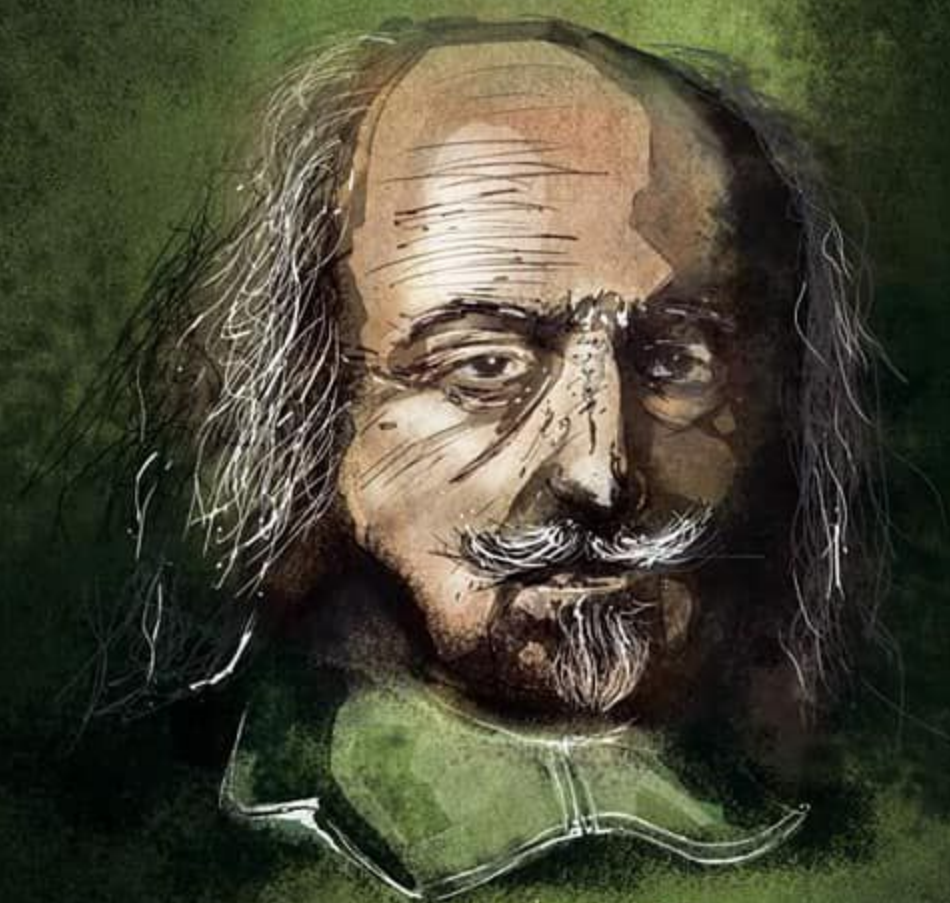


redakcja naukowa
Jacek Bartyzel Adam Wielomski Łukasz Perlikowski

Wyzwanie Lewiatana Wokół filozofii politycznej Thomasa Hobbesa



WYDAWNICTWO
NAUKOWE
PAŃSTWOWEJ
WYŻSZEJ SZKOŁY
ZAWODOWEJ
W PŁOCKU

SOCIETAS
ET IUS



Wyzwanie Lewiatana

Wokół filozofii politycznej Thomasa Hobbesa

Redakcja naukowa

Jacek Bartyzel, Łukasz Perlikowski, Adam Wielomski

Płock 2019



Wydawnictwo Naukowe
Państwowej Wyższej
Szkoły Zawodowej
w Płocku

RECENZENT

Prof. nadzw. dr hab. Ryszard Mordarski

REDAKCJA TECHNICZNA I KOREKTA JĘZYKOWA

Maria Gorzeń

PROJEKT OKŁADKI

Szymon Wiśniewski



© Copyright by Wydawnictwo Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Płocku

Płock 2019

ISBN 978-83-61601-87-6

Publikacja powstała we współpracy i przy wsparciu Fundacji SOCIETAS ET IUS

**WYDAWNICTWO NAUKOWE
PAŃSTWOWEJ WYŻSZEJ SZKOŁY ZAWODOWEJ W PŁOCKU**

ul. Plac Dąbrowskiego 2, 09-402 Płock

tel. 24 366 54 00 wew. 210

email: wydawnictwo@pwszplock.pl

www.wydawnictwo.pwszplock.pl

Spis treści

Abraham Cowley To Mr. Hobbes.....	5
Łukasz Perlikowski Wstęp.....	9
Michael Oakeshott Mit o Lewiatanie	11

Znaczenie T. Hobbesa dla nowożytnej teorii politycznej

Jacek Bartyzel Thomasa Hobbesa teologia zniknięcia Boga.....	19
Adam Wielomski W poszukiwaniu źródeł teorii stosunków międzynarodowych Thomasa Hobbesa.....	33
Wojciech Arndt Aktualność myśli państwowej Hobbesa.....	75
W. Julian Korab-Karpowicz Filozofia polityczna Tomasza Hobbesa i jej wpływ na ukształtowanie się moderności.....	97
Łukasz Perlikowski Rozum publiczny i edukacja polityczna – stabilność w koncepcji Thomasa Hobbesa.....	115
Anna Szklarska Thomas Hobbes a liberalizm.....	129

Antropologia i racjonalność

Clifford Bates Hobbes's Relegation of Prudence from Being a Form of True Reasoning.....	145
Jakub Buźniak Thomasa Hobbesa antropologia filozoficzna	161
Marcin Mazurek Hobbesowska anatomia ludzkiej racjonalności	173

Interpretacje filozofii politycznej T. Hobbesa

Łukasz Perlikowski „Kryształ Hobbesa” – komentarz	191
--	-----

Sonia Horonziak	
Moral hypertrophy and degeneration of institutions - Arnold Gehlen's warning against the consequences of Hobbesian nature	195
Mateusz Mirosławski	
Ład prawny według Hobbesa i Kanta	205
Karolina Zakrzewska	
Hannah Arendt krytyka filozofii polityki Hobbesa.....	217
O autorach	231
Indeks osobowy	233

To Mr. Hobbes

VAST bodies of philosophy
 I oft have seen, and read,
 But all are bodies dead,
 Or bodies by art fashioned;
 I never yet the living soul could see, 5
 But in thy books and thee.
 'Tis only God can know
 Whether the fair idea thou dost show
 Agree entirely with his own or no.
 This I dare boldly tell, 10
 'Tis so like truth 'twill serve our turn as well.
 Just, as in nature, thy proportions be,
 As full of concord their variety,
 As firm the parts upon their centre rest,
 And all so solid are that they at least 15
 As much as nature, emptiness detest.

Long did the mighty Stagirite retain
 The universal intellectual reign,
 Saw his own country's short-lived leopard slain;
 The stronger Roman eagle did out-fly, 20
 Oftener renewed his age, and saw that die.
 Mecca itself, in spite of Mahomet, possest,
 And, chased by a wild deluge from the east,
 His monarchy new planted in the west.
 But as in time each great imperial race 25
 Degenerates, and gives some new one place:
 So did this noble empire waste,
 Sunk by degrees from glories past,
 And in the school-men's hands it perished quite at last.
 Then nought but words it grew, 30
 And those all barbarous too.
 It perished, and it vanished there,
 The life and soul breathed out, became but empty air.

The fields which answer'd well the ancients' plough,
 Spent and outworn return no harvest now, 35
 In barren age wild and unglorious lie,
 And boast of past fertility,
 The poor relief of present poverty.
 Food and fruit we now must want
 Unless new lands we plant. 40
 We break up tombs with sacrilegious hands;
 Old rubbish we remove;
 To walk in ruins, like vain ghosts, we love,
 And with fond divining wands
 We search among the dead 45
 For treasures burièd,
 Whilst still the liberal earth does hold
 So many virgin mines of undiscovered gold.

The Baltic, Euxine, and the Caspian,
 And slender-limbed Mediterranean, 50
 Seem narrow creeks to thee, and only fit
 For the poor wretched fisher-boats of wit.
 Thy nobler vessel the vast ocean tries,
 And nothing sees but seas and skies,
 Till unknown regions it describes, 55
 Thou great Columbus of the golden lands of new philosophies,
 Thy task was harder much than his,
 For thy learn'd America is
 Not only found out first by thee,
 And rudely left to future industry; 60
 But thy eloquence and thy wit,
 Has planted, peopled, built, and civilis'd it.

I little thought before,
 (Nor being my own self so poor
 Could comprehend so vast a store) 65
 That all the wardrobe of rich eloquence,
 Could have afforded half enough,
 Of bright, of new, and lasting stuff,
 To clothe the mighty limbs of thy gigantic sense.

Thy solid reason like the shield from heaven 70

To the Trojan hero given,
Too strong to take a mark from any mortal dart,
Yet shines with gold and gems in every part,
And wonders on it graved by the learn'd hand of art;

A shield that gives delight 75
Even to the enemies' sight,
Then, when they're sure to lose the combat by 't.

Nor can the snow which now cold age does shed

Upon thy reverend head,
Quench or allay the noble fires within, 80

But all which thou hast been,
And all that youth can be thou'rt yet,
So fully still dost thou

Enjoy the manhood, and the bloom of wit,
And all the natural heat, but not the fever too. 85

So contraries on Ætna's top conspire;
Here hoary frosts, and by them breaks out fire.
A secure peace the faithful neighbours keep,
Th' emboldened snow next to the flame does sleep.

And if we weigh, like thee, 90
Nature, and causes, we shall see
That thus it needs must be,
To things immortal time can do no wrong,
And that which never is to die, for ever must be young.

Abraham Cowley

Wstęp

Jeśli egzaminem jakości danej doktryny politycznej jest to, jak przetrwa ona próbę czasu, to w przypadku dzieła Thomasa Hobbesa możemy mówić o teorii wybitnej, która porusza problemy ponadczasowe i wykraczające poza partykularyzmy historyczne, kulturowe, *etc.* Lewiatan stał się nieodłącznym elementem światobrazu nowożytności. Jak wskazuje Michael Oakeshott: „*Co śni lud w swym ziemskim śnieniu jest jego cywilizacją. Treścią zaś tego snu jest mit, fantazyjna interpretacja ludzkiego istnienia, dostrzeżenie (nie rozwiązanie) tajemnicy, jaką jest ludzkie życie*”. Filozof z Malmesbury jest autorem interpretacji, która przez ostatnie bez mała czterysta lat pozwala nam rozumieć polityczność i jej przymioty. Szczególnie cenne wydaje się odwołanie do niej w czasach, w których następuje rozmazanie pojęć i coraz częściej mówi się o nadejściu epoki, która z jednej strony zrywa z wszystkimi tradycjami, z drugiej strony zawiera je w sobie w zneutralizowanej formie. Postawieni w obliczu dylematu między ignorancją a antykwariatem, powinniśmy odrzucić obie perspektywy. Gdy pytamy o właściwe znaczenie pojęć ze słownika politycznego takich jak: suwerenność, władza polityczna, uprawnienie, obowiązek, umowa społeczna *etc.*, to teoria, która w klarowny sposób wyjaśniła te kwestie czterysta lat temu, powinna być wykorzystana *mutatis mutandis* jako skuteczne narzędzie eksplanacyjne współczesności.

Publikacja, którą oddajemy w Państwa ręce częściowo jest pokłosiem konferencji o tej samej nazwie, która odbyła się w dniach 12-14 stycznia 2017 roku w Mogilnie. Jej głównymi organizatorami byli: Fundacja Societas et Ius oraz Katedra Hermeneutyki Polityki Wydziału Politologii i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Teksty Jacka Bartyzela, Adama Wielomskiego, Soni Horonziak, Marcina Mazurka, Łukasza Perlikowskiego, Jakuba Buźniaka, Anny Szklarskiej, Mateusza Mirosławskiego oraz Karoliny Zakrzewskiej zostały przygotowane na podstawie wygłoszonych referatów. Autorzy, którzy zostali zaproszeni do publikacji poza formułą konferencji to wybitni specjaliści z zakresu filozofii politycznej i filozofii prawa: Clifford Bates, Wojciech Arndt oraz Włodzimierz Julian Korab-Karpowicz.

Oprócz tekstów autorskich książka zawiera teksty specjalne. Pierwszy z nich to wiersz Abrahama Cowleya dedykowany Thomasowi Hobbesowi. Następnie, jako element otwierający publikację, prezentujemy Państwu tłumaczenie tekstu Michaela Oakeshotta pt. *Mit o Lewiatanie*, który pierwotnie ukazał się w książce pt. *Hobbes on Civil Association*. Tłumaczenia dokonał Przemysław Lewicki. Tekst który rozpoczyna dział o interpretacjach Hobbesa to krótki komentarz do syntezy poglądów Hobbesa, której autorem jest Carl Schmitt.

Wyżej wymienione teksty pogrupowane są w trzy działy, które noszą kolejno następujące tytuły: *Znaczenie T. Hobbesa dla nowożytnej teorii politycznej; Antropologia i racjonalność; Interpretacje filozofii politycznej T. Hobbesa.*

Łukasz Perlikowski

MICHAEL OAKESHOTT

Mit o Lewiatanie¹

To tekst poglądowy² i dzieło wyobraźni³, którego tematem jest literatura filozoficzna. Ze wszystkich książek jakie napisano odkąd zaczął się świat, o wiele więcej jest książkami których cnotą jest służba jakiemuś szczególnemu czy wąskiemu celowi. Nie są dziełami sztuki; nie roszczą sobie prawa przynależności do literatury we właściwym tego słowa znaczeniu. Od czasu od czasu jednak, w drodze osobliwej pomyłki, prawdziwe arcydzieło literatury ukryte zostaje w tej rozległej bibliotece pism użytkowych. I tam trwa, stracone dla wszystkich poza kilkoma wyspecjalizowanymi czytelnikami, którzy sami (najczęściej i najpewniej) myślą o nim wyłącznie wedle kryteriów swej profesji. Coś w tym rodzaju przydarzyło się książce pod tytułem *Lewiatan*, napisanej w siedemnastym wieku przez Tomasza Hobbesa. *Lewiatan* uważany był za księgę filozoficzną i książkę o polityce, w konsekwencji zaś uznano, że interesować powinien tylko tych nielicznych którzy zaprzatają sobie głowę podobnymi rzeczami. Ja jednak wierzę, że jest on dziełem sztuki we właściwym tego słowa znaczeniu, jednym z arcydzieł literatury naszego języka i cywilizacji. Cóż to znaczy?

Skłonni jesteśmy myśleć o cywilizacji jako czymś trwałym i zewnętrznym, u zarania jednak jest ona powszechnym snem. „Co się zaś tyczy duszy w ciele”, rzecze

¹ W przekładzie polskim nie sposób oddać naturalnej w języku angielskim gry słów jaką posługuje się w tytule świetnego eseju Oakeshott. Swoje rozważania o miejscu tekstu Hobbesa w europejskiej kulturze tytułuje bowiem „*Leviathan: a Myth*”, co można rozumieć na co najmniej (choć nie wyłącznie) trzy uprawnione sposoby: tekst *Lewiatan* jako tekst o charakterze mitycznym („*Lewiatan: Mit*”); mitologiczną pozycję samego dzieła (*Lewiatan* jako Mit); czy wreszcie, najbardziej subtelnie, jako odwołanie bezpośrednio do tego co Oakeshott interpretuje jako właściwą treść Hobbesowskiego projektu, czyli próbę spreparowania nowego mitu, mitu o Lewiatanie, nowego mitu antropologicznego w miejsce mitu starego, „mitu odziedziczony” i chrześcijańskiego. W tekście sumują się wszystkie trzy sensy, ten najważniejszy zaś został wybrany jako tytuł przekładu. Wszystkie przypisy oraz wyróżnienia w tekście pochodzą od autora tłumaczenia.

² „*conversation piece*” – wieloznaczny termin oznaczający bądź to rodzaj malarstwa historycznego bądź to pewne dzieło mające funkcję skłaniającą do przemyśleń i rozmowy. Oakeshott opisuje w pierwszym zdaniu, nieco ironicznie, esej który po nim następuje. On to właśnie jest *conversation piece* – dziełkiem skłaniającym do przemyśleń nad istotą mitu leżącego u korzeni cywilizacji i ludzkiego życia zbiorowego.

³ „*flight of fancy*” – bardzo wieloznaczny zwrot mogący nieść wiele różnych sensów w zależności od kontekstu i interpretacji; Oakeshott, wydaje się, używa go by czytelnikowi zasugerować zachowanie zdrowego dystansu wobec eseju.

Plotyn, „spoczywa ona w głębokim śnie”⁴. Co śni lud w swym ziemskim śnieniu *jest* jego cywilizacją. Treścią zaś tego snu jest mit, fantazyjna interpretacja ludzkiego istnienia, dostrzeżenie (*nie* rozwiązanie) tajemnicy, jaką jest ludzkie życie.

Literatura odgrywa w cywilizacji nie rolę polegającą na mąceniu snu, lecz wiecznym go przywoływaniu, odnawianiu go w każdym pokoleniu, rzecz nawet można – lepszym wciąż formułowaniu mocy snu społeczeństwa. My, których uczestnictwo w śnie jest niedoskonałe i w dużej mierze bierne, jesteśmy, w pewnym sensie, jego niewolnikami. Wolność jednak jaką w porównaniu z nami przynależy artyście wykwita nie z jego przytomności (a więc nie z jakiejś formy sprzeciwu wobec snu), ale z jego mocy śnienia bardziej świadomie; jego geniuszem jest śnić o byciu śniącym. I to właśnie odróżnia go od naukowca, który w perwersyjnym śnie marzy o tym, że się obudził. Celem nauki, tak jak go rozumiem, jest *rozwiązanie tajemnicy, wybudzenie* nas ze snu, *zniweczenie* mitu; i gdyby zamiar ten został w pełni osiągnięty, nie tylko obudzilibyśmy się w zupełnej ciemności, ale pełna grozy bezsenność opadłaby całą ludzkość, a w niej nie było już niczego poza koszmarem.

Darem najważniejszej literatury – poezji – jest dar wyobraźni. Jego to skutkiem jest rozwój naszych umiejętności śnienia. Pod jego to wpływem znajome kontury powszechnego snu rozmywają się, nowe zaś perspektywy i uczucia dotychczas niezaznane rozniecają się w nas tak silnie, że fakty wcześniej uznane za pewne rozplywają się ponownie w morzu nieskończonych możliwości, my zaś uświadamiamy sobie, że mit (który jest *substancją* snu) nabrał nowych jakości bez konieczności rozpoznania dokładnej istoty zmiany. Można jednak spodziewać się, że z księgi filozofii, gdy ta wznosi się (jak to się czasem zdarza) na wyżyny literatury, wypływa bardziej bezpośredni i mniej delikatny wpływ. Jej darem nie jest wzrost mocy wyobraźni, lecz wzrost wiedzy; dar pobudzania do niej i instruowania. W księdze filozofii zostaniemy pouczeni co do treści powszechnego snu splatającego w jedno kolejne pokolenia, mit snu zaś stanie się dla nas bardziej czytelny. W konsekwencji poszukiwać musimy treści takiej księgi w przedstawionej w niej wizji tego co mityczne.

Mit odziedziczony przez Hobbesa był subtelną i skomplikowaną interpretacją ludzkiego życia, która, wypływając z wielu źródeł, uczyniła cywilizację średniowiecznego chrześcijaństwa wyjątkową. Ponadto, jest on mitem którego żadne następne doświadczenie czy pomysł nie zdołały wyprzeć z umysłów Europejczyków. Ludzka rasa, wraz ze światem który zamieszkuje, głosi mit, rodzi się z twórczego aktu Boga, doskonałością równa swemu stwórcy. Poprzez grzech pierwotny ludzkość oddzieliła się jednak od źródła szczęścia i pokoju. Grzechem tym była Pycha, wynaturzony zachwyt nad tym co stworzone, w której to dumie człowiek stał się bogiem samego siebie. W niej to właśnie, a z nią w człowieczej naturze, ukryta jest reguła przeciwna ludzkiemu szczęściu. Gdy jednak upadły już człowiek podążał za ślepyimi żądzami,

⁴ Cytat pochodzi z *Ennead* greckiego filozofa Plotyna (204-269 przed Ch.), ściśle z trzeciej enneady, szóstego traktatu i sekcji szóstej.

wróg dla samego siebie i dla swego gatunku, łaska boska wyznaczyła kres ludzkiej samodestrukcji, obiecawszy odnowienie strzaskanego ładu – *zbawienie*. Tak, w skrócie, przedstawia się mit który nadawał śnieniu spójność. Spośród wielu którzy pomogli w jego wzniesieniu najwięcej zawdzięcza, jak sądzę, wyobraźni Świętego Pawła i Świętego Augustyna. Nigdy jednak nie został ukończony czy dopracowany, trwało w nim zawsze pewne napięcie, potencjał. Ocalony został zaś od stoczenia się w skostniałą formułkowość nie tylko przez teologów ale przede wszystkim przez prawdziwych opiekunów snu, przez poetów i artystów epoki. I dokładnie w chwili gdy Hobbes pisał *Lewiatana* otrzymał świeżą, choć nieco ekscentryczną, oprawę w postaci dwóch dzieł Milтона⁵.

Na pierwszy rzut oka wydawać się może, że zamysł *Lewiatana* jest niczym ponad wymianę tego wyobrażonego obrazu tajemnicy ludzkiego życia na inny, zupełnie odmienny mit. Człowiek, mówi nam Hobbes, jest stworzeniem samotnym, mieszkańcem świata zawierającego środki pozwalające mu zaspokoić wszelkie żądzę za wyjątkiem jednej – pragnienia by cieszyć się zaspokajaniem żądz w nieskończoność. Jest samotny w tym sensie, że nie przynależy do żadnego porządku i nie wiąże go żadne zobowiązania⁶. Świat, w który wniesiono go niczym pogrążonego we śnie, zapewnia mu wszystko czego mógłby zapragnąć, a to dlatego, że pragnienia te nie są skupione na żadnym celu ostatecznym lecz ograniczają się do zdobywania tego, co do czego człowiek podejmie decyzję, że chce to posiadać w danym, konkretnym momencie swego istnienia. I to nie przyrodzona przemijalność szczęścia płynącego z zaspokajania żądz łączy jego spokój, lecz stały strach przed tym, że śmierć może położyć kres osiągnięciu szczęścia przez unicestwienie żądz. Istotnie, istnieje też strach *pośledniejszy*, strach przed tym, że przyrodzone przewagi okażą się niewystarczające dla zapewnienia realizacji kolejnego pragnienia. Człowiek bowiem, choć *samotny*, nie jest *sam* na świecie, musząc rywalizować z innymi swego rodzaju o to co uważa za dobre w życiu. Ten jednak *pośledniejszy* strach może zostać zlekceważony przez cechujących się pewnego rodzaju szlachetnym umiarkowaniem, prowadzącym ich do odmowy wnikania się w niegodne, pozbawione reguł konkurowanie, bądź też może zostać wyeliminowany poprzez dojście do jakiegoś porozumienia pomiędzy człowiekiem a pokrewnymi mu współmieszkańcami świata, porozumienie, które ustanowić może rodzaj pozornego ładu i uporządkowania. *Wielki* strach jednak, strach przed

⁵ Mowa rzecz jasna o dwóch poematach Johna Milтона (1608-1674) – *Raju utraconym* (1667) i *Raju odzyskanym* (1671). Należy zapewne wybaczyć porwanemu przez nurt własnej poetyckiej opowieści Oakeshottowi nieścisłość (Milton być może pisał teksty, bądź któryś z nich, w tym samym czasie co Hobbes przedmiotowy traktat, pierwsze wydanie *Lewiatana* uprzedza jednak publikację *Raju utraconego* o kilkanaście lat).

⁶ „*belongs to no order and has no obligations*” – mowa o braku istnienia jakichkolwiek naturalnych, przyrodzonych człowiekowi praw, obowiązków czy powinności, jakkolwiek rozumianych, które by go pętały bez jego zgody. Mogą takie oczywiście powstać następczo i wówczas mogą być wiążące, o czym zresztą Oakeshott wkrótce mówi.

śmiercią, jest stały i niezniszczalny. Życie jest snem którego żadna wiedza osiągalna przez ludzkość nie jest w stanie rozwiązać.

Losem człowieczym nie rządzi żadna Opatrzność, nie ma w nim miejsca na doskonałość ani nawet na trwałe szczęście. Człowiek jest w dużej mierze zależny od swej własnej przemyślności; ona jednak, pomimo swej niedoskonałości, jest dość silna by wytworzyć życie cywilizowane z tworzywa strachów i popędów wywodzących się z natury ludzkiej i okoliczności.

Dla wychowanych w starszym micie wyda się ta opowieść nieprawowicie przyziemną⁷ interpretacją tajemnicy ludzkiego życia. Nie sposób jednak nie rozpoznać prawdziwej istoty nowej opowieści. Jest mitem, nie nauką⁸. Jest *postrzeganiem* tajemnicy, nie podjęciem próby jej *rozwikłania*. Czy jednak jest prawdziwą odpowiedzią na mit naszej cywilizacji, czy uznać ją raczej należy za osobistą dziwaczną porażkę w uczestnictwie w powszechnym śnieniu? Z pewnością wydała się szokująca dla współczesnych Hobbesa, na których zstąpiła bez ostrzeżenia. I w istocie, od czasu do czasu, objawiali się też rzeczywiście wrogowie naszej cywilizacji, przedstawiciele sfabrykowanego mitu. Ja myślę jednak, że jeśli przyjrzymy się *Lewiatanowi* z bliska, odnaleźć w nim możemy po prostu *nacisk*, przesadny nawet być może, na jeden *urywek z odziedziczonego mitu*, i taki nacisk bardziej niż sen prywatny dziwaka czy też złowrogi wynalazek odrzutka.

Pycha i delikatność, zbyt wiele i zbyt mało – oto krańce między którymi, wedle *naszego* snu, kołysze się wahadło ludzkiego życia. Subtelność starego mitu tkwi w zręczności postrzegania i portretowania tych skrajności i potęgi wyobraźni z jaką wypełnił przestrzeń pomiędzy nimi. Jeśli *stary* mit zbłądził, to być może w przesadnym nacisku na „zbyt wiele”. Mit o Upadku Człowieka, powiada Bierdiajew, „jest w swej istocie dumnym pomysłem... Jeśli człowiek odpadł od Boga musiał być prawdziwie uwzniośloną istotą, obdarzoną wielką wolnością i władzą”⁹. W micie jednak o naszej cywilizacji jak jawi się on w *Lewiatanie* nacisk położony został na *drugi* biegun; poniża on człowieka w jego małości, przypomina o jego niedoskonałości, śmiertelności, w tym samym czasie jednak uznając jego znaczenie dla samego siebie. Ten *fragment* snu powszechnego jest tym, o którym nasza literatura od siedemnastego wieku nie pozwala nam zapomnieć. Nie można, oczywiście, powiedzieć, że Hobbes był pierwszym który rozpoznał jego wagę. Żył jednak w takim momencie naszych dziejów gdy

⁷ „*disenchanted*” – ściśle i dosłownie „odczarowaną”, „odmagiczną”, tą, z której „zdjęto urok”; wydaje się jednak, że sens oryginału sprowadza się do po prostu ujętej poetycko przyziemności Hobbesowskiej interpretacji w oczach ludzi wierzących w dużo bardziej rozbudowany i piękny mit „stary”.

⁸ Sens oryginału lepiej niż zbliżające się do zgodności z tekstem angielskim tłumaczenie oddaje wymowę fragmentu: Oakeshott wcześniej nazywa co prawda mit pewnego rodzaju „interpretacją”, mowa tu jednak o tym, że opowieść Hobbesa nie jest *po prostu* interpretacją mogącą współlegzystować z zastanym „mitem odziedziczonym”, lecz, że jest próbą radykalnego przekształcenia „substancji” „powszechnego snu”, bądź też, po prostu, wymiany starej na nową.

⁹ Fragment pochodzi z tekstu Mikołaja Bierdiajewa (1874-1948), rosyjskiego filozofa i teologa, *O przeznaczeniu człowieka* (1931).

ten *szczególny odcień* odziedziczonego mitu był już gotów się wyrazić, a w momencie nim fala nauki z jej zamiarem zglądzenia wszelkiego mitu zaczęła przewalać się nad naszą cywilizacją. I tym co czyni *Lewiatana* arcydziełem literatury filozoficznej jest głęboka logika hobbesowskiej wyobraźni, jego potęga jako artysty. Hobbes nawołuje byśmy pamiętali o naszej śmiertelności ze świadomym uporem, z subtelnym i przekonującym przekonaniem. On to, z pewnością i stałą ironią, dokonuje więc tego co Swift mógł uczynić tylko dzięki sporadycznym przebłyskom geniuszu i co literatura egzystencjalna czyni dziś w wyolbrzymionym spektaklu emocji i fałszywym roszczeniem do oryginalności.

1947

Tłumaczenie: Przemysław A. Lewicki

Źródło: M. Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Liberty Fund, Indianapolis 1975, s. 159-164.

**ZNACZENIE T. HOBBESA
DLA NOWOŻYTNEJ TEORII
POLITYCZNEJ**

JACEK BARTYZEL

Thomasa Hobbesa teologia zniknięcia Boga

(przyczynek do problemu początków sekularyzacji)

Początków współczesnego sekularyzmu upatruje się zazwyczaj w epoce tzw. Oświecenia, kiedy to proceder okazywania nienawiści chrześcijaństwu stał się po raz pierwszy w dziejach nie tylko jawny i powszechny, ale, co bodaj jeszcze ważniejsze, popłatny, zarówno pod względem uznania tzw. kręgów opiniotwórczych, jak w wymiarze ściśle pekuniarnym. Już wtedy zaiste można było zyskać sobie reputację odważnego i oryginalnego myśliciela ogłaszając wszem i wobec – jak Hermann Salomon Reimarus (1694-1768) – że patriarcha Abraham był „chciwym łotrem”, Jakub – „opitą pijawką”, a apostołowie – „oszustami”. Przypisywanie autorom XVIII-wiecznym ufundowania intelektualnych podstaw sekularyzacji jest jednak nieporozumieniem. Na to trzeba mimo wszystko niepospolitego umysłu, natomiast pismacy pokroju Reimarusa czy francuskich Encyklopedystów byli zaledwie retorycznie sprawnymi propagandystami, którzy miano *les philosophes* przyznali sobie w celach autoreklamarskich. Nawet Voltaire wyróżniał się tylko wykwintnym stylem, zaś jedyne jego dzieło, które można uznać za filozoficzne, dotyczyło epistemologii. Swoje powodzenie owi pseudofilozofowie („zgraja literacka”, jak pisał Edmund Burke) zawdzięczali nie temu, iżby odkryli jakiś naprawdę nowy porządek, ale jedynie dobrze zorganizowanej kłace oraz wysokiej zaiste sprawności w wymyślaniu chwytliwych wezwań bojowych w rodzaju *Écrasez l'infâme!* (Voltaire) czy roztaczaniu „słodkich” wizji wieszania ostatniego króla na kiszkach ostatniego klechy (Diderot).

Z drugiej strony, nie należy cofać się zbyt głęboko, aby wskazać ów decydujący moment przejścia „osi czasu” od porządku zorientowanego teocentrycznie do czysto sekularnego, chociaż mają wiele racji przenikliwi badacze wskazujący liczne robaki w zaczynającym już gnąć owocu, jak immanetyzacja eschatologii w trynitarnym schemacie dziejów Joachima z Fiore (Eric Voegelin¹); powstanie nowego obrazu świata w czasach nowożytnych, polegającego przede wszystkim na zmianie pojęcia natury – dotychczas oznaczającego wszystko, co stworzone przez Boga oraz dane człowiekowi bezpośrednio i mieszczącego w sobie odniesienie do normy obowiązującej dla wszelkiego poznania i działania – oderwanego teraz od Objawienia

¹ Vide: E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, ALETHEIA, Warszawa 1992, s. 106-115.

(Romano Guardini²); „antropologiczny ześlizg” od teocentryzmu ku naturalizmowi w awerroizmie Marsyliusza z Padwy (Primo Siena³); nominalizm Ockhama, negujący realność uniwersaliów, w konsekwencji zaś prowadzący do odrzucenia rzeczywistości poznawanej przez umysł i umieszczenie na jej miejscu tego, co poznawane przez zmysły (Richard Weaver⁴); psująca heroiczny etos wykwinna miękkość kultury „jesieni średniowiecza” i humanizmu (Plinio Corrêa de Oliveira⁵); czy „pięć zerwań” z *Christianitas* w protestantyzmie, makiawelizmie, teorii suwerenności, „naturalizacji” prawa naturalnego i rozpadzie jedności *Res Publica Christiana* w Traktacie Westfalskim (Francisco Elías de Tejada⁶). Były to jednak tylko zapowiedzi tego, co się później stało, nikt jeszcze natomiast nie przedstawił kompletnej wizji świata opartego na zupełnie innym fundamencie niż dotychczasowy, to znaczy boski. Heterodoks Marsyliusz z Padwy już wprawdzie na początku XIV wieku zaprezentował koncepcję dwóch radykalnie rozdzielonych porządków: politycznego i kościelnego, odmawiając temu drugiemu jakiegokolwiek wpływu na rządy doczesne, z tej racji, iż jakoby wspólnota kościelna winna być pojmowana jako jedynie rzecz wiary, niemająca związku z rozumem⁷, lecz jego faktyczny wpływ ograniczył się do doraźnego usługiwania (wykłemu) cesarzowi Ludwikowi IV Wittelsbachowi w walce z papieżem, później zaś autor ten został kompletnie zapomniany. Portret „księcia nowego” odmalowany przez Machiavellego też był czysto świecki, ale makiawelizm – przynajmniej werbalnie – odrzucali w XVI wieku zarówno katolicy, jak i protestanci (co najwyżej wzajemnie się oskarżając o uleganie mu).

Pod tym względem nawet protestancka reformacja, choć rozdarła jedność świata zachodniochrześcijańskiego i wniosła weń istną powódź kacerskich błędów, nie była zasadniczym przełomem. Przyniosła ona jedynie albo (luteranizm i anglikanizm) uzależnienie nowej wspólnoty quasi-kościelnej od władzy państwowej, albo (kalwinizm) próbę ustanowienia ustroju quasi-teokratycznego podług „archeologicznie” pojętego wzorca starotestamentowego z epoki Sędziów. Przecież jednak, w doktrynie samego Lutera, po początkowym zdyspensowaniu „księcia” od norm moralnych, już w *Dużym katechizmie* z 1529 roku nastąpił odwrót od tezy o bezwarunkowym posłuszeństwie władzy świeckiej, w kierunku „polityki chrześcijańskiej”, nazywanej na ogół z łacińska *politica Christiana*, a definiowanej przez cztery składniki: oparcie

² Vide: R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, przeł. Z. Włodkowska, [w:] tenże, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba*. Wolność, łaska, los, ZNAK, Kraków 1969, s. 36-48.

³ Vide: P. Siena, *La Espada de Perseo. Itinerarios metapolíticos*, Universidad Gabriel Mistral, Santiago de Chile 2007, s. 12-13, 155.

⁴ Vide: R. M. Weaver, *Idee mają konsekwencje*, przeł. B. Bubula, Wydawnictwo Profesjonalnej Szkoły Biznesu, Kraków 1996, s. 9-24.

⁵ Vide: P. Corrêa de Oliveira, *Rewolucja i Kontrrewolucja*, przeł. S. Olejniczak, ARCANA, Kraków 1998, s. 30-33.

⁶ Vide: F. Elías de Tejada, *La monarquía tradicional*, Rialp, Madrid 1954, s. 37-42.

⁷ Vide: Marsyliusz z Padwy, *Obrońca Pokoju*, przeł. W. Seńko, ANTYK – Marek Derewiecki, Kęty 2006, część pierwsza, rozdział XIX, s. 115-122, część druga, s. 125-425.

na prawie naturalnym, wyprowadzenie prawomocności władzy świeckiej z czwartego przykazania, teologiczne uzasadnienie prawa do samoobrony przed bezbożną tyranią i doktryna trzech stanów⁸; jeszcze w wieku XVII luteranie napisali bodaj więcej traktatów o „państwie chrześcijańskim” niż katolicy⁹. Kalwiniści z kolei rozwijali federalistyczną koncepcję „przymierza” ludu/narodu z Bogiem, przeniesioną przez angielskich purytanów do Nowego Świata¹⁰. Tak czy inaczej, aż do połowy XVII wieku przynajmniej pod tym względem panował wciąż konsensus pomiędzy katolikami i protestantami: że „jako w Niebie, tak i na ziemi”, że porządek transcendentny (nadprzyrodzony) nie tylko że istnieje, ale oddziałuje na porządek immanentny (doczesny) i musi być *jakoś* odwzorowany na ziemi. Spory (jeszcze średniowieczne, pomiędzy, upraszczając symbolicznie, „gwelfami” a „gibelinami”) dotyczyły głównie tego, *jak* to oddziaływanie ma się dokonywać i *kto* oraz *na ile* jest ziemskim reprezentantem owego wyższego porządku, ale nikt nie poddawał w wątpliwość samego podstawowego założenia o dwoistości porządków i zrelacjonowaniu porządku doczesnego do nadprzyrodzonego.

Trzeba było dopiero prawdziwego geniusza myśli – niestety destrukcyjnej – żeby radykalnie oddzielić immanencję od transcendencji, przedstawić i uzasadnić alternatywną wizję ziemskiego porządku politycznego, który byłby porządkiem czysto świeckim. Tym geniuszem był angielski filozof Thomas Hobbes (1588-1679), a kompletna wizja porządku wspierającego się na konstrukcji państwa jako „śmiertelnego boga” (*mortal God*) zawarta została przede wszystkim w jego opublikowanym w 1651 roku dziele pod symboliczno-biblijnym tytułem *Lewiatan*. Źródło politycznego sekularyzmu Hobbesa znajduje się bez wątpienia w jego materialistycznej antropologii, zrywającej zarówno z chrześcijańską wizją osoby jako *imago Dei*, jak i z całą klasyczną – zwłaszcza arystotelesowsko-tomistyczną – tradycją człowieka jako istoty z natury społecznej. Był on pierwszym w historii Zachodu znaczącym myślicielem, który nie postrzegał społeczeństwa jako przede wszystkim pewnej wspólnoty, która posiada swoje religijne i naturalne korzenie oraz więzi wewnętrzne, nie tylko woluntarystyczno-racjonalne, lecz emocjonalne i behawioralne. Społeczeństwo hobbesowskie (o ile w ogóle ten termin jest tu adekwatny, zważywszy egalitarny indywidualizm Hobbesa¹¹) nie jest rzeczywistością w pewnym sensie uprzednią w stosunku do indywiduów, którą się napotyka, rozpoznaje i akceptuje, lecz konstruktem tworzonym woluntarystycznie. Nie jest ono zatem również „społeczeństwem obowiązków”, lecz „społeczeństwem uprawnień” nabywanych przez umowę i jej cel. Jak zauważa hiszpański tradycjonalista Miguel Ayuso, Hobbes „oddzielił człowieka od jego związków

⁸ Vide: M. Scattola, *Teologia polityczna*, przeł. P. Borkowski, IW PAX, Warszawa 2011, s. 115.

⁹ Ibid., s. 120-121.

¹⁰ Ibid., s. 105-114.

¹¹ Jest on tak radykalny, że ludzie, jego zdaniem, nie różnią się specjalnie między sobą nawet posiadanym rozumem – v. Th. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 204-205.

z Bogiem, od jego bliźnich oraz od świata, który go otaczał, wyodrębnił go, jakby był jakimś bytem społecznym, z całej wspólnoty naturalnej i przeniósł do jego początków, do wyobrażonego stanu natury; ale, jakby tym nieusatisfakcjonowany, spreprował go i w taki sam sposób, w jaki obdarł go z naturalnego uspołecznienia, przestał brać pod uwagę jego rozsądek, aby wyselekcjonować spośród jego namiętności jedną, którą uznał za najsilniejszą – strach przed śmiercią, instykt przetrwania¹². Człowiek Hobbesa to jedynie fizyczne, zwierzęce ciało, drżące z trwogi przed głodem, bezdomnością, przemocą, a przede wszystkim nieustanną groźbą gwałtownej śmierci, która jest największym przyrodzonym złem¹³.

W dziele Hobbesa mamy do czynienia z gnozeologicznym i metafizycznym odwróceniem, które – poprzez swoje korelacje antropologiczne i socjologiczno-polityczne – doprowadziło najpierw do absolutyzmu, a następnie, w drodze reakcji nań, do liberalizmu. W rezultacie nowożytny rozum przestał rozmyślać, celem bezinteresownego poznania, nad uniwersalnym łańcem metafizycznym i moralnym, który winien znaleźć odzwierciedlenie w porządku społecznym. Od tej pory, zwątpiwszy w swoją zdolność poznania prawdziwej rzeczywistości, zsubiektywizowany rozum indywidualny rozprawia o budowaniu ładu wyłącznie immanentnego i w oparciu o reguły odkryte przez siebie *a priori*, które należy narzucić rzeczywistości zamiast ją poznawać, obserwować i aplikować. Jak zauważa Marcel De Corte, od tego momentu *rozumieć* znaczy też *dominować*, dokonywać „podboju natury”, przy pomocy analizy i syntezy rozkładać ją na proste elementy, a następnie ponownie ją składać¹⁴. Utożsamiając tę postawę z Hobbesem (acz można ją bez obawy rozszerzyć na wszystkich kontraktualistów), Michel Villey precyzuje, że autor *Lewiatana*, „zamiast obserwować całokształt wewnętrznej harmonii, tak jak robił to Arystoteles”, redukuje społeczeństwa do ich składowych atomów, aby następnie sztucznie je zrekonstruować¹⁵.

Pierre Manent w swojej intelektualnej historii liberalizmu przekonująco wykazał, że absolutysta Hobbes jest też głównym fundatorem liberalizmu jako roszczenia do osłabienia wpływów politycznych Kościoła, toteż w tym, co ogólnie „nowożytne” szukać należy teoretycznego serca liberalizmu jako kontynuacji absolutyzmu. Cóż bowiem stanowi – pyta Manent – podstawę absolutnej suwerenności Hobbesowskiego suwerena? Otóż – *prawa jednostki*. A drugą konstytutywną dla myśli liberalnej kategorią warunkującą w *Lewiatanie* powstanie wspólnoty politycznej jest *przedstawicielstwo*. Różnica pomiędzy Hobbesowskim a *stricte* liberalnym, a zwłaszcza zde-mokratyzowanym wskutek dalszej ewolucji liberalizmu, modelem umowy społecznej jest więc wyłącznie ilościowa, bo sprowadza się do tego, że absolutny suweren w *Lewiatanie* jest przedstawicielem *jedynym* (acz zarazem każda jednostka jest *autorem*

¹² M. Ayuso, *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Dykinson, Madrid 1998, s. 37.

¹³ Th. Hobbes, op.cit, s. 207.

¹⁴ Vide: M. De Corte, *L'intelligence en péril de mort*, L'Homme Nouveau, Paris 1971, rozdział I.

¹⁵ M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, Paris 1975, s. 655.

wszystkich czynów swojego suwerena), podczas gdy w demokracji liberalnej *przedstawiciele* jest wielu, ściślej mówiąc zaś – *przedstawicielami* są wszyscy¹⁶. Przed narodzinami liberalizmu oraz postępującym za nim rozwojem demokracji, ludzie żyli bowiem pod jednym Prawem, które pochodziło od przodków i od Boga, uznając się przede wszystkim za poddanych czemuś zewnętrznemu i nadrzędnemu w stosunku do nich. Odtąd natomiast społeczeństwo stara się zorganizować w zgodzie wyłącznie z prawami ludzkimi, w taki sposób, że na jego dnie znajduje się człowiek poszukujący jedynie siebie samego. „Hobbesa można nazwać założycielem liberalizmu, ponieważ opracował on liberalną interpretację prawa: czysty wytwór ludzki, całkowicie zewnętrzny wobec każdego człowieka, nie kształtuje indywidualnych atomów, nie daje im wiedzy, lecz ogranicza się do zagwarantowania pokojowego współistnienia”¹⁷. Wynika z tego taki paradoks, że człowiek nowoczesny nie chce być jedynie człowiekiem, ale zarazem chce być czymś innym. Dualizm tego pragnienia, by być nowoczesnym odpowiada pewnej sprzeczności pomiędzy tym, że nowoczesność ogranicza się do ogarniania tylko tego, w czym żyje, a żyje pomiędzy państwem a Kościołem, pomiędzy pogaństwem a chrześcijaństwem, pomiędzy naturą a łaską. Takie napięcia były obecne świecie od zawsze, ale wcześniej cywilizacja chrześcijańska, jako intelektualna broń i społeczne wcielenie nauki ewangelicznej, umiała je przewyciężyć dzięki św. Tomaszowi z Akwinu w genialnie prostej formule: *gratia non tollit naturam sed perficit eam*. Człowiek nowoczesny natomiast to taki, który odrzuca cnoty pogańskie w imię chrześcijańskich i chrześcijańskie w imię pogańskich. Taki, który odrzucając Ateny w imię Jerozolimy a Jerozolimę w imię Aten, nie przestaje pragnąć i przygotowywać „trzeciego miasta”, nie dającego się opanować: Miasta Ludzi i tylko ludzi. Okazjonalne różnice, które mogły powstawać między założycielami liberalizmu, nie osłabiały w rezultacie ich wrogości wobec Kościoła. Na przykład Locke i Rousseau byli krytykami Hobbesa nie dlatego, że zarzucili jego intencje, ale dlatego że jego koncepcja suwerenności władzy absolutnej służyła w praktyce bardziej ochronie niż marginalizacji wpływów religii na politykę¹⁸. Ustalenia Manenta w tej mierze należy jednak uzupełnić o spostrzeżenie Carla Schmitta, że owo przejście od absolutyzmu do liberalizmu stało się możliwe dzięki odwróceniu sfery publicznej i sfery prywatnej, „zewnątrza”, w którym władzy państwowej przyznaje się prawo do określenia i postawienia wymogu wyznawania „oficjalnego wyznania”, oraz „wnętrza”, w którym poza jakimkolwiek przymusem pozostawia się „wiarę wewnętrzną”, dokonanemu (jeszcze za życia Hobbesa) przez liberalnego Żyda Spinozę, w którego *Traktacie teologiczno-politycznym* (1670) owo wewnętrzne przekonanie zostaje wyniesione do rangi prawnego i prawem chronionego obszaru jednostki, wskutek czego werbalne prawo władzy suwerennej do ustanawiania kultu oficjalnego (i to tylko jego zewnętrznej formy) staje

¹⁶ P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, przeł. M. Miszański, ARCANA, Kraków 1994, s. 45.

¹⁷ *Ibid.*, s. 54.

¹⁸ *Ibid.*, s. 58-62.

się faktycznie martwe, stąd zaś już prowadzi wprost do droga do czysto liberalnego „państwa neutralnego i laickiego”¹⁹.

Doktrynę Hobbesa znamionuje skrajny pesymizm antropologiczny, który sprawia, iż w „stanie natury” (*status naturalis*) możliwa jest wyłącznie wieczna wojna: *bellum omnium contra omnes*²⁰. Taka wojna, którą można właściwie utożsamić z wojną domową, jest *the natural condition of mankind*. Dlatego dążenie do wyjścia z tego stanu walki, do ustanowienia porządku społecznego (*status civilis*), nie wynika z jakiejś skłonności naturalnej – *appetitus socialis*, jak pisali klasycy – lecz motywowane jest wyłącznie czystym egoizmem. Dokonane przez zawarcie „umowy społecznej” przejście do stanu politycznego wymaga jednak powstania pewnego autorytetu – choć lepiej byłoby powiedzieć: władzy (*potestas*) – wobec którego każde indywidualum zrzeknie się swojej wolności i swojego prawa do decydowania o sobie, przelewając je na tę władzę. Hobbes idzie więc jeszcze dalej w odrzuceniu średniowieczno-chrześcijańskiej idei namiestnictwa (wikariatu) Bożego na ziemi niż Marsyliusz z Padwy, ponieważ jego suweren nie jest „obrońcą pokoju” (*Defensor Pacis*), lecz „twórcą pokoju” (*Creator Pacis*). Państwo, które wyrasta z umowy pomiędzy ludźmi, pyszni się swoją absolutną władzą nad jednostkami, które uprzednio zrzekły się wobec niego wszystkich swoich praw, ale następnie otrzymają od niego szereg uprawnień na zasadzie koncesji, która przeto zawsze może być cofnięta. Takie państwo więc nader słusznie Hobbes nazywa – „mówiąc z większym szacunkiem”²¹ – „śmiertelnym Bogiem” (*Deus mortalis, Mortal God*), którego od Boga nieśmiertelnego różnią trzy rzeczy: to, iż nie jest on Miłością, lecz Postrachem; to, że został stworzony przez ludzi; oraz to, że podlega destrukcji i austodestrukcji, co jeszcze bardziej wzmacnia pesymistyczną aurę doktryny mędrca z Malmesbury. Władzę Lewiatana definiuje to, że ludzie nie są w stanie wyobrazić sobie istoty od niego większej („Nie ma na ziemi rzeczy, którą by z nim można porównać. Jest on stworzony tak, że się niczego nie boi”²²), co stanowi perwersyjne przeniesienie (trudno stwierdzić czy świadome) Anzelmiańskiej definicji Boga jako *ens quo maius cogitari nequit* („był, od którego większego nie sposób pojąć”).

Wielu komentatorów Hobbesa kładzie nacisk na to, że jego intencją było położenie kresu wzniesającym permanentną wojnę domową, zaciekłym sporom pomiędzy niezliczonymi sektami angielskiego protestantyzmu, licytującymi się w radykalizmie religijnym i politycznym²³. Jest to jednak tylko część prawdy, bo jak słusznie zauważył

¹⁹ C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, przeł. M. Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 73-74.

²⁰ Vide: Th. Hobbes, op. cit., s. 206-207.

²¹ Ibid., s. 258.

²² Ibid., s. 405.

²³ W najnowszej polskiej literaturze naukowej przedmiotu interpretację tę powielił Adam Wielomski – v.id., *Mysł polityczna reformacji i kontrreformacji*, t. I *Rewolucja protestancka*, Wyd. von borowiecky, Radzymin 2013, s. 199.

Eric Voegelin, Hobbes, dostrzegając niewątpliwie morderczy potencjał zradykalizowanej gnozy purytańskiej, sam dawał odpowiedź gnostycką, tylko w wersji „umiarkowanej”²⁴. Jego wielkim osiągnięciem było wprawdzie zrozumienie niemożliwości zachowania ładu politycznego bez *theologia civilis*, ale błędem – uproszczenie struktury polityki przez odrzucenie prawdy antropologicznej o ładzie duszy i prawdy soteriologicznej oraz przyznanie suwerenowi prerogatywy nauczania i rozpowszechniania nowej prawdy. Tym samym Hobbes, „wierząc w to, że można usunąć napięcia historii dzięki rozpowszechnieniu nowej prawdy, odsłania swoje gnostyckie zamiary. Próba zamknięcia historii w nieśmiertelne konstrukcje jest ogólniejszym przykładem gnostyckiej skłonności do zamrażania historii w wiecznym, ostatnim królestwie na tej ziemi”²⁵. Hobbes przeniknął do głębi zagrożenie, jakie niósł za sobą gnostycki rewolucjonizm purytanów, którzy chcieli narzucić społeczeństwu szczególny rodzaj prawdy, ale jego pomysł na zażegnanie tego niebezpieczeństwa był skrajnie relatywistyczny, ponieważ uznał, że politycznie reprezentowany może być *jakikolwiek* ład, o ile służy on zachowaniu społeczeństwa. Rozumiejąc, że gnostycka immanentyzacja eschatonu zagraża istnieniu społeczeństwa, „wylał dziecko razem z kąpielą”, odrzucając w ogóle eschaton i dokonując immanentyzacji egzystencji. Trafnie wskazał na destrukcyjny charakter religijnych uniesień gnostyków purytańskich, dostrzegając w ich gorliwości *libido dominandi*, ale błędnie uznał, że życie duchowe same w sobie i w każdej postaci jest skrajnym wyrazem tej szkodliwej namiętności. „Nie był w stanie zinterpretować natury człowieka z perspektywy pełnego zróżnicowania ludzkiej duszy w doświadczeniu transcendencji”²⁶, mniemając, iż stałym zagrożeniem wypływającym z życia duchowego jest namiętność, a zwłaszcza najpotężniejsza z niej, czyli *superbia* (pycha). Nie uznając duszy za źródło ładu, uznał, że namiętność tę można pokonać tylko przy pomocy innej namiętności, jaką jest strach przed śmiercią, jeśli tylko stanie się ona narzędziem w rękach Lewiatana, który „każdą rzecz widzi (...) z wysoka i jest królem wszystkich dzieci pychy”²⁷. Rozumowanie Hobbesa jest na antypodach psychologii św. Augustyna, rozróżniającego dwa wolicjonalne centra duszy, to jest *amor sui* i *amor Dei*, albowiem Augustyn był przeświadczony, że pyszną miłość własną może pokonać miłość Boga, jeśli w duszę wlana zostanie łaska, natomiast Hobbes odrzucił *amor Dei*, budując swoją psychologię i antropologię wyłącznie wokół *amor sui*. To „Król Dumnych” musi złamać *amor sui*, której nie jest w stanie uciszyć *amor Dei*”²⁸.

