https://doi.org/10.18778/8088-391-8.06

Marcin Leszczyński

Uniwersytet Łódzki

„DEMOKRACJA, TEN ERSATZ RELIGII" – BERMAN I LEGENDRE O POJĘCIU SEKULARYZACJI

Abstrakt: Myśl postsekularna czerpie inspirację, co oczywiste, z myśli teologicznej. W większości koncepcji jest ona obecna pod postacią teologii politycznej. Istotą teologii politycznej jest ujawnienie politycznych wątków w myśli religijnej (zwłaszcza chrześcijańskiej i judaistycznej). W zależności od strategii może to prowadzić do pogodzenia owych wątków z nowoczesną myślą polityczną lub podkreślenia ich odrębności. To ostatnie może w radykalnej wersji oznaczać poddanie filozofii politycznej osądowi przez teologię. W tekście rozważam dwie propozycje myślenia o religii w odniesieniu do prawa i polityki. Pierwsza z nich, autorstwa Harolda J. Bermana, wpisuje się w amerykański kontekst filozoficzny i proponuje szerokie rozumienie religii oraz prawa jako synonimów, odpowiednio, sprawiedliwości i porządku. Druga, którą na przestrzeni lat tworzy Pierre Legendre, scala prawo i religię na wielu poziomach. Przede wszystkim wskazuje na ich wspólną genealogię w kulturze europejskiej i trwałość tego związku. Obydwaj autorzy wskazują również na historyczny aspekt rozwoju relacji religii i prawa. Próbują udowodnić, że istniały pewne historyczne momenty (np. rewolucja glosatorów), które naznaczyły rozwój filozofii politycznej. Wskażę tu na problem, że ta postawa jest związana z przyjęciem tezy o wewnątrzreligijnym źródle sekularyzacji i efektywnie uniemożliwia mówienie o oddzieleniu państwa i religii.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, prawo, religia, rewolucja papieska, Pierre Legendre, Harold J. Berman.

Abstract: Postsecular thought gains its inspiration, obviously, from theological thought. One can usually find it to be spoken of as "political theology". The main idea behind political theology is to unravel political traits inside the religious thinking (especially, in this case, in Christian and Jewish thought) and, sometimes, religious traits inside political thinking. Depending on one's strategy it may lead to reconciliation of those religious traits with modern political thought or, on the contrary, to stress their distinctiveness. The latter, when radicalized, means that political philosophy should be tried by theology. In this paper I assess two proposals to think about religion in relation to law and politics. The first one, advanced by Harold J. Berman is deeply inscribed in American thinking and so it proposes a broad understanding of both terms, law and religion, as synonymous to, accordingly, justice and order. The second one, having been pursued for many years by Pierre Legendre, merges law and religion on different and numerous levels. First of all, it points out that law and religion have the same genealogy in European culture which extends into their firm bond nowadays. Both Berman and Legendre strive to prove that there were certain moments in history (i.e. revolution of glossators) which made their mark on the evolution of political thought. I shall indicate that this position is problematic as it usually conveys a thesis that secularization was an intrareligious process. That in turn effectively prevents any positive discourse about church-state separation.

Keywords: secularization, law, religion, Papal Revolution, Pierre Legendre, Harold J. Berman.

Dość niedawno, przynajmniej wedle umiarkowanej rachuby, w filozofii pojawił się nowy przedmiot zainteresowań, który nazywa się postsekularyzmem, a namysł nad nim – myślą postsekularną. I jedno, i drugie – samo zjawisko oraz jego problematyzacja – odnoszą się do szeregu różnych kwestii: historycznych (rozumianych często po prostu jako stan „po" sekularyzmie), społecznych (przemian kulturowych i „renesansu" religii) czy głównie teoretycznych (ujawnianie wątków teologicznych w filozofii jakoby areligijnej). W ramach uprawiania filozofii postsekularnej odkrywa się autorów, którzy przeczuwali lub wyraźnie podejmowali te wątki[1]. Z tego powodu moje sformułowanie o „niedawnym" pojawieniu się tej myśli wymaga wyjaśnienia. Z jednej strony jest to obserwacja pewnej mody, ale też dostrzeżenie poważnego problemu. „Postsekularyzmem" nazwał go po raz pierwszy, jak się

