomie rodziny, miasta państwa czy siebie samego. Suweren jest tu pierwotną przyczyną ustanawiającą władzę w Arystotelesowskim sensie, a suwerenność oznacza wolność decydowania, wybierania i określania siebie, ale też i władzę czynienia tego, co się chce. Nie ma więc wolności bez tożsamości ani tożsamości bez wolności i suwerenności zarazem (Czaputowicz, 2013: 174).

Współcześnie, gdy struktury państwowe są kwestionowane, a nawet ulegają rozpadowi, problem suwerenności nie wiąże się już tylko z określeniem osoby lub instytucji sprawującej suwerenną władzę. Włoski filozof Giorgio Agamben, odwołując się do Carla Schmitta, mówi, że suweren ma dziś wyłączną władzę ustanawiania i zawieszania porządku prawnego. Czyni to przez wprowadzanie stanu wyjątkowego. Niemiecki politolog stworzył bowiem koncepcję suwerenności przeciwną do przytoczonych powyżej. Dla niego suwerenność jest nie tyle sprawowaniem władzy, co zdolnością do zawieszenia normalnego porządku i decydowaniem o stanie wyjątkowym, który miejsce ma w chwili ustanawiania nowych praw i nowego ładu. Suweren podejmuje więc decyzje ostateczne w wyjątkowych sytuacjach. Może być nim każdy, kto decyduje o stanie wyjątkowym (zob. Schmitt, 2000: 21–29).

W sytuacji takiej porządek prawny i stan wyjątkowy stają się nawet dwiema stronami tej samej monety. Trudno jest odróżnić demokrację od totalitaryzmu, gdy dekrety rządzących ignorujące prawo wydawane są *lege artis* (zob. Agamben, 2009). Przemoc narzucana jest przez suwerenne prawo pod płaszczykiem sprawiedliwości. W stanie prawa zabójstwo jest czynem zakazanym, w stanie wyjątkowym – akceptowanym. Dla Agambena (2008: 32) osoba lub instytucja suwerena jest nierozróżnianiem przemocy od prawa, ogniem, w którym prawo przeistacza się w przemoc, a przemoc w prawo. Jednakże suweren nie decyduje, co jest zgodne z prawem, a co nie, strukturalizuje on tylko stosunki życiowe. Suwerenność wykorzystuje rozdźwięk między prawem a życiem. Prawo stanowi siłę normatywną i sprawuje władzę nad życiem, ale jego charakter polega na normowaniu życia, a nie nakazywaniu. Między prawem a życiem znajduje się niemożność ich rozróżnienia i zdecydowania, czy norma poprzedza winę, czy wina normę.

Agamben opisuje sytuację polityczną XXI wieku i suwerena jako tworzącego porządek prawny za pomocą władzy decydowania o wyjątkach. O ile suwerenność jest sama w sobie wartością stałą, to tu przez dążenie do wyjątkowości i oddzielenie od odpowiedzialności przesuwa się w przestrzeń pozaprawną. Współcześnie ów stan wyjątkowy realizowany jest w obozach dla uchodźców, w sytuacjach deportacji i aresztowań czy w przypadku podejrzanych o terroryzm. I w takich sytuacjach suwerenna władza danego państwa na przykład dopuszcza tortury, mimo że prawo tego państwa oraz prawo międzynarodowe ich zabraniają.

Suwerenna władza podporządkowuje zatem sobie jednostki za sprawą decyzji o ich porzuceniu i wyłączeniu. Agambenowskie *homo sacer* oznacza osobę wyrzuconą ze wspólnoty, świętego pozbawionego ludzkich cech, banitę, przeklętego, żyjącego poza prawem. Można zabić go bez konsekwencji i niejako nie popełniając morderstwa, bo nie przysługują mu żadne prawa. To nagie biologiczne życie przeciwstawione jest u Agambena (2008: 19) życiu wartościowemu, dobremu i godnemu. Podobnie zresztą rzecz ma się u Arystotelesa, który w państwie upatruje kwintesencję człowieczeństwa, a poza nim sytuuje albo zwierzęta, albo bogów (Arystoteles, 2001).