Immanentystyczny redukcjonizm Hobbesa uwidacznia się także w jego interpretacji biblijnego pojęcia Królestwa Bożego. Jego zdaniem, w Piśmie Świętym oznacza ono zazwyczaj królestwo polityczne („królestwo we właściwym tego słowa

²⁴ Vide. E. Voegelin, op. cit., s. 140-147, 158-166.

²⁵ Ibid., s. 146.

²⁶ Ibid., s. 163.

²⁷ Th. Hobbes, op. cit., s. 403.

²⁸ E. Voegelin, op. cit., s. 166.

znaczeniu²⁹), mające ściśle określonych poddanych, czyli Hebrajczyków/Izraelitów/Żydów. Pierwszym poddanym tego królestwa, opartego na przymierzu miał być Abraham, z którym Bóg zawarł umowę, dając mu w wieczne posiadanie ziemię Kanaan, w zamian za posłuszeństwo jego i jego potomstwa. Pierwszym suwerenem Żydów został więc Bóg, ale działający za pośrednictwem ziemskiego suwerena swojej rodziny i potomstwa, czyli Abrahama. Ponieważ tylko Abraham dostał bezpośredniego objawienia, to wszyscy pozostali winni są posłuszeństwa jego prawom we wszystkich zewnętrznych czynkach i w wyznawanej religii. Wynika z tego, że każdy suweren, tak jak Abraham, ma prawo karać każdego, kto powołuje się na prywatne objawienia, by sprzeciwić się jego prawom³⁰. Boska umowa została odnowiona z Izaakiem i Jakubem, lecz następnie uległa zawieszeniu w okresie niewoli egipskiej. Przymierze zostało po raz kolejny odnowione przez Mojżesza. I znów jeden Mojżesz, jako świecki suweren, został wezwany przed oblicze Boga, a nie jakikolwiek kapłan³¹. „Odkąd Mojżesz wrzucił w ogień cielca, którego uczynił Aaron, a następnie podporządkował sobie prorokujących w obozie, wiadomo, że wszyscy kapłani i prorocy w państwie chrześcijańskim czerpią swój autorytet z przyzwolenia i autorytetu suwerena. Królestwo Izraela było królestwem kapłańskim: Mojżesz rządził jako najwyższy kapłan i posłaniec Boga na ziemi³². To królestwo zostało odziedziczone przez Aarona, następnie przez jego syna Eleazara, a wreszcie – po ustanowieniu przez Samuela zwykłej monarchii – przez królów Izraela³³. Cała historia Izraela aż po niewolę dowodzi zatem, że najwyższa władza religijna znajdowała się w tym samym ręku, co władza państwowa”, „a urząd kapłański nie był względem królewskiego samodzielnym, lecz służebnym³⁴.”

Co się tyczy z kolei Nowego Testamentu, to Hobbes przyjmował, iż „urząd naszego Błogosławionego Odkupiciela”, Mesjasza, ma potrójny charakter, czyli jest On zarazem Zbawicielem, Nauczycielem i Królem, ale na ziemi był tylko Zbawicielem i Nauczycielem, zaś Królem będzie dopiero po powszechnym zmartwychwstaniu³⁵. Sensem Trójcy Świętej według Hobbesa jest to, iż jedna osoba boska była różnie reprezentowana w trzech różnych epokach: Mojżesz reprezentował Boga Ojca, Chrystus – Boga Syna, apostołowie zaś – Boga Ducha Świętego³⁶. (Takie ujęcie stanowi więc dowód, że angielski filozof musiał zetknąć się w jakiś sposób z millenarystyczną

²⁹ Th. Hobbes, dz. cyt., s. 493.

³⁰ Iden, s. 555-557; zob. także: L. Berns, *Thomas Hobbes*, przeł. A. Górniewicz, [w:] L. Strauss, J. Cropsey, *Historia filozofii politycznej. Podręcznik*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2010, s. 418.

³¹ Th. Hobbes, op. cit., s. 558-562.

³² L. Berns, op. cit., s. 418.

³³ Th. Hobbes, op. cit., s. 562-568.

³⁴ L. Berns, op. cit., s. 419.

³⁵ Th. Hobbes, op. cit., s. 568-575.

³⁶ Ibid., s. 577.

historiozofią trynitarną Joachima z Fiore i ją sobie przyswoić.). Dopóki jednak nie było żadnego chrześcijańskiego państwa, apostołowie nie mieli władzy rozkazywania, a jedynie władzę nauczania, iż trzeba pokładać wiarę i ufność w Chrystusie. Z tego, skądinąd słusznego twierdzenia (ale tylko w odniesieniu do rozkazodawstwa politycznego) Hobbes wyprowadza osobliwy wniosek, iż „jedynym artykułem wiary (*unum necessarium*), który Pismo czyni po prostu niezbędnym do zbawienia jest to, że JEZUS JEST CHRYSYSEM. Przez miano *Chrystus* rozumiemy króla, którego Bóg był obiecał przez proroków Starego Testamentu posłać na świat, iżby królował (nad Żydami oraz nad innymi takimi narodami, które będą w niego wierzyły) wiecznie pod okiem samego Boga; [...] Tak więc żał za grzechy i chrzest, to znaczy wiara, iż *Jezus jest Chrystusem*, to wszystko, co jest konieczne do zbawienia. [...]. Wskazawszy, co jest niezbędne do zbawienia, nietrudno pogodzić nasze posłuszeństwo wobec Boga z naszym posłuszeństwem dla suwerena państwowego, który jest bądź chrześcijaninem, bądź niewiernym. Jeżeli jest chrześcijaninem, to dozwala wierzyć w ten artykuł, że *Jezus jest Chrystusem*, i we wszystkie inne artykuły, które są tym objęte lub w sposób oczywisty wywodzą się z niego – a to jest cała wiara niezbędna do zbawienia. Że zaś jest to suweren; przeto wymaga on posłuszeństwa dla wszelkich swoich praw, to znaczy dla wszelkich praw państwowych, które obejmują również wszystkie prawa natury, to znaczy wszystkie prawa boże; poza prawami natury wszak i prawami Kościoła, które są częścią prawa państwowego (Kościół bowiem, który może tworzyć prawa, jest państwem), nie ma innych praw boskich. Kto więc posłuszny jest swemu chrześcijańskiemu suwerenowi, ten w tym nie znajduje przeszkody, ani iżby wierzyć w Boga, ani iżby go słuchać”³⁷.

Cóż jednak, jeśli jakiś suweren państwowy będący niewiernym nakazywałby chrześcijanom wyznawać coś dokładnie przeciwnego niż wyznawać wiarę w Chrystusa? Otóż, chrześcijanin wcale nie musi decydować się na męczeństwo, albowiem – jak streszcza pogląd Hobbesa jaśniej niż sam autor, pokrętnie kluczący w tym miejscu, Laurence Berns – „publiczne wyznanie wiary jest tylko czymś zewnętrznym, oznaką posłuszeństwa wobec prawa. Jeśli zaś suweren rozkaże czcić fałszywych bogów i wyrzec się w ten sposób Pana, grzechu nie dopuszcza się posłuszny poddany, tylko sam suweren. Nie jest też sprawiedliwe dla chrześcijanina chcieć pozbawić urzędu króla niewiernego lub heretyckiego, kiedy ten już objął władzę, bo byłoby to naruszeniem wiary i sprzeciwieniem się prawu natury, które jest wiecznym prawem Bożym”³⁸.

³⁷ Ibid., s. 675-676, 683, 685. Niemal identyczny wywód znajduje się w rozdziale XVIII innego dzieła Hobbesa *O obywatelu (De cive)*: „...ja twierdzą, że do zbawienia nie potrzeba konieczne żadnego innego artykułu wiary poza tym, iż Jezus jest Chrystusem. Innych też, jeśli tylko zostały ustalone przez prawowity kościół, nie należy również poddawać w wątpliwość, niemniej nie jest rzeczą konieczną, by w to wierzyć wiarą wewnętrzną. Wszystkie inne artykuły związane są tylko z posłuszeństwem”.

³⁸ L. Berns, op. cit., s. 419. Jak widać, Hobbes usprawiedliwia praktykę znaną i aprobowaną, ale nie w chrześcijaństwie, tylko w świecie islamskim, pod nazwą *ketman*.

Chociaż kwestia ta jest przedmiotem nieustannych kontrowersji, Hobbes nie był prawdopodobnie ateistą³⁹, przynajmniej w ścisłym znaczeniu tego słowa⁴⁰, niemniej jego materialistyczna, naturalistyczna i mechanistyczna antropologia prowadziła go nieuchronnie do wniosku, że wszystkie cele i dobra egzystencjalne człowieka, jako uwarunkowane bezwzględnie nakazem pozostawania przy życiu (fizycznym), mają charakter wyłącznie doczesny i materialny, to zaś musi skutkować właśnie koncepcją takiego ułożenia życia wspólnoty politycznej, która skoncentrowana zostanie na zagwarantowaniu tak pojętych celów. Skoro wszystko, co zachodzi w człowieku i każda relacja międzyludzka mają charakter materialny i immanentny, to niemożliwa do utrzymania staje się także zasada, iż państwo może mieć jakiegokolwiek inne cele i zadania. Religia wobec tego sprowadzona zostaje do sfery wewnętrznych przekonań każdego człowieka, zaś z wyznania wiary w to, że Jezus jest Chrystusem wynika wyłącznie ta konsekwencja dla życia chrześcijanina, że kiedyś Chrystus powróci i nastanie królestwo Boże, lecz nie ma to i nie może mieć żadnych konsekwencji dla życia zbiorowego w doczesności.

Sekularyzacja porządku doczesnego ma jednak też drugą stronę medalu. Przypomnijmy, że pełny tytuł *Lewiatana* brzmi: „[...] czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego”, a „śmiertelny bóg” na rycinie okładki drugiego wydania dzieła dzierży w jednej ręce miecz, w drugiej zaś pastorał. Oznacza to, iż Lewiatan, choć nie jest już odniesiony do transcendencji, przejmuje również „miecz władzy duchowej”: to on będzie przeciw – o czym Hobbes mówi bez ogródek – rozstrzygał „w jakich sytuacjach, jak dalece i co do czego należy ludziom pozwalać, by przemawiali do dużych gromad ludu, oraz by rozstrzygać, kto ma badać doktryny wyłożone w książkach, nim zostaną opublikowane”⁴¹. Inaczej mówiąc, „śmiertelny bóg” nie jest już zobligowany do przestrzegania porządku ustanowionego przez Boga nieśmiertelnego, ale sam przyznaje sobie nauczycielskie prerogatywy Kościoła. Wbrew całej tradycji kościelnej (katolickiej), *in concreto* zaś w obszernej refutacji

³⁹ Szeroki przegląd światowej literatury dotyczącej tej kwestii, prezentującej gamę stanowisk od supozycji ateizmu do uznania Hobbesa za głęboko religijnego fideistę, podaje A. Wielomski – v.id., op. cit., s. 197-198, przypis 89.

⁴⁰ Ateizmowi zdają się przeczyć odnoszone do Boga słowa: „jest oczywiste, że winniśmy przypisywać mu atrybut *istnienia*: żaden człowiek bowiem nie będzie chciał oddawać czci temu, co w jego mniemaniu w rzeczywistości nie istnieje” (*Lewiatan*, s. 446), jest to jednak argument tylko psychologiczny, a nie metafizyczny, tym bardziej, że dalej pisze on także: „posługiwać się słowami i dokonywać działań, które są znakiem obawy, iżby nie urazić, albo pragnienia, iżby się podobać, jest to *oddawać cześć* bez względu na to, czy te słowa i działania są szczerze, czy udane; że zaś one wyglądają na znaki oddawania czci, przeto zazwyczaj są też nazywane *czcią*” (Ibid., s. 733).

⁴¹ Ibid., s. 264. Bardzo ciekawa – i odważna – jest glosa J.C.A. Gaskina do tego sławnego ustępu o cenzurze: „To, że Hobbes broni cenzury państwowej, wywoła grymas u współczesnych liberalnych demokratów; jednakże ci sami liberalni demokraci zajmują stanowisko Hobbesa w kwestii, kiedy, gdzie i komu można komunikować swoje «poglądy i doktryny» w sprawach rasy, seksu oraz (w słabszym stopniu) religii, jeśli poglądy te uważane są przez liberalnych demokratów za «podżegające do nienawiści», tj. za «naruszające pokój» w ścisłym Hobbesowskim sensie” – ibid..

pism czołowego przedstawiciela kontrreformacji – kardynała Roberta Bellarmina⁴², Hobbes głosi, że w państwie chrześcijańskim tylko suweren może być autorytatywnym interpretatorem Słowa Bożego. Aby to uzasadnić ucieka się do karkołomnej tezy jakoby „prawdziwym” biskupem Rzymu – tym samym zaś monarchą w Kościele bądź najwyższym w nim pasterzem – był nie Sylwester I, jako sukcesor św. Piotra, lecz pierwszy cesarz chrześcijański, Konstantyn Wielki. „I podobnie jako Konstantyn, tak również wszyscy inni cesarze chrześcijańscy byli z samego prawa najwyższymi biskupami imperium rzymskiego”⁴³. Ta zaś godność i funkcja przechodzić mają – mocą jakiejś osobliwej „sukcesji apostolskiej” – od cesarzy rzymskich na wszystkich innych późniejszych monarchów chrześcijańskich, tyle że już wyłącznie w ich własnych krajach: każdy król chrześcijański jest nie tylko biskupem, ale i arcybiskupem, a jego królestwo jest jego diecezją. Winien on rozstrzygać problemy wyłaniające się z rozmaitych interpretacji Pisma. Jest głową kościoła, a lud i kościół to jedno i to samo. Wszyscy kapłani są jedynie pomocnikami suwerena. Słowo „kościół” w istocie nie znaczy nic innego, jak państwo chrześcijańskie: „określam KOŚCIÓŁ jako *społeczność ludzi wyznających religię chrześcijańską, połączonych i zjednoczonych w osobie jednego suwerena, na którego rozkaz winni się zbierać, przez którego zaś nieupoważnieni zbierać się nie powinni*”⁴⁴. Stąd też rozróżnienie na władzę duchową i doczesną jest, zdaniem Hobbesa, fałszywe: „Władza *doczesna* i *duchowa* to tylko dwa zwroty wprowadzone na to, by ludzie widzieli podwójnie i mylili się co do swego *prawowitego suwerena*. [...] Nie ma więc w tym życiu żadnej innej władzy niż władza państwa; i nie ma religii innej niż doczesna; nie może być nauczania jakiejś doktryny, zgodnego z prawem, jeśli władca, zarówno państwowy, jak religijny, zabrania jej nauczać”⁴⁵. W świetle powyższego jest wręcz oczywiste, że Hobbes podziela antypapistskie fobie ogółu angielskich protestantów i szczególną nienawiścią darzy katolików, czemu daje upust zwłaszcza w swoim późnym dziełku z 1668 roku, zatytułowanym *Behemoth*, gdzie piorunuje przeciw „tyraniu papieży” oraz zdradzieckiej jakoby „partii nuncjusza” (*the Nuntio's Party*), chwali zaś *Akt Supremacji* Henryka VIII za wyzwolenie Anglii spod papieskiej tyranii⁴⁶. Odrzuca wprost zasadę jedności i *powszechności* – a więc *katolickości* – Kościoła⁴⁷, uznając prawomocność jedynie pluralnych „kościółów” terytorialnych w suwerennych państwach narodowych: „Tak więc na ziemi nie ma takiego powszechnego Kościoła, którego by wszyscy chrześcijanie obowiązani byli słuchać; nie ma bowiem na ziemi żadnej mocy, której podlegałyby wszystkie inne

⁴² Vide Ibid., s. 634-669.

⁴³ Ibid., s. 638.

⁴⁴ Ibid., s. 554.

⁴⁵ Ibid..

⁴⁶ Th. Hobbes, *Behemoth*, [w:] *id.*, *Tracts*, London 1682, s. 8-12, 17-33, 66-71, 75-76, 267-268, 284; v.: A. Wielomski, op. cit., s. 199.

⁴⁷ Konsekwentnie także i analogicznie – zasadę powszechności ekumenicznego państwa (cesarstwa) chrześcijańskiego.

państwa. Chrześcijanie są na terytoriach, które należą do wielu ksiąząt i państw; lecz każdy z nich jest poddanym tego państwa, którego jest członkiem⁴⁸. Z drugiej strony trafne jest spostrzeżenie włoskiej badaczki Enrici Fabbri, iż Hobbes „skonstruował figurę Lewiatana na wzór papieża”⁴⁹, czego dobitnym potwierdzeniem jest ciąg symboli umieszczonych na stronie tytułowej *Lewiatana* poniżej berła suwerena, a mianowicie: świątyni, tiary papieskiej, piorunów (symbolizujących anatemy), diabelskich widel (czyli władzy strącania do piekła) oraz soboru.

Łączącemu prerogatywy monarsze i pontyfikalne suwerenowi oraz najwyższemu pasterzowi swoich własnych poddanych Hobbes przyznaje monopol na mianowanie duchownych, władzę koncesjonowania prawa do legalnego nauczania i prorokowania, autoryzowania przekładów Pisma Świętego i jego obowiązującej interpretacji, stanowienia dogmatów i obrządków, konsekrowania świątyń, udzielania chrztu oraz sakramentu Wieczery Pańskiej⁵⁰, ogłaszanie terminu nadejścia Królestwa Bożego⁵¹. Pod koniec traktującego o cudach 37. rozdziału *Lewiatana* Hobbes przyznaje suwerenowi nawet władzę nad cudami, to znaczy orzekania o ich prawdziwości bądź fałszywości. Zuchwałość, z jaką to czyni – zważywszy, że zasadniczo w kwestii cudowności zajmuje postawę agnostyka – jest tym bardziej uderzająca i przewrotna, ile że akurat na tę okoliczność akcentuje *stricte* chrześcijańskie pojęcie władzy jako namiestnictwa Bożego: „I w tym również – pisze – musimy uciekać się do namiestnika Boga, któremu we wszystkich wątpliwych sprawach poddaliśmy nasze osobiste sądy. Oto przykład: jeśli ktoś twierdzi, że po wypowiedzeniu pewnych słów nad kawałkiem chleba ten chleb za sprawą Boga nie jest chlebem, lecz Bogiem, czy też człowiekiem, czy też jednym i drugim, a niemniej wygląda wciąż jak chleb, tak jak wyglądał poprzednio, to wówczas nie ma żadnej racji, iżby ktokolwiek wierzył, że rzeczywiście się tak stało, i, co za tym idzie, iżby odczuwał wobec tak twierdzącego tę bojaźń, póki za pośrednictwem namiestnika bożego nie dowie się od Boga, czy tak rzeczywiście jest, czy nie jest”⁵².

Znika też tradycyjne rozróżnienie pomiędzy *potestas*, czyli władzą, jaką dzierży każdy, a przede wszystkim polityczny, zwierzchnik, a *auctoritas*, która jest tej władzy jedynie przydana, bo w istocie należna jedynie Bogu, a udzielana przez Kościół; słusznie powiada Carl Schmitt, że suwerenna władza Lewiatana oznacza wykluczenie wszelkiej władzy *niebezpośredniej*, czyli wspierającej się na powadze duchowej i moralnej, a nie na przymusie – i bez ponoszenia ryzyka płynącego ze sprawowania władzy politycznej⁵³; niedziałającej bezpośrednio w domenie świeckiej, lecz

⁴⁸ Th. Hobbes, op. cit., s. 554.

⁴⁹ E. Fabbri, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Aracne, Roma 2009, s. 103, cyt. za: A. Wielomski, op. cit., s. 199.

⁵⁰ Th. Hobbes, op. cit., s. 628.

⁵¹ Vide: A. Wielomski, op. cit., s. 202.

⁵² Th. Hobbes, op. cit., s. 530.

⁵³ C. Schmitt, op. cit., s. 97-98.

interweniującej *ratione peccatis* („z powodu grzechu”). „W praktyce Hobbes, nigdy nie negując zasady, według której należy bardziej słuchać Boga niż ludzi, tak dalece ograniczy jej stosowalność, że stanie się ona politycznie bezbronna, niezdolna do poruszenia mas ludzkich; po drugie – co jest krokiem bardziej radykalnym – dokona on reinterpretacji sensu chrześcijańskiego objawienia w taki sposób, że posłuszeństwo Bogu będzie pokrywało się z posłuszeństwem suwerenowi”⁵⁴.

Jak słusznie zauważa Merio Scattola, Hobbes stworzył nowożytną teologię polityczną, opartą o zakwestionowanie oczywistego przed nim punktu wyjścia, iż istnieje porządek transcendentny, w powiązaniu z którym należy budować porządek polityczny, a która jest „teologią politycznej nieobecności”, gdzie „porządek boski jest obecny tylko jako absolutny brak, a jedynym możliwym objawieniem Boga jest Jego zniknięcie”⁵⁵. Paradoksalnie – należy dodać – dopiero wtedy (albowiem *Christianitas* była przesiąknięta *teologią polityczną*, lecz nikt o niej nie rozprawiał) pojawił się nieznanym dotąd *problem teologiczno-polityczny*, sprowadzający się w istocie do *technicznego zagadnienia jak usunąć Boga z życia ludzkiego*, aby już w niczym nie „zagroził” naszemu życiu, tak krótkiemu i zawsze nazbyt skąpemu w przyjemności.

⁵⁴ P. Manent, op. cit., s. 56.

⁵⁵ M. Scattola, op. cit., s. 123-124.

Bibliografia

Monografie

- Ayuso M., *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Dykinson, Madrid 1998.
- Corrêa de Oliveira P., *Rewolucja i Kontrrewolucja*, przeł. S. Olejniczak, ARCANA, Kraków 1998.
- De Corte M., *L'intelligence en péril de mort*, L'Homme Nouveau, Paris 1971.
- Eliás de Tejada F., *La monarquía tradicional*, Rialp, Madrid 1954.
- Fabbri E., *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Aracne, Roma 2009.
- Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych*, przeł. Z. Włodkowa, [w:] tenże, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, ZNAK, Kraków 1969.
- Hobbes Th., *Tracts*, London 1682.
- Hobbes Th., *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Manent P., *Intelektualna historia liberalizmu*, przeł. M. Miszański, ARCANA, Kraków 1994.
- Marsyliusz z Padwy, *Obrońca Pokoju*, przeł. W. Seńko, ANTYK – Marek Derewiecki, Kęty 2006.
- Scattola M., *Teologia polityczna*, przeł. P. Borkowski, IW PAX, Warszawa 2011.
- Schmitt C., *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, przeł. M. Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Siena P., *La Espada de Perseo. Itinerarios metapolíticos*, Universidad Gabriel Mistral, Santiago de Chile 2007.
- Strauss L., Cropsey J., *Historia filozofii politycznej. Podręcznik*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2010.
- Weaver R. M., *Idee mają konsekwencje*, przeł. B. Bubula, Wydawnictwo Profesjonalnej Szkoły Biznesu, Kraków 1996.
- Wielomski A., *Myśl polityczna reformacji i kontrreformacji*, t. I *Rewolucja protestancka*, Wyd. von boroviecky, Radzymin 2013.
- Villey M., *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, Paris 1975.
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, ALETHEIA, Warszawa 1992.

ADAM WIELOMSKI

W poszukiwaniu źródeł teorii stosunków międzynarodowych Thomasa Hobbesa

1. Stan badań i dyskusji

Thomas Hobbes (1588-1679) był myślicielem niezwykle oryginalnym i nieschematycznych. Stąd tak częste i zaciekle spory, które pojawiają się zawsze, gdy próbuje się go klasyfikować wedle współczesnych politologicznych siatek pojęciowych. W literaturze od lat mają miejsce niekończące się dyskusje czy filozof ten winien być uznany za ojca totalitaryzmu, liberalizmu czy też wolnorynkowego autorytaryzmu w rodzaju Chile gen. Augusto Pinocheta¹? Podobnie i kwestia przypisania go do ojcostwa którejś z uznanych teorii stosunków międzynarodowych zawsze budziła duże kontrowersje wśród badaczy. O ile problemy z przypisaniem angielskiego myśliciela do któregoś z nurtów myśli politycznej wynikają z nadmiaru materiału badawczego, który ma charakter wielowątkowy, to przy badaniu jego teorii stosunków międzynarodowych problemy te, odwrotnie, wynikają z ubóstwa materiału źródłowego. Filozof ten nie napisał nigdy ani żadnej rozprawy o kwestiach międzynarodowych, ani nawet jednego rozdziału w którejś ze swoich prac. W literaturze przedmiotu spotykamy dwa przeciwstawne poglądy na temat klasyfikacji Hobbesa w kategoriach teorii stosunków międzynarodowych: jako realisty i jako liberała.

1.1. Realista polityczny

We współczesnej amerykańskiej teorii realizmu i neorealizmu politycznego w stosunkach międzynarodowych, to właśnie Thomas Hobbes – obok Tukidydesa i Niccolò

¹ Literatura dotycząca tej dyskusji jest olbrzymia. Do zwolenników interpretacji liberalnych zaliczają się np. J. Vialatoux, *La Cité totalitaire de Hobbes. Théorie naturaliste de la civilisation. Essai sur la signification de l'existence historique du totalitarisme*, Lyon 1952, s. V-XVI, 201-13; S. Wolin, *Hobbes and the Culture of Despotism*, w: M. Dietz (red.), *Thomas Hobbes and Political Theory*, Lawrence 1990, s. 9-36. Pośród interpretatorów liberalnych wymieńmy np. L. Carillo Castillo, *Thomas Hobbes y el concepto de Estado constitucional de derecho*, „Revista de Estudios Políticos”, 2002, nr 117, s. 264-69; D. Weber, *Hobbes et le désir des fous*. Paris 2007, s. 380-400. Do zwolenników „pinochetyzmu” zaliczyć możemy takich badaczy jak L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*, Chicago 1952, s. 118-28; J. Garcia Leal, *La Teoria del contracto social: Spinoza frente a Hobbes*, „Revista de Estudios Políticos”, 1982, nr 28, s. 163-69.

Machiavelliego – jest uważany za prawdziwego mistrza i ojca-założyciela tego kierunku. Tak ocenia angielskiego filozofa cała grupa teoretyków polityki międzynarodowej, zwalczających jego książkami współczesne koncepcje liberalne, marksistowskie i konstruktywistyczne².

Realisci dowodzą, że Thomas Hobbes to filozof polityczny, który nie opisuje świata takim, jak być powinien, nie przedstawia nam świata idealnego stosunków międzynarodowych, lecz przedstawia go takim, jakim on rzeczywiście jest, pomimo odwiecznych napomnień moralistów, teologów, kaznodziejów i ideologów, aby odmienić naturę ludzką, ulepszyć ją, co jest oczywiście niemożliwe³. Wywód taki znajdujemy między innymi w klasycznej rozprawie Davida P. Gauthiera, który podkreśla, że wedle Hobbesa wrogość (*enmity*) ma charakter reaktywny i wynika z braku poczucia własnego bezpieczeństwa (*security*). Człowiek czuje się bezpieczny tylko wtedy, gdy jest silniejszy od sąsiadów i dlatego zbroi się i gotuje na odparcie ataku lub jego uprzedzenie. To z kolei wywołuje poczucie braku bezpieczeństwa u sąsiadów, którzy także są ludźmi i też czują się bezpieczni jedynie wtedy, gdy mają znaczną przewagę. Dlatego ich odpowiedzią na zbrojenia są własne wysiłki w tym kierunku. Atak, uprzedzająca zagrożenie agresja uważane są za najlepszą formę obrony⁴. Zasada ta obowiązuje tak w stanie natury między jednostkami, jak i pomiędzy narodami oraz państwami. Gauthier pisze: „Dwa narody próbują się wzmocnić, aby sobie wzajemnie uniemożliwić napad na siebie, aż w końcu dochodzi do wyścigu zbrojeń, wprost prowadzącego do konfliktu, bowiem najlepszym sposobem zabezpieczenia samego siebie jest zapobieżenie wzrostowi drugiego ponad siebie. [...] Ten, kto nie bierze udziału w wyścigu zbrojeń, ten oddaje się na łaskę innym. [...] Człowiek to nie tylko maszyna dbająca o własne samozachowanie, ale i o destrukcję innych maszyn, bowiem własne samozachowanie jest pochodne destrukcji innych. Dlatego wojna jest nieuniknionym warunkiem ludzkiej egzystencji”⁵.

Realistyczni interpretatorzy koncepcji Thomasa Hobbesa nie wierzą w liberalne teorie kosmopolitycznego państwa światowego opartego o zasady liberalne i prawa człowieka. Nie wierzą nawet w możliwość powszechnego utrwalenia się zasad prawa międzynarodowego, skoro nad państwami nie ma żadnego uniwersalnego suwerena,

² Po raz pierwszy tezę tę sformułował bodaj w 1939 r. E.H. Carr, *La crise du vingt ans, 1919-1939. Une introduction à l'étude des relations internationales*, Bruxelles 1995, s. 119-21.

³ Vide: np. R. Polin, *Sur la signification de la paix d'après la philosophie de Hobbes*, “Revue Française de Science Politique”, 1954, nr 2, s. 271-73; H. Bull, *Hobbes and the International Anarchy*, “Social Research”, 1981, t. 48, nr 4, s. 719-20; P.R. Viotti, M.V. Kauppi, *International Relations Theory. Realism, Pluralism, Globalism*, New York 1993, s. 40-41; J. Donnelly, *Realism and International Relations*, Cambridge 2000, s. 13-15.

⁴ D. Gauthier, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford 2000, s. 16-17.

⁵ Ibidem, s. 17-18.

który wymusiłby jego egzekwowanie⁶. Realisci pracujący na pismach Hobbesa zwracają uwagę, że wedle tego filozofa państwo powstaje dla wspólnej obrony przeciwko wrogom zewnętrznym, a państwo światowe, obejmujące cały świat, *ex definitione* nie posiada i posiadać nie może wroga zewnętrznego⁷. Jakkolwiek zwolennicy tej interpretacji dostrzegają oczywiście procesy globalizacji i rosnącej światowej współpracy ekonomicznej, to podkreślają, że nadal zasadniczym i najważniejszym aktorem stosunków międzynarodowych pozostaje suwerenne państwo broniące swoich interesów⁸. Nie istnieje coś takiego jak *postęp* w relacjach między państwami, wedle którego stan anarchii miałby przekształcać się w stan oparty na prawie, a ten – jako uwieńczenie dziejów – w kosmopolityczne państwo federalne. Hedley Bull pisze: „Koncepcja postępu jest oczywiście całkowicie nieobecna w wizji międzynarodowego stanu natury Hobbesa, bowiem tenże przedstawia zachowania państw w terminologii statycznych i niezmiennych zasad”⁹.

Skąd to przekonanie, że Thomas Hobbes jest ojcem realizmu w stosunkach międzynarodowych? Skoro filozof ten prawie nic nie pisze o sprawach zagranicznych, to tyczy się to tym bardziej teorii stosunków międzynarodowych. Jedyne dłuższe fragment, który można zacytować w tym kontekście, dlatego tak często przywoływany, brzmi: „po wszystkie czasy królowie i osoby posiadające władzę suwerenną, przez to, że są od siebie niezależni, wciąż sobie zazdroszczą wzajemnie i pozostają w stanie i postawie gladiatorów, którzy wysunęli swój oręż i mają oczy utkwione jeden w drugim; tą ich bronią są forty, garnizony i działa na granicach ich królestw oraz szpiegdy, których nieustannie utrzymują u sąsiadów; a to jest postawa wojenna. [...] tym ochraniają pracę wytwórczą swoich poddanych”¹⁰.

Fragment ten rzeczywiście jest soczysty, ale trudno na podstawie jednego dłuższego zdania zbudować teorię naukową. Dlatego zwolennicy interpretacji realistycznej wspierają się chętnie innymi cytatami z Hobbesa, przede wszystkim dwoma zdaniami zaczerpniętymi ze słynnej dedykacji z *O obywatelu* (1646), w której czytamy: „Zaiste prawdą jest zarówno to, że *człowiek człowiekowi jest Bogiem*, jak i to, że *człowiek człowiekowi jest wilkiem*. Pierwsze jest prawdą, jeśli porównamy między sobą współobywateli; drugie zaś, jeśli porównamy państwa”¹¹.

Niestety, wciąż mamy do czynienia z pojedynczymi zdaniami. To za mało, aby prawomocnie uznać Thomasa Hobbesa za ojca realistycznej teorii stosunków

⁶ M.A. Heller, *The Use and Abuse of Hobbes. The State of Nature in International Relations*, „Polity”, 1980, t. 13, nr 1, s. 29; H. Bull, *Hobbes op. cit.*, s. 729.

⁷ H. Bull, *Hobbes op. cit.*, s. 725-26; D. Boucher, *Inter-Community and International Relations in the Political Philosophy of Hobbes*, „Polity”, 1990, t. 23, nr 2, s. 230-32.

⁸ *Ibidem*, s. 735-38.

⁹ *Ibidem*, s. 730.

¹⁰ T. Hobbes: *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Warszawa 1954 [1651], I, 13, s. 111-12.

¹¹ T. Hobbes, *O obywatelu* [1642], w: idem, *Elementy filozofii*, Warszawa 1952, t. II, *Dedykacja*, s. 177.

międzynarodowych. Dlatego Raymond Polin stawia pytanie czy przy rekonstrukcji jego teorii stosunków międzynarodowych możliwe jest wyprowadzenie modelu relacji międzypaństwowych z podobieństwa do stosunków panujących pomiędzy jednostkami w stanie natury? Francuski badacz odpowiada bez wahania: „myśl Hobbesa jest na tyle systematyczna, że pozwala na to pytanie odpowiedzieć twierdząco”¹². Właściwie wszyscy znani nam realisci polityczni udzielają identycznej odpowiedzi, zgodnie wskazując, że przy rekonstrukcji tejże teorii kluczowa jest analogia pomiędzy stosunkami międzynarodowymi a jego skrajnie pesymistyczną wizją natury ludzkiej i koncepcją przedpaństwowego stanu natury, gdzie trwa przysłowiowa już walka wszystkich ze wszystkimi¹³. Jak pisze włoski badacz Paolo Pasqualucci, „Hobbes postrzega stosunki między państwami tak, jak stosunki między jednostkami w stanie natury, co czyni z wojny środek absolutnie prawowity”¹⁴. Za wywiedzioną wprost z pism Hobbesa ideę-kłucz, charakteryzującą realizm polityczny, uważa się postrzeganie środowiska stosunków międzynarodowych jako stanu poliarchii lub anarchii, gdzie nie obowiązują żadne normy prawne i moralne. Stosunki te to swoisty stan natury¹⁵.

Co charakteryzuje przedpaństwowy stan natury? Przemoc. Ona także charakteryzuje relacje między narodami uformowanymi w państwa, gdzie prawo międzynarodowe ma charakter pomocniczy i drugorzędny. Zacytujmy raz jeszcze Polina: „Hobbes opisuje wprost wszystkie kwestie polityczne w kategoriach siły, władzy, przemocy. Terminy te co i rusz powracają w jego pismach, gdzie mają znaczenie tak ludzkie i polityczne, jak fizyczne oraz naturalne”¹⁶. Świat angielskiego filozofa politycznego pełen jest sił naturalistycznych i mechanicznych (opisywanych przez nauki ścisłe), jak i ludzkich, które wzajemnie wchodzą w konfliktowe interakcje¹⁷. Dotyczy to stosunków między wszelkimi bytami i istotami, a więc także państw. Człowiek jest agresywny tak jako jednostka, jak i zrzeszony w państwo. Realisci przenoszą jednostkową tendencję do ekspansji na ekspansywność państwa¹⁸.

Klasyczny przykład tej logiki wywodu stanowi głośna swojego czasu rozprawa francuskiego liberalnego katolika Josepha Vialatoux *Państwo totalitarne Hobbesa (La Cité totalitaire de Hobbes. Théorie naturaliste de la civilisation. Essai sur la*

¹² R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953, s. 77.

¹³ M. Forsyth, *Thomas Hobbes and the external relations of States*, “International Studies”, 1979, nr 5, s. 208-09; M.A. Heller, *The Use and Abuse...*, s. 24-28; H. Bull, *Hobbes and the International...*, s. 720-21; D. Boucher, *Inter-Community and International...*, s. 208-10.

¹⁴ P. Pasqualucci, *Thomas Hobbes e Santi Romano. Overo la teoria hobbesiana dei corpi subordinati*, „Quaderno Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno”, 1986, nr 15, s. 255.

¹⁵ M.C. Williams, *Hobbes and International Relations: a Reconsideration*, “International Organisation”, 1996, t. 50, nr 2, s. 222-23. Badacz ten wskazuje na rolę pojęcia “anarchii” szcz. w teorii K.N. Waltza (zob. tegoż, *Struktura teorii stosunków międzynarodowych*, Warszawa 2010, s. 114-20).

¹⁶ R. Polin, *Politique op. cit.*, s. 53.

¹⁷ Ibidem, s. 55-80.

¹⁸ Np. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 1993, t. I, s. 182-90, 198-200; C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, Warszawa 2008, s. 62-64.

signification de l'existence historique du totalitarisme) opublikowana w 1952 roku, czyli siedem lat po zakończeniu II Wojny Światowej, a napisana pod wyraźnym wpływem szoku wywołanego przez zbrodnie niemieckie i doświadczenie III Rzeszy. Przypisując Hobbesowi prekursorstwo wobec nazizmu, francuski badacz równocześnie podkreśla jego realizm polityczny (jakkolwiek filozof ten nie posługuje się tym *stricte* politologicznym terminem) w kwestiach międzynarodowych. Jego zdaniem Hobbes myśli następująco: „Państwo [...] jest dziełem jednostek ludzkich zakorzenionych w różnych warunkach, podzielonych przez przestrzeń i czas, nie tylko przez różnice geograficzne, ale i morfologiczne. Wszyscy dzielą ludzi wedle określonych kryteriów. To, co determinuje umowę społeczną do której się przystępuje, to podział narodowościowy, ukształtowanie powierzchni, krew i rasa. Struktura naszej planety i naszego ciała uniemożliwiają stworzenie jedności i pokoju światowego. Człowiek po wyjściu z rąk natury jest przysposobiony tylko do wojny i pacyfikacji otaczających go ludzi i pozostawienia ograniczonej ilości helotów. Na pierwszy rzut oka widać, że ukształtowanie powierzchni na świecie nie stworzyło jednolitego świata ludzi, ale liczne światy ludzkie, zwące się rasami, narodami, cywilizacjami. Wszystkie one zostały rzucone do walki przeciwko sobie. Natura łączy jednostki ludzkie, a zarazem je dzieli i zamyka w grupach, które stają do walki przeciwko sobie. Nacjonalizm i rasizm wynikają z wewnętrznej natury naturalizmu [...] Dwa państwa są, z *samej definicji*, sobie wrogie. Są w stanie natury tylko dlatego, że są dwa. I stan wojny między nimi może zaniknąć tylko wraz z ich dualizmem, czyli gdy jedno podbije drugie lub połączą się drogą umowy dla korzyści jednego z nich. [...] Ani z *natury*, ani z *prawa* międzynarodowego państwa pomiędzy sobą nie pozostają w stanie pokoju, lecz w stanie *natury*, czyli *wojny* międzynarodowej. Sama idea pokoju międzynarodowego jest absurdem, sprzecznością terminologiczną. Nie ma końca wojen w stanie natury, dopóki wielość narodów nie przekształci się w uniwersalne *dominium* jednego narodu. Podział ludzi na narody i wojny między nimi są synonimami. *Nacjonalizmy, ze swojej istoty* wykluczają pojęcia *prawa* i stanu *pokoju*”¹⁹.

Trudno nie uznać nam tej logiki, że wizja stanu natury i pesymizmu antropologicznego prowadzi Thomasa Hobbesa do wojennej koncepcji stosunków międzynarodowych. Aby zanegować logiczność tego wywodu trzeba zupełnie inaczej spojrzeć na ogólny wydźwięk idei politycznych angielskiego filozofa i stworzyć zupełnie odmienną narrację o stosunkach międzynarodowych.

1.2. Liberal

Często spotykane w nowszej literaturze interpretacje liberalne teorii stosunków międzynarodowych Thomasa Hobbesa opierają się nie na podkreślaniu przezeń pesymistycznej wizji natury ludzkiej, lecz na jego dążeniu, celu, jakim było zapewnienie ludziom samozachowania i bezpieczeństwa. Filozof ten tworzy swoją oryginalną wizję

¹⁹ J. Vialatoux, *La Cité op. cit.*, s. 144, 150-51.

suwerennego i nowożytnego państwa, oczekując odeń przede wszystkim gwarancji bezpieczeństwa dla jednostek. Realisci gwarancję tę widzą w potędze państwa, jego sile zapewniającej jednostkom ochronę przed napaścią i spoliacją od wroga zewnętrznego, ze strony sąsiednich narodów i państw. Liberalowie widzą to inaczej.

Zwolennicy liberalnej teorii stosunków międzynarodowych podkreślają, że poliarchiczny czy wręcz anarchiczny stan natury w stosunkach międzynarodowych powoduje, że oryginalny system Hobbesa posiada lukę: państwo ma za zadanie ochronić swoich obywateli przed śmiercią i grabieżą ze strony ościennych potęg. A jeśli nie będzie w stanie i wojnę przegra, a jego poddani wyginą lub znajdą się pod okupacją, na łasce zwycięzcy? Pomijając sytuację, gdy dysproporcja sił czyni wojnę praktycznie nie do przegrania dla jednej ze stron, to w wielu konfliktach zbrojnych wynik jest niepewny. Nawet w wojnach wygranych straty ludzkie i koszty materialne, wysokość danin publicznych, mogą być na tyle znaczące, tak duże, że zwycięstwo obywatelom może jawić się jako pyrrusowe. Każda wojna stanowi żywą antytezę zasady samozachowania jednostki, która przyświeca Hobbesowi. Zwolennicy liberalnej teorii stosunków międzynarodowych próbują tedy dokonać takiej interpretacji pism angielskiego filozofa, aby wysnuć z nich pogląd - którego w oryginalnych pismach angielskiego filozofa nie znajdziemy (co trzeba od razu bardzo stanowczo podkreślić) - że z analogii pomiędzy jednostką a państwem i z teorii prawa natury należy wyprowadzić liberalny światowy system polityczny. Mamy tutaj dwie takie analogie:

A/ **Analogia stanu natury.** Realisci słusznie twierdzą, że wedle Thomasa Hobbesa stosunki międzynarodowe są podobne do stanu natury, gdzie trwa *walka wszystkich ze wszystkimi* o potęgę. W tym momencie liberalowie, przytakując temu pogładowi, pytają: czy tak jak jednostki zakończyły pierwotny stan wojny *wszystkich ze wszystkimi* zawarciem umowy społecznej i ustanowieniem państwa zaprowadzającego pokój, to czy tak samo nie można namówić – teraz lub w bliskiej przyszłości – wszystkich istniejących suwerennych państw do zawarcia podobnej ogólnosiwiatowej umowy i oparcia relacji międzynarodowych na prawie? W pewnej perspektywie czasowej może dałoby się wszystkie państwa namówić do kolejnego kroku, a mianowicie do stworzenia – na drodze uniwersalnej umowy społecznej - państwa najpierw kontynentalnego, a potem światowego, co oznaczałoby ostateczny kres wojen? Po raz pierwszy podobną myśl znajdujemy już pod koniec XVIII wieku u Immanuela Kanta²⁰, a obecnie rozwijana jest przez radykalnych zwolenników kosmopolitycznego liberalnego globalizmu i stworzenia państwa światowego („Super-Lewiatan”)²¹.

Słabością tej interpretacji filozofii politycznej Thomasa Hobbesa jest empiryczny fakt, że koncepcji takiej w pismach tego myśliciela po prostu nie ma i absolutnie nic, nawet jedno izolowane zdanie, nie wskazuje, aby myśliciel ten nawet taką

²⁰ I. Kant, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, Wrocław 1992, s. 43-48.

²¹ J. Bühler, *Thomas Hobbes in den internationalen Beziehungen. Zur Existenz eines zwischenstaatlichen Naturzustandes in der politischen Philosophie von Thomas Hobbes*, Saarbrücken 2007, s. 4-6, 43-46, 51-52.

możliwość rozważań. Interpretacja liberalna jest nie tyle próbą odczytania litery jego oryginalnych tekstów, co wyciągnięciem z nich wniosków (być może) adekwatnych w epoce globalizacji, budowanych na zasadzie, że „gdyby Thomas Hobbes żył dzisiaj, to zapewne...”²². Mamy tutaj do czynienia z klasycznym przykładem pseudonaukowej *gdybologii*, gdy współczesny naukowiec przemienia się w ideologa czy publicystę, który czytając tekst klasyczny przypisuje jego autorowi autorstwo idei, której tenże nie tylko nie podzielał, ale nawet nie znał. Cała ta operacja służy znalezieniu zaginionego przodka dla współczesnego kosmopolitycznego liberalizmu i globalizmu, co ma uwiarygodnić i nadać starożytnego połysku własnym poglądom politycznym. Jednakże badania DNA, czyli tekstów źródłowych, nie są w stanie tego ojcostwa potwierdzić.

Z literalnie odczytanych tekstów źródłowych Thomasa Hobbesa liberalnych idei uporządkowania świata nie sposób wyprowadzić. Hobbes nie był także w ten sposób odbierany w swojej epoce. Przeciwno tej interpretacji przemawia także wewnętrzna logika jego wyводу, zaprzeczająca pogładowi, że gdyby filozof ten żył na przełomie XX/XXI wieku, to mógłby tak myśleć i taki pogląd wyznawać. Na gruncie jego filozofii politycznej trudno sobie wyobrazić konstrukcję unitarnej państwa światowego. Gdyby w wyniku globalnej umowy społecznej państwa i narody stworzyły Super-Lewiatana, to musiałby on mieć charakter federalny, co stoi w jaskrawej sprzeczności z hobbesowską zasadą absolutnej i niepodzielnej suwerenności²³. Państwo światowe wyposażone w atrybut pełnej suwerenności musiałoby być unitarne i scentralizowane, ale wtedy mielibyśmy do czynienia z władzą monstrualną, z gigantycznym despotyzmem, którego panowanie Carl Schmitt trafnie porównuje do rządów Antychrysta nad światem²⁴.

Jedynie, co z pism oryginalnych Thomasa Hobbesa można wywieźć jako tezę uprawnioną, to podzielną przez liberałów chęć stworzenia cywilizowanych zasad pokojowej koegzystencji suwerennych państw i unikania wojny²⁵. Rzeczywiście, trwałe pokój i służące mu zasady prawa międzynarodowego publicznego wynikają z racjonalnej refleksji suwerenów nad polityką i dostrzeżeniem, że wojna jest niby – jak to pisze Joachim Bühler – „rosyjska ruletka”, w której nigdy nie wiadomo kto wygra²⁶. Tyle tylko, że chęć oparcia stosunków międzynarodowych na uniwersalnym prawie publicznym charakteryzuje nie tylko myśl liberalną, lecz wiele nurtów ideowych i politycznych, poczynając od wielkich mediewalnych kanonistów opisujących zasady papalistycznej teokracji nad *Christianitas*, idąc przez hiszpańskich prawników Wieku Złotego opisujących prawne podstawy kolonizacji Ameryki, a kończąc na absolutnie

²² D. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, op. cit., s. 207-12; Ch. Covell, *Hobbes, Realism and the Tradition of International Law*, New York 2004, s. 57-63; J. Bühler, *Thomas Hobbes...*, s. 54-58; D.A. Lake, *Hierarchy in International Relations*, New York 2009, s. 1-2.

²³ J. Bühler, *Thomas Hobbes op. cit.*, s. 66-68.

²⁴ C. Schmitt – Alvaro d’Ors, *Briefwechsel*, Berlin 2004, s. 120.

²⁵ J. Bühler, *Thomas Hobbes op. cit.*, s. 73-85.

²⁶ Ibidem, s. 95.

nieoliberalnych mężach stanu jak Klemens von Metternich, który podobne zasady uczynił podstawą Kongresu Wiedeńskiego (1815). Zapewne Hobbes podpisałby się pod poglądem, że wojny należy cywilizować i, być może, próbować w tym stworzyć w tym celu prawo europejskie publiczne, ale nie ma to nic wspólnego z liberalizmem, gdyż pogląd ten jest znacznie starszy niż sam liberalizm.

Reasumując, stoimy na stanowisku, że wszelkie kosmopolityczne dywagacje czy Thomas Hobbes byłby dziś, gdyby tylko żył w naszych czasach, zwolennikiem jednolitego rządu światowego, federacji światowej czy tylko konfederacji państw kierowanej przez Radę Bezpieczeństwa ONZ są ufundowane na poglądach własnych kosmopolitycznych badaczy jego myśli politycznych, a nie na jego tekstach oryginalnych. Szczególnie charakterystyczne jest wprowadzanie do tych rozważań kwestii konieczności eliminacji wojen z powodu ich niszczycielskiej siły po wynalezieniu broni jądrowej. Można uważać Hobbesa za geniusza, ale z pewnością aż takim prorokiem nie był, aby przewidzieć, że bomby atomowe w 1945 roku spadną na Nagasaki i Hiroszimę. To kompletna pseudo-naukowa konfabulacja, swojego rodzaju utopijna synteza Hobbesa z Nostradamusem, który miał to rzekomo przewidzieć.

D/ **Analogia samozachowania.** Druga analogia związana jest z hobbesowską teorią naturalnych uprawnień, szczególnie zaś prawa do samozachowania jednostki, zapobieżeniu jej gwałtownej śmierci z powodu rozlewu krwi lub zwykłych morderstw popełnianych w trakcie działań wojennych. Z tej idei Hobbesa wywodzona była późniejsza koncepcja rzekomo przyrodzonych nam wszystkim praw człowieka²⁷. Zwolennicy liberalnej interpretacji Hobbesa argumentują, że jeśli celem powołania państwa jest samozachowanie jednostek, a jak uzupełniła to twierdzenie późniejsza tradycja prawno-naturalna, także innych praw przyrodzonych (przede wszystkim nienaruszalności własności²⁸), to podobnemu celowi powinny służyć stosunki międzynarodowe, gdzie w grę wchodzi naturalne uprawnienia nie milionów ludzi (jak w państwie) lecz kilku miliardów. Z hobbesowskiej zasady samozachowania jednostki miałyby wynikać powszechne i uniwersalne paktów dotyczące ochrony praw człowieka.