1 Można tu przywołać wiele publikacji, ale ograniczę się do podania jedynie kilku nazwisk, nazbyt już popularnych: Benjamin, Blumenberg, Löwith, Schmitt, Taubes.

często powtarza, Jürgen Habermas w tekście *Wierzyć i wiedzieć* (Habermas, 2002). Sugeruje w nim, że do tej pory sekularyzm był „grą o sumie zerowej między uwolnionymi przez kapitalizm siłami wytwórczymi nauki i techniki z jednej strony, a utrzymującymi się potęgami religii i Kościoła – z drugiej. Jedna strona może wygrać tylko kosztem drugiej, i to zgodnie z liberalnymi regułami, sprzyjającymi napędowym siłom nowoczesności" (Habermas, 2002, s. 11). Habermas postuluje dostosowanie koncepcji politycznej do sytuacji, gdy wspólnoty religijne nadal istnieją i ich fundamentalizacja (radykalizacja) niesie ze sobą zagrożenie realnym konfliktem. Postsekularyzm byłby wtedy postawą koncyliacyjną, dążącą do pogodzenia w przestrzeni publicznej wcześniej skonfliktowanych sił.

Z myślą postsekularną wiąże się również inny problem, który został dostrzeżony właśnie w ramach przypominania wielkich prekursorów. Chodzi tu o teologię polityczną. To pojęcie pochodzi zapewne od Carla Schmitta, o czym zresztą sam pisze (Taubes, 2010, s. 61). Nie chciałbym zajmować się szczegółowo perypetiami tego złożonego terminu. Wskazuje on jednak, jak sądzę, na pewien zasadniczy trop, który chciałbym podjąć w tym opracowaniu. Konwencjonalnym sposobem mówienia o filozofii, która dotyczyła prawa i porządku społecznego, było (i jest) nazywanie je „zbiorczo" filozofią polityki czy filozofią polityczną. Propozycja Schmitta wskazuje na odwrócenie perspektywy. Po pierwsze, to już nie filozofia, a teologia. Konsekwencje są tu dość oczywiste, to znaczy traktujemy wtedy tę myśl jako część teologii (najpewniej chrześcijańskiej[2]) i oddzielamy ją od filozofii wedle analogii wyższego rzędu (tak jak filozofię od religii). Teologia polityczna ma za swój przedmiot politykę i analizuje ją przy użyciu metody teologicznej. Sensowność wniosków ograniczona jest tylko do danej teologii.

Jednak, jak powiadają autorzy uprawiający teologię polityczną, to tylko część problemu. My nie uprawiamy teologii *per se*, a zamiast tego pokazujemy, że filozofia polityczna zawsze była (przynajmniej w Europie) teologią. W wersji, powiedzmy, umiarkowanej chodziłoby o ukazanie początków myśli politycznej w myśli religijnej, na przykład u św. Pawła, i próbę nakreślenia „długiego trwania" pewnych treści. Nie przesądza to wnioskach wyciąganych z takich zabiegów[3]. Dla jednych może to być ważny powód do zachowania tradycji religijnej, zaś dla innych – powód do krytyki. O tej

2 Większość autorów odwołuje się do tradycji judeochrześcijańskiej i do historii Europy. Trzeba to mocno podkreślić: *sekularyzacja jest zjawiskiem lokalnym i historycznym*.

3 Dlatego też o św. Pawle i jego teologii politycznej mógł pisać i Jacob Taubes, i Alain Badiou.

ambiwalencji teologii politycznej chciałbym mówić. Wstępnie zaproponowałbym następującą tezę: problem dotyczy przede wszystkim metody analizy i podstaw krytyki (lub ich braku).

Jak sądzę, najbardziej znaną krytyką związków filozofii polityki z teologią jest publikacja Marka Lilla *Stillborn God* (Lilla, 2007). Z konkluzji książki wynika umiarkowany krytycyzm, jednak stanowisko Lilli jest w pewnym sensie zbliżone do Habermasa. Dla jednego i drugiego religia da się jakoś umiejscowić w debacie publicznej, a same tezy teologii politycznej podlegają istotnym modyfikacjom (Lilla, 2007, s. 316–317). Lilla jednak nie zdaje relacji z założeń metodologicznych, które przyjmuje. Jego analizy polegają na zrelacjonowaniu pewnych faktów historycznych i ustaleniu cezur na podstawie tekstów filozoficznych. Lilla jest dość tradycyjnym historykiem idei, z tego też powodu jego wnioski są mało wyraziste.