Agambenowska suwerenność połączona jest tu z biopolityką. Fundamentem zachodniego życia jest nie tyle Schmittowska opozycja wróg–przyjaciół, co nagie życie – suwerenna władza. Opozycja ta obrazuje relację wyłączenie–włączenie. Stan wyjątkowy jest więc powrotem suwerenności do tego, co wykluczyła. Przykładem stanu wyjątkowego, stanu wykluczenia jest kolonializm, w którym kolonizator-suweren reprezentował prawo i wartości ludzkie, a kolonizowany istnienie bezwartościowe i zwierzęce (Czaputowicz, 2013: 178).

W dzisiejszym świecie stan wyjątkowy staje się regułą. Odarcie jednostki z człowieczeństwa jest czymś powszechnym. Biopolityka daje najwyższej władzy możliwość decydowania, kto do polityki należy, a kto jest z niej wykluczony. Do kogo stosuje się prawo, a do kogo biologię. Kto postrzegany jest jako wolny, a kto nie. Istnieje zatem związek między biopolityką a suwerennością. Biopolityka zmienia też koncepcję suwerennej władzy z tej opartej na wartościach humanistycznych na tę anatomiczną, wymuszającą posłuszeństwo, stosującą trespę nad ciałem za pomocą technik medycznych, kontroli narodzin i śmierci. Przejawia się także w segregacji rasowej, eugenicie, obozach koncentracyjnych, przymusowej eutanazji, aborcji oraz rozwoju kontroli za pomocą środków biometrycznych (Czaputowicz, 2013: 178). Władza odbiera człowiekowi wymiar polityczny i redukuje go do nagiego życia. Wrócić tu możemy do Arendtowskiego podziału na przestrzeń publiczną i prywatną. Sfera publiczna to sfera sprawiedliwości, równości i wolności, oparta na działaniach i dyskusjach wypełniających ją obywatele, przyznająca im jednocześnie wszelkie prawa. Sfera prywatna, do której w tym kontekście biowładza przesuwając nieposiadających żadnych praw, to miejsce zdominowane przez konieczność, walkę o przeżycie, namiętności i nierówność. W greckim *polis* zamieszkiwali ją niewolnicy, kobiety i dzieci, dziś są to wszyscy politycznie i społecznie wykluczeni i marginalizowani. Biowładza odbiera zatem człowiekowi nie tylko suwerenność, ale i wolność. Judith Butler zwraca uwagę, że gdy suwerenność przekształca się w biowładzę, nagie życie nie jest już tylko wykluczeniem z życia politycznego, ale staje się jego wewnętrzną normą. Nie jest ono już w stanie zbuntować się i przeciwstawić suwerennej władzy ani zmobilizować jakichkolwiek działań opozycyjnych, bo bunt nie ma w nim żadnego punktu oparcia. W późnej nowoczesności suwerenność państwa narodowego została więc zastąpiona przez suwerenność biopolityczną (Butler, 2004: 56). Relacja między suwerennością a nagim życiem to relacja między suwerenem a *homo sacer*, tworzących dwie różne, symetryczne figury określające zarazem granice przestrzeni politycznej. Dla suwerena potencjalnie wszyscy mogą być *homo sacer*, a dla *homo sacer* wszyscy mogą być suwerenami. Suwerenność nie jest tu więc świecką pozostałością religijnego charakteru władzy politycznej, a raczej świętość jest polityczną formułą narzucenia suwerenności zobowiązań. Czynienie zaś z ludzkiego życia prawa człowieka jest przeciwstawieniem się suwerennej władzy (Agamben, 2008: 118).