Wniosek ten jest może i logiczny, ale znowu brak mu najmniejszego nawet oparcia w źródłach. Co więcej, oryginalne pisma Hobbesa wprost mu zaprzeczają. Gdybyśmy z literalnie odczytywanych pism tego filozofa próbowali wyprowadzić jakąś koncepcję uprawnień, to mogłyby to być co najwyżej prawa obywatelskie, udzielane obywatelom/poddanym przez suwerena i obowiązujące wyłącznie na terenie jego państwa przez czas tak długi, jak będzie sobie tego życzył suweren. Nie są to ani uprawnienia naturalne, należne nam z racji człowieczeństwa, ani uniwersalne. Zwolennicy postrzegania Thomasa Hobbesa jako ojca liberalnej teorii stosunków międzynarodowych wyprowadzają jednakże prawa człowieka z koncepcji naturalnych

²⁷ M. Rhonheimer, *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, Roma 1997, s. 116; P. Bała, A. Wielomski, *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*, Warszawa 2008, s. 25-26.

²⁸ Z. Ogonowski, *Locke*, Warszawa 1972, s. 149.

uprawnień, które mają stać ponad wolą suwerena, a także dokonują ich uniwersalizacji, przekraczając granice państwowe²⁹.

Niestety, Hobbes jako duchowy ojciec Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ nie jest Hobbesem oryginalnym, lecz odczytanym z perspektywy współczesnej. To obraz stworzony z jaskrawym pogwałceniem fundamentów jego własnej, oryginalnej koncepcji. Tezy, że prawa obywatelskie są oktrojowane, czyli stanowią wyłącznie delegację woli suwerena, jego dobrą wolę dla poddanych, która może zostać cofnięta, nie sposób jest pogodzić z liberalnym dogmatem przyrodzonych i uniwersalnych praw człowieka, obowiązujących zawsze i wszędzie. To koncepcje całkowicie przeciwstawne, między którymi nie istnieje rozwiązanie pośrednie.

1.3. Oznaczenie problemu spornego

Skąd tak szeroki wachlarz sprzecznych poglądów odnośnie ocen Thomasa Hobbesa jako teoretyka stosunków międzynarodowych? Leo Strauss pisze o jego filozofii politycznej, że „w odróżnieniu od filozofii klasycznej zakłada wstępnie (*presuppose*) prymat polityki zagranicznej nad wewnętrzną”³⁰. Niestety, mimo tej presupozycji, Hobbes bardzo mało na interesujący nas temat pisze. Raymond Polin - autor najbardziej chyba znanej monografii o jego myśli w języku francuskim, zwrócił uwagę, że „jest rzeczą zaskakującą, że filozof ten wykazuje skrajny brak zainteresowania polityką międzynarodową”³¹. Inni badacze też dostrzegają brak szerszej refleksji tego filozofa nad problematyką międzynarodową³². W klasycznych rozprawach anglosaskich o jego filozofii politycznej – wymieńmy tutaj najbardziej znane i szeroko dyskutowane rozprawy Howarda Warrendera i Davida P. Gauthiera – kwestie międzynarodowe w hobbesowskiej teorii zajmują tylko, odpowiednio, trzy i sześć stron³³.

Thomas Hobbes – co klasyk ten sam nam potwierdza zupełnie wprost³⁴ - jest całkowicie skupiony i zogniskowany na problemie wojny domowej jako zagadnienia teoretycznego i Rewolucji Angielskiej jako jego praktycznej egzemplifikacji, jak też na kwestii konstrukcji takiego państwa, które w przyszłości zapobiegnie podobnym zdarzeniom. Jego magistralny *Lewiatan* (1651), stanowiący podsumowanie całego systemu, powstaje przecież w czasie trwania angielskiej wojny domowej, kiedy wszyscy walczą dosłownie ze wszystkimi. Te specyficzne okoliczności powodują, że

²⁹ Ch. Covell, *Hobbes, Realism op. cit.*, s. 64-98.

³⁰ L. Strauss, *The Political op. cit.*, s. 162.

³¹ R. Polin, *Politique op. cit.*, s. 77.

³² J. Bühler, *Thomas Hobbes op. cit.*, s. 2-3; A. Madeja, *Tomasza Hobbesa koncepcja suwerenności (Z diablem sprawa czy rząd obywatelski)*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 2010, t. LXII, z. 1, s. 293.

³³ H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: his Theory of Obligation*, Oxford 1957, s. 118-200; D. Gauthier, *The Logic of Leviathan, op. cit.*, s. 207-12.

³⁴ T. Hobbes, *O obywatelu, op. cit.*, *Do czytelnika*, s. 194-95. Zwracają na to uwagę J. Vialatoux, *La Cité totalitaire...*, s. 77-78; R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München 1973, s. 18; I.A. Santangelo, *Ragion di Stato e teorie di governo*, Roma 2010, s. 102.

polityka międzynarodowa i sprawy zagraniczne zupełnie znikają z jego pola widzenia. Dlatego filozof ten, nawet w swojej koncepcji suwerenności nie wyodrębnia, jak to uczynił po nim John Locke, żadnej „władzy federatywnej”, czyli gestii władzy suwerennej dotyczącej polityki zagranicznej państwa³⁵. Stąd, opisywana wcześniej, próba stworzenia hobbesowskiego modelu stosunków międzynarodowych na podstawie rozmaitych analogii względem jego koncepcji dotyczących kwestii wewnątrzpaństwowych, opierających się na antropologii politycznej lub stanu natury, albo na podstawie przypuszczenia, co propagowałby ten myśliciel w epoce triumfującego liberalizmu. Niestety, budując na tychże analogiach względem stanu natury, na izolowanych cytatach lub własnych mniemaniach teorię stosunków międzynarodowych Thomasa Hobbesa, badacze nie wyjaśniają nam skąd wynika tenże brak zainteresowania tą kwestią ze strony angielskiego filozofa? Polin raczej pyta niż odpowiada na tak postawione pytanie: „Czy wynika z tego, że w Anglii jego epoki sprawy wewnętrzne przesłoniły politykę międzynarodową? Czy dlatego, że uważał, iż ludzie jego epoki nie są zdolni wznieść się do idei społeczeństwa międzynarodowego? Czy może uznał, że stosunki międzynarodowe muszą wyglądać jak między jednostkami w stanie natury? Prawo narodów jest tożsame z prawem natury (*Elementy*, II, 10, 10; *O obywatelu*, XIV; *Lewiatan*, XXX) i każdy suweren, aby zapewnić bezpieczeństwo własnemu państwu ma pełną wolność względem innych, posiadając uprawnienia względem nich takie same, jakie jednostka posiada w stanie natury dla zapewnienia sobie bezpieczeństwa”³⁶.

Dochodzimy w ten sposób do absolutnie paradoksalnego wniosku: Thomas Hobbes nie interesował się sprawami międzynarodowymi, sam nie stworzył żadnej teorii stosunków międzynarodowych, nic na ten temat nie napisał, a równocześnie jest ojcem-założycielem koncepcji realizmu politycznego, a wedle niektórych badaczy także koncepcji liberalnej (z tym ostatnim poglądem nie zgadzamy się, o czym było wyżej). Myśl taka wydaje się nam wewnętrznie sprzeczna. Wychodząc z podobnych obserwacji Michael C. Williams postawił tezę, że ze skąpego materiału jakim dysponujemy, nie sposób wywieźć, przynajmniej w sposób pewny, żadnej hobbesowskiej teorii stosunków międzynarodowych³⁷. Ten pogląd jest jednak w literaturze przedmiotu głosem odosobnionym.

Ze swojej strony autor niniejszego tekstu także nie zgadza się z Williamsem, mimo że rzeczywiście w pismach Hobbesa nie ma wprost wyłożonej koncepcji takich stosunków. Stoimy na stanowisku, że pogląd Williamsa wynika z zupełnie ahistorycznego pojęcia teorii stosunków międzynarodowych, używanej przez współczesnych badaczy w rozumieniu adekwatnym do naszych czasów, ale nie do epoki w której żył angielski filozof. Jeśli bowiem będziemy, tak jak się to dzisiaj zwykle czyni w literaturze przedmiotu, definiowali stosunki międzynarodowe jako stosunki

³⁵ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, II, XII, 146-47.

³⁶ R. Polin, *Politique op. cit.*, s. 77.

³⁷ M.C. Williams, *Hobbes op. cit.*, s. 213-36.

międzypaństwowe (gdzie naród i państwo występują prawie jako synonimy), których podstawowymi aktorami są suwerenne państwa, to ostatecznie można by z tak postawioną tezą przynajmniej dyskutować. Jednakże za życia Thomasa Hobbesa, czyli w XVII wieku, wcale nie było to takie oczywiste. Do rekonstrukcji teorii stosunków międzynarodowych Hobbesa trzeba podejść w sposób historyczny, a nie meta-dziejowy. W tej rekonstrukcji nie możemy posługiwać się współczesnym rozumieniem podmiotów biorących w nich udział, aby skonstatować, że w pismach tego filozofa ich brak, lecz winniśmy oprzeć się na podmiotach realnie interesujących w XVII stuleciu. Należy dokonać kontekstualizacji teorii naszej siatki pojęciowej do realiów tamtego świata politycznego i wyobrażeń społecznych.

Z bardzo dużym dystansem odnosimy się do interpretacji filozofii politycznej Thomasa Hobbesa pisanych przez filozofów – których wzorcem i mistrzem pozostają Leo Strauss oraz David P. Gauthier – nie mających dostatecznego przygotowania historycznego i politologicznego koniecznego do poprawnego, czyli kontekstualnego odczytania *Lewiatana* i innych pism angielskiego filozofa. Hobbesa należy odczytywać w kontekście niezwykle burzliwych dyskusji filozoficznych, teologicznych i politycznych jego epoki, które towarzyszyły działaniom zbrojnym o podłożu rewolucyjnym, jakie miały miejsce w Anglii w XVII wieku. Ten, kto rekonstruuje filozofię polityczną lub teorię stosunków międzynarodowych Hobbesa czyta jego pisma w oderwaniu od tych okoliczności, dyskutując na temat szczegółów i porównując ze sobą zdania i przecinki w rozmaitych fragmentach jego pism, ten traci z oczu horyzont na tle którego pisał i tworzył. Hobbes oczywiście jest filozofem politycznym, którego pytania i odpowiedzi w znacznej mierze zachowują aktualność także i w dla nas w XXI wieku, ale sam był człowiekiem XVII stulecia. Często trudno odróżnić, co jest w jego pismach przesłaniem metahistorycznym (filozofią polityczną, teorią stosunków międzynarodowych), a co dziełem aktualnych politycznych okoliczności.

2. Odczytanie kontekstualne Hobbesa

2.1. Konfesja autora „Lewiatana”

Autor niniejszego tekstu stoi na stanowisku, że kluczem do prawidłowego odczytania Thomasa Hobbesa jest kwestia konfesyjna. Religijność i przynależność konfesyjna myśliciela z Malmesbury od stuleci budzą kontrowersje i emocje. Jeszcze za życia zwykle przypisywano mu materializm i ateizm. Znana jest anegdota, że gdy przechadzał się po Londynie, to biegały za nim dzieci i wrzeszczały „To ten ateista Hobbes!”³⁸. Podobne zarzuty sformułowała już, w czasie Rewolucji Angielskiej, purytańska komisja parlamentarna do zwalczania ateizmu (1657). Zarzuty te w uporządkowany sposób zebrał anglikański biskup John Bramhall, wdając się z Hobbesem w zaciętą polemikę.

³⁸ J.P. Sommerville, *Thomas Hobbes. Political Ideas in Historical Context*, London 1992, s. 137.

Za Restauracji jego pracami zajęła się, tym razem złożona z rojalistów-anglikanów, nowa komisja parlamentarna (1666). W końcu *Lewiatana* i *O obywatelu* spalono publicznie na Oxfordzie, jako książki „heretyckie” i „ateistyczne” (1683)³⁹. Do zarzutów tych trzeba podchodzić bardzo ostrożnie, gdyż w Anglii w XVII wieku termin *ateista* ma niezwykle pojemne znaczenie. Nie jest to denominacja merytoryczna, lecz etyczna. Ateista to człowiek zdemoralizowany, gdyż nieprzestrzegający Bożych przykazań. Ateistami są tedy autentyczni ateści (wtenczas skrajnie nieliczni), różnego rodzaju nonkonformiści religijni, czytelnicy i admiratorzy makiawelizmu politycznego. Kato- licy od ateistów wyzywali protestantów, a ci tak samo katolików, jak i konkurencyjne sekty. Termin ten raczej określał wtedy stan emocjonalny wobec kogoś, niż rzeczywisty pogląd negujący istnienie Boga⁴⁰. W przypadku Hobbesa jednak zarzut przetrwał narrację epoki. Został powtórzony w oświeceniowej francuskiej *Encyklopedii* (1751-66) pod redakcją Denisa Diderota, acz już bez pejoratywnego znaczenia⁴¹ i utrzymywał się do połowy XX wieku. Dopiero na początku lat pięćdziesiątych XX wieku ten tradycyjny pogląd o jego ateizmie w wątpliwość poddał Leo Strauss⁴², rozpoczynając modę na studia nad religijnością angielskiego filozofa.

Widziano więc w Thomasie Hobbesie krypto-ateistę, agnostyka i prekursora Oświecenia, materialistę filozoficznego, arianina (antytrynitarza), modernistę religijnego, fideistę i woluntarystę, jak i kalwinizującego anglikanina. Nie wdając się w tym miejscu, z braku miejsca, w dłuższe dyskusje ograniczymy się do stwierdzenia, że uznajemy argumenty na rzecz tej ostatniej klasyfikacji. Uważamy, że Hobbes, jako monarchista i lojalista wobec Stuartów, politycznie i eklezjologicznie był lojalny wobec anglikanizmu, ale teologicznie ulegał kalwinizmowi⁴³, podobnie zresztą jak cały ówczesny anglikanizm, który coraz bardziej odchodził od dogmatyki i liturgii katolickiej ku nowinkarstwu przychodzącemu ze Szwajcarii⁴⁴. Gdy w 1648 roku rojaliści ponoszą klęskę militarną a Hobbes zdradza sprawę króla, wraca z paryskiej emigracji

³⁹ Ibidem, s. XIV-XVI, 24-27; J. Parkin, *Baiting the Bear: the Anglican attack on Hobbes*, “History of Political Thought”, 2013, t. 34, nr 3, s. 430-38.

⁴⁰ A.P. Martinich, *The Two Gods of 'Leviathan'. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge 1992, s. 19-23.

⁴¹ P. Bayle, *Hobbisme*, w: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchastel 1751-1766, t. VIII (PDF na stronie classiques.uqac.ca, 11.06.2018.).

⁴² L. Strauss, *The Political op. cit.*, s. 73-74.

⁴³ Naszą interpretację w literaturze podziela: J.P. Sommerville, *Thomas Hobbes*, op. cit., s. 143-58; A.P. Martinich, *The Two Gods...*, s. 1-39; idem, *Interpreting the Religion of Thomas Hobbes: An Exchange: Hobbes's Erastianism and Interpretation*, “Journal of the History of Ideas”, 2008, t. 70, nr 1, s. 145-46; G.A.J. Rogers, *La religion et la loi naturelle selon Hobbes. Les lois de la nature et la loi morale*, w: J. Foisneau (red.), *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Paris 1997, s. 265-82; R. Janine, *Ao leiter sem medio: Hobbes contra o seu tempo*, Belo Horizonte 2004, s. 227-28, 242-43; E. Fabbri, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Roma 2009, s. 87-88; A. Milanese, *Nécessité et imputation chez Hobbes: se démarquer d'Aristote et se démarquer de la scholastique*, „Philosophiques”, 2014, t. 41, nr 1, s. 3-35.

⁴⁴ W. Waterworth, *Origin and Developments of Anglicanism*, London 1854, s. 264-344; E. Harvey, *Martin Bucer in England*, Marburg 1906, s. 53-89.

do Anglii i przechodzi do obozu Cromwella, to w opublikowanym zaraz *Lewiatanie* podkreśla elementy anty-episkopalne, co jeszcze bardziej zbliża go do kalwinizmu. Interpretacja taka zgodna jest także z tym, co wiemy o domu rodzinnym Hobbesa. Jego ojciec był wprawdzie anglikańskim wikarym, ale w jego domu panowała antyintelektualna i anty-renesansowa atmosfera purytańska, co świadczy o silnych wpływach kalwinizmu⁴⁵.

Z pewnością angielski filozof nie był wzorem kalwińskiej czy anglo-kalwińskiej ortodoksji, co wynikało z jego zachwytu mechaniką, naukami Galileusza i odkryciami fizyki oraz biologii. Nie ma wątpliwości, że był przekonany, iż Bóg i ludzkie dusze są specyficzną formą przezroczystej i nieposiadającej wagi materii⁴⁶; głosił też tzw. mortalizm, czyli tezę, że po śmierci ciała dusza umiera i zostanie wskrzeszona dopiero w dniu Sądu Ostatecznego, w formie cielesnej⁴⁷. Nie będziemy tutaj oceniać jego (dość wątpliwej) ortodoksji, co jest zadaniem dla historyka teologii. Dla politologa znaczenie kluczowe ma fakt jego samo postrzegania się jako zaangażowanego protestanta, z tej racji, że w Anglii XVII stulecia przynależność konfesyjna jest wyrazem poglądów politycznych. Nie mamy wątpliwości, że Hobbes uważa się za człowieka szeroko pojętej Reformacji, konkretnie jej odłamu anglikańskiego i kalwinizującego równocześnie, co *ex definitione* nastawia go wrogo wobec ówczesnych katolickich idei władzy uniwersalistycznych, stanowiąc – co zaraz wykażemy – klucz do rekonstrukcji jego teorii stosunków międzynarodowych.

2.2. Kalwinizm wobec idei panowania uniwersalnego

Martina Lutra od Jeana Calvina wiele dzieliło tak w kwestiach teologicznych, jak i politycznych. Jedną z zasadniczych różnic był problem przestrzenny. Luter był rewolucjonistą terytorialnym, działającym z założenia na ograniczonej przestrzeni. Jego nauka w zasadzie była przeznaczona dla popierających go niemieckich książąt i ich poddanych. Dbał o tłumaczenie swoich prac na niemiecki, ale już nie na inne języki. Nie jest przypadkiem, że luteranizm objął tylko północne Niemcy i bliską im językowo Skandynawię, co czyni zeń konfesję ściśle związaną z kulturą germańską i światem niemieckojęzycznym. Nic nie wskazuje, aby reformator ten dążył do eksportu swojej nauki na całą Europę. Konsekwentnie, jego ideałem była konfesyjna monarchia terytorialna o niewielkiej lub średniej wielkości, czyli suwerenne księstwo lub królestwo⁴⁸. Obca była mu zupełnie idea cesarstwa i nigdy nie marzył nawet o cesarzu-protestancie. Był przeciwnikiem idei imperialnej, nawet zjednoczonego państwa pan-niemieckiego

⁴⁵ F. Tönnies, *Hobbes. Leben und Werk*, Stuttgart 1898, s. 3-4.

⁴⁶ T. Hobbes, *Lewiatan, op. cit.*, IV, 46, s. 599-600.

⁴⁷ D. Johnston, *Hobbes's Mortalism*, „History of Political Thought”, 1989, t. X, nr 4, s. 647-63; A. Herla, *Hobbes ou le déclin du Royaume de Ténèbres. Politique et théologie dans le Léviathan*, Paris 2003, s. 269-70.

⁴⁸ H.A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation: vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1989, s. 329-80; J. Simiele, *Lutero y la política*, „Enfoques”, 2010, nr 1, s. 84-88.

w postaci *Sacrum Imperium*, gdyż cesarz mógł być koronowany tylko przez Biskupa Rzymu, którego prawomocność istnienia Luter negował⁴⁹. Pośmiertną realizacją jego celów był Pokój Westfalski, ustanawiający dzielnicowo-konfesyjną zasadę *cuius regio, eius religio* (1648).

W porównaniu z tym parafialnym projektem Luterskim, projekt Jeana Calvina był pełen rozmachu i przyświecała mu wizja uniwersalizmu. Jakkolwiek uznaje on stojącego na czele Kościoła papieża za światowego „despotę” i „Antychrysta”⁵⁰, to sam planuje stworzenie podobnej organizacji o wielkim zasięgu i rozmachu, tyle, że głosząca rzekomo poprawnie naukę Chrystusa, a więc Literę oczyszczoną z Tradycji, w jego autorskiej interpretacji. Miałby to być kalwiński anty-Rzym, Rzym-bis czy nowy Rzym (nazwa do wyboru), czyli powszechna organizacja kościelno-polityczna, centralnie zarządzana, prowadząca akcję misyjną na całym świecie, zwalczająca katolicyzm i nawracająca na nowe wyznanie tak katolików, jak i pogan⁵¹. W odróżnieniu od Lutera, Calvin bardzo dba o tłumaczenie swoich ważniejszych pism na najrozmaitsze języki narodowe. Sam tylko jego katechizm przetłumaczono i wydrukowano w Genewie w 8 językach⁵². Dobrze zorganizowana sieć agentów rozwozi książki po całej Europie, wszędzie budując gminy, tworząc struktury terytorialne i organizując kryjówki dla prześladowanych pastorów, traktowanych powszechnie nie tylko jako heretycy, ale i polityczni wywrotowcy⁵³. Kalwińscy agenci działają we Francji, Szwajcarii, Niemczech, w Anglii i Szkocji, w południowych Niemczech, północnych Włoszech, nawet w dalekich Siedmiogrodzie i w Polsce. Calvin osobiście kieruje politycznymi działaniami francuskich hugenotów i stronnictwami kalwińskimi w pobliskich krajach. Konsekwencją kalwińskiego uniwersalizmu była znakomita organizacja polityczna zwolenników tej konfesji w całej Europie. W Holandii, Anglii, Szkocji i Francji kalwini tworzą pierwsze w historii nowoczesnie zorganizowane proto-stronnictwa polityczne, z własnymi armiami, często centralnie dowodzone z Genewy, które swoje uniwersalistyczne cele teologiczno-polityczne bez najmniejszego wahania przedkładają ponad rację stanu państwa na którym działają i z którego obywateli/poddanych się rekrutują⁵⁴.

Za swojego życia Jean Calvin sprawuje coś w rodzaju władzy teokratyczno-politycznej, choć formalnie nie jest (i nigdy nie był) ani duchownym, ani suwerenem

⁴⁹ V.R. Castro Gómez, *Pensado la nación. Sacrum Imperium – teütsche landern – Deutschland*, Frankfurt am Main 2013, s. 29.

⁵⁰ J. Calvin, *Institution de la Religion chrétienne*, Paris 1888, IV, II, 7; IV, II, 10-12; IV, V, 13.

⁵¹ J.W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London 1964, s. 71; M. Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, New York 1973, s. 23-24; E. Voegelin, *Collected Works*, Columbia 1998, t. XXII, *Renaissance and Reformation*, s. 286-87.

⁵² P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, Paris 1905, t. IV, s. 143.

⁵³ Ibidem, t. IV, s. 142-74, 447-61.

⁵⁴ H.G. Koenigsberger, *The Organization of Revolutionary Parties in France and Netherlands during the Sixteenth Century*, „The Journal of Modern History”, 1955, nr 27, s. 335-51; M. Walzer, *The Revolution of the Saints*, *op. cit.*, s. 1-4, 310-15.

jakiegokolwiek państwa, nawet Genewy, gdzie mieszka i która stanowi ośrodek dowodzenia dla ruchu w całej Europie. Jest to klasyczna weberowska władza typu charyzmatycznego, której brak formalnego umocowania instytucjonalnego. Wraz ze śmiercią reformatora (1564) jego projekt pseudo-teokratycznego uniwersalizmu ze stolicą w Genewie całkowicie się załamuje. Nawet w Genewie rządzą odtąd radni, podporządkowując sobie kalwiński kościół i jego pastorów⁵⁵. Poszczególne narodowe partie kalwińskie – hugenoci we Francji, purytanie w Anglii i independenci w Szkocji, kalwini w Niderlandach i w Polsce – tracą centralny element kierowniczy. Ponieważ zwolennicy tego reformatora generalnie odrzucili łacinę na rzecz języków narodowych (poza Holendrami i Niemcami), to ustaje nawet wymiana myśli między nimi.

Od śmierci Calvina każdy kościół kalwiński nabiera autonomicznego charakteru narodowego/terytorialnego, a myśl polityczna tej konfesji poczyną afirmować ideę niepodległego i suwerennego państwa, może za wyjątkiem Francji, gdzie hugenoci przegrawszy wojnę domową z katolicką monarchią przechodzą na pozycje jawnie antypaństwowe i warcholskie, stając się partią opozycji totalnej⁵⁶. Także angielscy purytanie nie wytworzyli oryginalnej teorii suwerennego państwa. Wynikało to tak z ich intelektualnej miałkości, jak i z braku takiej potrzeby. Anglia była wyspą i od czasu klęski Wielkiej Armady (1588) jej niepodległość nie była zagrożona, w związku z czym refleksja dotyczyła suwerenności wewnętrznej, wiążącej się z Rewolucją Angielską, ale nie zewnętrznej. Refleksem polemik dotyczących suwerenności państwa w stosunkach międzynarodowych była tutaj jedynie purytańska fobia do Rzymu i papieża, permanentnie przedstawianego jako Antychryst, który dybie nie tylko na angielskie dusze, ale i chce sobie podporządkować wyspiarskie państwo, aby sprawować swoje tyraniczne rządy za pomocą jezuitów⁵⁷.

Mimo to kalwini okazali się być pionierami idei suwerennego państwa. Chodzi nam tutaj o Johannes Althusiusa i Hugo Grotiusa. To dwaj myśliciele akcentujący absolutną i niepodzielną suwerenność państwa. Grotius był holenderskim patriotą, dlatego jego celem było ugruntowanie niepodległości kalwińskiej ojczyzny względem katolickiego króla Hiszpanii⁵⁸. Althusius był syndykiem, leżącego tuż obok granicy holenderskiej, niemieckiego miasta Emden. Stąd jego dążenie do wykazania, że miasto o kalwińskiej konfesji posiada pełnię suwerenności i nie podlega katolickiemu cesarzowi.

⁵⁵ J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, Warszawa 1986, t. I, s. 194-97.

⁵⁶ P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, op. cit., t. IV, s. 485-96; V. De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, Napoli 1959, t. I (1559-1572), s. 375-439; M. Walzer, *The Revolution of the Saints*, op. cit., s. 68-74.

⁵⁷ A. Milton: *Catholic and Reformed. The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600-1640*. Cambridge 2002, s. 93-127; J. Basista: *Propaganda religijna w przededniu i pierwszych latach angielskiej wojny domowej*. Kraków 2007, s. 91-110.

⁵⁸ H. Grotius, *Annales et Histories des Troubles du Pays-Bas* [Annales et historiae de rebus Belgicis]. Amsterdam 1662 [1657], s. 1-2.

Obydwaj ci autorzy dowodzą prawa do emancypacji i suwerenności kalwińskich jednostek politycznych wobec uniwersalistycznych form władzy katolickiej: papieża, cesarza, panowania hiszpańskich Habsburgów⁵⁹. W to miejsce szkicują nam republikańskie, kalwińskie i terytorialne państwo suwerenne, które Althusius definiuje jako „uniwersalną wspólnotę publiczną, złożoną z wielu miast i prowincji, działającą wedle praw wspólnych jednego państwa, mające wspólne cnoty i obyczaje, które wspólnie się ukonstytuowały, razem się rządzą i podejmują się wspólnej obrony”⁶⁰. Z kolei Grotius definiuje władzę suwerenną jako taką, „która rządzi całym ludem i która ma nad sobą tylko Boga”, nie mając „nad sobą nikogo pośród ludzi” i która „obejmuje doczesność i religię”⁶¹. Suwerenność ma charakter niepodzielny. Obok suwerena mogą istnieć tylko ciała i władze, których moc stanowi jego delegację. Istnienie wewnątrz państwa ośrodka władzy, którego moc nie byłaby odwoływalną delegacją znaczyłoby, że w kraju jest dwóch suwerenów. Mamy więc chaos i wojnę domową, dopóki nie zostanie ustanowiona supremacja jednego⁶².

Za jedną z cech suwerennego państwa kalwińscy teoretycy suwerenności uznają jego prawo do decydowania, która konfesja będzie miała charakter publiczny, które będą tolerowane, a które zakazane, a przynależność do nich będzie penalizowana. Suweren posiada prawo definiowania dogmatów i pozostałych prawd wiary, stanowienia rytów, ostatecznej interpretacji tekstu biblijnego, zatwierdzania tekstu Litery po przełożeniu jej na język narodowy. Suweren zwołuje i przewodniczy synodom kościelnym w swoim państwie, decyduje o kształcie lub braku hierarchii eklezjalnej, mianuje duchownych, ustala zasady prawa kanonicznego⁶³. Grotius jest przerażony mediewalną uniwersalną teokracją gregoriańską, którą uważa za niemożliwą do pogodzenia z zasadami suwerennego państwa⁶⁴. W przeciwieństwie do katolickiego uniwersalizmu, kalwińska religia publiczna ma charakter terytorialny, gdyż jest definiowana przez lokalnego suwerena. Althusius pisze: „Wspólnota kościelna ma charakter państwowy. Dzięki temu, wedle własnej woli Chrystusa, Jego królestwo, będąc wprawdzie uniwersalne, może zostać przyjęte, ukonstytuowane i zachowane

⁵⁹ J. Althusius: *Politica Methodice digesta atque exemplis sacris & profanis illustrata*. Herbormae Nassoviorum 1614 [1610], XIX, 5-37; XX, 1-3; XXXVIII, 7-8.

⁶⁰ Ibidem, IX, 1.

⁶¹ H. Grotius, *De imperio summarum potestatum circa sacra*, Paris 1647, I, 1-2; VII, 3.

⁶² Ibidem, I, 3; IV, 13.

⁶³ J. Althusius: *Politica op. cit.*, X, 22-29; H. Grotius, *De imperio summarum potestatum...*, II, 3-4; III, 8; III, 11; V, 13; IV, 6; IV, 11; V, 15-16; VII, 8; VII, 13; VIII, 2-14; XI, 19; IX, 24. W literaturze przedmiotu na ten suwerenności państwa nad religią i kościołem zob. np. O. von Gierke: *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau 1902, s. 26-27; Ch. Boel: *Grotius et le 'ius circa sacra'*, „XVIIIe Siècle”, 2008, nr 241, s. 709-24.

⁶⁴ H. Grotius, *De imperio op. cit.*, IV, 2-9; IX, 16-17.

ku zbawieniu wiecznemu i chwale Bożej⁶⁵. Ostatecznie ten teoretyk kalwińskiej suwerenności orzeka, że kościół jest częścią administracji publicznej⁶⁶.

Warto zapamiętać podstawowe cechy suwerenności państwowej zdefiniowanej przez teoretyków „kalwinizmu politycznego”⁶⁷, a mianowicie Grotiusa i Althusiusa, ponieważ zaraz znajdziemy je u Thomasa Hobbesa: suwerenność państwowa konstytuuje się przeciwko katolickim ośrodkom uniwersalistycznym, ma charakter terytorialny, jest niepodzielna i obejmuje tak sprawy eklezjalne, kanoniczne, jak i prawdy wiary.

3. Apologia suwerennego państwa

3.1. Niepodzielność suwerenności

Wedle Thomasa Hobbesa, państwo powstaje w wyniku umowy społecznej lub podboju⁶⁸. W jakikolwiek sposób by nie powstała konkretna jednostka polityczna, to cechą charakterystyczną wszelkiego państwa jest niepodzielność władzy. Zawsze musi mieć jednego (jednolitego) suwerena⁶⁹. Angielski filozof stoi na stanowisku, że wszelkie rządy mieszane lub ograniczone prowadzą do waśni, konfliktów, a ostatecznie do wojen domowych⁷⁰. Nie była to w nowożytnej myśli politycznej myśl zupełnie nowatorska. Bez kłopotu można wskazać, że inspiracją dla refleksji Hobbesa w tym zakresie musiał być wcześniejszy odeń francuski legista Jean Bodin, nawet jeśli nie jest on w jego pismach w ogóle wspomniany i cytowany. Fakt ten nic nie znaczy, gdyż Hobbes miał (nieładny) zwyczaj, że nie cytował i nie wymieniał z imienia właśnie tych myślicieli, z których najwięcej zapożyczył, aby wydać się czytelnikom bardziej oryginalnym, niżli w rzeczywistości był. Bodin był w tym czasie w Anglii dobrze znany, a jego klasyczną rozprawę *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej* (1576) przetłumaczono i wydano po angielsku w 1606 roku⁷¹.

W literaturze przedmiotu panuje pogląd, że jakkolwiek Hobbes wiele zaczerpnął od francuskiego legisty, to jego koncepcja suwerenności *jest mocno zmodernizowana i udoskonalona* względem pierwowzoru. Suwerenność monarchii Jean Bodin

⁶⁵ J. Althusius: *Politica op. cit.*, IX, 33.

⁶⁶ Ibidem, XXVIII, 3.

⁶⁷ P. Mesnard, *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI siècle*, Paris 1952, s. 614; T.O. Hüglin, *Sozialer Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, Berlin 1990, s. 75, 135.

⁶⁸ T. Hobbes, *Lewiatan, op. cit.*, II, II, 18, s. 152.

⁶⁹ Ibidem, II, II, 22, s. 198-99, 208; II, II, 29, s. 286-90.

⁷⁰ T. Hobbes, *O obywatelu, op. cit.*, VII, 4, s. 308-09.

⁷¹ G.L. Mosse, *The influence of Jean Bodin's 'Republique' on English Political Thought*, "Medievalia et Humanistica", 1948, nr 5, s. 73-83; J.H.M. Salmon, *L'heritage de Bodin: la réception de ses idées politiques en Angleterre et en Allemagne au XVIIe siècle*, w: Y. Zarka (red.), *Jean Bodin. Nature, histoire, droit, politique*, Paris 1996, s. 190-200; R. Calleja Rovira, *Jean Bodin a la sombra de Thomas Hobbes. En los orígenes de la teoría de la soberanía*, „Revista de Estudios Políticos”, 2014, nr 166, s. 24-26.

wywodził jeszcze z władzy ojcowskiej i woli Boga, co nadawało jego koncepcji charakter tradycjonalistyczno-patriarchalny w ogólnej wymowie. Tymczasem Thomas Hobbes wywiódł suwerenność z umowy społecznej, co dało jego suwerenowi isticie rewolucyjne uprawnienia do kreacji porządku politycznego i społecznego, gdyż nie ograniczała go w konstruktywizmie politycznych i społecznym ani religia, ani tradycja. Gdy Bodin przełamywał tylko feudalne partykularyzmy, to Hobbes budował super-nowoczesne państwo⁷². Monarcha Bodinowski był oczywiście suwerenny, ale zawsze w ściśle ograniczonych granicach, które wyznaczały prawo Boże i naturalne, prawo salickie (zasady dziedziczenia tronu), prawa fundamentalne państwa (przywileje stanów) i absolutnie nienaruszalne prawo własności, z czego wynikał jego brak mocy stanowienia nowych podatków lub podwyższania istniejących bez zgody stanów⁷³. Suweren Hobbesa pochodził z umowy społecznej, był więc wszechmocny z woli ludu. Gdyby zaś pochodził z podboju, to miał wszelkie prawa siłą miecza zdobywcy. Nie ograniczały go ani prawa stanów, ani zasada nienaruszalności własności, ani żadne prawa fundamentalne królestwa. W perspektywie Bodina tak pojęty suweren byłby zwykłym tyranem, do której to kategorii władców francuski legista nawet nie próbował ukrywać swojej głębokiej pogardy, inspirowanej filozofią klasyczną⁷⁴.

Thomas Hobbes nie ogranicza wszechmocy suwerena w jakikolwiek formalny sposób. Jego suweren jest w swojej wszechmocy absolutnie doskonały. Należy jednakże zwrócić uwagę, że Hobbes przyznaje tę polityczną omnipotencję nie tyle suwerenowi – słowo to naturalnie kojarzy się nam z monarchą - co suwerenności jako instytucji. Angielskiemu filozofowi przypisuje się dziś nadmierne upodobanie do monarchii, jednakże, według niektórych badaczy, zarzut ten jest chybiony⁷⁵. W XVII wieku, poza Holandią, niewielkimi kantonami Szwajcarii i odległą geograficznie dla Anglików Rzeczypospolitą Szlachecką, wszystkie kraje Europy były monarchiami. Stąd naturalne skojarzenie suwerena z królem dla autora z tej epoki. Dlatego Hobbes pisze o suwerenie tak, jak gdyby pisał o królu, a w *Lewiatanie* wyraziście argumentuje za monarchią i przeciwko republice⁷⁶. Hans-Dieter Metzger przypomina trafnie, że „Hobbes – co sam przyznawał – napisał *Lewiatana* dla partii rojalistycznej”⁷⁷.

Mimo to, z samej idei suwerenności nie wynika, że suweren musi być jednoosobowy i tytułować się mianem króla. Angielski filozof był politycznie elastyczny. *Lewiatan* zostaje opublikowany w 1651 roku, już po niespodziewanej dlań militarnej klęsce rojalistów (1648), na początku kształtowania się dyktatury Olivera Cromwella.

⁷² R. Schnur, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*, Berlin 1962, s. 21-23; R. Calleja Rovira, *Jean Bodin op. cit.*, s. 32-37.

⁷³ J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958, I, 8, s. 111-47.

⁷⁴ Ibidem, I, 8, s. 140; II, 4, s. 276-80.

⁷⁵ G. Shelton, *Morality and Sovereignty in the Philosophy of Hobbes*, New York 1992, s. 272.

⁷⁶ H.-D. Metzger, *Thomas Hobbes und die Englische Revolution, 1640-1660*, Stuttgart 1991, s. 148-53.

⁷⁷ Ibidem, s. 157.

Publikacja nastąpiła po niewielkich retuszach pozwalających odczytywać suwerena raczej jako jedynowładcę niż króla, co uczyniło właściwie nie rozróżnialną legitymowalność suwerenności prawowitego Stuarta i uzurpatora w postaci Lorda Protektora⁷⁸. Ten pragmatyczny ukłon w stronę nowych władz, który (słusznie) odczytano powszechnie jako ich akceptację, pozwolił filozofowi wrócić z emigracji we Francji do rodzinnego kraju. Wydaje się, że jego akceptacja rządów Cromwella była zupełnie szczerą, gdyż Hobbes dostrzegł w nim nie tylko człowieka, który zaprowadził w kraju trwały pokój, lecz także mającego szansę zjednoczenia Anglii, Szkocji i Irlandii w jeden zwarty i silny podmiot polityczny⁷⁹.

Mimo niewątpliwej predylekcji do rządów jednoosobowych, Thomas Hobbes wielokrotnie podkreśla, że nie wyklucza także rządów arystokratycznych, a nawet i demokratycznych, bowiem „moc suwerenna jest ta sama bez względu na to, w kim spoczywa”⁸⁰. W jego filozofii politycznej **suwerenność nie została skojarzona z konkretną instytucją, lecz z zasadą niepodzielności władzy**. Dostrzegł to już jeden z pierwszych badaczy myśli Hobbesa, a mianowicie Ferdinand Tönnis, pisząc, że dla angielskiego filozofa „pytanie o monarchię lub rządy parlamentu nie jest aż tak istotne”, gdyż „jedność suwerenności jest znacznie ważniejsza niż jej forma”⁸¹. Luc Foisneau trafnie zauważa, że ideał Hobbesa nie koniecznie łączy się z monarchią absolutną, ale z – mówiąc językiem Carla Schmitta - „decyzyjonistycznym” charakterem sprawowania suwerenności⁸². Podobnie pisze Roger Labrousse, dowodzący, że Hobbes „uznaje absolutną wyższość monarchii z racji wewnętrznej natury tego ustroju”⁸³. Ten ostatni badacz zauważa bardzo trafnie, że jeśli chcemy pisać o monarchii w jego filozofii politycznej, to chodzi tutaj nie tyle o króla, co o rządy jednoosobowe (gr. *mon-archia*). Opiniom tym przytakują najwięksi klasycy dwudziestowiecznej filozofii politycznej, żywo interesujący się filozofią polityczną Thomasa Hobbesa. Tak więc Leo Strauss zauważa, że jego decyzyjonizm wprost prowadzi do poglądu, że „monarchia absolutna i dyktatura to jedyne praktyczne formy rządów” i jedyne „naturalne”⁸⁴. I na koniec, aby potwierdzić to przekonanie, oddajmy jeszcze głos Carlowi Schmittowi, który pisze: „W *Lewiatanie* (1651) Hobbes nazywa dyktatora – którego stawia obok protektora, czyli Cromwella – tymczasowym monarchą, dowodząc, że jego władza jest porównywalna do władzy monarchy”⁸⁵.

⁷⁸ R. Tokarczyk, *Hobbes*, Warszawa 1987, s. 22; H.-D. Metzger, *Thomas Hobbes op. cit.*, s. 157-59.

⁷⁹ H.-D. Metzger, *Thomas Hobbes op. cit.*, s. 163.

⁸⁰ T. Hobbes, *Lewiatan, op. cit.*, II, 18, s. 162.

⁸¹ F. Tönnies, *Hobbes. op. cit.*, s. 41.

⁸² L. Foisneau, *Hobbes et la tout-puissance de Dieu*, Paris 2000, s. 282.

⁸³ R. Labrousse, *Hobbes et l'apologie de la monarchie*, „Revue Française de Science Politique”, 1953, nr 3, s. 471.

⁸⁴ L. Strauss, *The Political op. cit.*, s. 60.

⁸⁵ C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin 2006, s. 30.

Thomas Hobbes jest monarchistą, ale w greckim oryginalnym rozumieniu tego terminu. Opowiada się nie za rządami króla, lecz za *rządami jednego*, bez względu na tytułaturę rządzącego i jego sposób dojścia do władzy. Nie jest dynastycznym legitymistą, na co wskazuje porzucenie przezeń sprawy Stuartów, powrót do Anglii i uznanie dyktatury Cromwella jako Lorda Protektora. Poza tym myśliciel ten uznaje, że suweren ma prawo naznaczyć swoim następcom kogo tylko chce, ignorując prawa fundamentalne królestwa, zasady *Lex Salica*, etc. Labrousse słusznie konkluduje, że dla tradycyjnych rojalistów jest to „stanowisko skandaliczne”, gdzie o sukcesji decyduje „kaprys suwerena”⁸⁶. Dlatego nie wahamy się stwierdzić, że zdrada przezeń sprawy królewskiej, porzucenie Stuartów i uznanie Cromwella wynikało nie tylko z płytkiego oportunistu. Z punktu widzenia jego teorii suwerenności cromwellizm jest mu nawet bliższy niż władza absolutna królów, gdyż suwerenność klasycznego monarchy zawsze, mniej lub bardziej, jest ograniczona przez religię, obyczaje i niepisane tradycje. Dyktatorska władza Cromwella takich ograniczeń nie znała, bowiem była wywodzona nie z tradycji i dziedziczenia, lecz z woli ludu/narodu⁸⁷, czyli analogicznie jak u Hobbesa, faktycznie pochodząc z podboju.

Oliver Cromwell to archetypiczny suweren z hobbesowskiego *Lewiatana*, włącznie z pozorem jakoby jego władza pochodziła z pseudo-kontraktu, w rzeczywistości wywodząc się z siły miecza. Jego rządy to wzorcowa *mon-archia*, panowanie suwerena pochodzącego od ludu, którego władza nie zna żadnych ograniczeń formalnych i zwyczajowych. Sam dyktator był tego jak najbardziej świadomy. Znana anegdota przytacza następujący dialog:

„- Dlaczego nie przyjmiesz tytułu królewskiego, a zadowalas się tytułem Protektora? – zapytał go (O. Cromwella – A.W.) jeden z przyjaciół.

- Odpowiem tak: cały świat wie jakie są granice władzy królów, ale nikt nie wie dokąd sięga władza Protektora – odpowiedział Lord Protektor”⁸⁸.

Skąd ta predylekcja Thomasa Hobbesa do *mon-archii*? Filozof z Malmesbury stoi na stanowisku, że zaletą absolutnych rządów jednego jest szybkość podejmowania decyzji i jej niepodzielność⁸⁹. W przypadku rządów wielogłowych zawsze mamy problem relacji większości z mniejszością. Jeśli ta ostatnia podporządkowuje się, to wybieralny parlament lub panujące bezpośrednio zgromadzenie ludu teoretycznie może rządzić w sposób równie stanowczy jak monarcha i wykazywać się identyczną skutecznością. O ile jeszcze angielski filozof jakoś to sobie wyobraża w systemie, gdzie władzę suwerenną sprawuje nieliczna arystokracja, to w praktyce sceptycznie odnosi się do demokracji i rządów ludu, kończących się, wcześniej czy później, pospolitą

⁸⁶ R. Labrousse, *Hobbes op. cit.*, s. 484.

⁸⁷ R.S. Braicovich, *La Revolución puritana de las escrituras*, “Procesos Historicas”, 2006, nr 9, s. 9-10.

⁸⁸ Anegdotę przytaczamy za J. Balmes, *Antologia politica*, Madrid 1981, t. II, s. 288.

⁸⁹ T. Hobbes, *Lewiatan, op. cit.*, II, 19, s. 165-68; T. Hobbes, *O obywatelu, op. cit.*, t. II, V, 13, s. 314; X, s. 346-57.

anarchią⁹⁰. Problemem nie jest ilość głów podejmujących decyzję, lecz utrzymanie zasady jednolitości władzy.

Podobnie jak starożytni Grecy, tak i Thomas Hobbes odrzuca zasadę podziału władzy suwerennej pomiędzy rozmaite organy, na przykład króla, parlament i sądy. Byłby więc przeciwnikiem późniejszej formuły trójpodziału władzy Charlesa de Montesquieu, sformułowanej w następnym stuleciu. Był wrogiem zasady rządów mieszanych opisanych stulecia przed nim przez Cyserona i Akwinatę, łączących element monarchiczny, arystokratyczny i ludowy. Państwo o podzielonej suwerenności to dlań potencjalne pole wojny domowej, do której dojdzie niechybnie, gdy tylko król i parlament wejdą w spór na temat religii, podatków lub polityki zagranicznej. Hobbes stoi na stanowisku, że pokój może istnieć tylko wtedy, gdy absolutną władzę sprawuje albo monarcha, albo parlament; albo król, albo arystokracja, albo ogół. W *Lewiatanie* czytamy: „I o tym rozdzieleniu suwerennych uprawnień się mówi, że nie może się ostać królestwo, które jest podzielone wewnętrznie; póki bowiem nie nastąpi ten podział, nie może nigdy powstać podział na wojujące ze sobą armie. Gdyby ogromna większość ludzi w Anglii nie była przyjęła poglądu, że te uprawnienia są podzielone między króla, lordów i izbę gmin, to naród nigdy by się nie podzielił na fakcje i nie popadłby w stan wojny domowej najpierw między tymi, którzy nie godzili się ze sobą w sprawach politycznych, a następnie między tymi, którzy nie godzili się w sprawie wolności wyznania”⁹¹.

Koncepcja niepodzielności suwerenności Thomasa Hobbesa stanowi zakamuflowaną polemikę kalwinizującego anglikanina z uniwersalizmem cesarskim i papieskim, delegitymizując cesarza i papieża jako podmioty w stosunkach międzynarodowych. W warunkach technicznych i komunikacyjnych wczesnej Nowożytności nie było możliwe zarządzanie bezpośrednio całą *Christianitas*. Cesarze zawsze posiadali swoją, mniejszą lub większą domenę, gdzie rządzili bezpośrednio, zarządzając resztą świata za pośrednictwem terytorialnych królów i książąt⁹². Podobnie było z papieżami, którzy bezpośrednio panowali jedynie w Państwie Kościelnym, a za pośrednictwem zróżnicowanego systemu cesarstwa, państw wasalnych i prawa do depozycji władców nad całym światem zachodniego chrześcijaństwa⁹³. Z zasady tej wynikało, że tylko w prywatnej domenie imperatora i w Państwie Kościelnym istniała niepodzielna suwerenność, gdy w pozostałej części *Christianitas* władza była podzielona na zwierzchnią

⁹⁰ R. Labrousse, *Hobbes op. cit.*, s. 471-72; J. Garcia Leal, *La Teoria op. cit.*, s. 161-62.

⁹¹ T. Hobbes, *Lewiatan, op. cit.*, II, 18, s. 160-61.

⁹² A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. Darmstadt 1954, s. 133-69; G. Koch, *Auf dem Wege zum Sacrum Imperium. Studien zur ideologischen Herrschaftsbegründung der deutschen Zentralgewalt im 11. und 12. Jahrhundert*, Berlin 1972, s. 1-29.

⁹³ A. Luchaire, *Innocent III. Les Royautés vassales du Saint-Siège*, Paris 1908; J. Fried: *Der päpstliche Schutz für Leienfürsten. Die politische Geschichte des päpstlichen Schutzprivilegs für Leien (11-13. Jh.)*. Heidelberg 1980, s. 261-320; A. Prieto Prieto: *Inocencio III y el Sacro-Romano Imperio*. Leon 1982, s. 243-50.

(cesarz lub papież) i wykonawczą (królowie i księżęta). Hobbes w sposób zdecydowany nie uznaje samej idei podzielenia władzy, na przykład w medievalnej formule jej hierarchizacji na *potestas* i *auctoritas*. Za władzę autentycznie państwową uważa tylko tę, o której możemy rzec, że ma charakter suwerenny, bez względu na to w jaki sposób ta suwerenność narodziła się i czy posiada ona, lub nie posiada, w jakiejś formule przyzwolenie rządzących. Nie jest możliwy podział władzy na zwierzchnią i wykonywaną, czyli protekcja cesarza lub papieża nad władcami chrześcijańskiego, wraz z prawem do ich odwoływania lub zwalniania poddanych z obowiązku posłuszeństwa.

W pełni zgadzamy się w tej kwestii z Davidem P. Gauthierem, który posługując się przykładami z 1969 roku (gdy pisał swoją rozprawę) zauważa, że wedle kategorii Thomasa Hobbesa władzą prawną, bowiem prawdziwie suwerenną, są demokratyczne rządy w Europie Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych, jak i niedemokratyczne, ale mające autochtoniczny charakter rządy komunistyczne w Związku Radzieckim, ponieważ wewnętrzny sposób ustanowienia władzy w suwerennym państwie (demokratyczny lub uzurpatorski) nie ma dla angielskiego filozofa żadnego znaczenia. Państwami nie są jednakże te byty, których władza – choćby nawet były one najlepsze dla kraju – była ustanawiana przez siłę zewnętrzną lub stanowiona wprawdzie przez autochtonów, lecz za ostateczną aprobatą ośrodka zagranicznego. Dlatego, pisze Gauthier, państwami nie byłyby dla Hobbesa Niemiecka Republika Demokratyczna, jako uzależniona od Moskwy, a także państwa kolonialne jak Rodezja lub Haiti⁹⁴. Tak samo byłoby z Anglią XVII wieku, gdyby uznawała protekcyjną zwierzchność papieża lub cesarza. Gdyby Anglia uznała, dobrowolnie lub pod przymusem, zwierzchność cesarza Habsburskich, to tym samym przestałaby być suwerennym państwem, tracąc własną podmiotowość w stosunkach międzynarodowych.

Thomas Hobbes może nie polemizować otwarcie z teorią imperialną, pomijając jej istnienie, ale jego teoria niepodzielnej suwerenności państwowej stanowi ukrytą radykalną polemikę z nią. W przypadku władzy papieskiej, roszczenie Biskupa Rzymu do panowania nad światem nie zostało pominięte. Kościół kontrreformacyjny i uniwersalizm katolicki angielski filozof traktuje jako niebezpieczeństwo bardzo realne i atakuje je wprost. W swoich rozprawach dwukrotnie zajmuje się tym tematem: w części czwartej *Lewiatana*, zatytułowanej *O królestwie ciemności*⁹⁵ i w *Behemocie* opisującym genezę i dzieje Rewolucji Angielskiej, gdzie krytyka konfesji katolickiej i purytańskiej ujęta jest wspólnie i przemieszana ze sobą. Głównym celem ataku Thomasa Hobbesa stał się znany włoski papalistyczny jezuita Roberto Bellarmino⁹⁶. Nie wdając się w szczegóły, Hobbes stoi na protestanckim stanowisku, że Jezus Chrystus nie sprawował na ziemi jakiegokolwiek władzy politycznej, nie mógł więc jej przekazać

⁹⁴ D. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, op. cit., s. 177.