W poszukiwaniu stanowiska, które bardziej angażuje wyobraźnię można natrafić na twórczość Harolda J. Bermana. Berman był amerykańskim prawnikiem i historykiem prawa z zacięciem filozoficznym. Jego główna książka, *Prawo i rewolucja*, uzyskała pewien rozgłos w Stanach Zjednoczonych (Hunter, 1996), a z czasem stała się znana w Europie[4] (Monnet, 2013, s. 186–188). Berman proponuje w niej potraktowanie przełomu XI i XII wieku jako najważniejszej cezury w historii Europy. W owym czasie doszło do rewolucji, o której mowa w tytule. Była to rewolucja glosatorów[5], czyli pierwszych prawników w nowożytnym, europejskim sensie. Ta rewolucja objęła swym wpływem właściwie wszystkie dziedziny życia – od prawa międzynarodowego do relacji handlowych, powstania uniwersytetów (co za tym idzie: nauki), a nawet do powstania indywidualności, jednostki w nowożytnym sensie[6].

Berman podkreśla również, że choć rewolucja dotyczyła niewielkiej grupy profesjonalistów, to jednak wywołała ważne przemiany polityczne. Zazwyczaj wskazuje się tu na rozwiązanie sporu o inwestyturę, który to spór tradycyjnie określa się jako początek idei oddzielenia Państwa od Kościoła katolickiego. Berman uważa, że to, co się wydarzyło w XI i XII wieku było, na poziomie ideologicznym, walką o wolność Kościoła: „[p]ozbawienie najwyższej władzy politycznej jej funkcji religijnej stanowiło jeden z naczelnych

4 Zwłaszcza we Francji, co za chwilę wyjaśnię.

5 Zamiennie, w zależności od preferencji autora, można ją określać rewolucją papieską, reformą gregoriańską czy rewolucją prawniczą.

6 Znaczenie terminu „rewolucja" i następstwa tej konkretnej rewolucji przedstawiłem w artykule *O pewnej (rewolucyjnej) hipotezie Harolda J. Bermana – prawo i nauka w średniowieczu* (Leszczyński, 2015). Część krytyczna w przygotowaniu.

celów rewolucji papieskiej" (Berman, 1995, s. 140). Innym skutkiem, poza zerwaniem z cezaropapizmem, było wykształcenie się idei nowoczesnego państwa. Berman idzie tu za sugestią Tierneya (1982), który właśnie w tym okresie dopatrywał się tego, co nazywał myślą konstytucyjną. Chodzi tu o instytucjonalne wprowadzenie idei chrześcijańskich w obręb prawa, stworzenie nauki prawa (w sensie prawoznawstwa) i – powtórzmy to – oddzielenie państwa od Kościoła. Jednak dla Bermana było to przede wszystkim pierwsze europejskie doświadczenie rewolucji, które ukształtowało i uwarunkowało wszystkie następne.

Poza tym tłem historycznym Berman konstruuje też narzędzia analityczne, którymi posługuje się w swej pracy. Proponuje bardzo szerokie rozumienie terminu „prawo" i, w jego mniemaniu, nową koncepcję teoretyczną, która miałaby łączyć Marksa i Webera, to znaczy spojrzenie „oddolne" i „odgórne" (Berman, 1995, s. 646). Sprawa zasługuje na osobną analizę, ale dość powiedzieć, że taka intuicja jest jak najbardziej słuszna, choć dobór nazwisk jest wyjątkowo kontrowersyjny[7]. Jeśli potraktujemy tę propozycję Bermana poważnie, to prawo przestaje być „tekstem w kodeksach", lecz staje się szeregiem praktyk, dogmatów i idei, które posiadają swoją wewnętrzną historię. Berman wskazuje też na quasi-religijną, „świętą" stronę prawa. Z jednej strony, prawo realizuje się w rytuale, który u źródeł zawsze jest religijny. Niezbędny element teatralności pewnych gestów (Berman, 1974, s. 32) w czasie procesu czy przy podejmowaniu zobowiązań (na przykład małżeńskich) istnieje nadal w prawie zachodnim, mimo jego sekularyzacji. Prawo w perspektywie sakralnej wywołuje też pewne emocje, żąda od ludzi, by „ubóstwiali" je, bo wtedy może ono w ogóle obowiązywać i być przestrzegane (Berman, 1974, s. 29, 144). Prawo stanowi też, najogólniej rzecz ujmując, „społeczne uporządkowanie", porządek (Berman, 1974, s. 24). Potrzeba jego zastosowania pojawia się, gdy – jak mówi – nie trzeba użyć siły, ale nie można odwołać się do przyjaźni, by rozwiązać konflikt (Berman, Greiner, Saliba, 1995, s. 28).