Wspomniany we wstępie Reinhart Kosseleck w rozmowie z Javiérem Fernándezem Sebastiánem i Juanem Francisco Fuentesem zatytułowanej *Conceptual History, Memory, and Identity* zwraca uwagę, że *Begriffsgeschichte* stwarza okazję ponownego rozważenia relacji między starym i nowym, tradycją i innowacją. Jest to szczególnie istotne dla zajmujących się problematyką polityczną i społeczną. Historia myśli politycznej o ile jest ciągła, o tyle także obfituje w wielość rys i pęknięć. Kosseleck podaje przykład demokracji ateńskiej, która choć jest wzorem dla późniejszych form demokratycznych, to jednak jest od nich różna. Z drugiej strony tworzy ona pewien wzorzec, strukturę czy zrąb. I właśnie ta struktura wskazująca na wspólnotę problemów i podobieństw między nimi pozwala nam się uczyć i w dzisiejszych czasach czerpać z doświadczeń przeszłości. W materii politycznej jesteśmy bowiem postawieni przed próbą odpowiedzi na pytania, które choć są wyjątkowe, to jednocześnie także i trwałe. Takimi właśnie są kwestie wolności i suwerenności.

Bibliografia

- Agamben G., *Homo Sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Agamben G., *Stan wyjątkowy*, Wydawnictwo Ha! art, Kraków 2009.
- Arendt H., *Co to jest wolność?*, [w:] eadem, *Między czasem minionym a przyszłym*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2000.
- Arystoteles, *Polityka*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 4, PWN, Warszawa 2001.
- Benjamin W., *Źródło dramatu żałobnego w Niemczech*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2013.
- Bodin J., *On Sovereignty. Four Chapters from The Six Books on Commonwealth*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Butler J., *Precarious Life. The Powers of the Mourning and Violence*, Verso, London 2004.
- Czaputowicz J., *Suwerenność*, Wydawnictwo PISM, Warszawa 2013.
- Derrida J., *Rouges. Two Essays on Reason*, Standford University Press, Standford 2005.
- Fernández Sebastián J., Fuentes J. F., *Conceptual History, Memory, and Identity: an interview with Reinhart Koselleck*, <http://www.javierfsebastian.com/wp-web/wp-content/uploads/2013/06/entrevista-CONTRIBUTIONS-KOSELLECK.pdf>.
- Hindess B., *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, PWN, Warszawa–Wrocław 1999.
- Jonston D., *The Retoric of Leviathan*, Princeton University Press, Princeton 1989.
- Koselleck R., *Podstawowe pojęcia historii. Wprowadzenie*, [w:] idem, *Semantyka historyczna*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001.
- Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006.
- Mill J. S., *O wolności*, PWN, Warszawa 1959.
- Nelson B. R., *Making of the Modern State. A Theoretical Evolution*, Palgrave Macmillan, Gordonsville, VA 2006.
- Schmitt C., *Teologia polityczna*, Znak, Kraków 2000.

Summary

Freedom and sovereignty as a political values

In political life we are faced with questions relating to the categories and concepts that are invariant over the years, as well as unique to our time. Such are precisely the issues of freedom and sovereignty. We have understood them differently throughout history, and what else they mean today. This article aims to draw attention to the inextricable relationship of freedom and sovereignty and its political nature and consequences.

Keywords: freedom, sovereignty, democracy

Streszczenie

Wolność i suwerenność jako wartości polityczne

W życiu politycznym jesteśmy postawieni przed pytaniami odnoszącymi się do kategorii i pojęć, którą są od lat niezmiennie, jak i wyjątkowe dla naszych czasów. Takimi właśnie są kwestie wolności i suwerenności. Inaczej pojmowaliśmy je na przestrzeni dziejów, a co innego znaczą one dzisiaj. Artykuł ten ma na celu zwrócenie uwagi na nierozzerwalny związek wolności i suwerenności oraz jego polityczny charakter i konsekwencje.

Słowa kluczowe: wolność, suwerenność, demokracja