⁹⁵ T. Hobbes, *Lewiatan*, op. cit., IV, s. 541-624.

⁹⁶ J.P. Sommerville, *Thomas Hobbes*, op. cit., s. 113-19; E. Fabbri, *Roberto Bellarmino...*, op. cit.; P. Springborg, *Thomas Hobbes and Cardinal Bellarmine: Leviathan and 'the Ghost of the Roman Empire'*, "History of Political Thought", 1995, t. 16, nr 4, s. 503-531.

ani św. Piotrowi, ani jego następcom, czyli papieżom. Chrystus nie przekazał kapłanom jakiegokolwiek władzy natury politycznej, a szerzej, odnośnie świata widzialnego⁹⁷. Wszelka idea władzy papalistycznej nad państwami i papieskiego prawa do depozycji władców lub zwalniania ich poddanych z obowiązku posłuszeństwa jest przezeń postrzegana jako zarzewie rewolucji: „Zgodnie z tym błędnym poglądem, że kościół obecny jest królestwem Chrystusowym, winien by być jakiś jeden człowiek (...) przez którego usta nasz Zbawiciel (który teraz jest w niebie) przemawia, daje prawa, i który reprezentuje osobę Chrystusa wobec wszystkich chrześcijan (...). Do tej władzy królewskiej pochodzącej od Chrystusa ma roszczenie w stosunku do całego świata papież (...), otóż ta władza jest przedmiotem tak namiętnych sporów, że gaszą one światło przyrodzone i wprowadzają tak wielkie ciemności do umysłów ludzkich, iż ludzie nie wiedzą, w stosunku do kogo obowiązywać do posłuszeństwa. (...) ilekroć jest jakaś niezgodność między politycznymi zamiarami papieża i innych książąt chrześcijańskich, jak się to zdarza bardzo często, to wówczas między poddanymi tych książąt powstaje taki mrok, że nie rozpoznają człowieka obcego, który wdziera się na tron ich prawowitego księcia, i nie odróżniają go od tego, kogo sami umieścili na tronie. I w tej ciemności umysłu skłania się ich do tego, iżby walczyli jeden przeciw drugiemu, nie rozróżniając swoich wrogów od swoich przyjaciół, kierowani ambicją jakiegoś człowieka”⁹⁸.

Cytat ten stanowi holistyczną kontrpropozycję Hobbesa w stosunku do papieskiego uniwersalizmu, czyli wizji „teologii politycznej wrogiej zasadzie suwerenności”⁹⁹. Ukoronowaniem tej szatańskiej papistycznej koncepcji miałyby być pisma Bellarmina¹⁰⁰. W sumie Thomas Hobbes stoi na stanowisku, że moc papieska wobec państw, jej rola w stosunkach międzynarodowych, jest próbą uzurpacji. Trafnie jego doktrynę podsumowuje Patricia Springborg pisząc, że dla angielskiego filozofa „katołyizm był wielkim odwróceniem zasady *raison d’Etat*: konstytuował państwo na usługach religii, zamiast religię na usługach państwa. Był wielkim anty-Lewiatanem”¹⁰¹.

3.2. Suwerenność „konfesyjna”

W filozofii politycznej Thomasa Hobbesa z zasady niepodzielności suwerenności wynikają skutki bardziej dalekosiężne niżli tylko negacja możliwości trwałego i pokojowego współistnienia rozmaitych organów państwa w rządzie mieszanym, trójpodziału władzy lub parcelacji suwerenności politycznej w stosunkach międzynarodowych. Jego zdaniem, w tradycji zachodniej podstawowe rozszpaltowanie (niepodzielnej z definicji) zasady suwerennej następuje już na etapie stosunków pomiędzy państwem

⁹⁷ D.A. Emidio Branco, *O Estado Cristão em Thomas Hobbes*, „Kalagatos”, 2015, t. 12, nr 23, s. 95-97.

⁹⁸ T. Hobbes, *Lewiatan*, *op. cit.*, IV, 44, s. 544-45.

⁹⁹ L. Foisneau, *Hobbes et la tout-puissance...*, s. 359.

¹⁰⁰ Na temat nauki R. Bellarmina zob. A. Wielomski, *Suwerenność państwa w stosunkach międzynarodowych w doktrynie Roberta Bellarmina*, „Societas et Ius”, 2017, nr 6, s. 25-76.

¹⁰¹ P. Springborg, *Thomas Hobbes...*, s. 510.

a Kościołem katolickim, gdy tylko instytucje te zostały od siebie wyodrębnione. Niezależny od państwa Kościół jest konstytuowany przez prawo kanoniczne stworzone poza granicami suwerennego państwa, czyli w Rzymie. Kościół katolicki to religijna (ale potencjalnie i polityczna) korporacja, kontrola nad którą wymyka się terytorialnemu suwerenowi¹⁰². Hobbes pisze: „Bez względu bowiem na nic nie znaczące rozróżnienie królestwa świeckiego i duchowego, są to przecież dwa królestwa i każdy poddany znajduje się pod władzą dwóch panów. Oto bowiem władza duchowna rości sobie prawo do określenia, co jest grzechem, i co za tym idzie, do określenia, co jest prawem (jako że grzech nie jest niczym innym niż przekroczeniem prawa), a władza świecka również rości sobie prawo do tego, by określać, co jest prawem. Każdy więc poddany musi się słuchać dwóch władców, z których obaj chcą, iżby ich rozkazy były uważane za prawo, co jest rzeczą niemożliwą, jeśli zaś ma być jedno królestwo, to albo świeckie, które jest władzą państwową, musi być podporządkowane duchowemu, a wówczas suwerenność posiada tylko to drugie; albo też duchowe musi być podporządkowane świeckiemu, a wówczas nie ma innej supremacji niż świecka. Gdy więc te dwie władze przeciwstawiają się sobie, państwo z konieczności rzeczy musi być w wielkim niebezpieczeństwie wojny domowej i rozpadu”¹⁰³.

Zdaniem Hobbesa, podział suwerenności pojawił się wraz z reformą gregoriańską w drugiej połowie XI wieku, gdy – w wyniku rewolucji prawnej dokonanej przez papieża Grzegorza VII - władza duchowna oddzieliła się od doczesnej. Wówczas to Biskup Rzymu wyemancypował się od cesarza, a biskupi lokalni od władców terytorialnych (królów i feudałów); duchownych wyodrębniono od laikatu; prawo kanoniczne od prawa państwowego. Gdybyśmy porównali pisma Hobbesa z tezami broniących cesaropapizmu i imperialnej teologii politycznej publicystów cesarza Henryka IV z XI stulecia¹⁰⁴ lub współczesnych im regalistów z innych krajów broniących tezy, że z woli Boga król jest arcykapłanem i zwierzchnikiem Kościoła w granicach własnego państwa (np. Anonim z Normandii w tradycji brytyjskiej¹⁰⁵), to zobaczymy olbrzymie podobieństwa nie tylko w logice budowanych konstrukcji teologiczno-politycznych, ale także i w sposobie argumentacji. Hobbes wpisuje się w tradycję antygregoriańską.

Podstawowa różnica między publicystami cesarskimi i zwolennikami przedgregoriańskiej teorii króla-kapłana a Thomasem Hobbesem wynika z kontekstu

¹⁰² F. Tönnies, *Hobbes. op. cit.*, s. 38; P. Pasqualucci, *Thomas Hobbes op. cit.*, s. 267-68.

¹⁰³ T. Hobbes, *Lewiatan, op. cit.*, II, 29, s. 292-93. Podobnie idem, *O obywatelu, op. cit.*, VI, 11, s. 288-89; XII, 5, s. 370-71.

¹⁰⁴ Tezy publicystów cesarskich na interesujący nas temat szeroko omawiają C. Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, Leipzig 1894, s. 463-542; H.-X. Arquillière: *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*. Paris 1934, s. 336-63.

¹⁰⁵ Anonim z Yorku, *Tractatus Eboracenses*, w: *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, Hannoverae 1892, t. II, s. 642-87. W literaturze jego poglądy opisują min. M. Garcia-Pelayo, *El Reino de Dios. Arquetipo politico*, Madrid 1959, s. 203-11, B. Szlachta, *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Kraków 2001, s. 68-76.

czasowego. Gdy w XI wieku cesarz Henryk IV uważał się za przywódcę polityczno-eklezyjnego chrześcijaństwa, to miał do czynienia z jedną religią i konfesją, czyli z Kościołem katolickim. Dlatego cesarz ten uważał się za zwierzchnika chrześcijaństwa *bezprzymiotnikowego*, powszechnego. Innymi słowy, imperialny cesaropapizm funkcjonował w świecie monoideowym, gdzie nie istniał – zrodzony po wystąpieniu Martina Lutera w 1517 roku – problem wielości wyznań chrześcijańskich, gdzie do nazwy chrześcijaństwo trzeba dodawać jeszcze przymiotnik wskazujący konkretną konfesję. Po sukcesie Reformacji, z punktu widzenia teorii antygregoriańskiej, sytuacja zmieniła się radykalnie. Suweren u Hobbesa nie tylko musi odebrać wspólnocie chrześcijańskiej jej odrębność instytucjonalną, którą gregorianie wywalczyli sobie kosztem uprawnień państwa. Zanim suweren, na modę cesaropapistyczną, określi kształt relacji zinstytucjonalizowanej wspólnoty chrześcijańskiej względem swojej władzy, najpierw musi podjąć egzystencjalną decyzję teologiczno-polityczną. To decyzja, która z konfesji ma uzyskać status kościoła oficjalnego, wyznania państwowego, które ewentualnie będą tolerowane, a które będą całkowicie zakazane, a przynależność do nich będzie penalizowana? Jeśli wskaże jako oficjalną którąkolwiek z konfesji protestanckich, to tym samym zrywa z jakąkolwiek podległością wobec papieża i katolickiego cesarza. Jeśli opowie się za katolicyzmem, to w kwestiach wiary oraz na styku wiary i polityki podlega Biskupowi Rzymu, a jego relacje z cesarzem stają się kwestią otwartą.

Thomas Hobbes uważa, że źródłem niepokojów wewnętrznych, szczególnie zaś rewolucji politycznych, jest pluralizm światopoglądowy i wielość poglądów, przede wszystkim konfesyjnych¹⁰⁶. Filozof ten uważa, że u źródeł rewolucji i wojen domowych stoją nie tyle sprzeczne interesy grup społecznych – jak dowodzi współczesna pomarksowska socjologia polityki – lecz wielość idei. Rewolucje i przewroty polityczne rodzą się „przez czytanie książek i słuchanie przemówień” pisze Hobbes¹⁰⁷. Rzeczywiście, angielski filozof uważa, że połączenie teologa ze sprawnym retorem stanowi isticie wybuchową mieszankę dla każdego porządku politycznego. Raymond Polin dobrze wychwytyje ten moment: „Liczne opinie lęgną się na marginesie opinii suwerena i rozpowszechniają się dzięki słowu. Dlatego suweren musi uciszać opinie prywatne i narzucać swoją myśl poddanym. Język, dzięki któremu, wraz z rozumem, rodzą się społeczeństwo i pokój, może także rozpowszechniać błąd, doktryny prowadzące do wojen. Gdy, dla lepszego upowszechnienia, język zostaje wsparty przez retorykę, to nabiera elokwencji. Wtenczas ukryte niebezpieczeństwa wychodzą na jaw. To ludzie elokwentni i dobrzy mówcy wywołują rebelie. [...] Nie trzeba być ani mądrym, ani uczonym, aby być elokwentnym. Nikt nie jest dla państwa tak niebezpiecznym, jak ten, kto uważa się za mądrego, gdyż umie tylko krytykować i jest najbardziej skory do buntów. Elokwencja pozwala zrównać ze sobą dobro i zło, pokazać jako słuszne to, co

¹⁰⁶ T. Hobbes, *Behemoth* [1668], w: idem, *Tracts*, London 1682, s. 59.

¹⁰⁷ T. Hobbes, *O człowieku*, w: idem, *Elementy filozofii*, Warszawa 1952, t. II, XIII, 7, s. 153. Podobnie idem, *O obywatelu* [1542], w: idem, *Elementy filozofii, op. cit.*, t. II, *Do czytelnika*, s. 186; XIII, 9, s. 387-88.

nim nie jest, gdy tylko mówca chce tego dowieść. Elokwencja nie szuka prawdy, ale zwycięstwa. Nie chodzi o to, aby nauczać, ale aby przekonać. A w tym celu wszystkie środki są dobre: odwołanie się do fałszywych zasad, użycie niewłaściwe pojęć lub nadużycie metafor. Najważniejsze, aby inni uznali cię za rozumnego. Tłumy łatwo ulegają namiętnościom? Elokwencja pociąga tłum złożony z niskich dusz tak, że zaczyna podzielać poglądy mówcy”¹⁰⁸.

Z tego powodu, wedle Hobbesa, zadaniem suwerena, który dba o bezpieczeństwo poddanych i ich samozachowanie, jest regulacja doktryn, które wolno głosić i penalizacja tych, które stanowią zagrożenie dla porządku publicznego. Suweren najpierw decyduje, co jest prawdą, a co jest kłamstwem. Przywoływany już w tym tekście Carl Schmitt ujął nowatorstwo angielskiego filozofa w tym względzie dwoma łacińskimi sentencjami. Pierwsza z nich pochodzi od samego Thomasa Hobbesa i brzmi: „to nie prawda, lecz władza tworzy prawo” (*Auctoritas, non Veritas facit legem*)¹⁰⁹. Druga formuła została już ukuta samodzielnie przez Schmitta i brzmi: „kto osądza (co jest prawdą)?” (*qui iudicabit?*), w miejsce tradycyjnego klasycznego pytania *co jest prawdą?* Z obydwu tych maksym wynika, że w polityce, w państwie i w prawie nie chodzi o to, co jest, a co nie jest prawdziwe/sprawiedliwe, ale o to, kto o tym decyduje i jak zadecyduje¹¹⁰. Punkt ciężkości w pytaniu o prawdę zostaje przesunięty z arystotelesowskiego pytania o zgodność twierdzenia z rzeczą¹¹¹ ku momentowi subiektywnej decyzji. Decyzja suwerena nie ma zakotwiczenia w prawdzie i tym różni się współczesny Hobbesowi monarcha od cesarza Henryka IV, który nie znał problemu wyboru konfesji. Gdy Henryk IV chciał zdecydować tylko o tym, kto będzie opatem lub biskupem, to suweren siedemnastowiecznej Anglii musi najpierw podjąć decyzję czy to anglikanizm, katolicyzm czy purytanizm jest religią publiczną? Prawa suwerenów do ewentualnego mianowania opatów i biskupów są wtórne i zależą od odpowiedzi na pytanie podstawowe. Wszak w katolicyzmie suweren nie ma takich praw, a purytanizm znosi wszelkie godności kościelne o charakterze hierarchicznym. Cezaropapistyczny ideał Henryka IV spełnia konfesja anglikańska, gdzie suweren jest głową kościoła i mianuje biskupów.

W XVII wieku, czyli jeszcze przed narodzinami nowoczesnych ideologii politycznych na przełomie XVIII-XIX stulecia, oficjalną doktryną państwa była konfesja narzucona poddanym przez suwerena. Stanowiła ona swoisty melanz symboli chrześcijańskich z aktualną i miejscową racją stanu, ze szkodą dla religii, sprowadzonej

¹⁰⁸ R. Polin, *Politique et philosophie...*, s. 208.

¹⁰⁹ T. Hobbes: *Lewiatan, op. cit.*, II, 26 (prawdopodobnie chodzi o dość niezgrabnie przetłumaczony cytat znajdujący się w polskiej wersji tekstu na s. 239: „państwo, i jego rozkaz, ustanawia prawo”). Pamiętajmy jednakże, że polskiego tłumaczenia dokonano z wcześniejszej od łacińskiej angielskiej wersji tekstu.

¹¹⁰ C. Schmitt, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*, Berlin 1994, s. 57; idem, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 1997, s. 128.

¹¹¹ Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1984, 1011, B 26-29.

do zetatygowanych formuł, zetatygowanej liturgii i nauczanej przez duchowieństwo utrzymywane przez państwo, a więc odeń całkowicie uzależnione¹¹². W sumie konfesjonalizacja stanowiła drastyczne nadużycie symboliki chrześcijańskiej dla celów politycznych. Miała miejsce kosztem religii, która powoli, lecz konsekwentnie, była sekularyzowana do statusu oficjalnej państwowej ideologii politycznej, której publicznie uznane formuły były powtarzane zupełnie bezmyślnie. Wyznawanie upaństwowionej konfesji traktowane było jako wyraz lojalności wobec władzy, a religijna dysydencja jako zakamuflowana forma nielojalności wobec suwerena, przy czym chodziło wyłącznie o ostentacyjny publiczny kult, a nie o szczerą wiarę, która nie interesowała urzędników nadzorujących poddanych¹¹³.

Eric Voegelin określa tę konstrukcję konfesyjną mianem „religii politycznych” (upolitycznionych), uważając właśnie Hobbesa za najbardziej klasycznego teoretyka tego kierunku w epoce nowożytnej¹¹⁴. Z kolei Thomas Schneider, konstatując podobną tendencję u Hobbesa, określa ją mianem „propagowania politycznego pogaństwa” i „etatystycznego pogaństwa”, któremu towarzyszy „niwelacja różnicy między tym, co transcendentne, a tym, co immanentne”, przy zachowaniu całego tradycyjnego wokabularza monoteistycznego Boga z tradycji chrześcijańskiej¹¹⁵. W ten sposób, dowodzi niemiecki badacz, angielski filozof polityczny dokonuje sprytnego zabiegu: głosząc, że państwo w sposób prawowity powstaje z umowy społecznej, tym samym uznaje jego czysto laickie i ludzkie źródła. Kiedy jednakże państwo to już powstało, to natychmiast przyznaje mu „monstrualne”¹¹⁶ uprawnienia, także w dziedzinie konfesyjnej, czyniąc decydem absolutnym w kwestiach religijnych, tak dogmatycznych jak i co do form kultu. W końcu wreszcie, pisze Schneider, wywodzi samą zasadę suwerenności z faktu, że jest ona refleksem Boga i Bożej wszechmocy. Zdaniem niemieckiego badacza, jest to nic innego jako tylko rodzaj samo-sakralizacji państwa i jego suwerena. Thomas Hobbes z tego ostatniego czyni faktycznego zastępcę (*Stellvertreter*) czy też pośrednika między Bogiem a ludźmi na ziemi. hobbesowskie państwo teoretycznie rodzi się z całkowicie laickiej i bezreligijnej idei umowy społecznej, aby ostatecznie nabrać charakteru świętego i sakralnego, jakim nigdy nie było nawet w Średniowieczu. Uprawnienia suwerena przerosły uprawnienia teologiczne papieża,

¹¹² Zjawisko to jest szczególnie charakterystyczne dla państw niemieckich – zob. np. E.W. Zeeden, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, „Historische Zeitschrift”, 1958, nr 185, s. 249-99; M. Heckel, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1983; H.R. Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, Münch 1992; W. Reinhard: *Was ist katholische Konfessionalisierung*, w: idem, H. Schilling, *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995, s. 419-52.

¹¹³ R. Rémond, *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècle (1789-1998)*, Paris 1998, s. 46-54.

¹¹⁴ E. Voegelin, *Die Politischen Religionen*, München 2007, s. 43-48.

¹¹⁵ T. Schneider, *Thomas Hobbes' 'Leviathan'. Zur Logik des politischen Körpers*, Hannover 2003, s. 185.

¹¹⁶ Ibidem, s. 179.

który może definiować kwestie kontrowersyjne, ale nie podyktować nowe symbole wiary. Cała konstrukcja Hobbesa kończy się samo-deifikacją suwerena wedle dogmatów i rytów, które wcześniej sam ustanowił, wedle własnej woli lub, jeśli ktoś woli, własnego kaprysu¹¹⁷.

Rzeczywiście, wymieniając kompetencje państwa suwerennego Thomas Hobbes kładzie nacisk na coś, co moglibyśmy określić mianem jego suwerenności doktrynalnej, ideologicznej lub konfesyjnej, czyli monopolu na definiowanie prawdy: „Z władzą suwerenną wiąże się uprawnienie do tego, by rozstrzygać, jakie poglądy i doktryny są sprzeczne z pokojem, a jakie do niego prowadzą; i co za tym idzie, uprawnienie do tego, by rozstrzygać, w jakich sytuacjach, jak dalece i co do czego należy ludziom pozwalać, by przemawiali do dużych gromad ludu, oraz rozstrzygać, kto ma badać doktryny wyłożone w książkach, nim zostaną opublikowane”¹¹⁸.

W innych miejscach *Lewiatana*, abstrahując od problemu zdefiniowania samej suwerenności, Hobbes wymienia zupełnie absurdalne i fantastyczne uprawnienia religijne suwerena, przypominające reżimy totalitarne XX wieku, gdzie ideologie zastąpiły konfesje: a/ prawo stanowienia dogmatów wiary i rytów liturgicznych; b/ moc potwierdzania autentyczności cudów ogłaszanych ludowi tak przez osoby prywatne, jak i oficjalnie działające kościoły; c/ autoryzowanie obowiązującego na terenie danego państwa i w jego języku narodowym przekładu tekstu *Pisma Świętego* i jego kanonicznej interpretacji; d/ ogłaszanie kanonu ksiąg biblijnych („Słowem Bożym są księgi Pisma Świętego uznane w Anglii za kanoniczne”¹¹⁹); e/ monopol ogłaszania terminu nadejścia Królestwa Bożego, co winno wygasic tendencje apokaliptyczne, gdyż kiedy wyznaczony przez sekty religijne czas znajduje się w zbyt bliskim horyzoncie czasowym, to prowadzi to do zaburzeń; f/ koncesjonowanie prawa do legalnego prorokowania i ogłaszania proroctw ludowi; g/ monopol na mianowanie osób na stanowiska duchowne¹²⁰; h/ określanie, w miejsce władz religijnych, zasad prawa małżeńskiego. Chodzi o postulat zastąpienia ślubu i sakramentu małżeństwa przez małżeństwo cywilne, także z ewentualnym prawem rozwodu, jeśli suweren uzna takie rozwiązanie za słuszne¹²¹. Teza ta w XVII wieku musiała być szokująca, ponieważ oznaczała przywłaszczenie sobie przez państwo uprawnień pseudo-sakramentalnych.

Ostatecznie, Thomas Hobbes nie cofa się nawet przed szokującym stwierdzeniem, że suwerenni monarchowie są - oczywiście tylko na terenie własnego państwa - najwyższymi kapłanami, a więc mają wszelką moc religijną, w tym także udzielania sakramentów¹²². W *O obywatelu* czytamy, że „ten człowiek czy to zgromadzenie, które

¹¹⁷ Ibidem, s. 191-95.

¹¹⁸ T. Hobbes: *Lewiatan*, op. cit., II, 18, s. 157.

¹¹⁹ T. Hobbes, *Behemoth*, op. cit., s. 78.

¹²⁰ Ibidem, s. 78, 84-91.

¹²¹ T. Hobbes, *O obywatelu*, II, 6, 16, s. 297-98.

¹²² T. Hobbes dowodzi, że każdy suweren przed reformą gregoriańską nosił tytuł „episcopus” i był autentycznym biskupem, czyli królem-biskupem w jednej osobie (*Behemoth*, op. cit., s. 22-23).

dzierży władzę najwyższą, jest jednocześnie *głową i państwem, i kościoła*, jako że jedną rzeczą jest kościół i państwo chrześcijańskie”¹²³.

Formuły powyższe stanowią odrzucenie fundamentalnej zasady na której zbudowano reformę gregoriańską, czyli rozdziału pomiędzy duchowieństwem a laikatem; księdzem i księciem; biskupem a władcą. Co więcej, wskutek pojawienia się problemów przyniesionych przez Reformację, mediewalna cesaropapistyczna zasada podporządkowania wspólnoty eklezjalnej władcy zostaje zradykalizowana przez prawo każdego suwerena terytorialnego do określania i definiowania państwowej konfesji, co nie śniło się ani Henrykowi IV, ani Fryderykowi I Barbarossie, ani nawet takiemu despotcie jak Fryderyk II Stauf. Jednakże, zdaniem Thomasa Hobbesa, wszystko to, co suwereni ogłoszą jako Słowo Boże, winno być uznawane za takowe, a wszelki szmer winien być traktowany jako bunt. Istotą przesłania filozofa z Malmesbury jest chęć odparcia wszelkich teorii o rządach kapłanów nad państwem, jakiegokolwiek by nie byli wyznania¹²⁴. Teraz cała ich postęga i treść głoszonych przez nich nauk zależy od woli suwerena, który stał się dla swojego kraju rodzajem króla-papieża, a właściwie to króla-Chrystusa.

Stając się głównym teoretykiem tego, co Eric Voegelin określa mianem religii politycznych, Hobbes jednoznacznie opowiada się przeciwko teoretycznej nawet możliwości istnienia władzy papieskiej i cesarskiej. Władza pontyfikalna nie jest możliwa w sytuacji, gdy każdy suweren określa dogmaty i rytę dla własnego państwa, ignorując definicje płynące z Rzymu. Samo prawo takiego definiowania religii przez suwerena stawia koncepcję Hobbesa jednoznacznie po stronie Reformacji, a przeciwko papieżowi i zasadzie katolickiej (uniwersalnej). Także idea imperialna od 800 roku, czyli koronacji cesarskiej Karola Wielkiego, jest ściśle związana z katolickim uniwersalizmem. Pomijając wyjątkowe i specyficzne wizję Dantego Alighieri, gdzie cesarz miał panować nad całym światem, także i nad poganami¹²⁵, imperator Zachodu miał skupić pod swoim berłem wszystkich chrześcijan, a jeśli zjednoczyć cały świat, to tylko po to, aby go nawrócić na wiarę chrześcijańską w rzymskim rozumieniu tego terminu. Tendencja antygregoriańska tradycji cesarskiej wynikała z przekonania, że imperator winien być równocześnie zwierzchnikiem duchowym i politycznym całej *Christianitas*. Tym samym cesarz był nie tylko władcą politycznym, ale i strażnikiem ortodoksji katolickiej.

Thomas Hobbes przyjmując myślenie antygregoriańskie za swoje, nie przyjmuje go w wersji uniwersalistycznej, głoszonej przez mediewalnych publicystów cesarskich. Bliższa jest mu doktryna angielskiego/normańskiego mnicha, zwanego mianem Anonima z Yorku, z którego pism pośrednio wynika, że to nie cesarz, lecz

¹²³ T. Hobbes, *O obywatelu*, op. cit., XVII, 28, s. 522.

¹²⁴ J.P. Sommerville, *Thomas Hobbes*, op. cit., s. 23.

¹²⁵ Dante Alighieri, *Monarchia*, Kęty 2002, III, 15, 7-10.

monarcha terytorialny jest najwyższym kapłanem w swoim państwie¹²⁶. Nawet jeśli ten anonimowy myśliciel tego nie pisze wprost, to przy jego koncepcji świat katolicki nie tworzy jednej wspólnoty teologiczno-politycznej, lecz jest rozbity na wiele samodzielnych podmiotów, mnogość wspólnot polityczno-konfesyjnych, gdzie każdy suweren byłby *arcykapłanem* narodowej lub terytorialnej konfesji chrześcijańskiej. Wszak książęta niemieccy popierający Martina Lutra przyjęli jego nauki i przeszli na nową konfesję nie z fascynacji jego doktryną, lecz dlatego, że jako innowiercy automatycznie przestawali podlegać katolickiemu cesarzowi, który, jak demagogicznie tłumaczył Luter, rzekomo „walczy przeciwko Ewangelii”¹²⁷. Teoria, że niekatolicki monarchowie nie podlegają władzy katolickiego cesarza znajduje swoje ukoronowanie w religii politycznej Hobbesa, gdzie każdy terytorialny suweren jest zarazem i cesarzem i papieżem dla własnego kraju. Jest cesarzem, gdyż nie uznaje nad sobą żadnej władzy zewnętrznej; jest papieżem, gdyż sam ustanawia dla swojego państwa dogmaty, formuły teologiczne i ryty. Różnica konfesyjna trwale emancypuje terytorialnego suwerena od imperialno-katolickiej jurysdykcji, czyniąc zeń samodzielny podmiot w stosunkach międzynarodowych.

Rekapitulując, mamy prawo uznać Thomasa Hobbesa za największego nowożytnego teoretyka absolutnej i niczym nieskrępowanej suwerenności państwa w stosunkach międzynarodowych, gdyż myśliciel ten – wychodząc z przesłanek *stricte* protestanckich – delegitymizuje uniwersalistyczne władze pontyfikalne i imperialne. Jako protestant Hobbes nie uznaje ani pretensji papieskich, ani cesarskich do panowania uniwersalnego i opisuje świat polityczny tak, jak gdyby nie istniały władze roszcujące sobie prawo do panowania powszechnego.

3.3. Suwerenne państwo w stosunkach międzynarodowych

Przy tak absolutnym charakterze suwerenności, jaki znajdujemy w *Lewiatanie*, jak również nieskrywany poczucie wszechogarniającego zagrożenia naszego bezpieczeństwa, wynikłym ze skrajnie pesymistycznej wizji natury ludzkiej, obronność i sprawy międzynarodowe muszą być uznane za priorytet państwa. Musi tak być nawet jeśli Thomas Hobbes sam nie wiele na ten temat pisze, skoncentrowany na rewolucji i wojnie domowej w Anglii. Mimo to w literaturze przedmiotu zauważono, że Hobbes nigdy i nigdzie nie używa pojęcia *racji stanu*, choć termin ten stanowi esencję jego nauki o państwie¹²⁸. Rzeczywiście, brak ten dziwi, gdyż termin ten w XVII wieku był niezwykle popularny w całej Europie, w Hiszpanii, we Francji, w Rzeszy i we

¹²⁶ Anonim z Yorku ustawicznie pisze o królu-kapłanie, królu-Chrystusie, a nie o cesarzu (*Tractatus Eboracenses*, *op. cit.*, § 4, s. 664, 667).

¹²⁷ M. Luter: *Selected Polical Writings*. Eugen 2003, s. 141.

¹²⁸ H. Bull, *Hobbes and the International...*, s. 724; J.C. Fernández Ramos, *Hobbes, Gracián, y la Razón de Estado*, “*Intersticios*”, 2012, nr 6 (2), s. 312-13.

Włoszech¹²⁹. Termin ten znakomicie pasuje to hobbesowskiej koncepcji stosunków międzynarodowych, choćby ze względu na nabożny szacunek jakim myśliciel ten obdarza suwerenne państwo nowożytnie i jego interesy.

Pojęcie *racji stanu* pasowałoby znakomicie do systemu hobbesowskiego także i dlatego, że z jego wizji zsekularyzowanej polityki, wolnej od moralności i prawa naturalnego, kompletnie znika chrześcijańskie pojęcie *wojny sprawiedliwej*, wypracowane przez średniowiecznych scholastyków i wczesno-nowożytnych neoscholastyków¹³⁰, czyli wojny prowadzonej przez uprawnioną do takich działań niepodległą władzę państwową (*auctoritas principis*), dla słusznej sprawy (*iusta causa*), z dobrą intencją (*intentio recta*), za pomocą sprawiedliwych metod (*iustus modus, ius in bello*) i mającej na celu zawarcie zadowalającego wszystkich pokoju (*ius postbello*)¹³¹. Hobbes jako nowożytnik i wróg klasycznej filozofii politycznej¹³² nie szuka sprawiedliwości zajmującej rozważania Platona, Arystotelesa, św. Augustyna i św. Tomasza, lecz jedynie zwycięstwa militarnego i politycznego. Jakkolwiek sam nie dokonuje żadnej klasyfikacji wojen, to zapewne nie pomylimy się twierdząc, że nie dzieli ich na sprawiedliwe i niesprawiedliwe, lecz na wygrane i przegrane. Kategoria sprawiedliwości siłą rzeczy znika z jego wizji stosunków międzynarodowych, gdyż pojęcia moralne nie istnieją z natury, nie są też uniwersalne z racji recept dawanych przez Kościół lub dzięki odczytaniu prawa natury. W państwie pojęcia te jest tylko dziełem decyzji politycznej suwerena, a na arenie międzynarodowej nie ma nikogo, kto mógłby suwerennym państwom podyktować uniwersalne normy sprawiedliwości i niesprawiedliwości, dobra i zła. Jak zauważa Tönnis, w tym nominalistycznym systemie – gdzie

¹²⁹ Zob. np. F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München-Berlin 1924, s. 31-278; R. de Mattei, *Il problema della 'ragion di stato' nell'età della Controriforma*, Milano 1979; J.A. Fernandez-Santamaria, *Razon de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid 1986; J. Peña Echeverría, *Estudio preliminar*, w: idem (red.), *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (Antología de textos)*, Madrid 1988, s. IX-XXXIX; M. Stolleis, *Säkularisation und Staatsräson in Deutschland um 1600*, w: G. Dilcher, I. Staff (red.), *Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisation*, Frankfurt am Main 1984, s. 96-109.

¹³⁰ A.M. Arbeláez Herrera, *La noción de seguridad en Thomas Hobbes*, "Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas", 2009, t. 39, nr 110, s. 104. Na temat wkładu scholastyków i neoscholastyków do wypracowania pojęcia "wojny sprawiedliwej", zob. klasyczne prace: A. Vanderpol, *La doctrine scholastique de droit de guerre*, Paris 1925; P. Hagenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris 1983.

¹³¹ R.H.W. Regout, *La doctrine de la guerre juste d'après les théologiens et canonistes catholiques*, Aalen 1974, s. 19-36; Ch. Nadeau, J. Saada, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Paris 2009.

¹³² L. Strauss, *The Political Philosophy...*, s. 129-70, idem, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, s. 155-80; M. Rhonheimer, *La filosofia politica...*, s. 16-25, 55-72, 99-102, 144-146, 211-215; D.J. Domínguez González, *Hobbes y el problema de la soberanía. Algunas notes referentes a la pre-comprensión teórica del poder en la filosofía política moderna*, "Endoxa", 2009, nr 23, s. 153-59; A. Wiegand Cruz, *Hobbes: El absolutismo como consecuencia del pesimismo antropológico*, "Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política", 2015, t. 6, nr 1, s. 57-65.

wszystkie pojęcia są umowne – kłamstwo, jeśli tylko przyniesie państwu korzyść, bez wahania może zostać uznane za godny pochwały „spryt”¹³³.

Nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że bezpieczeństwo zewnętrzne oraz problematyka wiążąca się z racją stanu wydają się stanowić istotę funkcji suwerennego państwa Hobbesa, acz – o czym już pisaliśmy – angielski myśliciel tylko z rzadka porusza problematykę zagraniczną i kwestie polityki zewnętrznej. Jest całkowicie pochłonięty problemami rewolucji i wojny domowej. Z jego pism na temat racji stanu i stosunków międzynarodowych dowiadujemy się, że poddani suwerenów dwóch różnych państw z natury są dla siebie „wrogami”¹³⁴. W sumie filozof zadawała się dwukrotnym zasygnalizowaniem wagi tej kwestii w sposób stanowczy i uniemożliwiający dwuznaczną interpretację: „Przeto należy do uprawnień każdego człowieka czy zgromadzenia, które ma władzę suwerenną, iżby był czy było sędzią, decydującym zarówno co do środków prowadzących do pokoju i obrony, jak również co do przeszkód i naruszeń pokoju i bezpieczeństwa; i żeby czynił, co będzie uważał za konieczne, zarówno z góry dla zachowania pokoju i bezpieczeństwa przez zapobieganie niezgodzie wewnątrz kraju i działaniom nieprzyjacielskim z zewnątrz, jak i dla przywrócenia pokoju i bezpieczeństwa, gdy zostaną naruszone”¹³⁵.

Nieco dalej czytamy: „jest związane z suwerennością uprawnienie do prowadzenia wojny i do zawierania pokoju z innymi narodami i państwami; to znaczy: uprawnienie do rozstrzygania, kiedy dla dobra publicznego należy zbierać, uzbrajać i opłacać siły zbrojne oraz jak wielkie mają one być; jak również uprawnienie do pobierania pieniędzy od poddanych na pokrycie kosztów z tym związanych. Albowiem moc, która ma bronić naród, polega na wojsku; a siła wojska polega na zjednoczeniu pod jednym rozkazem; i tę władzę rozkazodawczą ma wobec tego ustanowiony suweren, jako że samo rozkazywanie siłom zbrojnym, nawet bez wszelkiego innego ustanowienia, czyni suwerenem tego, kto rozkazuje. I dlatego, ktokolwiek byłby generałem armii, ten, kto ma władzę suwerenną, jest zawsze generalissimusem. [...] suweren ma za zadanie pokój i obronę, przeto się rozumie, iż ma on moc używać takich środków, jakie uważa za najbardziej odpowiednie do spełnienia tego zadania”¹³⁶.

Poza tymi dwoma dłuższymi cytatami mamy tylko kilka krótkich notek Hobbesa na temat polityki międzypaństwami, które nie wprowadzają niczego nowego, może poza krótką wzmianką o naturalności i konieczności zakładania kolonii przez rosnące w siłę mocarstwa, co można uznać za przejaw pewnego rodzaju polityki imperialnej¹³⁷. George Shelton trafnie zauważa, że nieliczne wypowiedzi Thomasa Hobbesa odnośnie spraw międzynarodowych nie przypadkowo podkreślają nie jedność

¹³³ F. Tönnies, *Hobbes. op. cit.*, s. 203.

¹³⁴ T. Hobbes, *O obywatelu, op. cit.*, XIV, 19, s. 417.

¹³⁵ T. Hobbes, *Lewiatan, op. cit.*, II, 18, s. 156-57.

¹³⁶ *Ibidem*, II, 18, s. 158-59.

¹³⁷ Zob. D. James, *Hobbes's Argument for the 'naturalness' and 'necessity' of Colonisation*, “History of Political Thought”, 2017, t. 38, nr 3, s. 439-61.

polityczną świata, lecz panujący tutaj stan poliarchiczny, co wynika z wywodzenia suwerenności zewnętrznej państwa z prymatu idei suwerenności wewnętrznej. Polityka zagraniczna jest wyrazem ekspresji suwerena na zewnątrz: „Świat jest podzielony na jednostki polityczne, które mimo skrajnych różnic wielkości i mocy, jedno mają wspólne: wszystkie są państwami suwerennymi. To znaczy, że każde z nich posiada monopol jurysdykcyjny w obrębie swoich granic, jest niepodległe względem innych państw i nie uznaje nikogo nad sobą (no superior). W tym kontekście suwerenność to zewnętrzna manifestacja wewnętrznej jedności nowożytnego państwa”¹³⁸.

Dwójka francuskich badaczy, a mianowicie Christian Nadeau i Julie Saada, postrzega Hobbesa jako jednego z ojców realistycznej teorii stosunków międzynarodowych. Naukowcy ci definiują tenże realizm następująco: „Dla realistów, państwa nie są porównywalne do jednostek. To twory polityczne mające własne cele i reguły funkcjonowania. Nie należy więc od państwa oczekiwać uczuć moralnych, takich jak współczucie lub strach, gdyż uczucia i punkty widzenia są charakterystyczne dla osób ludzkich, ale nie dla osób sztucznych, takich jak państwa. [...] Teorie realistyczne, w efekcie, umiejscawiają konflikt w sercu stosunków międzynarodowych: każde państwo dąży do mocy i zaspokojenia swoich narodowych interesów. Brak autorytetu nad-państwowego czyni z przestrzeni międzynarodowej miejsce anarchicznej konfrontacji sił, której nie reguluje ani moralność, ani prawo. Zasada interesu każe państwom działać racjonalnie: dlatego szukają przetrwania, tworzą kolektywne systemy bezpieczeństwa, myślą o równowadze”¹³⁹.

Skoro celem państwa jest przetrwanie i zapewnienie sobie bezpieczeństwa, to być może błędem jest patrzeć na Hobbesa jako ideologa polityki imperialnej i ekspansjonistycznej. Filozof z Malmesbury przypisuje suwerenom wysoki poziom racjonalności politycznej, to zaś oznacza raczej niechęć do prowadzenia wojen. Wojny kosztują, co prowadzi do podwyżki podatków. Wojny, nawet zwycięskie, oznaczają straty ludzkie. Poddani nie chcą ani płacić wyższych podatków, ani patrzeć jak ich synowie umierają. Dlatego polityka ekspansjonistyczna bywa niepopularna. Michael C. Williams przypomina, że rewolucja w Anglii zaczęła się od samowolnego podniesienia podatków przez króla, z przeznaczeniem na wyposażenie armii i floty. Już samo to osobiste doświadczenie powinno uczynić Hobbesa sceptykiem co do wojen i militarystyki. Filozof ten boi się wojny, jest raczej pacyfistą, a nakazuje się suwerenom zbroić raczej nie po to, aby atakować, lecz móc bronić swoich poddanych¹⁴⁰.

Sprawy międzynarodowe w sposób niezwykle wyrazisty ukazują opozycję angielskiego filozofa względem wszelkiej koncepcji władzy uniwersalnej, ponieważ Hobbes podkreśla rolę racji stanu, prymat egoistycznych interesów państwa. Cesarz tradycyjnie jest postrzegany jako władca uniwersalny, którego celem nie jest walka

¹³⁸ G. Shelton, *Morality op. cit.*, s. 275.

¹³⁹ Ch. Nadeau, J. Saada, *Guerre juste, op. cit.*, s. 28, 30.

¹⁴⁰ M.C. Williams, *Hobbes op. cit.*, s. 232-33.

z sąsiadami lub prowadzenie polityki zagranicznej mającej zapewnić państwu przetrwanie. Władza imperialna ma aspiracje uniwersalistyczne, czyli jej celem ostatecznym jest zapewnienie świata sprawiedliwości i powszechnego pokoju, poprzez jego zjednoczenie. Widać to znakomicie u Dantego Alighieri i Marsyliusza z Padwy¹⁴¹, piszących dla Ludwika IV Bawarskiego. Ten sam element sprawiedliwego pokoju dostrzegamy przy analizie celów ostatniego *prawdziwego* cesarza o aspiracjach do powszechnego panowania i zbudowania państwa jeśli nie światowego, to obejmującego wszystkich chrześcijan na ziemi, czyli Karola V¹⁴².

Tymczasem państwo projektowane przez Thomasa Hobbesa nie jest już powszechne, nie aspiruje do uniwersalizmu. Z samej swojej definicji jest terytorialne. *Lewiatan* zostaje wydany w 1651 roku, czyli w trzy lata po zakończeniu Wojny Trzydziestoletniej i podpisaniu Traktatu Westfalskiego (1648). O tym przełomowym dla historii Europy traktacie mówi się często, że stworzył instytucję nowoczesnego państwa, przynajmniej w Niemczech, zastępując istniejące dotąd niejasne kryteria zależności pomiędzy cesarzem a władcami terytorialnymi zasadą niepodległego nikomu państwa terytorialnego, dzierżącego pełną suwerenność wewnętrzną i zewnętrzną¹⁴³. Niestety, w literaturze tylko nieliczni badacze (R. Labrousse, J.M. Osés Gorráiz) wskazują na tę koincydencję dat: 1648 i 1651. Wskazują jednak słusznie, że nie sposób zrozumieć teorii stosunków międzynarodowych Hobbesa bez doświadczenia dopiero co zakończonej Wojny Trzydziestoletniej - która objęła Rzeszę, Francję, Szwecję i rozsiała po całej Europie posiadłości Habsburgów, na czele z Hiszpanią i Austrią - skoro w jej wyniku ostateczne zwycięstwo odniosła zasada państwa suwerennego, a ostateczną klęskę poniosła idea uniwersalistycznej władzy cesarskiej¹⁴⁴. Dlatego właśnie, po doświadczeniu 1648 roku, Thomas Hobbes z pełną świadomością może wystąpić przeciwko idei światowej lub kontynentalnej hegemonii.

4. Teoria stosunków międzynarodowych Hobbesa: rekapitulacja

Celem tego tekstu było wsparcie tych badaczy filozofii politycznej, którzy widzą w pracach Thomasa Hobbesa prekursora realistycznej teorii stosunków

¹⁴¹ E. Gilson, *Dante et la philosophie*. Paris 1939, s. 170-73; R. Kusch, *Friede als Ausgangspunkt des Staatstheorie des Marsilius von Padua. Zur Aristotelesrezeption in Mittelalter*, „Das Altertum“, 1955, nr 1, s. 116-25.

¹⁴² Np. R. Menéndez Pidal, *Idea Imperial de Carlos V*, Madrid 1971, s. 20-21; J.L. Villacañas, *Qué impero? Un ensayo polémico sobre Carlos V*, Madrid 2008, s. 15-25.

¹⁴³ I. Popiuk-Rysińska, *Suwerenność w rozwoju stosunków międzynarodowych*, Warszawa 1993, s. 48; O. Dann, *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770-1990*, München 1996, s. 43-44; J. Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge 1996, s. 138; H. Schulze, *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*, München 1999, s. 59-61, 143-44.

¹⁴⁴ R. Labrousse, *Hobbes op. cit.*, s. 478; J.M. Osés Gorráiz: *Hobbes. La República cristiana*, „Revista de Estudios Políticos”, 1991, nr 72, s. 181.

międzynarodowych. Zupełnie nie widzimy podstaw w tekstach tego myśliciela pozwalających widzieć w nim ojca teorii liberalnej. Równocześnie nie przekonuje nas, przyjęta w literaturze przedmiotu, linia argumentacji realistów, którzy dysponując na poparcie swoich tez kilkoma zaledwie cytatami źródłowymi, uciekają się do tworzenia analogii pomiędzy wojowniczym stanem natury pomiędzy jednostkami, a podobnie wojowniczym stanem natury pomiędzy państwami. Skoro angielski filozof takiej paraleli nie tworzy, to posługiwanie się nią znowu ma status hipotetyczny. Co więcej, słabość tego twierdzenia staje się widoczna szczególnie wtedy, gdy uświadomimy sobie, że w literaturze przedmiotu dość popularny jest pogląd – z którym autor niniejszego tekstu w pełni zgadza się – że stan natury i umowa społeczna mają w hobbesowskiej refleksji wyłącznie status teoretyczny¹⁴⁵. Filozof z Malmesbury posiadał całkiem porządną wiedzę historyczną, a nigdy i nigdzie nie opisał żadnego rzeczywistego aktu umowy społecznej. Pozwala to przypuszczać, że był to dlań modelowy stan teoretyczny, pozwalający opisać cele państwa oraz uprawomocnić na jego podstawie wzajemne obowiązki suwerena i poddanych. Wszystkie opisywane przezeń państwa powstały z podboju, włącznie z jego rodzinną Anglią, zdobywaną po kolei przez Angłów, Sasów, a w końcu Normanów Wilhelma Zdobywcy (1066). Skoro sam Hobbes zdaje się nie wierzyć w istnienie stanu natury i traktować go jako dydaktyczny model teoretyczny, to taką samą wartość może mieć wywiedziona z tegoż modelu teoria stosunków międzynarodowych. Teoria, przypomnijmy, której pisma Hobbesa także przecież nie zawierają *expressis verbis*, wyjąwszy dwa czy trzy izolowane cytaty.

Wziąwszy pod uwagę te wszystkie wątpliwości, zdecydowaliśmy się na zupełnie odmienną argumentację na rzecz tezy o ojcostwie Thomasa Hobbesa dla realistycznej teorii stosunków międzynarodowych. Postanowiliśmy w tym tekście przeanalizować jego myśl nie w perspektywie oderwanej od czasu i miejsca abstrakcyjnej filozofii politycznej (jak czynią profesjonalni filozofowie, na czele z L. Straussem i D.P. Gauthierem), lecz w kontekście jego epoki i kalwinizującego anglikanizmu do którego się przyznawał w swoich rozprawach, porównując jego refleksję z innymi kalwinistycznymi teoretykami suwerennego państwa (H. Grotius, J. Althusius). Jeśli odczytamy Hobbesa jako politycznego kalwina i porównamy ze wspomnianymi teoretykami kalwińskiej teorii politycznej, to bez problemu odnajdziemy wiele zastanawiających i charakterystycznych analogii w argumentacji na rzecz suwerennego państwa i modelu jego funkcjonowania w stosunkach międzynarodowych. Ojcostwo Thomasa Hobbesa dla realistycznej teorii stosunków międzynarodowych wyłania się nam nie z hipotetycznej analogii między jednostkami w stanie natury a państwami w relacjach międzynarodowych, lecz z otwartej kontestacji potęg uniwersalistycznych. Jest to

¹⁴⁵ A. Torres del Moral, *La teoría política de Hobbes: un temprano intento de síntesis metódica*, "Boletín de la Facultad de Derecho", 1992, nr 1, s. 258-60; G. Shelton, *Morality op. cit.*, s. 215; M. Rhonheimer, *La filosofía política op. cit.*, s. 104, 161-63, 167-73; M. Kuniński, *Problem stanu natury i stanu politycznego w teorii umowy społecznej Thomasa Hobbesa*, w: Z. Rau, M. Chmieliński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010, s. 113-14.

papiestwo, z którym walczy zawzięcie, negując jego roszczenia do władzy powszechnej tak natury politycznej, jak i religijnej, a także cesarstwo, które konsekwentnie pomija, tak jak gdyby w Europie za jego życia nie toczyła się Wojna Trzydziestoletnia o prymat pomiędzy suwerennymi państwami narodowymi i terytorialnymi, a marzeniem o uniwersalizmie, uosabianym przez Habsburgów. To z tej podwójnej negacji roszczeń pontyfikalnych i imperialnych, a więc pośrednio, wyłania się hobbesowska wizja, że absolutnie suwerenne państwo jest jedynym prawomocnym podmiotem w stosunkach międzynarodowych. Do tego dochodzi nauka angielskiego filozofa, że każdy z suwerenów ma prawo, w granicach swojego państwa, okrojować poddanym religię polityczną, czyli konfesję będącą publiczną doktryną państwa. To ostateczna negacja legitymizacji istnienia katolickich podmiotów o charakterze uniwersalistycznym i apoteoza religijna zasady suwerenności absolutnej.

Bibliografia

Monografie

- Allen J.W., *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London 1964.
- Althusius J., *Politica Methodice digesta atque exemplis sacris & profanis illustrata*. Herbornae Nassoviorum 1614 [1610].
- Anonim z Yorku, *Tractatus Eboracenses*, w: *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, Hannoverae 1892, t. II.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 1993, t. I.
- Arquillière H.-X., *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*. Paris 1934.
- Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1984.
- Balmes J., *Antologia politica*, Madrid 1981, t. II.
- Bała P., Wielomski A., *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*, Warszawa 2008.
- Bartelson J., *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge 1996.
- Basista J., *Propaganda religijna w przededniu i pierwszych latach angielskiej wojny domowej*. Kraków 2007.
- Bodin J., *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958.
- Bühler J., *Thomas Hobbes in den internationalen Beziehungen. Zur Existenz eines zwischenstaatlichen Naturzustandes in der politischen Philosophie von Thomas Hobbes*, Saarbrücken 2007.
- Calvin J., *Institution de la Religion chrétienne*, Paris 1888.
- Carr E.H., *La crise du vingt ans, 1919-1939. Une introduction à l'étude des relations internationales*, Bruxelles 1995.
- V.R. Castro Gómez, *Pensado la nación. Sacrum Imperium – teütsche landern – Deutschland*, Frankfurt am Main 2013.
- Covell Ch., *Hobbes, Realism and the Tradition of International Law*, New York 2004.
- Dann O., *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770-1990*, München 1996.
- Dante Alighieri, *Monarchia*, Kęty 2002.
- De Caprariis V., *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, Napoli 1959, t. I (1559-1572).
- Delumeau J., *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, Warszawa 1986, t. I.
- Dempf A., *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. Darmstadt 1954.
- Donnelly J., *Realism and International Relations*, Cambridge 2000.
- Fabbri E., *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Roma 2009.
- Fernandez-Santamaria J.A., *Razon de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid 1986.
- Foisneau L., *Hobbes et la tout-puissance de Dieu*, Paris 2000.
- Fried J., *Der päpstliche Schutz für Leienfürsten. Die politische Geschichte des päpstlichen Schutzprivilegs für Leien (11-13. Jh)*. Heidelberg 1980.
- Garcia-Pelayo M., *El Reino de Dios. Arquetipo politico*, Madrid 1959.
- Gauthier D., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford 2000.