W *The Interaction of Law and Religion*, stosunkowo mniej znanej książce, Berman poświęca wiele miejsca pojęciu religii, natomiast w *Prawie i rewolucji* właściwie ten temat pomija. Berman jednak nie pisze historii z punktu widzenia neutralnego badacza, niezaangażowanego światopoglądowo. Zapewne taka perspektywa w ogóle jest niemożliwa. Inną sprawą jest to, że w przypadku Bermana założenia metafizyczne rzutują na kształt całej

7 Wydaje się, że zarówno Marks, jak i Weber nie stosowali tak ostro przeciwstawnych metod, a sami usiłowali zrealizować intuicje podzielane przez Bermana.

koncepcji. Widać to też w jego rozumieniu religii, wyrażonym lata wcześniej przy okazji analiz wzajemnych wpływów prawa i religii. Teza Bermana w tym wypadku jest taka: prawo i religia pozostają w dialektycznym napięciu, jedno wpływa na drugie i odwrotnie. Sytuacją niepożądaną jest, gdy prawo lub religia uzyskują prymat kosztem tego drugiego. Natomiast ich nieodzowność dla siebie i dla całego społeczeństwa stanowi dla Bermana zasadniczą tezę książki *The Interaction of Law and Religion*.

Termin „religia" używany jest przez Bermana w bardzo szerokim sensie[8]. Obejmuje także zjawiska sekularne, które jednak mają ambicje tworzenia światopoglądu, nadawania celu, sensu. Bez tego wymiaru prawo staje się puste, jest jedynie formą proceduralną (Berman, 1974, s. 37). Religia przedstawia spajający daną społeczność cel i daje nadzieję na przyszłość, mówi o miłości (Berman, 1974, s. 78). Mówiąc krótko – jest sprawiedliwością, jej ideą i treścią. Prawo musi istnieć jako procedura, na tym polega jego wartość i pewność. Pewność, że zaprowadzi porządek: prawo jest porządkiem. Napięcie pomiędzy sprawiedliwością a porządkiem wyznacza podstawowe przeobrażenia kultury zachodniej, jest jej dialektyką:

> Nie jest wykluczone, iż niezdolność antycypowania fundamentalnych zmian i nieumiejętność wprowadzania ich w porę ma swe źródło w nieusuwalnej sprzeczności właściwej zachodniej tradycji prawnej, której celem jest i utrzymywanie porządku, i wymierzanie sprawiedliwości (Berman, 1974, s. 51).

Z napięć pomiędzy prawem (porządkiem) a religią (sprawiedliwością), zaś w efekcie braku równowagi we wzajemnym przenikaniu się jednej i drugiej dziedziny, rodzi się potrzeba rewolucji.

W podobnym tonie o rewolucji papieskiej pisał Pierre Legendre. Jest on francuskim prawnikiem, również historykiem prawa, a w ramach swych zainteresowań – psychoanalitykiem. Jego działalność obejmuje bardzo różne dziedziny, dlatego poniższe uwagi odnoszą się jedynie do fragmentu jego dzieła. Legendre w posłowiu (Legendre, 2010) do francuskiego wydania *Prawa i rewolucji* z uznaniem wypowiada się o pomyśle Bermana i później wielokrotnie do tego pomysłu się odnosi (Legendre, 1988, s. 105 i n.). Co wyróżnia Legendre'a? Przede wszystkim styl wypowiedzi i skłonność do powtarzania tych samych myśli pod innymi sformułowaniami. By nie być gołosłownym, podam najprostszy przykład: w wielu jego pismach powraca motyw Odnie-