- von Gierke O.: *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau 1902.
- Gilson E., *Dante et la philosophie*. Paris 1939.
- Grotius H., *Annales et Histoires des Troubles du Pays-Bas* [Annales et historiae de rebus Belgicis]. Amsterdam 1662 [1657].
- Grotius H., *De imperio summarum potestatum circa sacra*, Paris 1647.
- Haggenmacher P., *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris 1983.
- Harvey E., *Martin Bucer in England*, Marburg 1906.
- Heckel M., *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1983.
- Herla A., *Hobbes ou le déclin du Royaume de Ténèbres. Politique et théologie dans le Léviathan*, Paris 2003.
- Hobbes T., *Behemoth* [1668], w: idem: *Tracts*, London 1682.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Warszawa 1954 [1651].
- Hobbes T., *O człowieku* [1658], w: idem, *Elementy filozofii*, Warszawa 1952, t. II.
- Hobbes T., *O obywatelu* [1642], w: idem, *Elementy filozofii*, Warszawa 1952, t. II.
- Hügel T.O., *Sozialer Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, Berlin 1990.
- Imbart de la Tour P., *Les Origines de la Réforme*, Paris 1905, t. IV.
- Janine R., *Ao leiter sem medio: Hobbes contra o seu tempo*, Belo Horizonte 2004.
- Kant I., *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, Wrocław 1992.
- Koch G., *Auf dem Wege zum Sacrum Imperium. Studien zur ideologischen Herrschaftsbegründung der deutschen Zentralgewalt im 11. und 12. Jahrhundert*, Berlin 1972.
- Koselleck R., *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München 1973.
- Lake D.A., *Hierarchy in International Relations*, New York 2009.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992.
- Luchaire A., *Innocent III. Les Royautés vassales du Saint-Siège*, Paris 1908.
- Luter M., *Selected Polical Writings*. Eugen 2003.
- Martinich A.P., *The Two Gods of 'Leviathan'. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge 1992.
- de Mattei R., *Il problema della 'ragion di stato' nell'età della Controriforma*, Milano 1979.
- Meinecke F., *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München-Berlin 1924.
- Menéndez Pidal R., *Idea Imperial de Carlos V*, Madrid 1971.
- Mesnard P., *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI siècle*, Paris 1952.
- Metzger H.-D., *Thomas Hobbes und die Englische Revolution, 1640-1660*, Stuttgart 1991.
- Milton A., *Catholic and Reformed. The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600-1640*. Cambridge 2002.
- Mirbt C., *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, Leipzig 1894.
- Nadeau Ch., Saada J., *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Paris 2009.
- Oberman H.A., *Werden und Wertung der Reformation: vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1989.
- Ogonowski Z., *Locke*, Warszawa 1972.
- Peña Echeverría J., *Estudio preliminar*, w: idem (red.), *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (Antología de textos)*, Madrid 1988.

- Polin R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953.
- Popiuk-Rysińska I., *Suwerenność w rozwoju stosunków międzynarodowych*, Warszawa 1993.
- Prieto Prieto A., *Inocencio III y el Sacro-Romano Imperio*. Leon 1982.
- Regout R.H.W., *La doctrine de la guerre juste d'après les théologiens et canonistes catholiques*, Aalen 1974.
- Reinhard W., *Was ist katholische Konfessionalisierung*, w: idem, H. Schilling, *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995.
- Rémond R., *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècle (1789-1998)*, Paris 1998.
- M. Rhonheimer, *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, Roma 1997.
- Santangelo I.A., *Ragion di Stato e teorie di governo*, Roma 2010.
- Shelton G., *Morality and Sovereignty in the Philosophy of Hobbes*, New York 1992.
- Schmidt H.R., *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, Münch 1992.
- Schmitt C., *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin 2006.
- Schmitt C., *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, Warszawa 2008.
- Schmitt C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 1997.
- Schmitt C., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*, Berlin 1994.
- Schmitt C. –d'Ors Alvaro, *Briefwechsel*, Berlin 2004.
- Schneider T., *Thomas Hobbes' 'Leviathan'. Zur Logik des politischen Körpers*, Hannover 2003.
- Schnur R., *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*, Berlin 1962.
- Schulze H., *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*, München 1999.
- Sommerville J.P., *Thomas Hobbes. Political Ideas in Historical Context*, London 1992.
- Strauss L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*, Chicago 1952.
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969.
- Szlachta B., *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Kraków 2001.
- Tönnies F., *Hobbes. Leben und Werk*, Stuttgart 1898.
- Tokarczyk R., *Hobbes*, Warszawa 1987.
- Vanderpol A., *La doctrine scholastique de droit de guerre*, Paris 1925.
- Vialatoux J., *La Cité totalitaire de Hobbes. Théorie naturaliste de la civilisation. Essai sur la signification de l'existence historique du totalitarisme*, Lyon 1952.
- Villacañas J.L., *Qué impero? Un ensayo polémico sobre Carlos V*, Madrid 2008.
- Viotti P.R., M.V. Kauppi, *International Relations Theory. Realism, Pluralism, Globalism*, New York 1993.
- Voegelin E., *Collected Works*, Columbia 1998, t. XXII, *Renaissance and Reformation*.
- Voegelin E., *Die Politischen Religionen*, München 2007.
- Weber D., *Hobbes et le désir des fous*. Paris 2007.
- Waltz K.N., *Struktura teorii stosunków międzynarodowych*, Warszawa 2010.
- Walzer M., *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, New York 1973.
- Warrender H., *The Political Philosophy of Hobbes: his Theory of Obligation*, Oxford 1957.

Waterworth W., *Origin and Developments of Anglicanism*, London 1854.

Artykuły

- Arbeláez Herrera A.M., *La noción de seguridad en Thomas Hobbes*, "Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas", 2009, t. 39, nr 110.
- Bayle P., *Hobbisme*, w: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchastel 1751-1766, t. VIII (PDF na stronie classiques.uqac.ca).
- Boel Ch., *Grotius et le 'ius circa sacra'*, "XVIIe Siècle", 2008, nr 241.
- Boucher D., *Inter-Community and International Relations in the Political Philosophy of Hobbes*, "Polity", 1990, t. 23, nr 2.
- Braicovich R.S., *La Revolución puritana de las escrituras*, "Procesos Historicas", 2006, nr 9.
- Bull H., *Hobbes and the International Anarchy*, "Social Research", 1981, t. 48, nr 4.
- Calleja Rovira R., *Jean Bodin a la sombra de Thomas Hobbes. En los orígenes de la teoría de la soberanía*, „Revista de Estudios Políticos“, 2014, nr 166.
- Carillo Castillo L., *Thomas Hobbes y el concepto de Estado constitucional de derecho*, "Revista de Estudios Políticos", 2002, nr 117.
- Domínguez González D.J., *Hobbes y el problema de la soberanía. Algunas notes referentes a la pre-comprensión teórica del poder en la filozofía política moderna*, "Endoxa", 2009, nr 23.
- Emidio Branco D.A., *O Estado Cristão em Thomas Hobbes*, "Kalagatos", 2015, t. 12, nr 23.
- Fernández Ramos J.C., *Hobbes, Gracián, y la Razón de Estado*, "Intersticios", 2012, nr 6 (2).
- Forsyth M., *Thomas Hobbes and the external relations of States*, "International Studies", 1979, nr 5.
- García Leal J., *La Teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes*, „Revista de Estudios Políticos“, 1982, nr 28.
- Heller M.A., *The Use and Abuse of Hobbes. The State of Nature in International Relations*, "Polity", 1980, t. 13, nr 1.
- James D., *Hobbes's Argument for the 'naturalness' and 'necessity' of Colonisation*, "History of Political Thought", 2017, t. 38, nr 3.
- Johnston D., *Hobbes's Mortalism*, „History of Political Thought“, 1989, t. X, nr 4.
- Koenigsberger H.G., *The Organization of Revolutionary Parties in France and Netherlands during the Sixteenth Century*, "The Journal of Modern History", 1955, nr 27.
- Kusch R., *Friede als Ausgangspunkt des Staatstheorie des Marsilius von Padua. Zur Aristotelesrezeption in Mittelalter*, „Das Altertum“, 1955, nr 1.
- Labrousse R., *Hobbes et l'apologie de la monarchie*, „Revue Française de Science Politique“, 1953, nr 3.
- Madeja A., *Tomasza Hobbessa koncepcja suwerenności (Z diablem sprawa czy rząd obywatelski)*, „Czasopismo Prawno-Historyczne“, 2010, t. LXII, z. 1.
- Martinich A.P., *Interpreting the Religion of Thomas Hobbes: An Exchange: Hobbes's Erastianism and Interpretation*, "Journal of the History of Ideas", 2008, t. 70, nr 1.
- Milanese A., *Nécessité et imputation chez Hobbes: se démarquer d'Aristote et se démarquer de la scholastique*, „Philosophiques“, 2014, t. 41, nr 1.
- Mosse G.L., *The influence of Jean Bodin's 'Republique' on English Political Thought*, "Medievalia et Humanistica", 1948, nr 5.

- Osés Gorráiz J.M., *Hobbes. La República cristiana*, „Revista de Estudios Políticos”, 1991, nr 72.
- Parkin J., *Baiting the Bear: the Anglican attack on Hobbes*, “History of Political Thought”, 2013, t. 34, nr 3.
- Pasqualucci P., *Thomas Hobbes e Santi Romano. Overro la teoria hobbesiana dei corpi subordinati*, „Quaderno Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno”, 1986, nr 15.
- Polin R., *Sur la signification de la paix d’après la philosophie de Hobbes*, “Revue Française de Science Politique”, 1954, nr 2.
- Salmon J.H.M., *L’heritage de Bodin: la réception de ses idées politiques en Angleterre et en Allemagne au XVIIe siècle*, w: Y. Zarka (red.), *Jean Bodin. Nature, histoire, droit, politique*, Paris 1996.
- Simiele J., *Lutero y la politica*, „Enfoques”, 2010, nr 1.
- Springborg P., *Thomas Hobbes and Cardinal Bellarmine: Leviathan and ‘the Ghost of the Roman Empire’*, “History of Political Thought”, 1995, t. 16, nr 4.
- Stolleis M., *Säkularisation und Staatsräson in Deutschland um 1600*, w: G. Dilcher, I. Staff (red.), *Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisation*, Frankfurt am Main 1984.
- Torres del Moral A., *La teoría política de Hobbes: un temprano intento de síntesis metódica*, “Boletín de la Facultad de Derecho”, 1992, nr 1.
- Wiegand Cruz A., *Hobbes: El absolutismo como consecuencia del pesimismo antropológico*, “Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política”, 2015, t. 6, nr 1.
- Wielomski A., *Suwerenność państwa w stosunkach międzynarodowych w doktrynie Roberta Bellarmina*, „Societas et Ius”, 2017, nr 6.
- Williams M.C., *Hobbes and International Relations: a Reconsideration*, “International Organisation”, 1996, t. 50, nr 2.
- Zeeden E.W., *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, „Historische Zeitschrift”, 1958, nr 185.

Prace pod redakcją

- Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński Warszawa 2010.
- Thomas Hobbes and Political Theory*, red. M. Dietz Lawrence 1990.
- Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, red. J. Foisneau Paris 1997.

Aktualność myśli państwowej Hobbesa

1. Wstęp

Koncepcja przedstawiona w dziełach T. Hobbesa zwraca uwagę na szereg aspektów nowożytnego państwa wskazując przy tym, w jaki sposób powinny być one rozumiane. Autor *Lewiatana* objaśniał problematykę państwa i jednocześnie zaproponował konkretne rozwiązania, które także współcześnie są uznawane. Analizowanie tej koncepcji wymaga zwrócenia uwagi na historyczny kontekst, w jakim przyszło żyć i tworzyć T. Hobbesowi. Jednak przede wszystkim należy skupić uwagę na sposobie myślenia o państwie nowożytnym, który zapoczątkował Hobbes, a który wydaje się wciąż aktualny. Twórczość Hobbesa pomaga bowiem zrozumieć nowożytne państwo i towarzyszące mu koncepcje człowieka-obywatela, władzy i prawa. Zastanawiając się nad konfliktami ideologicznymi, które zdaniem Hobbesa są dużym niebezpieczeństwem dla ładu państwowego, zarysował on bardzo wyrazisty pogląd na naturę człowieka, a przy tym uzasadnił potrzebę istnienia władzy rozumianej odmiennie od krytykowanych przez niego klasyków. Zarazem wyeksponował samotność jednostki i z instynktu samozachowawczego (przede wszystkim z lęku przed gwałtowną śmiercią) stworzył swego rodzaju fundament dla powstania państwa w drodze umowy społecznej. Państwo Hobbesa, w odróżnieniu od klasycznego poglądu, nie zostało powołane dla wspólnego dobra polegającego na wspólnym dążeniu do doskonałości, ale powstało, by zapobiec niebezpieczeństwom. Państwo w koncepcji Hobbesa ma przede wszystkim zapewnić bezpieczeństwo i przez to jest to koncepcja bardzo aktualna, a szczegółowe zagadnienia wchodzące w skład tej koncepcji (zarówno te opisowe, jak i normatywne) zasługują wciąż na uważne studiowanie jako interesujące, a także inspirujące.

2. Obserwator konfliktów ideologicznych

Istotnym dla zrozumienia Hobbesowskiej koncepcji jest trwający do dziś spór światopoglądowy o cele, do jakich dążyć powinno państwo. Czy potrzebne jest w ogóle wytyczanie jakiegoś celu? Ta odwieczna dyskusja, w której głos zabierają przedstawiciele rozmaitych dziedzin życia społecznego, autorytety naukowe, a współcześnie także przeciętni obywatele, zdaje się nie mieć końca. Rozgrywa się na forum publicznym,

ale można ją dostrzec także w prywatnych dyskusjach. I chociaż w nowoczesnym społeczeństwie przybiera ona raczej formę cywilizowaną¹, to jednak trudno jest doprowadzić do kompromisu i zadowolić tym samym wszystkie strony konfliktu. Żyjący cztery wieki temu T. Hobbes, obserwujący bardzo ostre spory rzeczników różnych systemów wartości, nie wierzył w możliwość uzgodnienia w społeczeństwie jednolitego systemu aksjologicznego nawet przy pewnej spójności kulturowej opartej na anglikańskich podstawach. Co do braku zgody w tej kwestii wśród mieszkańców kontynentalnej Europy był całkowicie pewny. Także dzisiaj, w dobie postępowania społecznej dyferencjacji, zauważa się „kryzys idei uniwersalnego porządku społecznego, to jest porządku, który opierałby się na jednej i wspólnej dla wszystkich moralności oraz wspólnym systemie wartości”². Problem, z którym borykał się angielski myśliciel, wydaje się być wciąż aktualnym. Zróżnicowanie kulturowe występujące we współczesnych państwach nie sprzyja jego rozwiązaniu. Czasami zdaje się być pretekstem do prowadzenia ideologicznej walki. Hobbes odważył się twierdzić, że „gorliwość walczących ze sobą sekt i kościołów nie jest powodowana, nawet opacznie pojętym, poszukiwaniem prawdy. Ich zmagania zostały zinterpretowane [...] jako wyraz nieskrępowanej żądzy władzy. Hobbes okazał się w tych analizach jednym z najwybitniejszych psychologów wszech czasów, a jego odkrycie *libido dominandi*, które stoi za pozornym idealizmem i religijną gorliwością, jest obecnie równie głębokie, jak w czasach, gdy je sformułował”³.

3. Krytyk filozoficznej tradycji klasycznej

Twórca *Lewiatana* nie rościł sobie pretensji do bycia obiektywnym w ówczesnych sporach teoretyczno-państwowych. Jednak polityki bieżącej starał się unikać, co było bardzo trudne w czasach, w jakich przyszło mu żyć. To zagadnienia teoretyczne były jego niesłabnącą pasją. Nie byłoby ich pewnie, gdyby nie obserwacja życia publicznego. Szczególnie ostrą krytykę skierował pod adresem zwolenników klasycznego rozumienia państwa. Tę filozofię polityczną utożsamiał z tradycją, której ważnym elementem była przesiąknięta etyką „troska o dobro publiczne”. Leo Strauss określił tę tradycję mianem „idealistycznej” zaznaczając, że jest to określenie nieściśle, ale przez współczesnych łatwo zrozumiałe⁴. Najpoważniejszym przedstawicielem klasyków i chy-

¹ Cf. O. Höffe, *Sprawiedliwość polityczna. Podstawy krytycznej filozofii prawa i państwa*, przeł. J. Merecki SDS, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1999, s. 17: „wojny polityczno-religijne (...) wprawdzie osłabły w demokracjach pluralistycznych, istnieją jednak nadal w postaci konfliktów interesów różnych grup i organizacji”.

² L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Wydawnictwa Prawnicze PWN, Warszawa 1999, s. 30.

³ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1992, s. 162.

⁴ Cf. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1969, s. 156.

ba najbardziej krytykowanym przez Hobbesa myślicielem był Arystoteles⁵. Można śmiało stwierdzić, że poglądy Anglika stanowią przeciwieństwo twierdzeń Stagiryty, dla którego „państwo [...] musi się troszczyć o cnotę. Inaczej bowiem wspólnota państwowa staje się układem sprzymierzeńców”⁶. Według klasyków ważne jest także, by władzę sprawował ten, „kto jest nosicielem najważniejszego dobra ludzkiego, „dobra najlepszego” [...]. Odpowiedzieć Arystotelesowi na pytanie o to, kto powinien rządzić, to zdecydować o tym, co znajduje się na szczycie hierarchii dóbr”⁷. Cała twórczość Hobbesa wydaje się ukazywać próby zdyskredytowania tej dominującej wówczas myśli politycznej, która zajmuje poważne miejsce również na dzisiejszym „rynku idei”.

4. Prekursor państwa liberalnego?

Człowiek, zdaniem angielskiego myśliciela, nie jest z natury istotą społeczną. Przeciwnie, jest egoistą i dba jedynie o własne dobro. Nie można od niego oczekiwać doskonalenia się i w oparciu o ten wymóg budować państwa. Takie oczekiwania nigdy nie zrealizują się i powinny zająć miejsce właściwe mitom. Myśl Hobbesa dobitnie wyraził Allan Bloom: „Sokrates wyobraził w słowach państwo doskonałe; Hobbes odkrył wyizolowaną jednostkę, której życie było *samotne, nędzne, okrutne i krótkie*. [...] Roztropność nakazuje, by zamiast budować ustroje, w których będą pielęgnowane rzadkie i trudne, a być może nawet nieosiągalne, cnoty – stworzyć dobrą policję, która obroni ludzi przed sobą i innymi”⁸. Społeczeństwo należy analizować, zdaniem angielskiego filozofa, w kategoriach relacji między dążącymi do samozachowania jednostkami. Rewolucyjność jego poglądów „wyrażała się w odrzuceniu jako mylącego, czy wręcz nieodpowiedniego dla ich podstawowego celu, słownika znaczeń etycznych i politycznych odziedziczonego z tradycji arystotelesowskiej i chrześcijańskiej”⁹. Początki epoki nowożytnej stworzyły radykalną filozofię polityczną, przeciwstawiającą się do dnia dzisiejszego myśli klasycznej, dążącą do „wyrugowania metafizyki”, uznającą za niepotrzebne dociekanie pierwszych przyczyn wszystkiego co istnieje¹⁰. T. Hobbes, jak i wielu następujących po nim filozofów, uważał, że niezbędnym dla

⁵ Cf. T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954, s. 597: „Ja zaś myślę, że chyba nie można w filozofii natury powiedzieć coś bardziej niedorzecznego niż to, co teraz nazywa się *Metafizyką* Arystotelesa; ani też bardziej przeciwnego rządowi niż wiele spośród tych rzeczy, które on powiedział w swojej *Polityce*, ani też nic z większą ignorancją niż znaczna część jego *Etyki*.”

⁶ Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Zakład Imienia Ossolińskich, Wrocław 1953, 1280 b, s. 95.

⁷ P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, przeł. M. Miszański, Wydawnictwo ARCANA, Kraków 1994, s. 58.

⁸ A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996, s. 190.

⁹ J. Gray, *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1994, s. 22.

¹⁰ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Ośiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń i W. Madej, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1994, s. 96.

zbudowania stabilnego ustroju państwowego jest pozbycie się tej kłopotliwej i do końca nigdy nie rozstrzygniętej sfery. Dopiero po tym staną oni wobec pytania, jak stworzyć ład społeczny z żyjących obok siebie ludzi, którzy nie posiadają wspólnego celu i kierowani są namiętnościami¹¹. Ale będzie to już o wiele łatwiejsze wyzwanie, bo pozbawione wywodów dotyczących obiektywnej definicji dobra.

Hobbes postanowił jednak podtrzymać ideę prawa naturalnego. Oderwał ją tylko od „utopijnej tradycji” ponieważ „prawo naturalne może być skuteczne i posiadać praktyczną wartość jedynie wówczas, gdy można je wywnioskować z tego, jak aktualnie ludzie żyją, z najpotężniejszej siły, która aktualnie określa wszystkich albo przynajmniej większość ludzi”¹². Jego zdaniem, to początki człowieka wyznaczają zasady tego prawa, a nie jakiś cel. I nie można ich odczytywać pomijając najsilniejszy czynnik ludzki, jakim jest namiętność. Prawo natury będzie pozbawione skuteczności, jeśli owa namiętność zakwestionuje jego zasady lub jeśli te zasady nie będą jej odpowiadać¹³. Dlatego, zdaniem Hobbesa, idea prawa natury będzie tylko wtedy realna, gdy wyprowadzi się ją z najsilniejszej namiętności, tzn. z instynktu samozachowawczego. Jeśli przyjmie się, że „chęć samozachowania jest wyłącznym początkiem wszelkiej sprawiedliwości i moralności, to zasadniczy moralny fakt nie jest obowiązkiem, lecz prawem”¹⁴. W teorii, w której tylko prawo samozachowania jest bezwarunkowe, można dostrzec doskonale uprawnienie. Nie ma natomiast żadnego doskonałego obowiązku. W państwie przedstawionym przez T. Hobbesa zadania należy określać w kategoriach prawa człowieka, a nie jego obowiązku. Innymi słowy, państwo musi strzec naturalnego prawa swojego obywatela. Leo Strauss, analizując twórczość angielskiego filozofa, zdecydował się na bardzo interesującą, aczkolwiek dość dyskusyjną tezę. Otóż, jego zdaniem, „jeśli liberalizmem nazwiemy tę polityczną doktrynę, która za zasadniczy fakt uważa prawa (w odróżnieniu od obowiązków) człowieka i która utożsamia funkcję państwa z ochroną czy strzeżeniem tych praw, to musimy przyznać, że twórcą liberalizmu był Hobbes”¹⁵. Podobnie ocenił autora *Lewiatana* Francis Fukuyama pisząc, że „choć Hobbes stanowczo nie był demokratą w dzisiejszym znaczeniu tego słowa, bez wątpienia zasługuje na miano liberała, a jego filozofia była krynicą, z której wytrysnął nowożytny liberalizm”¹⁶. W wydanej na początku lat 90-tych książce politolog ten stwierdził, że amerykańską *Konstytucję* i *Deklarację Niepodległości*, a więc akty absolutnie identyfikowane z nowoczesnym państwem, napisali właśnie następcy Hobbesa i Locke’a. Dla czytelników *Lewiatana* znajomo brzmią tu słowa T. Jeffersona, według którego „wolne rządy opierają się na

¹¹ Cf. E. Voegelin, *op. cit.*, s. 163.

¹² L. Strauss, *op. cit.*, s. 166.

¹³ Ibidem, s. 167.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, s. 168.

¹⁶ F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń i M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996, s. 225.

zawiści, nie na zaufaniu”¹⁷. To od wspomnianych dwóch angielskich myślicieli uczyli się twórcy społeczeństwa liberalnego, opartego na umowie społecznej¹⁸.

5. Stan natury

Przedstawienie przez Hobbesa przedpolitycznego życia i nazwanie go „stanem natury” dało początek nowej doktrynie. Wcześniej określenie to „używane było raczej w chrześcijańskiej teologii niż w filozofii politycznej. Stan natury odróżniano zwłaszcza od stanu łaski i dzielono go na stan natury czystej i stan natury upadłej. Hobbes zarzucił ten podział i zastąpił stan łaski przez stan społeczeństwa cywilnego”¹⁹. I tak stan natury był dla niego wstrząsającym nieładem, państwo natomiast uporządkowanym dobrodziejstwem. Opisując stan przedpaństwowy jako „wojnę wszystkich przeciw wszystkim”²⁰, której należy za wszelką cenę unikać, chciał przedstawić pojawiające się państwo jako twór konieczny²¹. Śledzący Hobbesowskiego *Lewiatana* czytelnik nie będzie mógł zapomnieć o sytuacji, jaka poprzedzała zorganizowane społeczeństwo.

5.1. Hipotetyczny charakter stanu natury

Stan natury, wg T. Hobbesa, nie ma wcale charakteru historycznego. Stan ten poprzedza powstanie społeczeństwa jedynie logicznie. Myśliciel podkreślał, że gdyby nie było państwa, mianoby do czynienia z atomistycznym indywidualizmem, który ma swoje korzenie w ludzkich namiętnościach. Oprócz apriorycznego wnioskowania²², Hobbes wskazywał przykłady świadczące o występowaniu takich sytuacji w rzeczywistości. W swojej najgłośniejszej pracy pisał: „Ktoś może przypadkiem pomyśleć, że nigdy nie było takiego czasu ani takiego stanu wojny, o jakim tu jest mowa; i ja myślę, że taki stan nigdy nie istniał powszechnie na całym świecie; lecz wiele jest miejsc, gdzie ludzie żyją w takiej wojnie nawet i teraz. [...] Niemniej można sobie przedstawić, jaki byłby sposób życia ludzi, gdyby nie było innej mocy, której by się bali; a to na podstawie tego, jak obniża się zazwyczaj w wojnie domowej sposób życia ludzi, którzy przedtem żyli pod rządami pokojowymi”²³. Tak więc twierdzenie filozofa o hipotetycznym charakterze stanu natury nie przekreśla sytuacji, w których staje się on rzeczywistością. O tym, że państwa zdają sobie z tego sprawę, ma świadczyć fakt, że zachowują stałe „pogotowie wojenne”²⁴. Opisujący to zagadnienie P. Manent napi-

¹⁷ F.A. Hayek, *Konstytucja wolności*, przeł. F. Englis, Wydawnictwo WERS, Warszawa 1987, s. 230.

¹⁸ Ibidem, s. 287.

¹⁹ L. Strauss, *op. cit.*, s. 170.

²⁰ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. I, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, s. 214.

²¹ Por. B. Suchodolski, *Antropologia Hobbesa*, „Studia filozoficzne” 1967, nr 2, s. 207: „właśnie taki obraz był Hobbesowi potrzebny, aby ukazać całe znaczenie *zaprzeczenia*”.

²² Cf. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. V, przeł. J. Pasek, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1997, s. 42.

²³ T. Hobbes, *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 111.

²⁴ F. Copleston, *op. cit.*, 42.

sał, że „siła twórcza doktryny Hobbesa bierze się z faktu, iż u niego aspekt hipotezy i aspekt rzeczywistości stanu natury są nierozróżnialne. I tak też musi być, aby hipoteza stała się wiarygodna, i aby przyszła sztuka polityczna miała oparcie w naturze”²⁵.

5.2. *Bellum omnium contra omnes*²⁶

Hobbes był bezwzględnie przekonany, że ludzie z natury są równi. W *Lewiatanie* pisał: „natura uczyniła wszystkich ludzi tak równymi, że chociaż znajdzie się czasem człowiek wyraźnie silniejszy na ciele lub bystrzejszy umysłem niż inny, to przecież, gdy weźmie się wszystko w rachubę, różnica między człowiekiem a człowiekiem nie jest tak znaczna, ażeby na tej podstawie jeden człowiek mógł mieć roszczenie do korzyści, do której inny nie mógł mieć równego roszczenia”²⁷. Wg Hobbesa równość ta sprawia, że każdy człowiek ma nadzieję na osiągnięcie wytyczonych przez siebie celów. I ludzie zabiegają o swoje dobro mając staranie przy tym, by dorównać innym. Jeżeli jakiś człowiek nie osiągnął jeszcze czegoś, co znajduje się w posiadaniu jego sąsiada, to będzie zapewne pilnie starał się zdobyć takie dobro.

Powyższe stwierdzenia filozof angielski rozwinął jeszcze bardziej. Zwrócił on uwagę na sytuację, gdy jacyś dwaj ludzie zapragną tej samej rzeczy, której nie mogą jednocześnie posiadać. Stają się nieprzyjaciółmi, „starają się zniszczyć jeden drugiego albo sobie podporządkować”²⁸. Hobbes uważał, że to właśnie z tej naturalnej równości ludzi i z braku zaufania między nimi wynika wojna. Pozostałości tej wojny dostrzec można nawet w stanie pokojowym, w państwie. Przejawia się to szczególnie w konfliktach politycznych i religijnych, jak w czasach, w których przyszło żyć filozofowi. To nie walka zbrojna, lecz duchowa wywołuje, jego zdaniem, największe napięcie. Chęć posiadania jedynie słusznej prawdy jest bardzo silną pokusą. „Oto bowiem budzi nienawiść nie tylko to dopiero, że ktoś inny wysuwa pogląd przeciwny, lecz już i to, że on nie zgadza się na nasz pogląd. Nie zgadzać się bowiem z kimś w jakiejś sprawie to tyleż, co milcząco obwiniać go o błąd w tej sprawie; podobnie nie zgadzać się z kimś w bardzo wielu sprawach to tyleż, co uważać go za głupca”²⁹. A w takiej sytuacji o konflikt już nie trudno.

Wojna przedstawiona w Hobbesowskim stanie natury nie musi polegać na krwawej walce. Dlatego tak łatwo wytknąć jej symptomy nawet w warunkach pokojowych. Dla autora *Lewiatana* „wojna polega nie tylko na walce czy też na ustawicznym zmaganiu; czasem wojny jest odcinek czasu, w którym dostatecznie jest wyraźne zdecydowanie na walkę. [...] natura wojny polega nie na rzeczywistym zmaganiu, lecz na

²⁵ P. Manent, *op. cit.*, s. 61.

²⁶ W języku angielskim teza ta brzmi bardziej precyzyjnie: *a war of every man against every man*.

²⁷ T. Hobbes, *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 107.

²⁸ *Ibidem*, s. 108.

²⁹ *Idem*, *Elementy filozofii*, *op. cit.*, s. 210.

widocznej do tego gotowości”³⁰. Aby przekonać czytelnika, Hobbes przytoczył przykłady „z życia wzięte”, pokazujące wzajemną nieufność ludzi. I tak podróżujący dla bezpieczeństwa zaopatrują się w broń, idący spać zamykają szczelnie drzwi, a nawet będąc w domu zabezpieczają skrzynie. Z góry odpowiada Hobbes na mogące się pojawić zarzuty krytyków: „niechaj rozważy, co myśli o swoich współobywatelach, gdy tak podróżuje uzbrojony; i co myśli o mieszkańcach miasta, gdy zaryglowuje drzwi; i o swoich dzieciach i sługach, gdy zamyka swe skrzynie. Czy nie oskarża on tu całego rodzaju ludzkiego w równej mierze swoim postępowaniem, jak ja to czynię moimi słowami?”³¹. Ten Hobbesowski eksperyment myślowy starał się tłumaczyć Otfried Höffe. Jego zdaniem „teza o stanie natury jako ukrytej wojnie mówi tylko, że również wówczas, gdy oręż milczy, człowiek wolny od wszelkich społecznych zobowiązań jest nieustannie narażony na przemoc ze strony innych ludzi, a niebezpieczeństwo przemocy rozciąga się aż do groźby śmierci”³². Autor *Sprawiedliwości politycznej* napisał, że w takim stanie natury ludzie są „wolni jak ptaki”, gdzie każdy jest zarówno wolny, ale także bezbronny jak ptak. „W ten sposób naturalne i nie uregulowane ograniczenie wolności okazuje się przeciwieństwem tego, do czego zmierza utopia wolności od władzy: groźbą nieograniczonej, a zatem zupełnej, arbitralnej władzy człowieka nad człowiekiem”³³. Hobbes przedstawiając ten stan starał się dowieść, że nawet istnienie surowego państwa (jeżeli jego działania daje się przewidzieć) jest bardziej korzystne dla jednostki, niż związane z niepewnością stałe zagrożenie wpływające z braku jakichkolwiek ograniczeń.

5.3. Samotność jednostki

Wychodząc od szczegółów, jak prosta rywalizacja między ludźmi, ich wzajemna nieufność, a może tylko ostrożność czy wreszcie żądza sławy, Hobbes zbudował całą swoją doktrynę. Nie atakował słabości człowieka. Przeciwnie, chciał je zrozumieć i twierdził, że są one naturalne. Właśnie ta kwestia pokazuje, jak Hobbes oddalił się od chrześcijańskiej myśli o skażeniu człowieka grzechem pierworodnym. Dla niego „najgorsze czyny nie mogą być uznane za występki czy grzechy: w sytuacji, kiedy życie każdego człowieka znajduje się stale w niebezpieczeństwie, wszystkie działania mają charakter uzasadnionej obrony – nawet atak, o którym byśmy sądzili, że jest nie spowodowany, gdyż i on może być uznany za działanie prewencyjne. [...] Jeśli taki jest stan naturalny człowieka, jasnym się staje, iż pragnienia i pożądania nie mogą być same w sobie bądź z natury grzechami”³⁴. Nie ma w takich warunkach moralności. Kryterium konieczności zastępuje kryteria dobra lub zła. Skutkiem opisywanego przez

³⁰ Idem, *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 110.

³¹ Ibidem, s. 111. Por. też *Elementy filozofii*, *op. cit.*, s. 208.

³² O. Höffe, *op. cit.*, s. 293.

³³ Ibidem, s. 294.

³⁴ P. Manent, *op. cit.*, s. 42.

angielskiego filozofa przedpaństwowego stanu wojny jest twierdzenie, że nie można niczego nazwać niesprawiedliwym. Takie pojęcia, jak słuszne i niesłuszne, sprawiedliwe i niesprawiedliwe, nie mają miejsca bez instytucji państwowej. Podobnie jest z własnością. Jeżeli nie ma zorganizowanego społeczeństwa, a dla Hobbesa nie ma społeczeństwa przed powstaniem państwa, to nie można zagwarantować przestrzegania jakichkolwiek praw. W stanie natury wszyscy są równi i nie mogą mieć nad sobą kogoś, kto byłby gwarantem praw, bo nie ma też władzy. Sytuacja jednostki w takich warunkach jest bardzo ciężka. Jej życiu towarzyszy ciągła niepewność. Nie może spokojnie pracować, a tym bardziej korzystać z efektów swojej pracy. W stanie wojny wszystkich ze wszystkimi nie ma rozwoju nauki, ani sztuki. „A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”³⁵. Autor *Lewiatana* opisując czarną wizję stanu natury starał się przygotować człowieka na nowy model państwa, pozbawionego wszelkich idei, stworzonego na zupełnie nowych zasadach. Według jego koncepcji jednostce przed powstaniem państwa nie towarzyszą żadne ideały, nie posiada ona żadnych wartości. Na ten aspekt Hobbesowskiego stanu natury zwrócił uwagę Allan Bloom: „Człowiek jest zdany na samego siebie. Bóg ani troszczy się o niego, ani go karze. Natura jest obojętna na sprawiedliwość. Oto, w jakiej straszliwej i smutnej rzeczywistości żyje człowiek. Musi dbać o siebie pozbawiony nadziei, którą zawsze mieli dobrzy ludzie: że za zbrodnie przyjdzie zapłacić, że nikczemnych spotka cierpienie. Jest to jednak zarazem wielkie wyzwolenie – od Bożego nadzoru, od roszczeń królów, szlachty i kapłanów, od winy i nieczystego sumienia. Największe nadzieje rozprysły się, lecz znikły także najstraszniejsze zmyły i wewnętrzne zniewolenie”³⁶. Gdy już powstanie organizacja państwowa, opisywany przez Hobbesa człowiek będzie jednostką, która nie poszukuje uzasadnień swego postępowania w systemach aksjologicznych, lecz w ustanowionym prawie.

5.4. Źródło przyszłego porządku

Dochodząc w swoich opisach do skrajnych sytuacji, przedstawiających całkowity rozkład struktury społecznej, Hobbes ustalił trwałą cechę ludzką, na której powinien oprzeć się późniejszy ład. Fundamentem tym stanie się strach przed gwałtowną śmiercią, najsilniejsza ze wszystkich namiętności. To uczucie w sposób bardzo wyraźny ma ukazywać najbardziej podstawowe ze wszystkich naturalnych dążeń, a mianowicie „zasadnicze dążenie instynktu zachowawczego”³⁷. Strach przed nagłą śmiercią i silne pragnienie przetrwania powodują zbrodnicze zachowania ludzi. Ta sytuacja pokazuje równość wszystkich ludzi. Nawet jeśli występują różnice, to są one nieznaczne. Słabsi – przy pomocy podstępny, czy też krótkotrwałej ugody – mogą uśmiercić silniejszego.

³⁵ T. Hobbes, *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 110.

³⁶ A. Bloom, *op. cit.*, s. 191.

³⁷ L. Strauss, *op. cit.*, s. 167.

„Założona równość polega zatem na słabości: możliwości stania się ofiarą gwałtownej śmierci, i na sile: możliwości spowodowania gwałtownej śmierci. Każdy człowiek, jak twierdził Hobbes, jest zarówno potencjalną ofiarą, jak i potencjalnym sprawcą gwałtownej śmierci”³⁸. Przedstawiona przez angielskiego filozofa sytuacja wydaje się nie mieć rozwiązania. Poważnym problemem jest także brak celu najwyższego, co Hobbes starał się szczególnie akcentować. Tym bardziej efektywnym miało wydawać się wyjście przedstawione w *Lewiatanie*. To państwo miało okazać się lekarstwem na wszystkie, wypływające z natury, bolączki. E. Voegelin przyznał, że „Stylistyka tej konstrukcji intelektualnej jest wprost imponująca. Jeżeli ludzka natura zawiera się jedynie w namiętnościach i nie kieruje nią łagodząca moc duszy, tedy strach przed zagładą nakaze podporządkowanie się ładowi”³⁹.

Najpoważniejszym zarzutem stawianym Hobbesowskiemu stanowi natury, którego skutki musiałyby wystąpić także w zorganizowanym społeczeństwie, są wątpliwości co do jego najważniejszego założenia. Dlaczego akurat przetrwanie jest podstawowym pragnieniem człowieka? Przecież „niektórzy ludzie wolność wiary uznają za najważniejszą, dla innych ważniejsza jest wolność polityczna, dla innych honor, a dla innych jeszcze – tożsamość językowa i kulturowa”⁴⁰. Liczył się z tym też Hobbes. Sporym problemem pozostawała dla niego religia, której ważnym elementem, jego zdaniem, był strach przed „rzeczami niewidzialnymi”, przy których ludzie lekceważyli zdolności swego rozumu⁴¹. I na tę sprzeczność znalazł przenikliwy filozof rozwiązanie. Otóż „strach przed niewidzialnymi mocami jest silniejszy aniżeli strach przed gwałtowną śmiercią tak długo, jak długo ludzie wierzą w niewidzialne moce, to znaczy tak długo, jak długo pozostają pod urokiem fałszywych złudzeń o prawdziwym charakterze rzeczywistości; strach przed gwałtowną śmiercią odzyskuje swoje główne znaczenie z chwilą oświecenia ludzi”⁴². Postulowane przez filozofa wyedukowanie mas doprowadzić miało do oddalenia ich od religii, a tym samym pomóc w zrozumieniu jego teorii.

6. Sprawowanie silnych rządów

Po ustanowieniu państwa „władza staje się czymś niezależnym od powołujących ją ludzi, czymś obiektywnym, czymś absolutnym. Suweren staje się uosobieniem woli obywateli i spełnia już bez ich powszechnej akceptacji wszystko to, co w jego mniemaniu spełniać powinien, a co – w istocie rzeczy – jest „wołą” obywateli, choćby nawet nie była ona wyraźna, choćby nawet manifestowali oni odmienne zdania. [...] Co czyni z ludźmi suweren, którego powołali do działania? Odpowiedź Hobbesa brzmi:

³⁸ O. Höffe, *op. cit.*, s. 277.

³⁹ E. Voegelin, *op. cit.*, s. 166.

⁴⁰ O. Höffe, *Etyka państwa i prawa*, przeł. Cz. Porębski, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1992, s. 41.

⁴¹ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, *op. cit.*, s. 140.

⁴² L. Strauss, *op. cit.*, s. 182.

zmusza ich do życia zgodnego z prawami natury, które są zaprzeczeniem pierwotnego stanu wojny wszystkich ze wszystkimi⁴³ Błędem jest kojarzenie T. Hobbesa z silnymi rządami bez powiązania ich z całą koncepcją polityczną tego filozofa. Aby krytykować Lewiatana, należy pamiętać o sytuacji, która go poprzedzała. W stanie natury siły można było używać w każdym przypadku. I wszyscy byli uprawnieni do korzystania z niej. Powstające państwo nie tworzy na swoje potrzeby przymusu z niczego. Ogarnia siłę, która zawsze istniała w warunkach przedpaństwowych. Przekształcając chaotyczną przemoc w uporządkowany aparat przymusu rozwiązuje trudny problem. Wywołujący niepewność przymus nieracjonalny zastąpił przymusem racjonalnym⁴⁴. Hobbes był przekonany, że pewnego napięcia, zachodzącego między ludźmi, którego źródła tkwią w każdym człowieku, nie można tak po prostu zredukować. Nie mogąc wyeliminować siły z życia człowieka – ujarzmił ją przy pomocy państwa.

6.1. Zakres swobody jednostek

Poprzez zawarcie umowy społecznej w koncepcji Hobbesa poszczególne jednostki zrezygnowały z bezwzględnej wolności, jaką dysponowały w stanie natury. Od decyzji tej nie może być już odwrotu. Ale gdyby tak nawet stało się, w przypadku zerwania ugody lub nie zawarcia jej, państwo wobec „buntownika” zastosowałoby swoje prawo pierwotne, czyli prawo wojny. Człowiek taki zostałby potraktowany jak nieprzyjaciel⁴⁵. Byłoby to działanie uprawnione, ponieważ jednostka bez państwa znajduje się w warunkach stanu natury, istnieje poza prawem. Szczególnie mocną pozycję zawdzięcza władza państwowa konstrukcji umowy społecznej. Umowa ta została zawarta między jednostkami, nie objęła jednak suwerena, którego na jej mocy poddani ustanowili. To wyłączenie z fundamentalnego aktu dawało Lewiatanowi nieograniczoną władzę nad rzeczywistymi twórcami państwa⁴⁶. Trzeba pamiętać, że państwo Hobbesa zostało ustanowione przede wszystkim dla zagwarantowania bezpieczeństwa ludzi⁴⁷, którzy sobie wzajemnie zagrażali. Ten gwarant pokoju nie może równać się ze „zleceniodawcami”, gdyż nie mógłby kontrolować ich zmagają. Musi być usytuowany ponad nimi i dzieje się to w ich własnym interesie.

Hobbes „wbrew temu, co się na ogół twierdzi, wcale nie postulował wszechmocy suwerena czy państwa w stosunku do obywateli. Odgraniczał ostro uprawnienia władzy od jej rzeczywistej mocy. Postulował tylko pełnię absolutnych uprawnień

⁴³ B. Suchodolski, *op. cit.*, s. 200.

⁴⁴ Cf. R. Legutko, *op. cit.*, s. 87.

⁴⁵ Cf. T. Hobbes, *Elementy filozofii*, *op. cit.*, s. 283.

⁴⁶ Odmienny pogląd na ten temat por. W. Wudel, *Filozofia strachu i nadziei*, Warszawa 1971, s. 257: „Z takiego ujęcia problemu ustanawiania państwa i władzy wynikały równie dobrze wnioski radykalnie *proabsolutystyczne*, jak i radykalnie *antyabsolutystyczne*. (...) Wprawdzie wyłączenie suwerena z aktu ugody konstytucyjnej dawało mu nieograniczoną władzę nad obywatelami, ale jednocześnie opierało całą jego władzę na wzajemnej umowie *samych obywateli*”.

⁴⁷ Cf. T. Hobbes, *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 147: „Celem państwa bezpieczeństwo jednostki”.

władzy, niezbędnych do tego, by dane państwo było trwałym, zdolnym do życia organizmem. I ta pełnia absolutnych uprawnień władzy jest jednakowa w każdym państwie, niezależnie od jego formy⁴⁸. W koncepcji tej nie jest najważniejszy przymus stosowany przez władzę. Środki, z których korzysta Hobbesowski suweren, są dostosowane do konkretnych warunków. Jeśli bezpieczeństwo państwa będzie poważnie zagrożone, władza poczyni wszelkie działania, by tym trudnościom zapobiec.

Zakres swobody jednostki w państwie Hobbesa w wyrazisty sposób opisał P. Manent: „Ponieważ Lewiatan, przyczyna posłuszeństwa, pozostaje zewnątrz wobec jednostek i ponieważ jednostki są kwantami władzy, władza absolutna suwerena nie jest sprzeczna z wolnością poddanych. To co znajduje się poza obszarem posłuszeństwa prawu stanowi domenę wolności: w sytuacji, gdy prawo milczy, poddani mogą robić to, co uważają za dobre. Pojedynczy kwant robi wszystko, co jest w jego mocy [...]. Tam, gdzie suweren korzysta ze swojego prawa grożąc karą, ów pojedynczy kwant władzy okazuje posłuszeństwo; lecz tam, gdzie prawa nie ma, postępuje on swobodnie [...]. Ogłoszone przez suwerena prawo jest tworem, który nie pozwala ludziom – atomom zderzać się, lecz nie zabrania się im ruszać⁴⁹. Manent wskazał, że władza państwowa w omawianej koncepcji, zewnętrzna wobec ludzi, nie ma ambicji kształtowania ich każdego z osobna. Ogranicza się jedynie do zagwarantowania pokojowego współistnienia⁵⁰.

Hobbes podkreślał często w swoich pracach dystans wobec wszelkich ideologii. Jego teoria polityczna miała być właśnie lekarstwem na spory ideologiczne, występujące wewnątrz państw. Chciał kłopotliwe debaty wyłączyć poza „nawias państwowy” i dlatego twierdził, że nie obchodzą go poglądy prywatne poddanych Lewiatana. To stanowisko może spotykać się z przychylnym spojrzeniem współczesnych myślicieli liberalnych. Przecież zagrożenie dla bezpieczeństwa państwowego może osłabnąć, choćby dzięki rozwojowi cywilizacyjnemu, wtedy surowe państwo zyska charakter bardziej łagodny, proporcjonalny do aktualnych wymogów. Jednostka będzie wciąż bezpieczna, a zasady funkcjonowania państwa pozostaną niezmiennie. Państwo Hobbesa nie interesuje się poglądami ludzi, jest pod tym względem neutralne. Mimo to za konieczne uważał on sprawowanie opieki nad szkołami, i to przede wszystkim wyższymi. To tam szerzą się doktryny polityczne, rozpowszechniane później wśród społeczeństwa. Muszą być one w zasięgu zainteresowań suwerena. A wszystko to, jak zaznaczał Hobbes, dla zapewnienia bezpieczeństwa państwa⁵¹. Na uznanie współczesnych zasługiwać może to, że tworzący w siedemnastym wieku pisarz polityczny znał tak dobrze metody wpływu na instytucje występujące we współczesnych

⁴⁸ W. Wudel, *op. cit.*, s. 226.

⁴⁹ P. Manent, *op. cit.*, s. 54.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Cf. T. Hobbes, *Elementy filozofii*, *op. cit.*, s. 387: „Do tych rzeczy, które do buntu usposabiają, zaliczyliśmy na pierwszym miejscu pewne błędne doktryny. Wykorzeń więc je z duszy obywateli i wpoić im doktryny przeciwne jest obowiązkiem tych, którzy sprawują władzę najwyższą”.

demokracjach. Oddziaływanie na poszczególne jednostki za pośrednictwem elit intelektualnych, czy choćby tylko ludzi lepiej od ogółu wykształconych, jest bardziej skuteczne niż bezpośrednie zalecenia.

Mimo wszystko jednak ważnym elementem omawianej koncepcji politycznej było posłuszeństwo poddanych. Jak dowodził filozof z Malmesbury, „dobrobyt narodu rządzonego przez zgromadzenie arystokratyczne czy też demokratyczne nie wypływa z arystokratycznej czy demokratycznej formy rządu, lecz z posłuszeństwa i zgody poddanych; i nie dlatego prosperują ludzie w monarchii, że jeden człowiek ma prawo nimi rządzić, lecz dlatego, że oni są mu posłuszni”⁵². Posłuszeństwo jest konieczne, ponieważ bez niego dochodzi do rozruchów i do przelewu krwi. Suweren żądając posłuchu wśród poddanych, może odwoływać się do fundamentalnego argumentu: dążenia do samozachowania, bliskiego każdemu człowiekowi. Argumentu ważniejszemu niż same przepisy prawa, bo istniejącemu zanim zostały one ustanowione.

6.2. Dopuszczalny sprzeciw wobec suwerena

Posłuszeństwo wobec Lewiatana nie może być ślepym posłuszeństwem. Hobbes zdawał sobie sprawę z realiów występujących w państwach. A chciał przecież, by teoria jego była możliwa do zastosowania. Jako wnikliwy obserwator życia społecznego wiedział, że obywatele „tolerują istnienie państwa tylko o tyle, o ile utrzymywana jest równowaga między ciężarami, które ponoszą na jego rzecz, a świadczonymi im przez nie dobrodziejstwami. Jeśli taka równowaga zanika, słabnie też obowiązek posłuszeństwa suwerenowi”⁵³. Opisując przyczyny i sposoby występowania buntów antypaństwowych zaznaczał, że działania prowadzące do ich tłumienia są zgodne z prawami natury⁵⁴. „Zarazem jednak podkreślał, że zasadą jeszcze bardziej elementarną jest zasada niewyzywalnych uprawnień jednostki. A ta jest w istocie rzeczy równoznaczna z formułą, że bunt jednostki czy wielu jednostek jest uprawniony i sprawiedliwy w razie elementarnej zagrożenia ich życia lub niedostatecznej ochrony i opieki ze strony władzy”⁵⁵. Jeżeli celem posłuszeństwa poddanych jest ochrona ich przed niebezpieczeństwem, to zobowiązanie wobec suwerena trwa tak długo, jak długo zdolny jest on, by tę ochronę im zagwarantować. Zdecydowaną obronę angielskiego filozofa przed zarzutami o autorytaryzm przeprowadził Z. Łubieński. Jego zdaniem, „Hobbes był na tyle wyznawcą szkoły prawa natury, że nigdy nie uważał zwierzchnika jako ostatecznego źródła prawa i moralności. O wszelkich obowiązkach decyduje wedle niego w najwyższej instancji zawsze racja rozumowa, wzgląd na interes jednostki, czy społeczeństwa; na tej podstawie dopuszczalny jest nawet opór względem rozporządzeń

⁵² T. Hobbes, *Lewiatan*, *op. cit.*, s.301.

⁵³ R. A. Tokarczyk, *Hobbes. Zarys żywota i myśli*, Lublin 1998, s. 107.