8 Dlatego Berman może powiedzieć, że „nauka i prawo wywodzą się z *sacrum*".

sienia (*Référence*), które jest dla niego „pustym miejscem" po domniemanym zabójstwie dokonanym przez synów na ojcu[9]. Dla Legendre'a taka struktura, czyli puste miejsce, do którego ktoś czy coś się odnosi albo do którego zostaje się odesłanym, stanowi podstawę dla wszystkich instytucji Zachodu. Tym elementem fundującym jest zabójstwo, czyn przekraczający porządek prawny (w sensie absolutnym), natomiast każde kolejne działania podmiotów dają się już w ten porządek wpisać. Ten mityczny początek ma też swoją realną historię w tej mierze, w jakiej jest swym własnym powtórzeniem. Z tego powodu przyjmuje szereg określeń, które stosować można wymiennie: Obraz, Lustro, Trzeci, Hermes, Ojciec etc.

Łatwo wyciągnąć wnioski nawet na podstawie tych kilku informacji. Analiza historyczna dostarcza wiedzy o pewnej stałej kondycji ludzkiej, którą odkrywa psychoanaliza. Stopień jej kulturowej niezmienności jest kłopotliwy nawet dla samego Legendre'a. Wielokrotnie podkreśla on swoje zrozumienie dla obcych kultur, a zachodnie uroszczenia do „uczenia" innych, co przyjmuje postać globalizacji, uznaje za swojego głównego wroga (Legendre, 1996). Jednocześnie przyznaje, że model liberalnej gospodarki i „polityki zarządczej" to zrealizowany ideał chrześcijańskiego uniwersalizmu (Legendre, 2007a).

Jakie więc zadanie stawia przed sobą Legendre? We wszystkich jego pracach natykamy się właściwie na powtarzane jak mantra wezwanie do rozpoczęcia badań w ramach przez niego zakreślonych, a każda książka jest próbą wyznaczenia tych ram. Opisaną przez siebie dyscyplinę nazwał „antropologią dogmatyczną" (Legendre, 2001) i treściowo zbliżył do etnologii, która miałaby „odpowiedzieć na pytanie o nas samych". Gdzie szukać tej odpowiedzi? W instytucjach prawnych, czyli tym, co Legendre nazywa montażami (*montages*)[10] społecznymi; miejscami, gdzie sedymentują różne znaczenia i formy podmiotowe. To cokolwiek mętne wyrażenie znaczy: prawo zawiera pewną wiedzę o człowieczeństwie, której nie odkryje żadna inna nauka. Jedną z głównych prawd, które udało się Legendrowi wypreparować jest teza

9 Oczywiste odwołanie do jednej z historii zawartych w *Totemie i tabu* Freuda.

10 Termin *montage* tłumaczy się, poza kontekstem inżynierskim, jako projekt, zobowiązanie czy – w szczególności – konstrukcja prawna. To ostatnie jest związkiem najczęściej spotykanym w polskim piśmiennictwie. Jednak tłumacze dotychczasowych przekładów Legendre'a na język polski dość konsekwentnie używają „montażu", by najpewniej odróżnić to pojęcie od przyjętego „technicznego" odpowiednika w języku polskim. Warto jednak podkreślić, że *montage* jest właśnie terminem z francuskiego języka prawniczego i nie wywołuje wrażenia „dziwności", jak przyjęta przeze mnie wersja polska.

o tym, że prawo *vitam instituere*. Jest więc Legendre w pewnym sensie witalistą, przy czym życie, o którym tu mowa, to *przekazywanie życia*. Dlatego podstawową prawną relacją jest dla niego filiacja, czyli bycie synem[11]. Niemniej jednak, ten – by tak rzec – oddolny aspekt jest u Legendre'a dopowiedziany przez badaczy jego myśli (Schütz, 2010, s. 82–84). Foucault zarzucił mu właśnie, że jego działalność ogranicza się do podejścia „z góry na dół" (Foucault, 2010, s. 202).

Przy takim postawieniu sprawy religia właściwie nie ma możliwości na oddzielenie się od państwowości czy, szerzej, polityki. Legendre wyraźnie stwierdza, że sekularyzacja miała miejsce, ale jedynie jeśli potraktujemy ją jako pewne zjawisko „widoczne" czy zdroworozsądkowe. Cytuje w tym miejscu Kojève'a, który stwierdził, że „chrześcijaństwo jest już ateizmem nieświadomym, wręcz symbolicznym" (Legendre, 2006, s. 167). Dodaje od razu, że wewnętrzne napięcia to jedno, a zupełnie czym innym są wspomniane montaże, będące czymś trwałym i zachodnim *par excellence*; czymś, co nazywa „kulisami". Ich religijny wymiar został zapomniany i wyparty. Stąd Legendre postuluje rezygnację z pojęcia religii, która zbyt silnie została zaadoptowana przez nauki o religii, na rzecz swojej antropologii dogmatycznej i w jej ramach badanie tych dość nieuświadomionych krain.

* * *

Z powyższych prezentacji wyłania się pewien kłopotliwy obraz teologii politycznej. Po pierwsze, wyraźnie stwierdza się ciągłość znaczeniową w obrębie pojęć wykorzystywanych czy to w filozofii, czy to w teorii politycznej, a genealogię tych znaczeń wiąże się ściśle z myślą chrześcijańską. W takim wypadku nawet takie pomysły, jak sekularyzm wydają się „zaprogramowane" w religii. Podobne koncepcje można znaleźć również u historyzujących socjologów. Niklas Luhmann pisze:

> Tak więc zjawisko to [sekularyzacja] ma źródła wewnątrzreligijne. Pod postacią sekularyzacji religia doświadcza swojej własnej ważności, wzrostu swojego własnego nieprawdopodobieństwa jako cechy swego środowiska. Z drugiej strony środowisko to nie stanowi tylko rezydualnego pojęcia

11 Legendre używa sformułowań tradycyjnych, patriarchalnych, ale trzeba mu oddać sprawiedliwość, że za każdym razem podkreśla, iż terminy te odnoszą się również do kobiet. Jednak wydaje się to dość kuriozalne, skoro same słowa są dla niego czymś więcej niż tylko *obrazem* (który *de facto* istnieje tylko zamiast rzeczy) (Legendre, 1999, s. 303–304).

> systemu religijnego, lecz samo jest ustrukturyzowane przez społeczeństwo i posiada własną dynamikę rozwoju jako system społeczny (Luhmann, 2007, s. 220).

Jak widać, Luhmann jest w stanie skonstruować tezę o sekularyzacji pochodzącej z wewnątrz systemu religijnego, ale pozostawia przy tym jednocześnie pozytywny i negatywny sens sekularyzacji – to nie tylko „cień religii". Z drugiej strony, historyk Adam Wielomski widzi w dążeniu de sekularyzmu realizację politycznego augustynizmu, czyli realizację (wewnętrznej) dogmatyki Kościoła, a nie walkę o władzę (Wielomski 2011, s. 159 i n.). Berman umiejscawia sekularyzm w różnych momentach historycznych, lecz również rozumie sekularność jako wytwór wewnątrzreligijny. Dlaczego? Bo prawo nowożytne to właściwie prawo kanoniczne (Berman, 1974, s. 59). Berman jest jednak głęboko przekonany o słuszności amerykańskiego modelu prywatności przekonań religijnych i zdaje sobie sprawę ze wzajemnego regulowania się opozycji religia/prawo, choć czasem zapomina, jak szeroką definicję nadał temu pierwszemu czynnikowi.

W przypadku Legendre'a religia nie może być sprawą prywatną. Nie jest on tak (jak Berman) przywiązany do idei rewolucji glosatorów; według niego owa rewolucja to po prostu tryumfalny powrót prawa rzymskiego. Dlatego, gdy mówi o tradycji religijnej, używa określenia „Pomnik (*le Monument*) tradycji judeo-rzymsko-chrześcijańskiej", co od razu dodaje „prawny" komponent[12]. O ile jego analizy są w wielu miejscach słuszne i dają nadzieję na ciekawe, również krytyczne analizy w duchu nie-konserwatywnym, to obawiam się, że „liberalna" czy krytyczna (nawet w duchu postkolonialnym) interpretacja jest niewykonalna[13]. Wypowiada się on w tonie podobnym do Bermana, sugerując, iż trzeba wierzyć w wartości, by móc je wprowadzać w życie. Jednocześnie jest gotów w tym samym duchu powiedzieć: „Demokracja, ten ersatz religii" (Legendre, 2007b).