⁵⁴ Cf. W. Wudel, *op. cit.*, s. 238.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 239.

zwierzchnika państwa w całym szeregu konkretnych przypadków”⁵⁶. Sytuacja uprawniająca do wypowiedzenia posłuszeństwa może zajść wtedy, gdy władza państwowa zostanie podporządkowana innej władzy. Jak trafnie wskazała H. Arendt, Hobbesowski „człowiek nie jest zobowiązany do lojalności wobec własnego kraju, jeżeli ten zostanie pokonany, i wybacza mu się każdą zdradę, jeżeli dostanie się do niewoli”⁵⁷. Wypowiedzenie posłuszeństwa także jest możliwe w przypadku, gdy władza zagraża życiu obywatela. Gwałci wtedy jego podstawowe prawo i cel, dla którego została ustanowiona. „Ten wtedy nie powinien rezygnować z samoobrony i, polegając na uprawnieniu naturalnym, ma obowiązek ochraniać najwyższe dla niego dobro – samego siebie”⁵⁸. Uznanie życia człowieka za podstawową wartość sprawiło, że Hobbes wykazywał zrozumienie dla postępowania ludzi szczególnie zagrożonych. Rozumiał pobudki, jakimi kierują się dezercerzy czy skazańcy. Uważał to za naturalny odruch dla zachowania życia i nie potępiał takich czynów. Jednak pamiętając o bezpieczeństwie państwowym, za uprawnione uznawał stosowanie środków przymusu do egzekwowania prawa, nawet najbardziej surowego.

6.3. Umiejętność rządzenia państwem

Szczególną rolę państwowotwórczą przypisywał T. Hobbes pojęciom strachu i nadziei, towarzyszącym wciąż człowiekowi⁵⁹. Nadzieja w stanie natury miała nikłe znaczenie. Dominującym był strach, przede wszystkim jako zarzewie walki. W *Lewiatanie* nadzieja pojawia się przy opisie państwa, i to jako ważny czynnik społeczny. Rządzenie państwem, porównane w Hobbesowskiej teorii do sztuki, wymagało od suwerena umiejętnego posługiwania się tymi dwoma elementami. Stąd nazywanie tej koncepcji *filozofią strachu i nadziei*. Zgodnie z jej zamysłem „o efektach osiągniętych przez państwo i władzę nie decyduje wielkość siły i wzbudzanego przez nią strachu, lecz rozum, umiejętność właściwego posługiwania się siłą i podsycania rozumnej nadziei, która może być spełniona – czyli sztuka zachowywania właściwej proporcji między strachem a nadzieją”⁶⁰. Zgodnie z tą myślą, obywatele są w stanie znieść życie w dużym strachu, ale jeśli towarzyszyć mu będzie odpowiednio duża nadzieja. „Natomiast jeśli strach będzie nawet stosunkowo umiarkowany, ale towarzysząca mu nadzieja nader nikła – obywatele mogą podjąć działania rebelianckie”⁶¹. Według Hobbesa zarówno strach, jak i nadzieja powinny być przez władzę umiejętnie wzbudzone w obywatelach. I tak, zbyt wielki strach może doprowadzić do gwałtownego sprzeciwu. Przeciwnie w chwili istotnego zagrożenia życia każda jednostka ma uprawnienie do

⁵⁶ Z. Łubieński, *Nowsza literatura o Hobbes'ie*, „Przegląd filozoficzny” 1930, zeszyt 4, s. 337.

⁵⁷ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. I, przeł. M. Szawiel i D. Grinberg, Warszawa 1993, s. 183.

⁵⁸ R. A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 90.

⁵⁹ Na temat „nadziei i lęku” por. H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat., Warszawa 1996, s. 62.

⁶⁰ W. Wudel, *op. cit.*, s. 162.

⁶¹ *Ibidem*.

walki o samozachowanie. Jeżeli natomiast strach będzie niewystarczający w państwie, to niemożliwe stanie się pokojowe współzycie obywateli. Przekraczanie przepisów prawnych może być w takiej sytuacji opłacalne. Osiągane korzyści będą nieproporcjonalne do kosztów spowodowanych karami. Także nadzieja występująca w społeczeństwie musi być, zdaniem Hobbesa, odpowiednio podsycana. Jego państwo może wzbudzać nawet duże nadzieje, ale konieczne jest, by były one stopniowo realizowane. Niespełnione nadzieje bowiem mogą doprowadzić do niepokoju społecznego. Tak więc muszą to być nadzieje możliwe do zrealizowania. Filozofia strachu i nadziei ma szczególne znaczenie dla trwałości władzy. Autor *Lewiatana* zwracał uwagę na to, iż bez nadziei na zwycięstwo i bez obawy przed suwerenem, nikt nie wypowie mu posłuszeństwa. „Władza nie może zatem dawać żadnych pretekstów do powstawania takich nadziei, lecz siłą, sztuką lub podstępem musi je obalać lub sprowadzać do minimum⁶². Przyrównując kierowanie państwem do sztuki myśliciel z Malmesbury stwierdzał, że podobnie jak w przypadkach artystów, także wśród rządzących mogą znaleźć się nieudacznicy. I winą za niewłaściwe sprawowanie władzy obarczał zawsze suwerena i jego urzędników, a nie poddanych. Oczywiście, pełnia władzy państwowej nie pozwalała na jej ocenę ze strony obywateli. Poza tym, zdaniem Hobbesa, nawet zła władza jest lepsza niż jej brak.

7. Dbłość państwa o poglądy obywateli

Hobbes dowodził, że państwo nie powstało po to, by rządzić świadomością ludzi, lecz tylko ich słowami i działaniami. Dlaczego słowami? Ponieważ wypowiedane w złych intencjach, albo też źle zrozumiane, stanowią często zarzewie konfliktu, który doprowadzić może nawet do wojny domowej. I dlatego publiczne wypowiedzi powinny pozostawać w zgodzie z wolą władzy państwowej⁶³. Twierdził, że sama myśl obywatela jest całkowicie wolna, dopóki nie będzie uzewnętrzniona. Tej wolności jego państwo nie może naruszyć. Oczywiście jednak autor *Lewiatana* nie zabraniał oddziaływania ideologicznego na świadomość obywateli⁶⁴. Potępiając sterowanie świadomością ludzi metodami karnymi, proponował jednocześnie wpływanie na nich poprzez pozabawioną przymusu propagandę. Opisujący to zagadnienie W. Wudel zauważył, że system T. Hobbesa opiera się „na dwu różnych zasadach: z jednej strony – wolności myśli, z drugiej strony – publicznego wypowiedania się pod przymusem. Jest więc wolność myśli, nie ma wolności poglądów. Sama sfera poglądów obywateli ulega nadto wewnętrznemu rozdarciu: prywatnie obywatele mogą wyznawać dowolne poglądy, publicznie zaś – wbrew swoim wewnętrznym przekonaniom – w najistotniejszych

⁶² Ibidem, s. 163.

⁶³ Na ten element w Hobbesowskiej teorii por. E. Voegelin, *op. cit.*, s. 140: „poza prawem pokoju i zgody nie istnieje żadna prawda publiczna. Wszelkie opinie czy doktryny prowadzące do niepokoju są nieprawdziwe”.

⁶⁴ Por. R. A. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 109.

kwestiach muszą podtrzymywać poglądy narzucone im przez władzę⁶⁵. W tym ostatnim przypadku mogą milczeć. Suweren nie wymaga ich zaangażowania. To sprawia, że Hobbesowi bliżej jest raczej do teoretyków autorytaryzmu. Totalitarne państwo bowiem wymaga od ludzi akceptacji władzy oraz większego zaangażowania, wyrażającego w praktyce tę akceptację⁶⁶.

Różnica między myślami obywateli Lewiatana, a wypowiedzianymi przez nich poglądami nie zachodzi jedynie w dwóch przypadkach. Dzieje się tak, gdy sprawowane są bardzo dobre rządy: władza potrafi zaspokoić wszystkie potrzeby obywateli i doprowadzić do zbieżności swoich poglądów z poglądami obywateli. Hobbes zdawał sobie sprawę z tego, że takie sytuacje rzadko występują. Drugim przykładem zgodności myśli i poglądów u obywateli jest okres ich buntu. Aby doprowadzić do umożliwienia wypowiedziania swoich prywatnych myśli, sprzecznych z poglądami władzy, obywatele decydują się na walkę o ustanowienie nowej władzy. Filozof z Malmesbury zniechęcał oczywiście potencjalnych buntowników stwierdzając, że bunty takie bardzo rzadko kończą się powodzeniem. Częściej ich konsekwencją są bezwzględne represje wobec tych, którzy stanęli przeciwko władzy państwowej. „W lwiej części przypadków, tzn. kiedy państwo nie jest rządzone ani najlepiej, ani najgorzej, z konieczności występują mniejsze lub większe przeciwieństwa między obywatelami a władzą. Władza, rządząca w sposób dostatecznie umiejętny, potrafi nie dopuścić do powstania zbyt wielkich rozbieżności w poglądach i utrzymać tych, którzy publicznie wypowiadają swe poglądy, w korbach dyscypliny państwowej”⁶⁷.

Pomimo dopuszczenia różnic między świadomością obywateli, a wypowiedzianiem przez nich poglądów, Hobbes uważał, że należy dążyć do zmniejszenia tych rozbieżności. Do tego władzy potrzebna jest umiejętność ideologicznego oddziaływania. Szczególnie ważnym elementem tych działań powinno być zwalczanie szkodliwych poglądów. Cała czwarta część *Lewiatana* jest poświęcona właśnie temu zagadnieniu. Opisał w niej „królestwo ciemności”, czyli sprzymierzenie oszustów chcących zdobyć panowanie nad ludźmi przy pomocy propagowania „nauk ciemnych i błędnych”⁶⁸. Źródłem tej ciemności, jak twierdził Hobbes, są „czcza filozofia i legendarna tradycja”. Ostrze Hobbesowskiej krytyki skierowane było przede wszystkim przeciw nadawaniu dużego znaczenia, również w jego czasach, filozofii Arystotelesa. Dostrzegał ogromny wpływ starożytnego myśliciela na późniejsze nauki o państwie. Złe skutki miało wyrzec też mieszanie tej filozofii z Pismem Św., którego „właściwą” interpretację zamieścił w swoim najważniejszym dziele. Przeprowadził tam otwartą krytykę nauczania Kościoła katolickiego. Analizując go jako instytucję *quasi* polityczną, dał się poznać jako zawzięty przeciwnik Kościoła, którego członkowie, jak pisał, „poruszają

⁶⁵ W. Wudel, *op. cit.*, s. 268.

⁶⁶ Na ten temat por. H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym...*, *op. cit.*, s. 120; F. Copleston, *op. cit.*, s. 57.

⁶⁷ W. Wudel, *op. cit.*, s. 270.

⁶⁸ T. Hobbes, *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 541.

się w ciemnościach doktryny”⁶⁹. Szczególnie groźne dla niego były uniwersytety (nazywał je „kuźnicą kleru”), „które otrzymały swój ustrój od władzy papieskiej”⁷⁰. To pokazuje, dlaczego ważnym elementem jego doktryny stała się „opieka” władzy państwowej nad edukacją.

8. Hobbesa koncepcja prawa

Hobbesa można uznać za podręcznikowego woluntarystę prawnego. Według jego definicji „prawo państwowe to dla każdego poddanego te reguły, które mu państwo narzuciło rozkazem przy pomocy słowa, pisma lub innych wystarczających znaków woli, iżby się nimi kierował ku rozróżnieniu tego, co słuszne i niesłuszne, to znaczy: tego, co jest przeciwne, i tego, co nie jest przeciwne regule”⁷¹. Obowiązki reguł prawa natury, które przecież dokładnie przedstawił, bez zatwierdzenia przez prawo państwowe nie przewidywał. Pisał, że poza państwem trudno jest sądzić, co jest dobre a co złe, co jest sprawiedliwe czy niesprawiedliwe. Wskazując podstawę prawa w arbitralnej decyzji suwerena zamierzał „zdesakralizować” prawo. Tłumaczył, że z prawa natury, przy pomocy rozumu ludzkiego, należy wyprowadzić właśnie posłuszeństwo tym decyzjom⁷².

Problematiczne jest, pamiętając o zaliczaniu go do szkoły prawa natury, nazywanie angielskiego filozofa prekursorem pozytywizmu prawnego. F. A. von Hayek w swojej *Konstytucji wolności* napisał wprost, że współczesny pozytywizm prawniczy wywodzi się od T. Hobbesa i R. Descartesa, „dwóch ludzi, przeciw którym racjonalistycznej koncepcji interpretacji zjawisk społecznych był zwrócony rozwój ewolucyjnej, empirycznej, inaczej – „wigowskiej” teorii”⁷³. Trzeba przyznać jednak, że autor *Lewiatana* znajduje się gdzieś pośrodku. Wykorzystał szkołę prawa natury do wzmocnienia dominacji prawa stanowionego. I tak, z jednej strony często przytacza się, że twierdzenie Hobbesa, według którego prawodawcą jest zawsze aktualny gwarant przestrzegania praw, miało zostać powtórzone przez J. Austina⁷⁴. Zgodny z tym stanowiskiem był G. Radbruch, gdy w wydanej w 1932 roku *Filozofii prawa* pisał, że „jeżeli nikt nie umie ustalić, co jest sprawiedliwe (*gerecht*), to ktoś musi postanowić, co ma być prawomocne (*rechters*). A jeśli ustanowione prawo ma spełnić swe zadanie, tj. położyć kres sporom o prawo mocą autorytetu władzy, to wola, która je

⁶⁹ Ibidem, s. 623.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem, s. 234.

⁷² Wiara natomiast według niego kłóciła się z rozumem. Na temat woluntaryzmu T. Hobbesa cf. R. Legutko, *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, ZNAK, Kraków 1997, s. 85.

⁷³ F.A. Hayek, *op. cit.*, s. 221.

⁷⁴ J. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, red. W.E. Rumble, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 165; Cf. H.L.A. Hart, *Pojęcie prawa*, przeł. J. Woleński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 94.

stanowi, musi być władna zaprowadzić je także wbrew wszystkim, którzy jej prawo odrzucają. Kto jest w stanie wprowadzić prawo, ten dowodzi, że jest powołany do jego ustanowienia⁷⁵. Natomiast z drugiej strony można się spotkać z opinią, według której „minimum treści prawa natury” Harta, a więc element „łagodnego” pozytywizmu, jest oparte właśnie na *Lewiatanie*⁷⁶. Zbliżone do tego stanowisko prezentował omawiający Hobbesowską teorię Z. Łubiński. Dla niego „Hobbes był na tyle wyznawcą szkoły prawa natury, że nigdy nie uważał zwierzchnika jako ostatecznego źródła prawa i moralności. O wszelkich obowiązkach decyduje wedle niego w najwyższej instancji zawsze racja rozumowa, względ na interes jednostki, czy społeczeństwa; na tej podstawie dopuszczalny jest nawet opór względem rozporządzeń zwierzchnika państwa w całym szeregu konkretnych przypadków⁷⁷”.

8.1. *Non veritas sed auctoritas facit legem*

W tym głośnym stwierdzeniu autora *Lewiatana*, że nie prawda, lecz autorytet stanowi prawo można odczytać zapowiedź pozytywizmu prawniczego. Występują w literaturze dwie interpretacje przytoczonej zasady. Według pierwszej normy prawne nie są czymś wcześniej istniejącym i dopiero przez prawodawcę są ustalane. Ponieważ są tworzone przez ludzi, nie są naturalne, lecz sztuczne. Nie ma mowy tutaj o „obowiązaniu na podstawie poznania⁷⁸”. Drugie stanowisko zakłada, że istnieją niezmiennie prawa natury nawet w stanie przedpaństwowym i każdy człowiek jest w stanie poznać je za pomocą własnego rozumu. Jednakże to dopiero suweren będzie mógł dokonać ich interpretacji, ponieważ rozum ludzki bywa zaślepiany przez miłość własną⁷⁹. Trzeba przyznać, że chociaż obie interpretacje różnią się, to odrzucają jednak „moralizm prawny⁸⁰”. Pokazują, że ponad państwem nie ma prawdy, z której można by wywodzić prawo, a jeśli nawet ta prawda istnieje, jest niemożliwa do bezpośredniego obowiązywania bez zatwierdzenia przez państwo. Hobbes dowodził, że między prawami natury, a prawami państwowymi nie może być mowy o rozbieżnościach. Jak można przeczytać w *Lewiatanie*, te dwa rodzaje praw „obejmują się wzajemnie i są równe w swej rozciągłości. Prawa natury bowiem, które dotyczą słuszności, sprawiedliwości, wdzięczności oraz innych cnót moralnych, które zależą od tamtych, w pierwotnym stanie natury nie są właściwie prawami [...], lecz cechami, które usposabiają ludzi do pokoju i do posłuszeństwa. Gdy jakieś państwo zostanie już stworzone, wówczas dopiero te prawa natury stają się rzeczywistymi prawami, nie zaś wcześniej; dopiero

⁷⁵ G. Radbruch, *Filozofia prawa*, przeł. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 90; Cf. E.-W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, przeł. P. Kaczorowski, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1994, s. 141.

⁷⁶ Taki pogląd wyraził J. Woleński we wstępie do polskiego wydania *Pojęcia prawa*.

⁷⁷ Z. Łubiński, *op. cit.*, s. 337.

⁷⁸ O. Höffe, *Sprawiedliwość polityczna...*, *op. cit.*, s. 112.

⁷⁹ Cf. R. A. Tokarczyk, *Hobbes...*, *op. cit.*, s. 84.

⁸⁰ Cf. O. Höffe, *Sprawiedliwość polityczna...*, *op. cit.*, s. 113.

wtedy bowiem są one nakazami państwa, a więc prawami państwowymi: jako że władza suwerenna dopiero narzuca ludziom obowiązki, by się tych praw słuchali”⁸¹.

Pojęcia autorytetu przytaczanego przez Hobbesa nie można utożsamiać ze „ślepą siłą”. Zwrócił na to uwagę O. Höffe pisząc, że „autorytet” jest pojęciem wielowymiarowym. „Po pierwsze odnosi się ono do „autora”, tj. sprawy i woli; po drugie oznacza władzę, za pomocą której można wolę wprowadzić w życie; przede wszystkim zaś pojęcie autorytetu sugeruje fakt, że wola jest „autoryzowana”, to znaczy że posiada określone uprawnienia”⁸². Jeżeli takie pojęcie autorytetu odniesie się do prawa, podstawą jego obowiązywania będzie wola ustanowienia prawa. Oznacza ona, poza władzą do wprowadzenia prawa w życie, także uprawnienie do stanowienia tego prawa. Władza państwowa, jak twierdził Hobbes, została upoważniona do tego uprzednio (przy zawarciu umowy społecznej) przez obywateli, którzy zobowiązali się jednocześnie do posłuszeństwa suwerenowi⁸³. Nowatorskie podejście do pojęcia autorytetu wyrażało się u Hobbesa w odejściu od wartości, które do jego czasów „wspomagały” autorytet⁸⁴. Religia i tradycja, bo o nich mowa, zostały podporządkowane autorytetowi władzy państwowej. Natomiast w to miejsce, jako wsparcie autorytetu suwerena, pojawiła się umowa społeczna. Taka koncepcja zyskiwać będzie w czasach nowożytnych coraz większe znaczenie.

8.2. Rady dla umiejętnego prawodawcy

W swoich pracach filozof z Malmesbury zawarł wiele wskazówek pod adresem prawodawców. Co prawda, jak twierdził, żadnego prawa ustanowionego przez państwo nie można nazwać niesprawiedliwym, ale prawo takie może być po prostu złe. Trzeba przyznać, że taka próba wartościowania jest pewnym odstępstwem od woluntarystycznej koncepcji Hobbesa. Jest to przecież ocenianie suwerena. Nie są natomiast sprzeczne z tą teorią porady zawarte w pracach filozofa. Sprawujący władzę państwową może (lub mogą – w przypadku zgromadzenia) rozważyć myśli pisarza i skorzystać z nich bądź je odrzucić.

Taką bardzo trafną i nawet dziś wciąż aktualną uwagą Hobbesa była krytyka nadmiernego tworzenia praw. Nie chodziło mu bynajmniej o pozostawienie wolnych obszarów dla pozaprawnych działań państwa. Dla autora *Lewiatana* milczenie prawa określało zakres wolności obywateli⁸⁵. Krytykując „inflację prawa” – jak powiedziałby zapewne dzisiaj – pisał w *O obywatelu*: „gdzie praw jest więcej niż tyle, ile moglibyśmy łatwo zapamiętać, i gdzie te prawa zakazują takich rzeczy, jakich rozum sam przez się nie zakazuje, tam z konieczności rzeczy obywatele przez nieznaną sobie praw,

⁸¹ T. Hobbes, *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 236.

⁸² Ibidem..

⁸³ Cf. O. Höffe, *Sprawiedliwość polityczna...*, *op. cit.*, s. 114.

⁸⁴ Szersze ujęcie autorytetu, powiązanego z równoprawnymi mu – tradycją i religią, *cf.* H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym...*, *op. cit.*, s. 157.

⁸⁵ Cf. T. Hobbes, *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 194.

bez jakiegokolwiek złej intencji, popadają z nimi w kolizję⁸⁶. Prawodawca nie może wywoływać braku orientacji wśród adresatów ustaw. Hobbes przedstawiał w tym postulatcie troskę nie tylko o sprawny aparat państwowy, ale i o łatwość poruszania się po przepisach prawnych przez poszczególnych obywateli.

Również nadmierna kazuistyka przepisów prawnych była piętnowana w dziełach filozofa. I stwierdzał on wyraźnie w jednym z nich, że „prawa nie powinny normować spraw bardziej szczegółowo, niż tego wymaga dobro obywateli i państwa”⁸⁷. Poza tym, aby prawa były w sposób zwięzły sformułowane, powinny być spisane w sposób dostatecznie ogólny. Jak napisał w *Lewiatanie*, „łatwa zrozumiałość prawa polega nie tyle na słowach samego prawa, ile na wskazanie przyczyn i motywów, dla których ono zostało utworzone”⁸⁸.

9. Zakończenie

Można nie zgadzać się z wieloma tezami Hobbesa, zarówno o charakterze opisowym, jak choćby określającymi jego teorię na temat natury człowieka, czy tezami o charakterze normatywnym, np. o potrzebie i możliwości wyrugowania z obszaru publicznego sporów ideowych. Trzeba jednak przyznać, że jego twórczość jest wciąż aktualna i odnosi się do zagadnień sprawiających wrażenie nowych. Takimi są pytania o naturę człowieka i jego cel czy pytania o cele państwa i środki, które mają służyć osiągnięciu tych celów. Niezwykle aktualne jest zagadnienie sprawowania rządów z uwzględnieniem określonych strategii politycznych. Bardzo aktualne stają się współcześnie pytania, które postawił Hobbes, o kształt prawa i o poziom szczegółowości regulacji prawnych, a wciąż ważne pozostaje zagadnienie podmiotu władzy stanowiącej, autoryzującej i interpretującej prawo. Można wskazać także niezwykle aktualną kwestię pozycji środowiska akademickiego w życiu publicznym oraz roli elit naukowych promujących pewne trendy intelektualne, które stają się dominujące w przestrzeni publicznej. To najważniejsze, choć nie wszystkie tematy, które starał się wyczerpująco przeanalizować autor *Lewiatana*. Może jedynie wyekspozowanie przez Hobbesa roli suwerena w interpretowaniu Pisma Świętego stało się współcześnie kwestią mniej aktualną. A może raczej należałoby w tym miejscu podkreślić, że postulat sekularyzujący państwo, którego realizacji pragnął Hobbes, został po prostu zrealizowany. Z pewnością współcześnie w mniejszym stopniu zagraża państwu wojna domowa wywołana na podłożu religijnym, jednak państwo wolne od wewnętrznych sporów ideologicznych wydaje się wciąż postulatem Hobbesa nie w pełni zrealizowanym. Chociaż może i ten postulat został zrealizowany, skoro współczesne państwo jest w stanie zapanować nad konfliktami ideologicznymi prowadzącymi do wojny domowej?

⁸⁶ Idem, *Elementy*, t. II, op. cit., s. 395.

⁸⁷ Ibidem, s. 380.

⁸⁸ Idem, *Lewiatan*, op. cit., s. 309.

Bibliografia

Monografie

- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, t. I, przeł. M Szawieł i D. Grinberg, Warszawa 1993.
- Arendt H., *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń i W. Madej, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1994.
- Arendt H., *Wola*, przeł. R. Piłat., Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Zakład Imienia Ossolińskich, Wrocław 1953.
- Austin J., *The Province of Jurisprudence Determined*, red. W.E. Rumble, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Bloom A., *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996.
- Böckenförde E.-W., *Wolność – państwo – Kościół*, przeł. P. Kaczorowski, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1994.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. V, przeł. J. Pasek, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1997.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń i M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996.
- Gray J., *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1994.
- Hart H.L.A., *Pojęcie prawa*, przeł. J. Woleński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Hayek F.A., *Konstytucja wolności*, przeł. F. Englis, Wydawnictwo WERS, Warszawa 1987.
- Hobbes T., *Elementy filozofii*, t. I, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956.
- Hobbes T., *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954.
- Höffe O., *Etyka państwa i prawa*, przeł. Cz. Porębski, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1992.
- Höffe O., *Sprawiedliwość polityczna. Podstawy krytycznej filozofii prawa i państwa*, przeł. J. Merecki SDS, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1999.
- Legutko R., *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, ZNAK, Kraków 1997.
- Łubieński Z., *Nowsza literatura o Hobbes 'ie*, „Przegląd filozoficzny” 1930, zeszyt 4, s. 333-340.
- Macedo S., *Cnoty liberalne*, przeł. G. Łuczkiwicz, Kraków 1995.
- Manent P., *Intelektualna historia liberalizmu*, przeł. M. Miszański, Wydawnictwo ARCANA, Kraków 1994.
- Morawski L., *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Wydawnictwa Prawnicze PWN, Warszawa 1999.
- Radbruch G., *Filozofia prawa*, przeł. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1969.
- Suchodolski B., *Antropologia Hobbesa*, „Studia filozoficzne” 1967, nr 2, s. 185-211.
- Tokarczyk R.A., *Hobbes. Zarys życia i myśli*, Lublin 1998.
- Wudel W., *Filozofia strachu i nadziei*, Warszawa 1971.
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1992.

Artykuły

Szumlewicz P., *Państwo i wyobraźnia – rozważania wokół filozofii społecznej Tomasa Hobbesa*, „Res Publica Nowa” 2000, nr 1-2, s. 86-102.

W. JULIAN KORAB-KARPOWICZ

Filozofia polityczna Tomasza Hobbesa i jej wpływ na ukształtowanie się moderności

1. Wprowadzenie

Celem tego artykułu¹ jest pokazanie wpływu myśli Tomasza Hobbesa na ukształtowanie się moderności. Uważany za jednego z najwybitniejszych i najbardziej oryginalnych filozofów angielskich, Hobbes może być uznany za twórcę nowożytnej filozofii politycznej. Doszedł w swych rozważaniach do nowej koncepcji człowieka i państwa. Jego moderność manifestuje się w jego postawie rewolucyjnej – w podkreśleniu nowości i radykalnym zerwaniem z przeszłością. Na jego doktrynie opierają bezpośrednio lub pośrednio późniejsze teorie polityczne i moralne. Do dzisiaj znajdujemy się pod przemożnym wpływem jego myśli. Przedstawił model człowieka, poruszanego przez pożądania i zaangażowanego w ciągłą aktywność pomnażania swojego majątku oraz zdobywania coraz to większej potęgi, a państwo zaś jako ucieleśnienie organizacji przemocy. Znajomość myśli politycznej Hobbesa jest niezbędna dla lepszego zrozumienia podstaw ideologicznych² współczesnego świata i dla twórczego ich przekroczenia.

2. Rewolucja naukowa i nowa nauka polityczna

Okres życia Tomasza Hobbesa (1588–1679) obejmuje pokolenie Galileusza i Kartezjusza, i późniejsze pokolenie Newtona³. Dokonywała się wówczas rewolucja naukowa. W jej wyniku podejście do nauki odziedziczone po Arystotelesie oraz zaakceptowane

¹ Artykuł jest rozszerzonym i uzupełnionym o dodatkowe przypisy tekstem rozdziału o Hobbesie z mojej książki, W. Julian Korab-Karpowicz, *Historia filozofii politycznej: Od Tukidydesa do Locke'a*, Kęty 2010, a następnie w uaktualnionej formie ukazał się w *Dialogach politycznych*, 2016, nr 21, s. 31-46.

² Przez ideologię rozumiemy tutaj szeroko pojętą filozofię realizowaną w praktyce społecznej i opartą na założeniach dogmatycznych. Podstawy ideologiczne współczesnego świata to te główne idee wyrosłe z filozofii, religii, nauki i wiedzy potocznej, które kształtują dziś nasze obecne zbiorowe myślenie i działanie.

³ Galileo Galilei, Galileusz (1564-1642); René Descartes, Kartezjusz (1596–1650); Isaak Newton (1642-1727).

w filozofii chrześcijańskiej zostało podważone i zastąpione nowym paradygmatem. Ogólny kierunek rozwoju cywilizacji zachodniej przybrał formę racjonalizmu i sekularyzmu. Przemiana stanowiąca istotę moderności została dokonana⁴. Przed człowiekiem Zachodu stanął nowy wszechświat, który był maszyną odartą z cech duchowych, które przez tysiąclecia nadawały sens jego życiu.

Tomasz Hobbes był pierwszym myślicielem politycznym, który wyciągnął radykalne wnioski rewolucji naukowej⁵. We wczesnym okresie swojej twórczości pozostawał jeszcze pod wpływem myśli arystotelesowskiej⁶. Odchodzi jednak coraz bardziej od tej tradycji, czemu daje wyraz w *O ciele [De corpore]* (1655). Przekonuje nas,

⁴ W moim rozumieniu, nowożytność to nie tylko pewien okres historyczny, epoka nowożytna, ale również pewna formacja ideowa lub kulturowa — nowożytność, nowoczesność lub, jak tu proponuję za Buksińskim, moderność. Hobbes, który w sposób radykalny zerwał z tradycją i zbudował swą filozofię polityczną na bazie nowożytnej nauki, przyczynił się w sposób istotny do ukształtowania moderności jako formacji ideowej. Zob. Tadeusz Buksiński, *Moderność*. Poznań: UAM, 2001, s. 134-136

⁵ Często uważa się, że Hobbes był pierwszym myślicielem politycznym, który zastosował metody nowożytnych nauk przyrodniczych do studiów nad polityką i postanowił stosować ją w sposób niejako naukowy. Jednakże, nie wszyscy podzielają ten pogląd. Na temat wpływu nowożytnych nauk przyrodniczych na filozofię polityczną Hobbesa toczy się dyskusja, w której wyodrębnić można dwa podstawowe stanowiska. Według pierwszego z nich, z uwagi na zastosowanie przez autora *Lewiatana* metod nowożytnej nauki, jego mechanistyczna i antymetafizyczna teoria ruchu do jakiej doszedł jest podstawą jego poglądu na człowieka i politykę. Jednym z pierwszych wyrazicieli tego stanowiska był Leslie Stephens, *Hobbes* (London: Macmillan, 1904), s. 73. Zgodnie z drugim stanowiskiem, pogląd Hobbesa na człowieka i politykę był niezależny od jego materialistycznej i antymetafizycznej koncepcji przyrody. Ten pogląd wyraża m. in. Leo Strauss, próbując w swoich publikacjach wykazać, że wyjściowa koncepcja Hobbesa nie odwoływała się do metodologii naukowej, ale miała charakter zaczerpnięty z doświadczenia potocznego i samoobserwacji, a późniejsza nie opierała się bezpośrednio na jego koncepcji nauki przyrodniczej. Zob. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis* (Chicago: The University of Chicago Press, 1952), s. 1-5, 28-29; Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1953), s. 169-177; Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?* (Chicago: University of Chicago Press, 1988). Zob. też Devin Stauffer, „Strauss’s Discussion of Hobbes in What Is Political Philosophy?”, *Perspectives on Political Science*, 2010, t. 39, n. 2, s. 87-91. Do innych autorów, którzy zabrali głos w tej dyskusji należeli między innymi: H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation* (Oxford: Clarendon Press, 1957); J. W. N. Watkins, *Hobbes’s System of Ideas* (London: Hutchinson, 1965); M. M. Goldsmith, *Hobbes’s Science of Politics* (New York: Columbia University Press, 1996); M. Kuniński, „Problem stanu natury i stanu politycznego w teorii umowy społecznej Thomasa Hobbesa” w: *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Zbigniew Rau i Maciej Chmieliński, Warszawa: Scholar, 2010, s. 111-126. Moje stanowisko zbliżone jest do tego jakie wyraził J. Weinberger w artykule „Hobbes’s Doctrine of Method”, *The American Political Science Review*, t. 69, nr 4 (1975), s. 1336-1353. Przyjmuję, że późniejsze dzieła Hobbesa (począwszy od *De cive* i *De corpore*), których dotyczy ta interpretacja, są spójne metodologicznie. Próbuję jednocześnie pokazać, że zamiarem autora *Lewiatana* było odrzucenie, wywodzącej się od Platona i Arystotelesa, klasycznej filozofii polityki, którą uważał za metodologicznie i ideologicznie błędną, oraz zastąpienie jej nową nauką, która łączy rozwiązanie problemów polityczno-społecznych z zastosowaniem metod nauk ścisłych.

⁶ Wnikliwej analizie ewolucji poglądów polityczno-filozoficznych Hobbesa dokonał Strauss w swojej książce *The Political Philosophy of Hobbes*, która w swoim pierwowzorze była napisana po niemiecku. W przedmowie do późniejszego wydania amerykańskiego książki przedstawia on jednak błędny naszym zdaniem wniosek, że to nie Hobbes lecz Machiavelli zasługuje na miano ojca nowożytnej filozofii politycznej. Zob. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, dz. cyt., s. xv.

że jeżeli rozumiemy ją jako naukę ścisłą, fizyka jest zupełnie nową dziedziną, która wyłoniła się dopiero na progu nowożytności⁷. W tym samym miejscu dodaje: „filozofia społeczeństwa i państwa jest jeszcze bardziej nowa” – nie starsza niż „książka, którą ja sam napisałem *O obywatelu* [*De cive*] (1642)”. W ten sposób, radykalnie zrywa z przeszłością. Odrzuca nie tylko fizykę arystotelesowską, ale również dotychczasową filozofię polityczną, której zarzuca nienaukowość. Wyrazem jego dojrzałej myśli jest *Lewiatan* (1661 i 1666). Krytykując Arystotelesa, Cyserona i innych myślicieli starożytnych, pisze w nim, że wywodzili oni prawa państw „nie z zasad natury, lecz ... z praktyki swego własnego państwa” (L XXI 9)⁸. Ma zatem zastrzeżenia, co do ich metody naukowej i próbuje ją zastąpić lepszą⁹.

W metodologii Tomasza Hobbesa uwidacznia się wpływ Francisca Bacona, który krytykował metodologię arystotelesowską, oraz wpływ Kartezjusza. Podobnie jak u tego ostatniego, wiedza ma dla autora *Lewiatana* charakter dedukcyjny, a wzorem nauki jest geometria. Zdroworozsądkowe doświadczenia wynikłe z praktyki polityki, do których odwoływali się starożytni (a także Machiavelli), formując swe teorie, nie mają dla niego znaczenia. (L V 21). „Nowa nauka polityczna”, którą postuluje, ma być – tak jak geometria – wiedzą pewną, niepodważalną, prowadzącą do jednoznacznych wniosków. Polega ona na wyprowadzaniu jednych twierdzeń z innych, a mianowicie z tych, które zostały wcześniej uznane za pewne i prawdziwe, lub które zostały przyjęte za wyjściowe (L IX 1). Ta nowa nauka, która, tak jak mechanika, oparta jest o pojęcie ruchu, i w której nie ma już miejsca na cnotę, ani na wiarę w Boga, ma zastąpić raz na zawsze pogląd na politykę wyrosły z tradycji klasycznej.

Drugim aspektem metodologii Hobbesa, charakterystycznym dla nauki nowożytnej, a w szczególności dla fizyki newtonowskiej jest redukcjonizm. Jest to założenie, od którego odchodzi dzisiejsza fizyka, oparta o myślenie systemowe, że dla wyjaśnienia danego zjawiska potrzebne jest wyjaśnienie zachowania się jego części składowych, w oddzieleniu od zachowania się innych. Innymi słowy, całość redukuje się do połączonych w nią części. Hobbes pisze: „Najlepiej bowiem poznaje się każdą rzecz po tym, z jakich rzeczy ona się składa. Tak oto nie podobna wiedzieć jaka jest funkcja każdej części i każdego kółka w zegarze automatycznym, czy też w jakiej innej maszynie bardziej skomplikowanej, póki się jej nie rozłoży na części i nie zbada ... Podobnie, gdy mamy zbadać prawa w państwie i obowiązki obywateli, to trzeba nie tego wprowadzić, iżby rozłożyć państwo na części, lecz jednak tego, iżby je sobie przedstawić, jak gdyby było rozłożone na części. To znaczy: trzeba należycie

⁷ Tomasz Hobbes, *Elementy filozofii*, t. I, przeł. Czesław Znamierowski, Warszawa 1956, s. 4.

⁸ Kolejne przypisy do dzieła Hobbesa, *Lewiatan* są w standardowym formacie. Oznaczone są skrótem „L”, po którym następuje numer rozdziału i numer akapitu. Zob. Tomasz Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Czesław Znamierowski, wstęp i przypisy J. C. A. Gaskin, Warszawa 2005 oraz Tomasz Hobbes, *Elementy filozofii*, dz. cyt., t. II.

⁹ Metodą Arystotelesa była procedura indukcyjno-dedukcyjna; Hobbes kładzie nacisk na dedukcję oraz stosuje abstrakcji i idealizacji zjawisk.

rozważyć, jaka jest natura ludzka, dzięki jakim cechom człowiek zdolny jest łączyć się z innymi w państwo, a dzięki jakim nie jest zdolny, oraz w jaki sposób ludzie, którzy chcą związać się razem, winni porozumiewać się ze sobą¹⁰.

Tak więc, dla zrozumienia społeczeństwa, należy je podzielić na części czyli na jednostki. Dopiero z nich, po poznaniu ich indywidualnej natury, możemy wprowadzić wspólnotę.

3. Mechanistyczna wizja życia i koncepcja człowieka

Wzorem Galileusza i innych badaczy XVII w., Hobbes dokonuje abstrakcji i idealizacji zjawisk. Są one analizowane co do wspólnych im cech istotnych, a następnie w oparciu o nie ponownie rekonstruowane. W jego abstrakcyjnej i materialistycznej wizji życia, sprowadza się ono do mechanistycznego ruchu¹¹. Człowiek to według niego mechaniczna maszyna, a państwo to sztuczna osoba, choć większej postury i siły niż naturalna. Ludzie i państwa motywowani są do działań przez pożądania (*passions*)¹². Skutkują one ruchem, który w odróżnieniu od ruchu fizjologicznego, takiego jak bicie serca czy oddychanie, określa jako ruch wolitywny (*voluntary*) albo zwierzęcy (L VI 1). Hobbes twierdzi, że chociaż przedmioty naszych pożądań – rzeczy, których pragniemy lub te, których chcemy uniknąć – mogą być różne, pożądania są takie same u wszystkich. W ten sposób sprowadza wszystkich ludzi do najniższego wspólnego mianownika. Podobnie jak obiekty naturalne, poddani są oni mechanicznej konieczności. Ich działania (ruchy) wynikają wyłącznie z ich pożądań (apetytów i awersji) i nie są modyfikowane ich cnotami lub normami etycznymi narzucanymi przez rozum. Stają się przeto jednowymiarowi.

Założenie, że wszyscy ludzie są jednakowo pobudzani, a raczej poruszani przez pożądania, prowadzi Hobbesa do zakwestionowania naturalnych nierówności między ludźmi. Przyznaje, że są jednostki silniejsze lub bardziej inteligentne od innych, ale te różnice pozbawione są znaczenia politycznego. Nie dają one bowiem uprawnienia jednemu do rządzenia innymi. Fizycznie słabsze jednostki, argumentuje, mogą przecież zawsze zjednoczyć siły przeciw silniejszej i ją zniszczyć w bardziej otwarty lub podstępny sposób (L XIII 1). Co do różnic umysłowych, nawet gdyby były jednostki mądrzejsze od innych, nie zostaną one uznane za takie przez drugich, ponieważ, jak sądzi, ludzie na ogół nie są skłonni uważać nikogo za mądrzejszych od siebie.

¹⁰ Tomasz Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, przeł. Czesław Znamierowski, Warszawa 1956, Przedmowa do czytelnika, s. 188. Kolejne przypisy do dzieła Hobbesa, *De Cive* są w standardowym formacie. Oznaczone są skrótem „C”.

¹¹ Według Gauthiera, metodologiczny mechanicyzm i mechanistyczne wyjaśnianie zjawisk w kategoriach ruchu jest dla Hobbesa kluczem dla zrozumienia rzeczywistości. Patrz David P. Gauthier, *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Philosophy of Thomas Hobbes* (Oxford: OUP, 1969).

¹² Angielski termin *passions* (łac. *passiones*) oznacza zarówno intensywne uczucia, jak i pragnienia. Aby dobitniej oddać sens myśli Hobbesa, tłumaczymy go tutaj jako „pożądania”.

Z punktu widzenia tradycji klasycznej¹³, ukształtowanej w dużym stopniu pod wpływem Arystotelesa, ludzie różnią się od siebie swoimi zdolnościami naturalnymi. Niektórzy, z uwagi na swój charakter i zdolności umysłowe, nadają się na przywódców bardziej niż inni. Pojęcie cnoty ma kluczowe znaczenie dla tej tradycji, zgodnie z którą przynajmniej niektóre osoby – ludzie szlachetni, których charakter został ukształtowany przez uprawianie cnót – mogą zapanować nad swoimi pożądaniami i poświęcić swoje osobiste korzyści dla dobra wspólnego. Zdolność racjonalnej refleksji nad tym, co jest korzystne, a co szkodliwe, sprawiedliwe i niesprawiedliwe, jest tym, co odróżnia ludzi od innych stworzeń. Dlatego ludzie są z natury istotami rozumnymi i moralnymi, zdolnymi odróżnić dobro od zła i dokonywać wyborów moralnych. Ponadto są to istoty społeczne. Hobbes atakuje te poglądy. Jest druzgocącym krytykiem tradycji klasycznej. Swoją atak na klasyczną myśl polityczną przeprowadza już na pierwszych stronach *De Cive*, a potem powtarza go z jeszcze większą siłą w *Lewiatanie*.

Po skrytykowaniu koncepcji naturalnych różnic między ludźmi, Hobbes przeciwstawia się z kolei pogładowi, że ludzie posiadają naturalną zdolność odróżniania dobra od zła. Twierdzi, że nie istnieje moralność w stanie natury. Pisze, że „pojęcia tego, co słuszne i niesłuszne, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, nie mają tutaj miejsca” (L XIII 13). Dla Arystotelesa, św. Tomasza i innych myślicieli, których powiązać można z tradycją klasyczną, słuszne działania ludzkie to te, które są zgodne z rozumem. Hobbes uznaje zaś niemoc rozumu i stwierdza, że pożądaniami ludzi są „potężniejsze niż ich rozum” (L XIX 4). W ten sposób pożądaniami uzyskują dominującą rolę. Miast nad nimi panować, rozum staje się ich sługą. Rozumowanie nie jest dla autora *Lewiatana* arystotelesowskim rozważaniem na temat tego, co moralnie dobre i złe, korzystne lub niekorzystne, lecz polega na amoralnej kalkulacji możliwych konsekwencji podejmowanych działań. „Rozum [...] nie jest niczym innym niż kalkulacją (*reckoning*)” (L V 2). Staje się instrumentem w osiągnięciu przez ludzi określonych korzyści. Klasyczna racjonalność refleksyjna, w skład której wchodzi refleksja moralna, zostaje w ten sposób zastąpiona zorientowaną na użyteczność racjonalnością instrumentalną.

Według Hobbesa, poruszany przez pożądaniami człowiek to przede wszystkim istota interesu, mająca na względzie korzyść własną. Zaprzecza on opinii, że ludzie to z natury istoty społeczne. Twierdzi, że jeśli kiedykolwiek wchodzi w kontakt z innymi, to jedynie dla własnego dobra. Miast grocjańskiego „popędu społecznego”¹⁴ charakteryzuje ich „pragnienie mocy” (*desire of power*). Ich podstawowa skłonność to „stałe i niezające spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje dopiero

¹³ Tradycja klasyczna to, mówiąc najogólniej, tradycja moralna, która wykształca się w myśli politycznej Zachodu. Obejmuje myślicieli, dla których polityka jest nieodłącznie związana z etyką i którzy podkreślają wagę cnót w życiu publicznym. Zob. W. Julian Korab-Karpowicz, *Historia filozofii politycznej. Od Tukidydesa do Locke'a*, Kęty 2010, s. 9-11.

¹⁴ Ibidem, rozdział o Grocjuszu. Grocjusz uważa, że charakterystycznym dla ludzi jest pęd społeczny, to znaczy popęd do życia społecznego z innymi ludźmi.

ze śmiercią” (L XI 2). Posiadanie mocy albo potęgi wiąże się dla Hobbesa z możliwością podporządkowania sobie innych, zaspakajania pragnień i zdobywania dóbr. Dobra same w sobie są także potęgą (L X 1). Potęgą jest wykształcenie, sukces, bogactwo, a nawet uprzejmość i cnoty osobiste. Albowiem wszystkie one służą do zapewnienia sobie uznania u innych oraz do panowania nad nimi i osiągnięcia określonych korzyści.

Sprowadzając życie człowieka do ruchu pobudzanego przez pożądania, z których na pierwszym miejscu stawia pragnienie mocy, Hobbes odrzuca także zarówno klasyczną, jak i chrześcijańską koncepcję szczęścia. Szczęście nie polega, według niego, na osiągnięciu klasycznego ideału życia zgodnie z cnotą lub chrześcijańskiego ideału poznania prawdy najwyższej i zjednoczenia z Bogiem. Jak długo żyjemy, twierdzi, nasze pożądania nigdy się nie kończą. Szczęście jest „stałym przechodzeniem pożądania od jednego przedmiotu do innego; i osiągnięcie pierwszego jest tylko drogą do późniejszego” (L XI 1).

Podobni zarówno w swych ciałach i umysłach, pragnący mocy i panowania nad innymi, mający podobne cele życiowe i nadzieje, ludzie są dla Hobbesa bardziej równi sobie niż nierówni. Jednakże, miast stanowić wartością pozytywną, równość jest czymś negatywnym, gdyż jest powodem ludzkiej wrogości. Osoby, które nie uznają żadnej hierarchii między sobą i czują się sobie równe, chcą zdobyć te same dobra (bogactwo, władzę, sławę), których ilość na świecie jest ograniczona. Prowadzi ich to do konfliktu. Albowiem, jeśli „jacyś dwaj ludzie pragną tej samej rzeczy, której jednak nie mogą obaj posiadać, stają się nieprzyjaciółmi” (L XIII 3). Z tej argumentacji wynika więc, że konflikt, a wręcz wojna (a nie współpraca czy wspólnota), jest naturalnym stanem rodzaju ludzkiego.

4. Stan natury jako stan ciągłej wojny

Stan natury u Hobbesa nie oznacza, tak jak później u Rousseau, pierwotnego stanu egzystencji ludzkiej. Raczej jest to sytuacja *anarchii* — czyli, w rozumieniu etymologicznym tego słowa, braku władzy. Taka sytuacja może odnosić się zarówno do czasów przedhistorycznych, kiedy nie powstała jeszcze cywilizacja i nie wyłoniło się państwo i rząd, jak i do okresu wojny domowej i innych okoliczności, w których rząd traci skuteczną kontrolę nad sprawami w państwie. Koncepcja stanu natury u Hobbesa, który określa jako stan wojny i to takiej wojny, „jak gdyby każdy był w wojnie z każdym innym” (L XIII 8), jest wnioskiem logicznym, wynikającym z przyjętych przez niego założeń dotyczących stanu natury (brak władzy nadrzędnej) oraz natury ludzi. Swój dowód na konfliktowy charakter stanu natury opiera na pięciu przesłankach, które podważają klasyczny, a w szczególności arystotelesowski, pogląd na naturę ludzką.

Zgodnie z jego mechanistyczną koncepcją człowieka ludzie są, po pierwsze, mniej więcej równi co do swych sił cielesnych i umysłowych, i nie uznający hierarchii między sobą. Po drugie, są pobudzani pożądaniem, które są takie same u wszystkich.

Po trzecie, wszyscy dążą do osiągnięcia korzyści dla siebie. Po czwarte, nie potrafią naturalnie odróżnić dobra od zła. Wreszcie, po piąte, nie są z natury istotami społecznymi. Autor *Lewiatana* przywiązuje dużą wagę do uzasadnienia każdej z tych przesłanek. Podważenie jakiegokolwiek z nich osłabia jego dowód.

Według Hobbesa wymienić można trzy ogólne przyczyny, które, przy uwzględnieniu powyższych założeń, skłaniają ludzi do wojny: „Pierwsza, to rywalizacja; druga, to nieufność; trzecia, to żądza sławy” (L XIII 6). Ponieważ w hipotetycznym stanie natury nie ma władzy, ani nie obowiązuje żadna hierarchia, nie obowiązują ograniczenia ludzkich zachowań. Nie podlegając żadnym ograniczeniom (ani zewnętrznym wynikającym z istnienia praw, ani wewnętrznym wynikającym z istnienia sumienia) każdy jest wolny (L XIV 2)¹⁵. Może w dowolnym czasie użyć siły; a więc wszyscy muszą być ciągle gotowi, by odeprzeć atak siłą. Wynika stąd logicznie, że poruszani przez pożądania dóbr, ludzie będą o nie ze sobą rywalizować i, pozbawieni jakichkolwiek zahamowań moralnych, dokonywać będą agresji dla zysku. Nieufni w stosunku do innych i obawiający się wrogości z ich strony, nie zawahają się też użyć siły przeciwko nim dla zapewnienia sobie bezpieczeństwa (L XIII 4). Jeszcze innym powodem agresji jest ludzka próżność. Ludzie kierują się często dumą osobistą i pragnieniem chwały. Prowadzi ich to do wojny przez takie drobnostki, jak „słowo, uśmiech, odmienna opinia czy też jakiś inny znak niedostatecznego uważania” (L XIII 7). Gdy więc nie ma nad ludźmi władzy utrzymującej ich w pokoju, argumentuje Hobbes, czy to dla zysku, swego bezpieczeństwa, czy też sławy, jednostki będą na siebie napadać i próbować się wzajemnie zniszczyć lub podporządkować sobie innych. Znajdą się w ten sposób w stanie wojny, który nie wiąże się jedynie z aktualną walką, ale także ze stanem utrzymującej się wzajemnej wrogości i podtrzymaniem gotowości bojowej.

Wzorem Galileusza, który brał w nawias pewne składniki doświadczenia, aby było możliwe operowanie pojęciami idealnymi, takimi jak np. „ruch bez tarcia”, czy „swobodny spadek ciał w próżni”, Hobbes bierze w nawias moralność i opisuje ludzkie działania jako ruch w próżni moralnej, który jest skutkiem ludzkich pożądań. Wykluczając istnienie prawa naturalnego¹⁶ oraz argumentując, że „nie są grzechem działania, jakie wypływają z tych pożądań, póki człowiek nie zna prawa, które ich zakazuje” (L XIII 10), uwalnia ludzi z odpowiedzialności za swoje czyny w stanie natury. Dlatego jego pogląd na temat stanu wojny między jednostkami można uznać

¹⁵ Hobbes definiuje wolność mechanicznie jako „brak zewnętrznych przeszkód”, czyli brak ograniczeń zewnętrznych. Wolność nie jest u niego związana z rozumnym stanowieniem o sobie.

¹⁶ Idea prawa naturalnego ma długą tradycję. Arystoteles, Cynceron, św. Tomasz z Akwinu, Grocjusz i inni przedstawiciele tzw. szkoły prawa naturalnego przyjmują, że człowiek jest z natury istotą rozumną i moralną, potrafiącą odróżnić dobro od zła. Prawo naturalne jest prawem moralnym i określa zasady naszego postępowania. Mając na względzie prawo naturalne, każdy prawodawca ustalający prawo powinien więc kierować się poczuciem moralnym — prawością, tym, co dyktuje „prawy rozum”. W dzisiejszej teorii prawa, szkoła prawa naturalnego została w znacznym stopniu wyparta przez pozytywizm prawniczy. Pozytywiści za nadrzędne prawo uznają prawo stanowione lub pozytywne, czyli ustalone przez władzę.

za dedukcyjną abstrakcję. Jest to, jak stwierdza, wniosek wyciągnięty z ludzkich pożądań¹⁷. Jednakże nie uważa, aby użycie procedur abstrakcji i idealizacji prowadziło nas w tym wypadku do błędnych wniosków. Wnioski swojego rozumowania odnosi nie tylko do wyabstrahowanych z rzeczywistości stosunków międzyludzkich, ale również do realnego świata. Dla poparcia swoich tez, posługuje się opisem życia ludzkiego w stanie natury, jaki zawarty jest w księdze I *Historii wojny peloponeskiej* Tukidydesa¹⁸. Twierdzi, że nawet gdyby między ludźmi nie toczyła się ciągła walka, jak długo żyją oni w stanie natury, towarzyszyć im będzie niepewność jutra i groźba przemocy (L XIII 9). Odczuwać będą strach przed niebezpieczeństwem gwałtownej śmierci.

Hobbes przyjmuje, że ludzie, których określa w swoim modelu teoretycznym jako istoty egoistyczne i antyspołeczne, i których tożsamość w ten sposób konstruuje, są nienaprawialne.¹⁹ Jego mechanistyczna koncepcja człowieka wyklucza możliwość wewnętrznej przemiany ludzi za pomocą uprawiania cnoty lub pogłębiania wiary. Zatem, jeśli ludzie nie mogą się zmienić, jedynym sposobem na uniknięcie przez nich wojny wszystkich przeciwko wszystkim jest zmiana warunków zewnętrznych, w jakich żyją. Dla Hobbesa powstanie społeczeństwa i ustanowienie państwa są wynikiem konieczności. To konieczność zapewnienia sobie bezpieczeństwa sprawia, że jednostki opuszczają stan natury i tworzą społeczność polityczną.

5. Umowa społeczna

Teoria państwa Hobbesa obraca się wokół dwóch biegunów: stanu natury i społeczności politycznej. Stan natury, który, jak twierdzi, jest stanem wojny, jest stanem żałosnym, w którym „życie człowieka jest samotne, biedne, plugawe, zwierzęce i krótkie” (L XIII 9)²⁰. Ludzie muszą z konieczności ten stan opuścić, aby zapewnić sobie bezpieczeństwo i życie w pokoju. Według niego, pokój nie jest skutkiem ludzkiej moralności. Jego osiągnięcie nie jest możliwe, tak jak twierdzą często idealisci polityczni, dzięki budowie wzajemnego zaufania i zrozumienia między ludźmi. Działania ludzkie nie wynikają dla Hobbesa ze sprawiedliwości czy miłosierdzia, których, jego zdaniem, na ogół ludziom brak, lecz z ich naturalnej pożydliwości. Ku wojnie popychają ich pragnienia zdobyczy, zapewnienia sobie bezpieczeństwa przed innymi oraz własnej

¹⁷ „...inference made from passions” (L XIII 10).

¹⁸ Hobbes dokonał przekładu *Historii wojny peloponeskiej* z łaciny na język angielski. Doskonale znał więc tekst *Historii*. Chociaż nie powołuje się na Tukidydesa, jego opis stanu natury w *Lewiatanie* przypomina ten, który zawarty jest w księdze I. Tukidydes pisze o poczuciu wszechobecnego zagrożenia, braku stałego osadnictwa, rolnictwa i handlu, oraz stosunkach międzyludzkich, w których najważniejszą rolę odgrywa siła.

¹⁹ Pogląd o egoistycznej i motywowanej dążeniem do mocy natury człowieka, a także o jego nienaprawialności przejął zapewne po Hobbesie, Morgenthau, jeden z najbardziej wpływowych dwudziestowiecznych teoretyków realizmu politycznego w stosunkach międzynarodowych. Zob. Hans Morgenthau, *Politics among Nations*, wyd. 2, New York: Knopf, 1954, s. 4.

²⁰ „...and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short”.

chwały; do pokoju zaś „strach przed śmiercią, pragnienie takich rzeczy, jakie są niezbędne do wygodnego życia, oraz nadzieja, że swą pilnością i pracą człowiek będzie mógł je zdobyć” (L XIII 14).

Żyjąc w warunkach niepewności i strachu przed śmiercią, a także pragnąc lepszego i wygodniejszego życia istoty wyposażone w rozum mogą „przekalkulować”, że wojna nie popłaca, a pokój leży w interesie wszystkich. W takim wypadku rozum, który Hobbes określa jako racjonalna kalkulacja „poddaje wygodne warunki pokoju, na których ludzie mogą dojść do zgody” (L XIII 14). Są to normy, których przestrzeganie umożliwia osiągnięcie pokojowych stosunków między ludźmi. Chociaż Hobbes nazywa owe normy albo warunki pokoju „prawami natury” (*Laws of Nature*), nie są one normami tradycyjnego prawa naturalnego, które ustalają zasady moralnie właściwego postępowania. Jedynym źródłem prawa i moralności jest dlań państwo (L XIII 13). Prawa natury Hobbesa nie są prawami moralnymi lecz raczej nakazami rozumu, odwołującymi się do korzyści własnej. Wskazują ludziom, jak dla ich własnego dobra uzyskać pokój. Uczą racjonalnie kalkulujące jednostki, jak wyzbyć się podejścia skrajnie indywidualistycznego i pójść drogą współpracy.

Hobbes odrzuca tradycję prawa naturalnego i związane z nim obowiązki jakie mają ludzie wobec siebie. Tradycyjne prawo naturalne jest prawem moralnym. Zrywając z wywodzącą się od Platona i Arystotelesa tradycją klasycznej filozofii polityki, miast od prawa naturalnego – racjonalnej normy i miary działania, Hobbes wychodzi od uprawnień naturalnych, czyli od „słusznych” żądań²¹. W jego stanie natury, gdzie nie ma żadnych tradycyjnych norm, każdy człowiek ma uprawnienia (*rights*) do każdej rzeczy – „nawet do ciała drugiego człowieka” (L XIV 4). Wszyscy mogą czynić wszystko, co się im podoba. Ta naturalna wolność (a raczej swawola) nie przejawia się jednak we wzajemnej ludzkiej życzliwości, lecz w chęci wzajemnego sobie szkoderia (C I 3). W tej kondycji nikt nie może czuć się bezpieczny. Dla zachowania siebie i osiągnięcia pokoju jest więc rzeczą niezbędną, aby każdy człowiek zrzekł się swoich dotychczasowych naturalnych uprawnień.

Pierwsze dwa prawa natury Hobbesa (czyli faktycznie nakazy kalkulującego rozumu) nakazują jednostkom, aby mając na uwadze interes własny dążyły do pokoju, jak dalece tylko mogą go osiągnąć i dla sprawy pokoju zrzekły się tylu uprawnień naturalnych, co inni. Uprawnień można się zrzec, rezygnując z nich lub przenosząc je na kogoś innego (L XIV 7). Wzajemne przeniesienie uprawnień nazywa się umową. Paktem jest z kolei umowa, w której jedna ze stron wywiązuje się ze swojego zobowiązania i pozwala, by druga wykonała swe zobowiązanie później, lub gdy obydwie strony nie dokonują świadczenia w chwili obecnej, lecz zawierają sobie wzajemnie (L XIV 11). Umowa społeczna, w wyniku której jednostki zrzekają ze swoich

²¹ Vide: Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, dz. cyt., s.157. Strauss słusznie zauważa, że o ile klasyczna filozofia politycznej oparta jest o prawo naturalne (*natural law*), podstawą filozofii politycznej moderności są jego uprawnienia naturalne (*natural rights*). Wyraża się to między innymi w podkreśleniu praw człowieka (ściśle uprawnień człowieka) we współczesnej retoryce politycznej.

pierwotnych uprawnień naturalnych, ma dla Hobbesa charakter paktu. Są jednak uprawnienia, których nigdy nie mogą się zrzec. Nawet po ustanowieniu państwa nie można bowiem od nikogo wymagać, aby ktoś zrezygnował z prawa do stawiania oporu tym, którzy dokonują na niego napaści siłą; ani też zobowiązać nikogo, aby oskarżał siebie lub kogoś z najbliższych (C II 19). Ograniczenie uprawnień w tym zakresie nie byłoby bowiem korzystne dla jednostki. Ideą paktu — umowy społecznej — jest zaś osiągnięcie przez wszystkich korzyści.

O ile wcześniej opisany stan wojny między jednostkami uznać można za dedukcyjną abstrakcję, to umowa społeczna zasługuje na miano eksperymentu myślowego. Hobbes odchodzi w nim od swej koncepcji ludzi pobudzanych przez pożądania i podkreśla fakt posiadania przez nich rozumu. Odwołuje się teraz do racjonalnych i interesownych jednostek, to znaczy tych, które kalkulują korzyści wynikające z ich działań. Sugeruje, że kierując się swoją korzyścią, jaką jest ich własne zachowanie i bezpieczeństwo, ludzie myślący racjonalnie, którzy chcą uniknąć stanu wojny oraz nagłej śmierci w wyniku przemocy, winni zrezygnować ze swych uprawnień naturalnych i respektować prawa natury. Jednakże po tej odskoczni myślowej, powraca do swej wcześniejszej koncepcji. Dodaje, że pożądania biorą górę nad rozumem. Wszelkie „związanie bowiem słowem jest zbyt słabe, aby nałożyć cugle na ludzką ambicję, na ludzkie skąpstwo, gniew i inne uczucia i namiętności, o ile nie działa strach przed jakąś mocą, która może zastosować przymus” (L XIV 18). Do ludzi rządzonych przez pożądania i namiętności faktycznie nie przemawia ani dobroć, ani rozum, ale jedynie potężne uczucie, jakim jest strach. Wynika stąd, że dla wykonania umowy społecznej potrzebna jest „moc, która ich wspólnie trzyma w strachu i kieruje ich działaniami dla dobra ogólnego” (L XVII 12). Taką moc może zapewnić jedynie istnienie władzy państwowej.

Państwo, „wielość ludzi zjednoczonych w jedną osobę” (L XVII 13), którego koncepcję przedstawia w *Lewiatanie*, nie jest dla Hobbesa tworem naturalnym, lecz sztucznym. Powstaje w wyniku umowy społecznej. Nie jest to tradycyjna umowa poddanych z władcą, lecz umowa każdego z każdym. Ludzie umawiają się co do przekazania swoich uprawnień do rządzenia sobą, pod warunkiem, że wszyscy postąpią tak samo. Zrzekają się ich, ustalając jednocześnie ich beneficjenta. Jest nim suweren, czyli władza państwowa — którą w zależności od formy rządów stanowi jeden człowiek lub zgromadzenie, i która swoją legitymację zawdzięcza decyzji wolnych, suwerennych ludzi. Wchłonięte przez społeczność polityczną, jaką jest państwo i poddane władzy, która, aby być skuteczna, musi być silna, jednostki tracą swą naturalną wolność i suwerenność. Zyskują za to bezpieczeństwo.

6. Absolutyzm i teoria suwerenności

Częstym zastrzeżeniem wysuwany wobec Hobbesa i innych nowożytnych teoretyków umowy społecznej — Locke’a i Rousseau — jest, że umowa społeczna jest fikcją

historyczną. Krytycy umowy społecznej odrzucają hipotezę istnienia przedspołecznego stanu naturalnego²² i uważają, że nie odnosi się ona do faktów historycznych związanych z genezą społeczeństw i państw, lecz pełni w kulturze zachodniej „rolę eksplanacyjną, legitymizującą i motywującą”²³. Wiele państw powstało w procesie historycznym w wyniku podporządkowania się jednych ludzi innym na skutek przemocy, a nie na skutek paktu, który jednostki zawierają ze sobą. Hobbes odpiesa ten zarzut. Pisze, że państwo może zostać ustanowione, „gdy ludzie zgadzają się między sobą podporządkować jakiemuś człowiekowi lub zgromadzeniu, ufając, że będzie ich bronił przed wszystkimi innymi” (L XVII 15) lub zostać zawłaszczone w wyniku podboju. Dla autora *Lewiatana* jedyna różnica między tymi przypadkami polega na tym, że w pierwszym ludzie poddają się władzy z powodu strachu przed samymi sobą, a w drugim z powodu strachu przed nią samą (L XX 2). W każdym przypadku przekazują państwu swoje uprawnienia do rządzenia i nakładają na siebie ograniczenia. Charakter władzy państwowej jest w każdym przypadku ten sam. Musi być ona absolutna.

Istotną cechą suwerenności państwa jest sprawowanie przez nie faktycznej władzy na określonym terytorium. Dla Hobbesa suwerenność ta polega na sprawowaniu przez nie władzy absolutnej, a więc niczym nieograniczonej i niepodzielnej. Choć przez kontakt z kulturą francuską Hobbes znajdował się niewątpliwie pod wpływem Jeana Bodina i innych absolutystów²⁴, jego koncepcja absolutyzmu i teoria suwerenności są wynikiem przyjętych przez niego założeń oraz logiki jego wywodu²⁵.

Z koncepcji człowieka poruszanego przez pożądania, którego działania nie są modyfikowane przez moralność, ani wiarę w Boga, wynika logicznie, że prawa będą skuteczne jedynie wówczas, kiedy ich przestrzeganie będzie wymuszone za pomocą sankcji (L XXI 6). Aby zapewnić przestrzeganie praw, władza państwowa musi być silna. Dla uzasadnienia silnej władzy Hobbes konstruuje umowę społeczną, którą ludzie zawierają ze sobą i w której suweren nie jest stroną i z nikim się nie umawia. Władza, którą otrzymuje, jest więc nieograniczona. Suweren, ucieleśniający instytucję państwa, może zrobić wszystko to, co uważa za konieczne dla pokoju i obrony

²² Vide: Jacek Bartyzel, „Krytyka teorii umowy społecznej w myśli tradycjonalistów francuskich” w: *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, dz. cyt., s. 363. Według profesora Bartyzela krytyka teorii umowy społecznej tradycjonalistów francuskich koncentruje się na czterech powiązanych ze sobą zagadnieniach: 1. krytyce przedspołecznego stanu natury; 2. tezie o teistycznym charakterze pojęcia natury oraz prawa naturalnego; 3. tezie o naturalności stanu społecznego; 4. tezie o boskim pochodzeniu władzy i oraz o transcendentálním charakterze jej konieczności i prawowitości.

²³ Vide: Maciej Chmieliński, „Umowa społeczna jako ideologia: Davida Gautiera kontraktualizmu moralny” w: *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, dz. cyt., s. 276.

²⁴ W szesnastym wieku Francja była państwem zjednoczonym pod silną władzą królewską. W tych warunkach wykształciła się doktryna absolutyzmu. Duży udział w rozwoju doktryny mieli prawnicy francuscy, tak zwani legiści. Czołowy legista Jean Bodin (1530–1596) przedstawił koncepcję absolutyzmu królewskiego oraz suwerenności państwa. Hobbes przejął wiele idei Bodina, ale poszedł jeszcze dalej niż on w kierunku absolutyzmu. Odrzucił wszelkie ograniczenia władzy suwerennej.

²⁵ Vide: Sheldon S. Wolin, *Hobbes and the Culture of Despotism* [w:] *Thomas Hobbes and Political Theory*, red. Mary G. Dietz, Lawrence 1990, s. 18.

obywateli — czyli dla celu, dla jakiego państwo zostało założone (L XVIII 8). Jego rolą jest ustanowienie praw. Ponieważ nie wiąże go umowa, sam stoi jednak ponad prawem. Nie podlega sądowi ani karze (L XVIII 5–6). Nie można go usunąć i zastąpić innym. Bez jego zezwolenia umowa społeczna nie może być rozwiązana, ani też nie może nastąpić zmiana formy rządów. Umowa traci ważność dopiero wtedy, gdy suweren sam rezygnuje ze swojej suwerenności lub gdy zostaje pokonany w wojnie. Wówczas ludzie mogą oddać się pod panowanie innego suwerena.

Suweren, czyli władza państwowa, jest niezależny od obywateli, gdyż nie może być dwóch władz w państwie: suwerena i ludu. Hobbes zaprzecza jakoby władza mogła być podzielona. Sprzeciwia się doktrynom monarchomachów, popularnym za jego życia w Anglii²⁶. Reprezentuje stanowisko absolutystyczne i antykonstytucyjne. Utrzymuje, że z umowy społecznej wynika, że nie ma żadnych formalnych podstaw, by suweren dzielił suwerenność. Poza tym, dowodzi, że skoro wszyscy ludzie mają „pragnienie coraz to większej mocy”, wszelki podział władzy rodziłby współzawodnictwo o panowanie między jej częściami i w rezultacie nieunikniony konflikt w państwie. W rezultacie krytykuje klasyczną koncepcję ustroju mieszanego, którego wyrazem była monarchia angielska za czasów Stuartów (L XVIII 16). Uważa, że dla pokoju w państwie cała władza musi być skupiona w jednym organie: w pojedynczym człowieku w monarchii lub w zgromadzeniu parlamentarnym, w demokracji i arystokracji.

Wiedziony tą samą logiką Hobbes odrzuca możliwość istnienia podziału władzy świeckiej i religijnej. Podważa niezależność Kościoła. Odrzuca też możliwość istnienia wielu partii politycznych. Nie uznaje nawet istnienia niezależnych elit kulturalnych, wywierających wpływ na członków społeczeństwa poprzez media i nauczanie (L XVIII 9). Legitymizuje absolutyzm polityczny i uznaje monarchię absolutną za najlepszą formę rządów. Skoro człowiek poruszany przez pożądania jest w swej istocie istotą interesu, im ściślej interes publiczny będzie związany z interesem prywatnym rządzących, tym lepiej będzie on broniony i tym mniej będzie korupcji w państwie. To powiązanie dobra publicznego i prywatnego, dowodzi, najsilniej występuje w monarchii (L XIX 4). Jednakże absolutyzm jest także możliwy w demokracji i arystokracji, kiedy władzę suwerenną posiada jeden z organów władzy w państwie (w demokracji — ogólne zgromadzenie obywateli lub demokratycznie wybrany parlament; w arystokracji — zgromadzenie szlachty).

Absolutna władza, którą Hobbes, utożsamia z suwerennością, jest dla autora *Lewiatana* jedyną praktyczną alternatywą dla anarchii. Widzi w niej gwaranta pokoju i bezpieczeństwa w państwie. Jednakże jego argumentacja za nieograniczoną i niepodzielną władzą, chociaż logicznie poprawna, wydaje się nieuzasadniona. Oparta jest o przesłanki zawierające twierdzenia na temat natury ludzkiej, takie jak na przykład,

²⁶ Doktryna monarchomachów rozwinęła się we Francji w opozycji wobec absolutyzmu i stopniowo przeniknęła do innych krajów Europy. Wspólną ich tezą było prawo do obalenia złej władzy królewskiej. Monarcha był według nich związany umową społeczną ze swym ludem i gdy jej nie przestrzegał, mógł być usunięty z tronu.

że „każdy człowiek z natury szuka własnej swej korzyści i wywyższenia” (L XIX 9), które nie są wcale tak oczywiste jak twierdzenia geometrii, na której Hobbes się wznosi. Choć wielu z nas zgodziłoby się z jego poglądem, że aby zapewnić przestrzeganie praw, suweren musi dysponować odpowiednią siłą, nie oznacza to jednak, że władza musi być nieograniczona. Nadużycie władzy można zdefiniować jako wykroczenie poza jej z góry ustalone granice. Ponieważ dla Hobbesa władza nie ma granic, na bazie jego teorii nie można ustanowić zabezpieczeń przed jej nadużyciami ze strony suwerena.

7. Logika despotyzmu

Według Hobbesa wiedza naukowa (*science*) jest wynikiem rozumowania dedukcyjnego, polegającego na wyprowadzaniu jednych twierdzeń z drugich (L V 17–22). Tylko taka wiedza cechuje się pewnością. W związku z tym uważa, że wcześniejsza filozofia polityczna, czy to w wersji Arystotelesa czy Machiavellego, nie jest nauką, a jedynie roztropnością (*prudence*) – znajomością rzeczy, którą zdobywa się na skutek praktyki i doświadczenia. Za naukową uznaje jedynie swoją teorię. Ponieważ zaczerpnięte z praktyki i doświadczenia opinie o polityce mogą być błędne i prowadzą do sporów i nieporozumień, jego nowa filozofia, a właściwie nowa nauka polityczna, musi być tak dokładna jak geometria – nauka o figurach i liniach.

Wychodząc od pojęcia życia jako ruchu oraz wskazując na powodujące go pożądania, Hobbes przeprowadza konsekwentnie swoje rozumowanie, dochodząc do wojny wszystkich ze wszystkimi, umowy społecznej, władzy absolutnej i całkowitego posłuszeństwa. Twierdzi, że zawiązując umowę społeczną i wyrzekając się swoich uprawnień do rządzenia sobą, jednostki podporządkowują się suwerenowi. Na podstawie aktu poddania winny zatem wykonywać wszystkie jego polecenia, za wyjątkiem tych, których wykonanie stanowi zagrożenie dla zachowania ich własnego życia lub zdrowia.

Począwszy od Platona, filozofowie polityczni widzieli w wojnie domowej największe zagrożenie dla życia, większe nawet niż wojna przeciw wrogom zewnętrznym. Poszukiwali najlepszych form rządów opartych o cnotę. Hobbes krytykuje platońsko-arystotelesowskie rozróżnienie między ustrojami właściwymi i wadliwymi. Twierdzi, że klasycznej filozofii polityki nie udało się usunąć konfliktu w państwie. W swoim dziele historycznym *Begemot* (1670) argumentuje, że wynalazek filozofii, której istotnym elementem jest debata, doprowadził społeczeństwa Zachodu do nieustannych sporów. Dlatego jego niepodważalna nowa nauka polityczna, jest konieczna dla wyzwolenia umysłów od spornych opinii i stworzenia warunków dla pokoju

Hobbes chce ustanowić pokój wewnętrzny usuwając spór z obszaru polityki (L XXIX 6). Całkowite posłuszeństwo obywateli wobec władzy stanowi dla niego logiczne rozwiązanie problemu konfliktu społecznego. Dobrobyt w państwie, uważa, „nie wypływa z arystokratycznej czy demokratycznej formy rządu, lecz z posłuszeństwa i zgody poddanych” (L XXX 7). Dlatego władza despotyczna jest według niego

w pełni uzasadniona. Jednakże jego krytyka klasycznej filozofii polityki i pochwała despotyzmu nie są wyłącznie wynikiem logiki jego wywodu, mającego na celu ustanowienie pokoju. Oparte są o głębsze podstawy filozoficzne.

Za podstawowy błąd filozofii arystotelesowskiej Hobbes uznaje pogląd, że poznać można esencję lub istotę rzeczy, czyli inaczej jej formę, której przypisuje się byt rzeczywisty (L XLVI 15)²⁷. Odrzuca realizm pojęciowy i reprezentuje stanowisko nominalistyczne. Jako nominalista i materialista za rzeczywiste w świecie uznaje jedynie to, co jednostkowe i cielesne. Wbrew realistom pojęciowym, dla których pojęcia ogólne istnieją jako przedmioty realne, są one dla niego tylko nazwami rzeczy lub idei (L XLVI 16). Utrzymuje, że ludzie przypisują określenia takie jak „sprawiedliwość” i „niesprawiedliwość”, „dobro” i „zło” rzeczom korzystnym lub niekorzystnym dla nich samych (L XLVI 32). Nie odnoszą się one więc do standardu moralnego, który istnieje niezależnie od ludzkich pożądań, gdyż, jak twierdzi, takiego nie ma. Łączy nominalizm z pozytywizmem prawniczym. Dowodzi, że „doktryny o tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, o tym, co dobre i złe, nie zasługują zgoła na wiarę i że w każdym państwie miarodajne są co do tego jedynie prawa” (*De cive*, Przedmowa). Nie istnieją według niego żadne normy określające to, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, dobre i złe, poza tymi, których źródłem są prawa pozytywne stanowione wolą suwerena.

Teoria polityczna Hobbesa jest zaprzeczeniem klasycznego myślenia politycznego. Podczas gdy w klasycznej filozofii polityki istnieje naturalny standard prawości – poczucie moralne sprawiedliwości, czyli to co dyktuje „prawy rozum” wyrażony w prawie zwyczajowym i naturalnym, w oparciu o który stanowione są prawa w państwie; u Hobbesa prawość i dobro to pojęcia arbitralne, których znaczenie kształtuje władza. W ten sposób państwo uznane jest za jedyne źródło prawa i moralności. Klasyczny racjonalizm oparty o prawo naturalne i wsparty na cnotach przywódców zastąpiony zostaje przez wolę wyposażonych w ułomny rozum przypadkowych ludzi, którzy dzięki wyborom lub w inny sposób znajdują się w danej chwili u władzy.

8. Tyrania jako paradygmat nowożytnego państwa

Klasyczną koncepcję państwa najlepiej chyba obrazuje grecka agora – miejsce spotkań obywateli – gdzie dzięki wymianie poglądów i dyskusji na temat tego, co właściwe i niewłaściwe, dobre i złe, realizowany jest ideał życia dobrego. Hobbes niszczy ten wyidealizowany obraz i obdziera państwo z wszelkich sentymentów. Paradygmatem

²⁷ Według Arystotelesa, konkretne rzeczy można opisać jako zespoły materii i formy. Istotny składnik rzeczy stanowi jego forma, czyli jej pojęcie. Dla przykładu, polityk, mający na celu dokonanie pewnych zmian w państwie, może mieć na względzie pewien ideał państwa, który stanowi jego formę. Forma jest więc zarówno przyczyną rzeczy (w tym wypadku jest powodem zmian w państwie), jak i jej celem (wzorem, do którego polityk dąży). W średniowieczu pojawił się spór o tak zwane uniwersalia, którego treścią było, czy pojęciom ogólnym (takim jak na przykład sprawiedliwość) odpowiadają przedmioty rzeczywiste. Nominaliści, których tradycję kontynuuje Hobbes, zaprzeczali temu, że pojęciom ogólnym odpowiadają przedmioty realne.

państwa które proponuje, jest potwór Lewiatan, „a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten bóg śmiertelny, któremu ... zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę” (L XVII 13). Państwo personifikuje boską wszechwiedzę i wszechwładzę na ziemi. Jemu to, wszechpotężnej osobie zbiorowej, którą ucieleśnia suweren czyli władza, wszyscy obywatele winni są posłuszeństwo. W obliczu suwerena dyskusja filozoficzna ustaje. On to, poprzez prawa, jest źródłem wiedzy o tym, co jest dobre i złe, prawe i nieprawe. On też jest źródłem wszelkich zaszczytów i godności obywateli (L XVIII 18). Ich wolność ogranicza się do tego, co on, regulując ich działania, „pominął milczeniem”, czyli na co w sposób milczący zezwolił (L XXI 18). Kluczową dla wszechpotęgi państwa jest kontrola nad umysłami. Umysły ludzkie, stwierdza Hobbes, „są podobne do czystego papieru i są zdolne przyjąć wszystko, co im wrazi autorytet publiczny” (L XXX 6). Mogą zatem z łatwością być poddane państwowemu programowi indoktrynacji.

W zależności od tego, czy klasa rządząca pełni władzę mając na uwadze dobro ogółu czy interes własny, Arystoteles podzielił ustroje państwowe na właściwe i ułomne. Podobnie jak inni klasyczni myśliciele polityczni uważał on tyranie – władzę jednostki, kierującej się swoją korzyścią i rządzącą w sposób despotyczny – za najbardziej zwyrodniałą i niesprawiedliwą formę rządów, nie w pełni nawet zasługującą na miano ustroju. Hobbes odrzuca ten podział. W związku ze swoim nominalizmem i koncepcją człowieka, którą przedstawia, podważa różnice między ludźmi, w tym mądrość i inne cnoty dające jednym większe prawo do władzy od innych, oraz wyklucza możliwość, aby ludzie będący przy władzy kierowali się interesem innym niż własnym. Różnica między monarchią a tyranią, czy też arystokracją a oligarchią, nie jest według niego oparta na żadnych podstawach obiektywnych, lecz wynika jedynie z subiektywnego wyboru (L XIX 2). W konsekwencji legitymizuje i dowartościowuje tyranie. Co więcej, utożsamia ją nie tylko z określoną formą rządów, ale z suwerennością w ogóle (*Lewiatan*, Konkluzja 9). Według Hobbesa formy rządu: monarchia, arystokracja czy demokracja to wyłącznie szaty zewnętrzne państw. W swojej głębszej istocie one wszystkie, łącznie z demokracją, są formami despotyzmu. O ile nie rozumiemy je w sposób klasyczny lecz modernistyczny, każda z nich zawiera w sobie element tyranii.

9. Moderność Hobbesa

Nowożytność to nie tylko okres historyczny, epoka nowożytna, ale również pewna formacja ideowa lub kulturowa — nowożytność, nowoczesność lub, jak tu proponujemy, moderność²⁸. Moderność Hobbesa przejawia się w stanowisku rewolucyjnym — w podkreśleniu nowości i całkowitym zerwaniu z przeszłością. W przeciwieństwie do Machiavellego, który często zamiast niego uznawany jest przez niektórych badaczy

²⁸ Vide: przypis nr 3.

za twórcę nowożytnej myśli politycznej, ale dla którego polityka rzymska, a w szczególności umiejętność stworzenia wielkiego imperium, była niejednokrotnie wzorem²⁹, Hobbes nie próbował już w niczym naśladować dawnych Rzymian³⁰. Wyraża to jasno: „dawności jako takiej nie należy się żaden szacunek” (*Lewiatan*, Konkluzja 15). Jego filozofia wpłynęła na ukształtowanie się zarówno myśli liberalnej, jak i socjalistycznej. August Comte nazywał go „ojcem filozofii rewolucyjnej”, a Karol Marks „ojcem nas wszystkich”³¹.

Wychodząc od materialistycznej i mechanistycznej wizji świata oraz posługując się redukcjonizmem jako metodą, Hobbes doszedł do modelu społeczności politycznej jako zbioru wyizolowanych jednostek, dążących do zaspokojenia indywidualnych korzyści, pod władzą absolutnego suwerena, a nie do jej tradycyjnego obrazu jako naturalnej wspólnoty, połączonej tradycją i więzami współdziałania. Tym samym stworzył podstawy teoretyczne współczesnego indywidualizmu i społeczeństwa liberalnego oraz suwerennego i świeckiego państwa. Odrzucając tradycję i wzorując swoją nową naukę polityczną na naukach ścisłych, ustanowił pozytywistyczny paradygmat dla badań społecznych. Jego idea pragnienia mocy, jako ogólnej ludzkiej skłonności, wyrażającej się w woli dominacji nad całym światem, wpłynęła na rozwój teorii realizmu w stosunkach międzynarodowych i przełożona na praktykę społeczną, okazała się jedną z najbardziej charakterystycznych cech moderności.

Chociaż wielu późniejszych myślicieli politycznych, takich jak John Locke, James Harrington, Charles Montesquieu, a zwłaszcza John Quincy Adams, Thomas Jefferson i amerykańscy ojcowie założyciele, pozostawało nadal pod dużym wpływem klasycznej filozofii polityki, zaś filozofowie chrześcijańscy, tacy jak Étienne Gilson czy Jacques Maritain, próbowali restaurować tomizm, nie było już łatwego powrotu do idei z przeszłości. Kapitalizm oraz postępująca kolonizacja różnych części globu przez potęgi europejskie tworzył świat, w którym głos tradycji moralnej Zachodu stawał się coraz słabszy, zaś język interesu i hobbistyczne pragnienie mocy zyskiwały przewagę. Jednakże, w tym świecie, gdzie prym wiodła dążąca do sukcesu osobistego przedsiębiorcza jednostka, absolutyzm – wniosek, do jakiego doszedł w swych rozważaniach Hobbes – wydawał się być anachronizmem. Potrzebny więc był inny myśliciel, który krocząc drogą, jaką wskazał, uwolniłby jego nową naukę polityczną od następstw nie dających się pogodzić z ogólnym kierunkiem, w jakim dążył świat. Tym myślicielem okazał się, nieco od Hobbesa młodszy, John Locke. To

²⁹ Istotą sukcesu Rzymian było dla Machiavellego prowadzenie rozsądnej polityki wobec ziem zagarniętych, jaką była ich częściowa autonomia ludności i stopniowa jej asymilacja, oraz przestrzeganie pewnych zasad postępowania, jak na przykład, aby poniżać możnych i popierać słabszych, a także aby nie walczyć w jednym czasie z więcej niż jednym potężnym przeciwnikiem. Sosując te zasady doszli do rozległego imperium i wielkiej potęgi. Zob. Korab-Karpowicz, *Historia filozofii politycznej*, dz. cyt., rozdział o Machiavellim.

³⁰ Vide: przypis nr 5.

³¹ J. W. N. Watkins, „Philosophy and Politics in Hobbes”, *Political Quarterly*, 1955, t. 5, nr 19, s. 145.

jemu zawdzięczamy przekształcenie moderności z absolutnej w liberalną, pod której przemożnym wpływem żyjemy do dziś.³²

Znajomość myśli politycznej Tomasza Hobbesa, a w szczególności jej ontologicznych założeń: materializmu i mechanicyzmu oraz jej redukcjonistycznej metodologii, jest niezbędna zarówno dla lepszego zrozumienia podstaw ideologicznych dzisiejszego świata, jak i dla twórczego ich przekroczenia. Twórcze przekroczenie moderności jako formacji ideowej może się dokonać przez rozpoznanie anachronicznych, z punktu widzenia nauki współczesnej założeń dotyczących natury rzeczywistości, na jakich się opiera. Wraz z odkryciem teorii kwantów mechanicyzm, choć nadal niekiedy praktykowany w naukach społecznych, definitywnie się zakończył. Daje to szansę na początek nowa ery ewolucyjnej era w dziejach ludzkości.³³

³² Vide: Tadeusz Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, Poznań 2006.

³³ Vide: W. Julian Korab-Karpowicz, „Nowa polityka: Wprowadzenie do ewolucyjności”, *Politeja*, 2017, t. 48, s. 23-34.

Bibliografia

Monografie

- Buksiński T., *Moderność*, Poznań 2001.
- Buksiński T., *Współczesne filozofie polityki*, Poznań 2006.
- Gamble A., *An Introduction to Modern Social and Political Thought*, London 1981.
- Gauthier D. P., *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Philosophy of Thomas Hobbes*, Oxford 1969).
- Goldsmith M. M., *Hobbes's Science of Politics*, New York 1966.
- Hobbes T., *Elementy filozofii*, t. I, przeł. Czesław Znamierowski, Warszawa 1956.
- Hobbes T., *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Czesław Znamierowski, wstęp i przypisy J. C. A. Gaskin, Warszawa 2005.
- Korab-Karpowicz W. J., *Historia filozofii politycznej. Od Tukidydesa do Locke'a*. Kęty 2010.
- Korab-Karpowicz W. J., *Harmonia społeczna: Czyli zasady szczęśliwego społeczeństwa*. Biblioteka Myśli Współczesnej. Warszawa 2017.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau. Warszawa 1992.
- Lyon D., *Postmodernity*. Minnesota 1999.
- Morgenthau H., *Politics among Nations.*, wyd. 2, New York 1954.
- Oakeshott M., *Hobbes on Civil Association*, Berkeley 1975.
- Skinner Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge 1996.
- Stephens L., *Hobbes*, London, 1904.
- Strauss L., *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, przeł. z j. niemiec. Elsa M. Sinclair, Chicago 1952.
- Strauss L. *Natural Right and History*, Chicago 1953.
- Strauss L. *What is Philosophy?* Chicago 1988.
- Warrender H., *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford, 1957
- Watkins J. W. N., *Hobbes's System of Ideas*, London 1965.

Artykuły

- Korab-Karpowicz W. J., „Filozofia polityczna Tomasza Hobbesa”, *Political Dialogues. Dialogi Polityczne. Journal of Political Theory*, 2016, nr 21, s. 31-46
- Korab-Karpowicz, W. J., „Nowa polityka: Wprowadzenie do ewolucyjności”, *Politeja*, 2017, t. 48, s. 23-34.
- Stauffer D., „Strauss's Discussion of Hobbes in What Is Political Philosophy?”, *Perspectives on Political Science*, 2010, t. 39, n. 2, s. 87-91
- Watkins J. W. N., „Philosophy and Politics in Hobbes”, *Political Quarterly*, 1955, t. 5, nr 19, s. 125-146.
- Weinberger J., „Hobbes's Doctrine of Method”, *The American Political Science Review*, t. 69, nr 4 (1975), s. 1336-1353.
- Wolin S. S., „Hobbes and the Culture of Despotism” [w:] *Thomas Hobbes and Political Theory*, red. Mary G. Dietz, Lawrence 1990.

Prace pod redakcją

- Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Zbigniew Rau i Maciej Chmieliński, Warszawa 2010.

ŁUKASZ PERLIKOWSKI

Rozum publiczny i edukacja polityczna – stabilność w koncepcji Thomasa Hobbesa

1. Wprowadzenie

W niniejszym wywodzie proponujemy analizę kategorii rozumu publicznego i edukacji politycznej jako elementów państwa nowożytnego, które miały zasadniczo wpłynąć na rozwiązanie głównego problemu teorii politycznych nowożytności, czyli problemu stabilności. Problem ten opiera się na kwestii utrzymania danego ładu politycznego w ryzach i zapobieżeniu zaistnienia niepożądanych zmian społecznych, oraz wynikających z nich rebelii. Choć recepta ta okazała się w dużej mierze skuteczna, to chcemy równocześnie dowiedzieć, iż przejęcie tych narzędzi, przez podmioty ponadnarodowe/niepaństwowe doprowadziło do kryzysu państwa nowożytnego. Najjaskrawszym przykładem tej sytuacji jest wojna partyzancka, ale należy tak postrzegać również wszelkie konflikty społeczne o charakterze ideologicznym w sytuacji, gdy ideologia jednej ze stron nie jest ideologią państwową. Najkrócej rzecz ujmując: w wywodzie tym zastanowimy się, czy Lewiatan może zostać pokonany własną bronią.

2. Rozum publiczny

Idea rozumu publicznego swój początek bierze z dzieła Thomasa Hobbesa pt. *Lewiatan*, które wydane zostało 1651 roku. Już w początkowych rozdziałach tego traktatu autor zwraca uwagę na różnicę między rozumowaniem indywidualnym a zbiorowym namysłem¹ (rozdz. V *O rozumie i wiedzy*). W rozdziale XXXVI rzeczony termin jest wyrażony *expressis verbis*: „I powstaje tu już nie pytanie, czy to, co widzimy, że się dokonuje jest cudem; i czy cud, o którym słyszymy albo czytamy, był rzeczywistym zdarzeniem, nie zaś wytworem mowy czy pióra; lecz powstaje proste i jasne pytanie, czy opowieść o tym zdarzeniu jest prawdziwa czy też jest fałszem. I w odpowiedzi na to pytanie nie powinien każdy z nas opierać się na własnym, prywatnym rozumie czy sumieniu, lecz na rozumie publicznym, to znaczy na rozumie najwyższego zastępcy Boga, sędziego. Uczyniliśmy go wszak już sędzią, jeśliśmy mu byli dali moc

¹ T. Hobbes, *Leviathan*, Penguin Books, Londyn 1985, s. 110-117.

suwerenną, by czynił wszystko, co jest niezbędne dla naszego pokoju i obrony”². Istotnymi cechami rozumu publicznego są zatem bezstronność oraz uniwersalność. Rozum publiczny jako domena ładu politycznego jest przede wszystkim narzędziem stabilizowania ustroju politycznego. Oznacza to, iż nie tylko pokój, w znaczeniu bezpieczeństwa jednostek, jest celem oparcia działania politycznego na rozumie publicznym, ale również zapewnienie trwałości ustroju politycznego. Można uznać tę koncepcję za załączek nowożytnej sfery publicznej, gdzie definiowanie terminów słownika politycznego ma doniosłe znaczenie dla całości życia społecznego. W perspektywie teorii Hobbesa, uniwersalne obowiązywanie tego słownika jest zagwarantowane najwyższą instancją władzy państwowej.

Warto odnotować, iż w podobnym znaczeniu pojęcia rozumu publicznego używa John Milton (któremu John Finnis błędnie przypisuje pierwsze użycie tego terminu³) w poemacie pod tytułem *Raj utracony*, który ukazał się w roku 1667, w księdze IV (w. 500-510): „Jednak publiczna racja słuszna, honor/I to imperium powiększone zemstą/Dzięki podbiciu powstałego świata/Zmuszają, abym uczynił rzecz, której/Choć potępiony, brzydziłbym się wielce./–Tak Wróg rzekł, czyny tłumacząc diabelskie/Słowem tyranów zwykłym; koniecznością”⁴. Dalsza linia rozwoju idei rozumu publicznego przebiega następująco: J. J. Rousseau – *Rozprawa o pochodzeniu nierówności* (1754)⁵; I. Kant – *Czym jest Oświecenie?* (1784)⁶; John Stuart Mill – *Utylitaryzm* (1863)⁷; J. Rawls – *Liberalizm polityczny* (1993)⁸. Ten ostatni przykład wymaga

² Idem, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2005, s. 531. Tekst oryginału (T. Hobbes, *Leviathan*, Penguin Books, Londyn 1985, s. 477-478.): “[...] and the question is no more, whether what we see done, be a Miracle; whether the Miracle we hear, or read of, were a reall work, and not the Act of a tongue, or pen; but in plain terms, whether the report be true, or a lye. In which question we are not every Part to make our own private Reason, or Conscience, but the Publique Reason, that is, the reason of Gods Supreme Lieutenant, Judge; and indeed we have made him Judge already, if wee have given him a Sovereign power, to doe all that is necessary for our peace and defence.”

³ J. M. Finnis, *On “Public Reason”* [w:] Notre Dame Legal Studies Paper, no. 06-37, Oxford 2007; Ł. Dominiak, *Politics as a Consensus: The Idea of Public Reason in the Contemporary Political Philosophy* [w:] *Ponowoczesność w poszukiwaniu nowej wizji polityki. Postmodernity in Searching of a New Vision of Politics*, red. Idem, B. Michalak, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 145-162.

⁴ J. Milton, *Raj utracony*, tłum. Maciej Słomczyński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2011, s. 130.; J. Milton, *Paradise Lost*, Oxford University Press, Oxford 2005.

⁵ J. J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności*, tłum. H. Elzenberg, [w:] Idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, s. 243. Jean-Jacques Rousseau, *Le Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* [w:] *Collection complète des oeuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 1, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch.

⁶ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie*, tłum. T. Kupś [w:] Idem, *Dziela zebrane*, tom VI *Pisma po roku 1781*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 48-49.

⁷ J. S. Mill, *Utylitaryzm* [w:] Idem, *Utylitaryzm; O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 9-35. Interpretacji zasady wolności jako zasady rozumu publicznego dokonuje John Rawls w: J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. Sebastian Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 386.

⁸ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 293-350.; J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, s. 212-254.

szczególne wyjaśnienia. Otóż John Rawls wydając w roku 1971 roku *Teorię sprawiedliwości* nie wziął po uwagę tak zwanego *rozumnego pluralizmu* doktryn funkcjonujących w ramach nowoczesnych społeczeństwa⁹. Na skutek polemik takich autorów jak H. Hart¹⁰ oraz M. Sandel¹¹, dokonał modyfikacji teorii, której owocem był właśnie *Liberalizm polityczny*. Znamienne jest, iż jedna z kluczowych zmian dotyczy przesunięcia akcentu z *justice as fairness* na *impartiality*, co w polskich tłumaczeniach jest niestety nieuchwytnie, gdy *justice as fairness* przetłumaczymy: *sprawiedliwość jako bezstronność*. Kategoria *fairness* dotyczy raczej kwestii uczciwości i jest istotnym elementem teorii moralnej, natomiast *impartiality* to bezstronność *sensu stricto*, pojmowana jako kategoria z zakresu filozofii politycznej. Późniejsze dzieło Rawlsa zaczyna się od dostrzeżenia wagi tak zwanego *problemu stabilności*, który polega przede wszystkim na określeniu metod oraz struktur instytucji mających za zadanie utrzymanie liberalno-demokratycznego ładu politycznego. Jednym z głównych elementów tego projektu jest koncepcja rozumu publicznego, której instytucjonalnym wcieleniem jest na przykład Sąd Najwyższy USA. Czym zatem jest rozum publiczny w znaczeniu, jakie nadaje mu sam Rawls? Otóż, gdy przyjrzymy się samej nazwie, to spotykamy się z dwoma aspektami rozumu publicznego: jego rozumnością oraz publicznością. Jest on zatem rozumny, ponieważ dopuszcza refleksyjność i rozwój danych poglądów, opinii i przekonań dyktowanych rozumnym dociekaniami. Jest również publiczny, bowiem obywatele mają do niego bezpośredni dostęp, korzystając z różnych form uczestnictwa mogą w nim partycypować bezpośrednio lub być świadkami jego wykorzystania. Właściwym celem wprowadzenia tej koncepcji w życie jest uzyskanie satysfakcjonującego stopnia legitymizacji podejmowanych decyzji, a dopiero w dalszej kolejności zwiększenia ich jakości. Rozum publiczny ma więc według Johna Rawlsa charakter ściśle stabilizujący. Autor *Liberalizmu politycznego* dokładnie identyfikuje źródła nowożytnej postaci problemu stabilności, upatrując ich w teorii politycznej Thomasa Hobbesa: „Tym, co ma czynić suweren jest *stabilizowanie* tego układu tak, by wszyscy robili to, co jest rzeczywiście wzajemnie dla nich korzystne. W zwykłym życiu często znajduje się wiele przykładów tego rodzaju. Rzecz w tym, że dla każdego z nas racjonalnym staje się chcieć, by została nałożona jakiegoś rodzaju przymusowa sankcja, nawet jeśli nie ma nikogo, kto rzeczywiście jest gotów nie zrobić tego, co powinien zrobić. Uważam, że Hobbes jest jednym z pierwszych filozofów, którzy jasno zrozumieli tę sytuację”¹². Wydaje się, iż uprawniona może być zatem analogia, która mówiłaby, że tak jak w paradygmacie klasycznym centralną kategorią polityczności

⁹ J. Cohen, *Moral Pluralism and Political Consensus* [w:] *Idem, Philosophy, Politics, Democracy: Selected Essays*, Harvard University Press, Cambridge 2009.

¹⁰ H. L. A. Hart, *Rawls on Liberty and Its Priority*, *University of Chicago Law Review*, 40 (1973), s. 534-555.

¹¹ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

¹² J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 136-137.

było dobro wspólne, tak w nowożytnym rozumieniu polityki jest nim stabilizowanie. Z trzech możliwych pytań, jakie możemy zadać w odniesieniu do ładu politycznego: 1) jak wyglądać ma pożądaný ład polityczny; 2) jak uzyskać pożądaný ład polityczny; 3) jak utrzymać pożądaný lub dany ład polityczny? – nowożytna teoria polityczna odpowiada na to ostatnie pytanie, przez co swój obszar badań utożsamia z problemem stabilności i przyjmuje go jako kategorią centralną. Hobbes jest zatem autorem, który jako ojciec nowożytnej teorii politycznej, za cel przyjmuje stworzenie koncepcji stabilnej wspólnoty politycznej. Stabilnej, czyli wyposażonej w instrumenty pozwalające utrzymać dany ład polityczny, a nie idealnej, która miałaby podążać drogą cnoty. Jak wskazuje Paweł Śpiewak: „Hobbes chciał zrozumieć życie zbiorowe w języku namiętności i interesów. Utopia została zastąpiona skutecznością. Obniżając wymagania wobec polityki, sukces stawał się bardziej prawdopodobny. Wartością stawała się władza sama, panowanie i przekształcanie środowiska, a nie osiągnięcie doskonałości. [...] Pytanie o to, czym i jak żyć, zostaje zastąpione pytaniem tylko o to, jak żyć”¹³.

W *Lewiatanie* czytamy między innymi o chorobach państwa. Diagnoza ta jest bardzo istotna, ponieważ wskazuje na czynniki, które mogą powodować destabilizację. Za jedną z takich chorób autor uważa koncepcję opartą na błędnej tezie, która mówi: „że każdy człowiek indywidualny jest sędzią dobrych i złych czynów”¹⁴. O ile w stanie naturalny jest to prawdą, to w stanie państwowym rzeczy mają się zgoła inaczej. W stanie państwowym bowiem, to państwo właśnie ma mieć wyłączność na orzekanie tego, co jest dobre, a co złe. Wszelkie konkurencyjne interpretacje tych kwestii stanowią potencjalne zagrożenie dla państwa. Osłabienia państwa spowodowane byłoby, dokładnie rzecz ujmując, tym, że ludzie byliby skłonni do „roztrząsania między sobą i dyskutowania nakazów państwa”¹⁵. Aby temu zaradzić, jak zauważył Witold Wudel, należy wykorzystać potencjał rozumu publicznego: „Dochodzi tu mianowicie ingerencja państwa, reprezentującego tzw. rozum publiczny. Ingerencja państwa, mająca na celu kierowanie czynami obywateli, ma dwojaki charakter. Państwo może wpływać na postępowanie obywateli kształtując odpowiednio ich poglądy lub też – gdy obywatele nie uznają za własne poglądów i opinii władzy – może ich zmuszać do właściwego postępowania pod groźbą kar i przemocy. Pierwszy rodzaj interwencji – o charakterze ideologicznym – ma na celu wpływanie na poglądy, których podstawą są indywidualne kryteria dobra i zła. Drugi rodzaj interwencji – o charakterze represyjnym – dotyczy poglądów, których podstawą są sumaryczne kryteria dobra i zła”¹⁶. Rozum publiczny należy pojmować przede wszystkim jako narzędzie sprawowania władzy. W koncepcji Hobbesa, inaczej niż w demokratyczno-liberalnej wizji Johna Rawlsa, rozum

¹³ P. Śpiewak, *Filozofia jako utopia zrealizowana* [w:] L. Strauss, *Sokratejskie pytania*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1998, s. 15-16.

¹⁴ T. Hobbes, *Leviathan*, Penguin Books, Londyn 1985, s. 365.

¹⁵ Ibidem, s. 365.

¹⁶ W. Wudel, *Filozofia strachu i nadziei. Teoria społeczna Tomasza Hobbesa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1971, s. 96.

publiczny nie powinien być sferą otwartą na deliberację obywateli. Zasygnalizujmy jedynie w tym miejscu, iż dostrzeżenie tych związków teorii autora *Lewiathana* oraz autora *Liberalizmu politycznego* może doprowadzić do ciekawych wniosków. Z jednej strony uwypukla się rola Hobbesa jako myśliciela liberalnego – Jak wskazuje Leo Strauss: „Jeśli liberalizmem nazwiemy tę polityczną doktrynę, która za zasadniczy fakt uważa prawa (w odróżnieniu od obowiązków) człowieka i która utożsamia funkcję państwa z ochroną czy strzeżeniem tych praw, to musimy przyznać, że twórca liberalizmu był Hobbes”¹⁷. Z drugiej jednak strony powstaje pytanie o właściwy charakter liberalizmu Rawlsa, za którym stać musi zawsze silne państwo, które tym rozumem publicznym zarządza. Autor *Lewiatana* uznawał niekwestionowaną wyższość rozumu publicznego nad rozumem jednostkowym. Warto jednak wspomnieć o pewnych drobnych wyjątkach, otóż dopuszczał on możliwość roztrząsania nauk kapłanów przez obywateli oraz kwestionowania nierozumnych rozporządzeń władzy państwowej w zakresie wydawania nakazów religijnych przez uczonych i kapłanów. Jak wskazuje Witold Wudel: „Mamy tu dyrektywę publicznej szczerości, a więc coś przeciwstawnego koncepcji obłudy publicznej. Wyjątki te odnoszą się jednak tylko do kleru i nierozumnych nakazów w kwestiach religijnych. Hobbes nigdzie nie powiedział, czy chciał im nadać szersze znaczenie”¹⁸.