12 Legendre często przywołuje etymologię słowa „religia", czyli *religio* – wiążę. Jest to dla niego argument za istnieniem szczególnej relacji między religią a państwem rzymskim: „nierozłącznej separacji".

13 Pozytywnym przykładem badań nad pozostałościami języka średniowiecznego w myśli politycznej jest książka Edwarda L. Rubina *Beyond Camelot* (Rubin, 2006). W ramach założeń metodologicznych Rubin przyjmuje może nazbyt naiwne rozumienie metody fenomenologicznej, ale wspiera się m.in. programem krytycznej historii pojęć Terence'a Balla (Rubin, 2006, s. 6). Dzięki zróżnicowanej postawie badawczej można w ten sposób rozszerzyć potrzebne zresztą badania poza teologię polityczną i zaproponować krytyczną historię filozofii politycznej. Jednak przedstawienie wniosków oraz pozytywnych propozycji to raczej zadanie przyszłych badaczy.

BIBLIOGRAFIA

Berman H. J. (1974), *The Interaction of Law and Religion*, Abingdon Press, Nashville.

Berman H. J. (1995). *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, przeł. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa.

Berman H. J., Greiner W. R., Saliba S. N. (1995), *The Nature and Functions of Law*, The Foundation Press, Westbury.

Foucault M. (2010), *Gry i zabawy Michela Foucault*, „Kronos", nr 3 (14), s. 198–223.

Habermas J. (2002), *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak", nr 9 (568), s. 8–21.

Hunter H. O. (ed.) (1996), *The Integrative Jurisprudence of Harold J. Berman*, Westview Press, Boulder.

Legendre P. (1988), *Leçons VII. Le Désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'*État et du droit, Fayard, Paris.

Legendre P. (1995), *Qui dit légiste, dit loi et pouvoir. Entretien avec Pierre Legendre*, „Politix", vol. 8, no. 32, s 23–44.

Legendre P. (1996), *La Fabrique de l'homme occidental*, Fayard, Paris.

Legendre P. (1999), *Sur la quuestion dogmatique en Occident*, Fayard, Paris.

Legendre P. (2001), *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Fayard, Paris.

Legendre P. (2006), *Sur la question dogmatique en Occident, II*, Fayard, Paris.

Legendre P. (2007a), *Dominium mundi. L'Empire du management*, Fayard, Paris.

Legendre P. (2007b), *La démocratie, cet ersatz de religion – Entretien avec Pierre Legendre*, http://squiggle.be/la-democratie-cet-ersatz-de-religion-entretien-avec-pierre-legendre [dostęp: 1.08.2016].

Legendre P. (2010), *Note marginale*, [w:] H. J. Berman, *Droit et Révolution. L'impact des Réformes protestantes sur la tradition juridique occidentale*, przeł. A. Wijffels, Fayard, Paris.

Leszczyński M. (2015), *O pewnej (rewolucyjnej) hipotezie Harolda J. Bermana – prawo i nauka w średniowieczu*, „Folia Iuridica", nr 75, s. 99–120.

Lilla M. (2007), *Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*, Vintage Books, New York (polskie wyd.: *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, W.A.B., Warszawa 2009).

Luhmann N. (2007), *Funkcja religii*, Nomos, Kraków.

Monnet P. (2013), *Usages et réceptions médiévistes de Berman: un point de vue français*, „Rechtsgeschichte – Legal History", vol. 21, s. 186–189.

Rubin E. L. (2006), *Beyond Camelot: Rethinking Politics and Law for the Modern State*, Princeton University Press, Princeton.

Schütz A. (2010), *Synowie pisma, synowie gniewu: Pierre'a Legendre'a krytyka racjonalnego prawodawstwa*, „Kronos", nr 3 (13), s. 65–87.

Taubes J. (2010), *List do Arnima Mohlera*, „Kronos", nr 2 (13), s. 59–62.

Tierney B. (1982), *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150–1650*, Cambridge University Press, Cambridge.

Wielomski A. (2011), *Teokracja papieska 1073–1378*, von Borowiecky, Warszawa.