Rozum publiczny jest zasadniczym elementem ciała politycznego. Podążając dalej za metaforą ciała napotykaemy w wymiarze politycznym te same problemy co w wymiarze ciała jednostkowej osoby. Zaprezentujmy serię możliwych pytań: W której części ciała znajduje się rozum, czy też szerzej, umysł? Jaka jest relacja ciała do umysłu? Jak ma się kategoria rozumu do kategorii woli? Pytania te skłaniają nas do głębszej refleksji nad charakterem rozumu w ogóle. Nie jest to właściwe miejsce, aby odpowiedzieć na wszystkie te pytania, ale należy jednak ustalić, która cecha rozumu będzie interesowała nas najbardziej w tym wywodzie. Otóż rozum to przede wszystkim narzędzie intelektu, którego zadaniem jest wykonywanie rozmaitych operacji, które nazywamy rozumowaniem. Mając na uwadze, iż Hobbes występował przede wszystkim w opozycji do myśli klasycznej, która wspólnotę uznawała za coś prymarnego względem rozumu. O rozumie w kontekście wspólnoty pisze Krzysztof Michalski następująco: „*Rozum* – to brzmi jak nazwa czegoś lub kogoś, nazwa jakiejś rzeczy, siły, osoby. Mówmy raczej: rozumienie czegoś. Otóż rozumiemy coś wtedy tylko, gdy to nasze rozumienie da się zakomunikować innym; rozumienie zdarza się między ludźmi, a nie w duszy abstrakcyjnej, izolowanej jednostki [...] Ale nie jest tak, że to rozum jest fundamentem międzyludzkiej solidarności; nie tylko wówczas, gdy ludzie porozumieją się co do czegoś powstaje wspólnota. [...] Nie rozum jest źródłem wspólnoty, lecz odwrotnie – wspólnota jest źródłem rozumu”¹⁹. W świetle założeń

¹⁷ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1969, s. 168.

¹⁸ W. Wudel, *op. cit.*, s. 285-286.

¹⁹ K. Michalski, *Gadamer [w:] Idem, Zrozumieć przemijanie*, Warszawa 2011, s. 253.

autora *Lewiatana*, sprawy mają się zgoła odmiennie – rozum tworzy wspólnotę, a nie wspólnota tworzy rozum. Uwypukla nam to bardzo istotną cechę rozumu, a mianowicie twórczy charakter. Rozum publiczny konstytuuje sferę publiczną, konstytuuje to, co wspólne. Pytanie zasadnicze naszego wywodu przebiera następującą postać: Czy granice rozumu publicznego są tożsame z granicami władzy państwowej? Przenosimy odpowiedź na to pytanie do części, w których zaprezentujemy konkluzje, a skupimy się teraz na kategorii pokrewnej rozumowi publicznemu, czyli edukacji politycznej.

3. Edukacja polityczna

Pomysł Hobbesa na łagodzenie sporów wewnętrznych i stabilizowanie sytuacji politycznej państwa jest niezwykle błyskotliwy. Sprawa wygląda następująco: by nie używać przemocy za każdym razem, gdy na celu mamy stabilizowanie, czy też przywracanie do porządku naszej wspólnoty politycznej, zapobiegniemy powstawaniu takich sytuacji poprzez ustalenie obowiązującego słownika politycznego. Słownik ten niech będzie podstawą edukacji politycznej obywateli. Dyscypliną, która ma charakter wiodący w tej edukacji jest nauka cywilna (*civil science*). Miałaby ona opierać się na kojarzeniu elokwencji z rozumem. O tej pierwszej Hobbes pisze w następujący sposób: „Elokwencja zaś jest dwojakiego rodzaju. Jedna daje przejrzyście i elegancko wyraz myślom i koncepcjom i ma swoje źródło częściowo w rozważaniu samych rzeczy, częściowo zaś w rozumieniu słów przyjętych we właściwym i określonym znaczeniu. Druga porusza namiętności duszy (którymi są nadzieje, strach, gniew i miłosierdzie), a źródłem jej jest metaforyczne posługiwanie się wyrazami, przystosowane do uczuć. Tamta buduje mowy wychodząc z założeń prawdziwych, ta wychodząc z poglądów już przyjętych, jakiegokolwiek by one były. Sztuką tamtej jest logika, tej zaś retoryka. Tamtej celem jest prawda, tej zwycięstwo”²⁰. Ustalenie znaczeń poszczególnych pojęć daje władzy państwowej przewagę w decydowaniu o rozwiązywaniu sporów. Brak instancji w ustalaniu ostatecznego znaczenia pojęć prowadzi do nieporządku, jaki panować może na przykład w demokracji. Popisy retoryczne rozmaitych mówców mogą działać niekorzystnie na stabilność systemu politycznego. Ideał deliberującej wspólnoty politycznej jest według Hobbesa niemożliwy do zrealizowania: „Demokracja jest niczym innym jak tylko arystokracją mówców, przerywaną czasem przejściowymi rządami monarchicznymi jednego oratora”²¹.

Dlaczego tak istotne jest panowanie nad dyskursem politycznym? Wskazaliśmy już wyżej, iż cechą państwa opartego na rozumie publicznym oraz społeczeństwa wyedukowanego wedle założeń nauki cywilnej jest nie tyle reagowanie na bieżące spory i problemy, co ich antycypowanie i zapobieganie im. Hobbes pisze o tym

²⁰ T. Hobbes, *O obywatelu* [w:] *Idem, Elementy filozofii*, t. II, tłum. Cz. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, s. 377.

²¹ T. Hobbes, *The Elements of Law* [w:] *Idem, The English Works*, t. IV, Londyn 1840, s. 141.

w następujących słowach: „A dalej, nie mniej, lecz znacznie więcej czyni dla pokoju, kto zapobiega, by nie powstawały spory, niż ten, kto powstałe uśmierza; a wszelkie spory powstają stąd, że różnią się poglądy ludzi na to, co *moje* i *twoje*, co *sprawiedliwe* i *niesprawiedliwe*, co *pożyteczne* i *szkodliwe*, co *dobre* i *złe*, co *uczciwe* i co *nieuczciwe*, oraz co do rzeczy podobnych, jakie każdy ocenia własnym sądem, a wobec tego, do władzy najwyższej należy ustalać dla wszystkich reguły powszechne, czyli miary, i publicznie je podawać do wiadomości, tak iżby każdy na ich podstawie wiedział, co winno nazywać sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, co uczciwe, a co nieuczciwe, co dobre, a co złe; to znaczy ogólnie biorąc, co należy czynić a czego unikać w życiu zbiorowym”²². Obecność nauki cywilnej ma zatem zasadnicze znaczenie dla koncepcji prawa według Thomasa Hobbesa, który uznawany jest jako prekursor pozytywizmu prawniczego. Można bowiem wysnuć wniosek, że ustalona ostatecznie definicja, która jest spisana, bądź skodyfikowana ma bezwzględną przewagę nad treściami pozaprawnymi lub też niepisanymi. Neil MacCormick wskazuje, iż podstawowy mechanizm dowodzenia w prawie polega na łączeniu norma z faktami celem uzyskania konkluzji. „Prawdopodobnie ku zawodzie wielkich teoretyków – pisze MacCormick – ta logika jest naprawdę względnie prosta i prostolinijna. Prosta, ale często krytykowana formuła: $R+F=K$ lub *reguła plus fakt równa się konkluzja* jest zasadniczą prawdą. Reguły są hipotetycznymi propozycjami normatywnymi, jeśli obowiązują w pewnych przyjętych okolicznościach (odtąd pewnych *operatywnych faktach*), to pewne konsekwencje są również (lub muszą albo powinny) podążać za nimi lub być zaimplementowane”²³. Reguła $R+F=K$ mówi nam zatem, iż to, co jest uznane za prawo, musi być konfrontowane z problemami, które u MacCormicka występują pod nazwą faktów. W wizji Hobbesa nie ma takiej konieczności. Prawem jest tekst, który tworzony jest przy użyciu słownika wypracowanego w ramach nauki cywilnej. Jak wskazuje Tom Sorel, filozof z Malmesbury przytacza „[...] argumenty z definicji *uprawnienia* i *sprawiedliwości*, by pokazać, że rebelia przeciw suwerennej władzy nie może być ani sprawiedliwa, ani słuszna”²⁴. Czego właściwie dokonuje suweren edukując obywateli? Trzeba bowiem jasno podkreślić raz jeszcze, iż jako jeden z głównych ojców nowożytności Hobbes występował wprost przeciwko tradycji klasycznej. Nie ma więc mowy o wychowywaniu obywateli w myśl zasad klasycznej *paidei* lub ćwiczeniu się w moralnych doskonałościach. Suweren nie kształtuje charakteru obywateli, ani nie ingeruje w ich naturę. Czego zatem właściwie dokonuje? Z odpowiedzią przychodzi John Rawls: „W dalszej kolejności ten obustronnie korzystny stan musi zostać ustabilizowany przez ustanowienie przedstawicielstwa, dzięki któremu każda osoba będzie miała wystarczający motyw, by przestrzegać tych reguł, przy czym w normalnych okolicznościach reguły te będą przestrzegane. Suweren nie dokonuje tego przez zmianę czyjegoś charakteru, by

²² T. Hobbes, *O obywatelu*, op. cit., s. 287.

²³ N. MacCormick, *Legal Reasoning and Legal Theory*, Clarendon Press, Oxford 1978, s. X.

²⁴ T. Sorel, *Hobbes*, Routledge, London and New York, 1991, s. 137.

tak rzecz, ani poprzez zmianę ludzkiej natury. Tym czego dokonuje, jest raczej zmiana warunków tła, na podstawie których ludzie rozumują i zawierają umowy, oraz decydują o ich respektowaniu i o stosowaniu się do innych nakazów rozumu, czyli praw natury. Tak więc, powtórzmy, tym czego dokonuje suweren, nie jest zmiana istot ludzkich albo zmiana ich charakteru, lecz zmiana warunków tła, na podstawie których ludzie rozumują²⁵. Kontrolowanie warunków tła jest zatem sednem działania suwerena. Do zadanego wcześniej pytania (Czy granice rozumu publicznego są tożsame z granicami władzy państwowej?) dołączmy kolejne: Czy warunki tła na podstawie których ludzie rozumują i zawierają umowy, oraz decydują o ich respektowaniu i o stosowaniu się do innych nakazów rozumu, czyli praw natury mogą podlegać rewizji, a jeśli tak, to przez jakie podmioty może zostać ta rewizja dokonana? Podobnie jak w poprzednim wypadku, odłożmy odpowiedź na to pytanie do części zawierającej konkluzje. Zwróćmy jednak uwagę, iż kwestia edukacji politycznej bardzo ważna, gdy rozważymy Hobbesa jako innowatora teorii politycznej. Z innowacji tej wynika po pierwsze, odejście od pedagogicznej funkcji władzy politycznej ku kontrolowaniu warunków tła, na co wskazywał Rawls, oraz odejście od dociekania celów politycznych na rzecz projektowania instytucji, na co wskazuje w następujących słowach Leo Strauss: „Klasycy określali ustroje (*politeiai*) nie tyle jako instytucje, ile jako cele aktualnie realizowane przez społeczeństwo czy jego autorytatywną część. Stosownie do tego za najlepszy ustrój uważali ten, którego celem jest cnota, i utrzymywali, że pewne są rzeczywiście nieodzowne do ustanowienia i zapewnienia rządów ludzi cnotliwych, ale mimo to mają tylko drugorzędne znaczenie w porównaniu z edukacją, to znaczy kształtowaniem charakteru. Z drugiej strony, z punktu widzenia naturalnego prawa publicznego, do ustalenia odpowiedniego porządku społecznego potrzebne jest nie tyle kształtowanie charakteru, ile ustanowienie odpowiednich instytucji²⁶. Projektowanie instytucji oraz edukacja polityczna oparta na nauce cywilnej ma na celu przede wszystkim wyjść naprzeciw problemowi stabilności.

4. Problem stabilności

Wydaje się, iż słusznie można przyjąć, że rdzeniem wszelkiej teorii politycznej jest nauka o reżimie²⁷. W związku z tym zasadniczą cechą reżimu politycznego jest jego zmienność, dążenie do degeneracji, bądź transformacji. Problem stabilności w polemice Harta z Rawlsa, o której wspominaliśmy powyżej dotyczył tego, czy obywatele mogą poprzez wolne decyzje zrzec się pewnej części wolności na rzecz na przykład dobrobytu²⁸. Hobbes o tym problemie pisał w *Lewiatanie* następujące słowa: „[...] ludzi należy uczyć, po pierwsze, iż nie powinni mieć większej sympatii dla jakiejś formy

²⁵ J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, op. cit., s. 135 – 136.

²⁶ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, op. cit., s. 178.

²⁷ C. Bates, *The Centrality of the Regime for Political Science*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2016.

²⁸ H. L. A. Hart, op. cit..

rządu, którą widzą u sąsiednich narodów, niż dla swojej własnej; i że nie powinni pragnąć zmiany. Albowiem dobrobyt narodu rządzonego przez zgromadzenie arystokratyczne czy też demokratyczne nie wypływa z arystokratycznej czy demokratycznej formy rządów, lecz z posłuszeństwa i zgody poddanych; i nie dlatego prosperują ludzie w monarchii, że jeden człowiek ma prawo nimi rządzić, lecz dlatego, że oni są mu posłuszni²⁹. Docieramy tą drogą do sedna nowożytniej teorii politycznej: reagowania na zmianę. Gdy mowa o stabilizowaniu, to należy przez to rozumieć przede wszystkim kontrolowanie procesów zmian. Stąd wynika również mechanicystyczna forma aparatu państwowego, która odpowiada przede wszystkim za generowanie procedur, które mają charakter przewidywalny. Z jednej strony można uważać to za niemałe osiągnięcie Hobbesa jako teoretyka polityki w paradygmacie nowożytnym, z drugiej jednak strony można podnieść zarzut, iż idea ta ma być panaceum na kondycję państwa wynikającą z tegoż paradygmatu. Inaczej rzecz ujmując: nowożytne pojęcie suwerenności i dążenie do stabilizacji są przejawami czegoś, co można by nazwać obsesją władzy, która poprzez zwiększenie swego zasięgu i zakresu zwiększa również pole koniecznych działań spod znaku stabilizacji. Im więcej jest władzy, tym większa jest potrzeba stabilizacji – większa potrzeba stabilizacji prowadzi do zwiększenia zakresu władzy. Często wskazuje się, iż podstawową kategorią hobbesowskiej teorii politycznej w jej antropologicznym wymiarze jest strach jednostek. Miałby to być główny powód, dla którego na scenę polityczną wchodzi Lewiatan. Jak zauważa jednak Leo Strauss: „Ale gdyby strach przed gwałtowną śmiercią był rzeczywiście najpotężniejszą siłą w człowieku, wówczas można by się było spodziewać, że upragniony porządek społeczny będzie istniał zawsze czy prawie zawsze, ponieważ będzie wytworem naturalnej konieczności, naturalnego porządku. Hobbes przewycięża tę trudność, przyjmując, że ludzie w swej głupocie ingerują w naturalny porządek. Słuszny porządek społeczny nie wynika normalnie z naturalnej konieczności z powodu ludzkiej nieznamośności tego właśnie porządku. *Niewidzialna ręka* pozostaje bezskuteczna, jeśli nie wspomaga jej Lewiatan albo, jeśli kto woli, dobrobyt narodów³⁰. Skłania to zatem do wniosku, że Lewiatan nie jest środkiem do celu zabezpieczenia jednostek, lecz jest celem samym w sobie. Jeśli tak, to nie ma nic poza nim – życie obywateli zawsze odbywa się w Lewiatanie, którego obsesją jest władza i stabilność. Zagadnienie, które staje się dla nas kluczowe dotyczy relacji Lewiatana ze światem zewnętrznym. Nie idzie nam jednak o rozpatrzenie koncepcji Hobbesa na płaszczyźnie stosunków międzynarodowych, rozumianych jako relacje różnych państw ze sobą. Problem, który nas interesuje przybiera postać pytania: Czy elementy Lewiatana, takie jak: rozum publiczny, edukacja polityczna, nauka cywilna, mogą się poza nim, bez jego udziału? W grę wchodzi zatem kategoria posłuszeństwa, o czym Hobbes pisał we fragmencie dotyczącym zakazu darzenia większą sympatią jakiejś formy rządu, którą widzi się u sąsiednich narodów,

²⁹ T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2005, s. 423.

³⁰ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, op. cit., s. 185.

niż dla swojej własnej. Pytanie nasze wykracza jednak poza ten horyzont. Jest bowiem pytaniem o to, czy istnieją podmioty ponadnarodowe/niepaństwowe, które mogą używać instrumentów Lewiatana? Pytanie to uznajemy za ważne, ponieważ jego tłem jest możliwość zaistnienia rebelii, a główną intencją Hobbesa jest stworzenie teorii, która umożliwi funkcjonowanie aparatu państwowego zdolnego do tłumienia rebelii lub gaszenia jej w zarodku. Jak wskazuje Geoffrey Vaughn: „Hobbes nie był naiwny. Hobbes nie myślał, że pierwotny transfer uprawnień do suwerena będzie gwarantował posłuszeństwo po wsze czasy. Jak podkreślał, pamięć o pierwotnej umowie społecznej może się wyczerpać. Nie myślał też, że prosty strach przed silną ręką zabezpieczyłby posłuszeństwo poddanych. Wiedział o tym, że ludzie będą walczyć nawet jeśli mają niewielkie szanse zwyciężyć, lub nie mają ich w ogóle. Jako tłumacz Tukidydesa, Hobbes nie mógł o tym zapomnieć. By zapobiec takiej społecznej dysharmonii, ludzie muszą zrozumieć, dlaczego suweren ma silną rękę i dlaczego jej używa. W związku z tym ludzie muszą być edukowani w nowej polityce, muszą być nauczeni akceptować ich miejsce w republice”³¹. Stąd zasadnicze pytanie, z perspektywy naszego wywodu brzmi: czy tylko Lewiatana może nauczyć ludzi o tym jakie miejsce jest dla nich właściwe? Hobbesowski suweren zainteresowany jest żywotnie zarządzaniem opiniami i sprawowaniem nad nimi kontroli – jest to pewne *novum* na niwie teorii politycznej, zwłaszcza jeśli przyjrzymy się instrumentom, w które Hobbes wyposażył suwerena. Twierdzimy, iż te same instrumenty zostały wykorzystane do wprowadzenia stanu rzeczy, który obserwujemy we współczesnej rzeczywistości politycznej, ale który ma miejsce od dłuższego czasu, a polega on na podważeniu znaczenia państwa narodowego w życiu politycznym. Twierdzimy zatem, iż w samej idei państwa nowożytnego, której jednym z głównych twórców jest Tomasz Hobbes tkwi element, który prowadzi do jego destrukcji. Tym elementem są wszystkie narzędzia Lewiatana, które mają wpływać na kreowanie opinii poddanych/obywateli oraz na „ustanawianie” prawdy. Za źródło tego problemu uznajemy dogmat polityczny Hobbesa, który streszcza się w słowach: *Auctoritas non veritas facit legem*³². Utworzenie możliwości „ustanawiania” prawdy otwiera pole do arbitralnego głoszenia różnych prawd i produkowania ideologii przez różne podmioty niepaństwowe. Ideologie te stają się często narzędziem krytyki wymierzonej w instytucje nowożytnego państwa.

³¹ G. M. Vaughan, *Behemoth Teaches Leviathan. Thomas Hobbes on Political Education*, Lexington Books, Oxford New York 2002, s. 37.

³² „In Civitate confituta, Legum Naturae Interpretatio non a Doctoribus & Scriptoribus Moralis Philofophiae dependent, fed ab Autoritate Civitatis. Doctrinae quidem verae effe poffunt; fed Autoritas non Veritas facit Legem” T. Hobbes, *Leviathan, sive De Materia, Forma, & Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis*, Amsterdam 1668, s. 132-133.

5. Lewiatan vs. guerilla

Krytyka nie jest li tylko werbalna i prowadzi do otwartej agresji skierowanej ku państwu. Jej najjaskrawszym przykład, który jednocześnie ma duże znaczenie z teoretycznego punktu widzenia jest zjawisko wojny partyzanckiej. Partyzant ze swej istoty występuje przeciw konwencjom, których używamy w czasie wojen. Już od najniższego wymiaru jego działalności sprzeciwia się on podstawowej zasadzie wojny, czyli identyfikacji jednostek, za pomocą której rozróżniamy kto jest wrogiem, kto przyjacielem, a kto cywilem. Partyzanci walczą wśród cywili, nierzadko używając również ich stroju. Jak wskazuje Carl Schmitt: „W przypadku dzisiejszego partyzanta obie pary przeciwieństw: regularne-nieregularne i legalne-nielegalne zacierają się i nakładają się na siebie”³³. To zatarcie przeciwieństw ma ogromne znaczenie dla realiów wojny oraz polityki państwa nowożytnego, zwłaszcza w kontekście pytania o legitymację władzy. Konsekwencją zatarcia się różnicy między regularnym a nieregularnym jest połączenie się dwóch, do tej pory traktowanych jako osobne, aspektów wojny: *ius ad bellum* i *ius in bello*. Wojna sprawiedliwa i sprawiedliwe toczenie wojny, czyli pytanie o przyczynę wojny i pytanie o jej przebieg, łączą się w jedno. Pytanie to mogłoby brzmieć: kto jest stroną w wojnie partyzanckiej? (i czy mówimy tu o konfrontacji jakiejś grupy z danym państwem, czy z sytuacją zgoła odmienną?). Odpowiedź na to pytanie daje Michael Walzer, gdy pisze o wojnie partyzanckiej: „Wojna ta nie może być wygrana i nie powinna być wygrana. Nie może być wygrana, ponieważ jedyna dostępna strategia zakłada wojnę przeciwko cywilom; i nie powinna być wygrana ponieważ stopień wsparcia przez cywili, który wpływa na alternatywne strategie, również czyni partyzantów prawowitymi rządcami kraju. Walka przeciwko nim jest zarówno walką niesprawiedliwą, jak również walką prowadzoną w sposób niesprawiedliwy. Toczona przez obcokrajowców jest wojną opartą na agresji; toczona samodzielnie przez lokalny reżim jest aktem tyranii. Pozycja sił anty-partyzanckich staje się podwójnie nie do utrzymania”³⁴. Wydaje się zatem, że armia partyzancka sama w sobie jest państwem *in statu nascendi*. Ważne jest, żeby wyraźnie podkreślić, iż zapłon powstania przeciwpaństwowego niekoniecznie powstaje w samym państwie. A co za tym idzie – to chyba najważniejszy wniosek – nie musi mieć związku z terytorium. Ergo: jeśli podmiot niepaństwowy może, przy wykorzystaniu narzędzi, w które pierwotnie został wyposażony suweren dla utrzymania ładu politycznego, doprowadzić do skutecznego zniszczenia państwa, to projekt państwa nowożytnego zostaje zwalczony swoim własnym orężem. Podmiotem niepaństwowym, który czyni, co wskazano powyżej może być na przykład międzynarodówka partyjna, może nim być również blok ideologiczny lub grupa wyznawców danej ideologii. Wojna partyzancka, jako zjawisko będące

³³ C. Schmitt, *Teoria partyzanta*, tłum. B. Cymbrowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2016, s. 34.

³⁴ M. Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, New York 2000, s. 195-196.

symbolem dla tego stanu rzeczy, sama nie posiada koniecznej bazy w odniesieniu do terytorium. Jak bowiem wskazuje Carl Schmitt, pisząc o tellurycznym wymiarze figury partyzanta: „Jest on ważny dla partyzanta, który mimo swej taktycznej ruchliwości pozostaje w sytuacji zasadniczo defensywnej – zmienia się to dopiero wtedy, gdy partyzant zaczyna identyfikować się z agresywnością ideologii rewolucyjnej lub technicystycznej³⁵. Ideologia staje się zatem kluczowym środkiem w walce z państwem nowożytnym, partyzanci są jej skuteczną bronią. „Taki zmotoryzowany partyzant – pisze Carl Schmitt – traci swój telluryczny charakter i jest już tylko mobilnym i wymiennym narzędziem potężnej centrali, która prowadzi światową politykę i która może go rzucić do działań w otwartej bądź niewidocznej wojnie i w zależności od okoliczności ponownie go wyłączyć. Również ta możliwość należy do jego dzisiejszej egzystencji i w teorii partyzanta nie można jej pominąć”³⁶. Partyzant nie podlega edukacji politycznej dokonywanej przez suwerenną władzę państwową. Miejsce nauki cywilnej w jego przypadku zastępuje ideologia. Rozum publiczny zostaje zastąpiony przez słuszność sprawy, o którą się walczy. Wojna partyzancka staje się konfliktem nie tylko polityczny, ale również ideologicznym, co jest kluczowym aspektem zmiany zasad gry uczestników rozgrywki na arenie międzynarodowej. To, co doprowadziło państwo nowożytne do rozkwitu, staje się przyczyną jego upadku.

6. Konkluzja

Wnioskiem powyższego wywodu jest to, że nowożytny paradygmat państwa zawiera w sobie czynniki, które w efekcie (jak pokazał proces dziejowy) stały się przyczyną jego krytyki lub negowania roli nadrzędnej w polityce. Koncepcja państwa, która miałaby uniknąć takich problemów, powinna opierać się na modelu państwa o inaczej uregulowanym stosunku do problemu stabilności. Państwo, które nie nauczałoby swoich obywateli oficjalnej ideologii państwowej zapewne byłoby odporne na ataki z pozycji ideologicznych, czyli na ataki ze strony konkurencyjnych ośrodków „nauczania”. Państwo takie musiałoby zapewne być państwem minimalnym. Twór taki cierpiałby zapewne z powodu innych problemów, ale na pewno nie tak drastycznych, jak wojna domowa, która według Hobbesa jest najgorszą sytuacją, w jakiej może znaleźć się wspólnota polityczna.

³⁵ C. Schmitt, *Teoria partyzanta*, *op. cit.*, s. 38.

³⁶ *Ibidem*, s. 39.

Bibliografia

Monografie

- Bates C., *The Centrality of the Regime for Political Science*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2016.
- Cohen J., *Philosophy, Politics, Democracy: Selected Essays*, Harvard University Press, Cambridge 2009.
- Hobbes T., *Elementy filozofii*, t. II, tłum. Cz. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.
- Hobbes T., *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2005.
- Hobbes T., *Leviathan*, Penguin Books, Londyn 1985.
- Hobbes T., *Leviathan, sive De Materia, Forma, & Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis*, Amsterdam 1668.
- Hobbes T., *The English Works*, t. IV, Londyn 1840.
- Kant I., *Dzieła zebrane*, tom VI *Pisma po roku 1781*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.
- MacCormick N., *Legal Reasoning and Legal Theory*, Clarendon Press, Oxford 1978.
- Michalski K., *Zrozumieć przemijanie*, Fundacja hr. Augusta Cieszkowskiego, Warszawa 2011.
- Mill J. S., *Utylitaryzm; O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Milton J., *Paradise Lost*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Milton J., *Raj utracony*, tłum. Maciej Słomczyński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2011.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Rawls J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.
- Rawls J., *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. Sebastian Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010.
- Rousseau J. J., *Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [w:] *Collection complète des oeuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 1, in-4°.
- Rousseau J. J., *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.
- Sandel M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Sorrel T., *Hobbes*, Routledge, London and New York, 1991.
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1969.
- Strauss L., *Sokratejskie pytania*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1998.
- Schmitt C., *Teoria partyzanta*, tłum. B. Cymbrowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2016.
- Walzer M., *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, New York 2000.
- Wudel W., *Filozofia strachu i nadziei. Teoria społeczna Tomasza Hobbesa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1971.
- Vaughan G. M., *Behemoth Teaches Leviathan. Thomas Hobbes on Political Education*, Lexington Books, Oxford New York 2002.

Artykuły

Finnis J. M., *On "Public Reason"* [w:] Notre Dame Legal Studies Paper, no. 06-37, Oxford 2007.

Hart H. L. A., *Rawls on Liberty and Its Priority*, University of Chicago Law Review, 40 (1973).

Prace pod redakcją

Ponowoczesność w poszukiwaniu nowej wizji polityki. Postmodernity in Searching of a New Vision of Politics, red. Idem, B. Michalak, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.

ANNA SZKLARSKA

Thomas Hobbes a liberalizm

1. Wstęp

Dla wielu odbiorców jego dzieł Thomas Hobbes dystansujący się wobec prób określania cnoty czy sprawiedliwości jako pierwszorzędnych dla polityki (przypomnijmy, że w ujęciu Starożytnych cnota stanowiła jej fundament), a także upatrujący rolę państwa w neutralizowaniu zagrożeń i rozbrajaniu konfliktów, nim te wybuchną – wydaje się być bliski liberalnym założeniom. Drugim, niezmiernie ważnym argumentem na rzecz (rzekomego) liberalizmu Hobbesa jest przekonanie o równości między ludźmi, które bez wątpienia występuje w jego myśli. Jednakże, co nie bez znaczenia, dla Hobbesa, równość nie jest postulatem ideowym, lecz punktem wyjścia, realnością, która skutkuje problemem rywalizacji i wzajemnej niechęci, a nawet agresji między ludźmi. Ludzie są równi przede wszystkim w zakresie swej natury, o której bezwzględnie decyduje instynkt samozachowawczy. Należy zatem podjąć namysł nad zagadnieniem: czy historycy filozofii i myśli politycznej, lokujący Hobbesa po stronie tradycji liberalnej (jak Leo Strauss) mają rację, czy też błędnie go interpretują? Między samymi badaczami toczy się spór odnośnie doktrynalnej przynależności Hobbesa. Michael Oakeshott akcentuje indywidualizm i naturalizm Hobbesa¹, często wskazuje się także na jego ateizm i utożsamianie podstawowej funkcji państwa z ochroną (jak czyni np. Leo Strauss).² Odnośnie przypisywanego mu ateizmu: niewątpliwie Hobbes, z racji religijnego tła angielskiej rewolucji, podejmował namysł nad zagadnieniem relacji między władzą kościelną a państwową. Był niechętny prymatowi władzy kościelnej w państwie i oskarżał kler i fanatyzm religijny o sprowokowanie wojny domowej. Na kolejnych etapach życia był narażony na powracający zarzut ateizmu i związane z nim ataki ze strony środowisk kościelnych, których przywary (m.in. obłudę) krytykował. Niechęć wzbudzał także fakt, iż Hobbes domagał się utworzenia świeckiego

¹ Vide: M. Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Oxford 1975.

² W stanowiącej kanoniczną pozycję dla zainteresowanych refleksją o polityce *Historii filozofii politycznej* pod redakcją L. Straussa i J. Cropseya w rozdziale autorstwa L. Bernsa poświęconym myśli Hobbesa sprawa ta zostaje zniuansowana i przedstawiona nieco bardziej wyrafinowanie, aczkolwiek w pracy *What is Political Philosophy? And Other Studies* sam Strauss jednoznacznie kreśli sylwetkę Hobbesa jako ateisty.

systemu szkolnictwa, zdominowanego w jego czasach przez jezuitów³. Hobbes nie uważał wcale, że władza króla ma boskie pochodzenie, co również ściągnęło na niego szereg ataków. Opowiadał się za rojalizmem ze względów praktycznych: monarchia najdoskonalej uosabia jedność Lewiatana. Aczkolwiek, ustanowiona na drodze społecznej umowy władza suwerena mogła być także demokracją bądź arystokracją.

Strauss z kolei twierdzi: „Jeśli możemy określić liberalizm jako doktrynę polityczną, która jako podstawowy fakt polityczny uznaje prawa, a nie obowiązki człowieka i funkcje państwa utożsamia z ochroną czy też obroną tych praw, musimy powiedzieć, że twórcą liberalizmu był Hobbes”⁴. Można się jednak z nim nie zgodzić. Przede wszystkim należy zauważyć, że siedemnastowieczny, angielski myśliciel to piewca pokoju społecznego, którego warunkiem *sine qua non* jest suweren obdarzony absolutną władzą. Ten ostatni element jest wszak nie do pogodzenia z założeniami liberalizmu. Należy zatem postawić pytanie: czy w teorii Hobbesa absolutna suwerenność panującego nie jest sprzeczna z wolnością poddanych? Jak wiele przestrzeni pozostaje poza kontrolą suwerena? Anna Krawczyk interpretuje teorię polityczną Hobbesa następująco: „Wszystko zatem co znajduje się poza obszarem posłuszeństwa prawu, stanowi domenę wolności. Jak twierdzi Hobbes: w sytuacji, gdy prawo milczy, poddani mogą robić to, co uważają za dobre. Ogłoszone przez suwerena prawo jest tworem, który nie pozwala ludziom-atomom zderzać się, ale nie zabrania im bynajmniej się ruszać”⁵. Koncepcja Hobbesa rodziła się w początkach formacji kapitalistycznej. Nie podzielał on kultu własności prywatnej, charakteryzującego mieszczan. Miłość i małżeństwo cenił wyżej niż majątek i własność prywatną. To bycie kochanym stanowiło dla Hobbesa synonim mocy. Na tej samej zasadzie nieodwzajemniona miłość była przyczyną słabości. Status i warunki małżeństwa powinny być jego zdaniem uzależnione od prawa państwowego. W myśli Hobbesa nie występuje problem relacji między prawem do osobistej własności a wolnością indywidualną. Dopiero Locke uzmysławia nam, że wolność osobista implikuje własność prywatną, która winna być skutecznie chroniona przepisami prawa. Ów czołowy przedstawiciel liberalizmu akcentuje to z całą mocą.

Celem niniejszego artykułu nie jest jednak przegląd rozmaitych ujęć klasyfikujących Hobbesa jako myśliciela konserwatywnego czy liberalnego, lecz próba przedstawienia argumentów, że klasyfikowanie autora *Lewiatana* jako prekursora liberalizmu jest co najmniej problematyczne, a być może nawet nieuprawnione.

³ Sam Hobbes nie cenił Kartezjusza zwłaszcza przez wzgląd na jego teologiczne poglądy i silne związki z jezuitami. Więcej o zmaganiach z klerem można przeczytać w pracy R. Tokarczyka *Hobbes. Zarys żywota i myśli*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998, s. 18-21.

⁴ L. Strauss, *On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy* [w:] *Hobbes Studies*, ed. Keith Conrad Brown, Oxford 1965, s.13.

⁵ A. Krawczyk, *Hobbes i Locke: dwoiste oblicze liberalizmu*, Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych, Warszawa 2011, s. 65.

2. Podstawowe założenia antropologii filozoficznej i teorii politycznej Hobbesa i ich implikacje

Kiedy za Arystotelesem, łączymy politykę z wypełnianiem wymogów życia cnotliwego, pozbawiamy się skuteczności, tym samym przyczyniamy się do powstania abstrakcyjnych praw dla abstrakcyjnych państw. Hobbes był przekonany nie tylko o fałszywości, ale wręcz szkodliwości nauk Arystotelesa. Hobbes, jak jego poprzednicy, Machiavelli i Bacon, był realistą. Nie znaczy to, że między koncepcjami społecznymi wspomnianych myślicieli nie ma znaczących różnic. Filozofia Hobbesa zawiera kodeks prawa naturalnego, które moralnie wiąże i ustanawia cele społeczności państwowej. Przy czym prawo naturalne wywiedzione jest z uczuć, a nie z rozumu. Hobbes wierzy w znaczenie swego odkrycia prawdziwej ludzkiej natury. Zachowanie człowieka postrzega przez pryzmat psychologii uczuć. Jego koncepcja człowieka jest daleka od liberalnej i dużo bliższa konserwatywnej. Liberalizm w swej klasycznej wersji opiera się na apologii rozumu, zakłada też ufność w człowieka, który z natury jest dobry i skłonny do współpracy (nawet jeśli dlatego, iż to mu się opłaca). Tymczasem w ujęciu Hobbesa to nie myśl kieruje człowiekiem, nie jest on bowiem racjonalny, lecz łatwo ulegający namiętnościom i pożądlivościom (za podatne nań uznawał zwłaszcza kobiety). To lęk popycha go do poddania się władzy suwerena.

W ujęciu Hobbesa człowiek nie ma społecznej natury, lecz jest aspołeczny. Znajomość natury człowieka jest niezbędna dla uformowania władzy politycznej, angielski myśliciel był tu z Machiavellim zgodny. W ludziach uderzająca jest ich skończoność, równość wobec śmierci, wyrażana w jednakowej zdolności do zadania śmierci (czego jedni dokonają mogą sprytem, inni siłą) i obawie przed nagłą i niespodziewaną śmiercią z drugiej strony. W człowieku ogniskują się przebiegłość, skłonność do rywalizacji i dominacji, ambicja, pazerność i żądza, wychylenie w przyszłość ku kolejnym celom. Oto komponenty składające się na ludzką naturę. Starożytne czy późniejsze, zwłaszcza liberalne ujęcia ludzkiej natury, stawiające w centrum rozumność, dialog, współpracę i cnotę, są dość odległe od perspektywy Hobbesa. Jak pisze: „na pierwszym miejscu stawiam jako ogólną skłonność wszystkich ludzi stałe i niezmiennie spoczynku pragnienie coraz to większej mocy”⁶. Rozwój społeczeństwa, od stanu natury do stanu państwowości to w istocie opowieść o sukcesywnym wzrastaniu ludzkiej mocy. Moc obywateli i moc państwa są bowiem ze sobą sprzężone. Charakteryzujące wszystkich ludzi pragnienie dysponowania coraz to większą mocą zdaniem Hobbesa „ustaje dopiero ze śmiercią”⁷.

Dla ludzi naturalna jest konkurencja, ocenianie się na tle innych, wybijanie się ponad innych, co więcej – nie ma większej przyjemności niż uciecha z porażek czy

⁶ Vide: T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s.85. Niewątpliwie Spinozjańska kategoria *conatus* (indywidualnej mocy) jest silnie inspirowana Hobbesowską antropologią.

⁷ Ibidem

niezaradności bliźnich. Opinia o sobie tworzona jest przez porównywanie z innymi. Ludzie stale rywalizują, z jednej strony pragną, by ich szanowano i ceniono, z drugiej nie ufają sobie, skoro nabrać mocy mogą zwłaszcza dzięki osłabieniu innych. Wydaje się, że w tej koncepcji człowiek z natury jest wyizolowany ze społecznych relacji. Człowiekiem kieruje zatem strach przed śmiercią i potrzeba wygody, która równoważy dumę i pragnienie sławy⁸. Samolubność to jedno, a naturalne uprawnienie do uczynienia wszystkiego dla zachowania życia to drugie⁹. Z tego ostatniego wynika dążenie do pokoju i zabezpieczenie przed tymi, dla których pokój nie jest ważny. Umowa społeczna polega na wzajemnym przenoszeniu uprawnień. Ustanawia ona społeczność zorganizowaną w państwo. Każdy członek społeczności państwowej przystępując do umowy gwarantuje sobie bezpieczeństwo, ale zarazem zobowiązuje się poddać władzy suwerena. Wierność umowie stanowi fundament istnienia społeczeństwa. Hobbes niesprawiedliwość rozumie jako niedotrzymanie umów.

Rozważania Hobbesa osnute są wokół problemu jak złagodzić konfliktową, egoistyczną i zazdrosną naturę człowieka. Władza suwerena jest niezbędna, gdyż nawinością byłoby sądzić, że dla harmonijnego współistnienia ludzi wystarczą prawa moralne, które wiążą ich jedynie w sumieniu. Władza państwowa jako jedna osoba prawna oparta jest o społeczną umowę. Jest czymś więcej niż połączeniem poszczególnych podmiotów i ich woli. Wymaga jedności i podporządkowania suwerenowi.¹⁰ Ten ostatni ma pewne obowiązki. Umowa społeczna ma bowiem sens, o ile zapewnia obywatelom ochronę. Aby ta sprawowana była skutecznie, suwerenowi przysługuje prawo wymierzania kar, a zatem w razie potrzeby stosowania przemocy. Broni on przed krzywdą za sprawą „policyjnej” władzy, którą dysponuje. Zdaniem Hobbesa gwarantem porządku państwowego jest unia władzy ustawodawczej i władzy sądowniczej (wymierzania i egzekwowania kar). Tymczasem w koncepcjach liberalnych od Monteskiusza po Johna Stuarta Milla forsowany jest pomysł trójpodziału władzy. Przede wszystkim inne jest także rozumienie wolności obywatelskich. Dla Hobbesa niezależnie od ustroju (wyróżnia on monarchię, demokrację i arystokrację) celem istnienia państwa jest pokój i bezpieczeństwo. Zasługą Hobbesa jest to, iż stawia on pytanie o prawa i obowiązki obywateli. Hobbes legitymizuje absolutną władzę suwerena, który poprzez prawa państwowe (*civil laws*) definiuje własność prywatną, rozstrzyga spory, nominuje wysokich urzędników państwowych, cenzuruje religię, a to wszystko dla stabilności państwowej. Tym, co przysługuje obywatelowi jako nienaruszalne uprawnienie to prawo do zachowania życia. Obowiązek zachowania posłuszeństwa wobec suwerena jest bezdyskusyjny, o ile ten zapewnia swoim poddanym pokój i obronę. Jak pisze Roman A. Tokarczyk w monografii poświęconej biografii intelektualnej

⁸ Vide: T. Hobbes, *Lewiatan, czyli..., op. cit.*, rozdział XI i XVII.

⁹ Odnośnie ich relacji zob. analiza F.C. Hood [w:] tenże, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Oxford University Press, 1964, s.86-99.

¹⁰ Vide: T. Hobbes, *Elementy filozofii*, cz. III. *O obywatelu*, Rozdział V *O przyczynach i powstaniu państwa*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, 1956.

angielskiego myśliciela: „Związłe, precyzyjnie i jednoznacznie opowiedział się za niepodzielną władzą silnego suwerena państwowego”¹¹. Powszechnie odczytywano jego koncepcję jako wyraz sympatii dla absolutyzmu monarszego. Koncepcja Hobbesa nie uzależniała suwerena od woli poddanych¹².

Widzimy zatem, że Hobbes daleki jest od faworyzowania rządów ludu. Sympatyzuje z monarchią. Narracja o umiłowaniu wolności, najszerzej obecna w demokracji, zdaniem Hobbesa jest w istocie zasłoną dla pychy i pragnienia partycypowania we władzy. Każdy bowiem pragnie władzy i zaszczytów, które się z nią wiążą. Choć pragnienie to nazywa się domaganiem wolności, dla Hobbesa władza i wolność są sprzężone, gdyż władzę rozumie on jako wolność osiągnięcia swoich celów. Wolność poszczególnych obywateli ma raczej charakter negatywny – to wolność od: napaści, wojny, życia w ciągłym poczuciu zagrożenia¹³. Jest to kompatybilne z założeniem braku uprawnień udziału w rządzeniu, wolność nie polega bynajmniej na czynnym udziale w zgromadzeniu. A zatem koncepcja władzy Hobbesa wyklucza rozumienie państwa ograniczonego do roli nocnego stróża z neoliberalnych koncepcji. Nie oznacza to, że Hobbes legitymizuje dyktaturę czy despocję: wręcz przeciwnie, nakłada na suwerena obowiązek dbania o pomyślność obywateli, choć pisze, że „poddani nie mogą zmienić formy rządów”¹⁴, a „władza zwierzchnia nie może postradać swej mocy”¹⁵.

Podsumowując – w pierwszym rzędzie dla określania Hobbesa mianem protoplasty liberalizmu dyskwalifikujący jest fakt, iż jest on pesymistą antropologicznym, którego charakteryzuje wątpliwość w ludzką rozumność. Uznaje on, że u większości ludzi namiętności biorą górę, że są oni samolubni i pyszni i dopiero w obliczu zagrożenia okazują się zdolni do podjęcia racjonalnej decyzji (tj. zawarcia umowy społecznej). Jak zauważa John Gray – Hobbes uznawał, że „ignorancja i zniewolenie są naturalną kondycją człowieka, a mądrość i wolność są czymś wyjątkowym w życiu rodzaju ludzkiego”¹⁶. Dla zwolenników liberalizmu przestrzeń międzyludzkich relacji musi zasażać się na wolności i rozumie, jednak te wartości nie są przez Hobbesa przypisywane ludziom jako powszechne.

3. Czy Hobbes myśli o państwie na sposób liberalny?

Zdaniem dwudziestowiecznego myśliciela liberalnego Augusta von Hayeka najbar dziej pierwotna relacja między ludźmi to wymiana. Interesowność jest podstawą więzi

¹¹ R. A. Tokarczyk, *Hobbes. Zarys życia i myśli*, Wydawnictwo uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998, s. 14.

¹² Vide: T. Hobbes, *Lewiatan, czyli...*, *op. cit.*, s.151 i dalsze.

¹³ Możemy jednak napotkać także inne interpretacje, zgodnie z którymi Hobbes rozumie wolność jako autonomię, w znaczeniu wolności pozytywnej. Zob. np. P. Pettit, *Liberty and Leviathan*, [w:] „Politics, Philosophy and Economics” 2005, t. IV, nr 1, s.139.

¹⁴ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli...*, *op. cit.*, s. 153.

¹⁵ Ibidem, s.154.

¹⁶ J. Gray, *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Kraków 1994, s. 24.

międzyludzkich. Powiada on: jeżeli wymiana będzie swobodna, dobrowolna i przyniesie korzyść dla obu stron – jej wynikiem będzie pokojowa więź między ludźmi; ludzie z obustronnie korzystnej wymiany wychodzą zadowoleni i życzliwi wobec siebie.¹⁷ Hayek inspirował się Johnem Lockiem i Johnem Stuartem Millem. Obraz człowieka w ujęciu Hobbesa jest wszak zgoła inny. Wyraźnie odmienny jest także stosunek do bogactwa się. Jak zauważa Witold Wudel, Hobbes „wyżej od własności prywatnej stawiał interesy społeczeństwa i państwa, [...] stanowisko takie [...] zawierało zawołaną, ale nietrudną do odczytania krytyczną ocenę nadmiernej pogoni za bogactwem”.¹⁸

Są jednak i pewne niezaprzeczone podobieństwa. Przede wszystkim wspólne jest im zakwestionowanie przez wieki obowiązującego w klasycznej filozofii sposobu myślenia o życiu społecznym jako fenomenie naturalnym i koniecznym. Hobbes, Locke i Rousseau widzą genezę każdej społeczności w podejmowaniu decyzji indywidualnych podmiotów, w akcie ich woli. Życie społeczne nie wynika, jak dotąd myślano, z ontycznej natury człowieka, ale jest rezultatem decyzji ludzi. A zatem odpowiedź na pytanie o genezę życia społecznego i powstanie państwa w przypadku wszystkich wymienionych myślicieli jest zbliżona, nawet jeśli motywy skłaniające ludzi do zorganizowania społeczności państwowej¹⁹ i specyfika społecznej umowy nieco się różnią. Na gruncie liberalizmu jednostka jest podmiotem praw naturalnych. Naczelne miejsce wśród nich zajmuje własność. Liberalizm to rządy prawa, choć klasyczny liberalizm prawo naturalne stawia ponad stanowionym. Uznaje on, iż tysiące lat życia ludzi we wspólnotach wytworzyło takie normy, które zdały egzamin, są one niejako zakodowane w ludziach. Prawo stanowione winno być nań oparte, winno odzwierciedlać, uszczegóławiać prawo naturalne. Dla Hobbesa prawo stanowione jest tożsame z prawem naturalnym.²⁰

Za właściwą demokrację uznawał on jedynie demokrację bezpośrednią, występującą dawniej w małych społecznościach. Demokrację przedstawicielską uważał za ustrój fasadowy: „demokracja w rzeczywistości jest niczym innym jak tylko arystokracją mówców, przerywaną czasem przejściowymi rządami monarchicznymi jednego oratora”²¹. Z drugiej strony – niechętny demokracji, uważał, że dla władcy dobro ludu jest najwyższym prawem²². Zdaniem jednego z klasyków liberalizmu Jeremy’ego Benthama władza państwowa jest sumą władz wszystkich, których cechuje dyspozycja do wspierania jej. Najlepiej, aby posłuszeństwo wynikało z całkowitego

¹⁷ F.A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol 2, 1976, s. 108-109.

¹⁸ W. Wudel, s.293-294.

¹⁹ Choć niezmiennie są to motywy o charakterze interesownym: strach przed niebezpieczeństwami, chaosem i wzajemną agresją u Hobbesa, zachowanie życia i własności u Locke’a, stawianie czoła trudnościom, w tym kłeskom żywiołowym u Rousseau.

²⁰ Vide: T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego op. cit.*, s. 236-237.

²¹ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, 1956, s. 121.

²² T. Hobbes, *O obywatelu [w:] tenże, Elementy filozofii*, op. cit., s. 381.

utożsamiania się z suwerenem. Bentham przyznaje, że władza każdego rządu opiera się na zdolności podporządkowania sobie poddanych, wpływania na ich wolę. Dzieje się tak, ponieważ ludzie dążą do przyjemności związanej z nagrodą za posłuszeństwo i zarazem chcą uniknąć przykrości płynącej z perspektywy kary. W przekonaniu Benthama władza suwerena jest ograniczona ze względu na znamieny fakt, że poddani posiadają własne przekonania (moralne, religijne, społeczne), z którymi rząd musi się liczyć. Zignorowawszy je mógłby sprowokować rebelię. Sam suweren również kieruje się zasadą dążenia do przyjemności i unikania przykrości. Na gruncie tej koncepcji zadaniem rządu jest stworzenie warunków, w których ludzie będą sobie świadczyć wzajemnie usługi, wówczas to zdoła uniknąć przykrości przegranej w kolejnych wyborach. Bentham wysuwa postulat silnej opinii publicznej, ukształtowanej przez wolną prasę, mającej dostęp do informacji o działaniach rządu. Na gruncie utilitaryzmu rząd definiowany jest jako instytucja zapewniająca społeczeństwu cały kompleks usług, które wymuszają wzajemne zobowiązania i uprawnienia. Usługa stanowi podstawową kategorię myśli politycznej Benthama i oznacza działanie, poprzez które człowiek powoduje przyjemność po stronie innych. Rząd winien zatem realizować zasadę użyteczności tj. zapobiegać niedostatkowi obywateli²³. Tymczasem Hobbes nie postrzega społeczeństwa na sposób liberalny jako wszechogarniającego systemu usług. Nie przywiązuje też takiej wagi jak Bentham do wolności opinii publicznej, którą właśnie suweren chciałby kierować. W liberalnej koncepcji Benthama odnajdujemy postulat silnej opinii publicznej ukształtowanej przez wolną prasę, mającej dostęp do informacji o działaniach rządu. W paradygmat ten wpisuje się także pochwała wolności słowa Locke'a i apologia deliberacji z pism Johna Stuarta Milla.

Dla liberałów „społeczeństwo i państwo stanowią dobrowolne organizacje”²⁴. Oznacza to, iż „władza polityczna w społeczeństwie i państwie pochodzi od jednostki”²⁵. Hobbes jako kontraktualista pozornie wydaje się wpisywać w ten nurt, ale przecież suweren jest ponad umową, kiedy na gruncie liberalizmu „władza ta ma ograniczony charakter, zarówno legitymizacja władzy rządzących, jak i zobowiązanie do posłuszeństwa rządzonych opiera się na zgodzie tych ostatnich”²⁶. Liberalizm to apologia wolności i gospodarki wolnorynkowej. Zgodnie z założeniami tej doktryny jednostka winna mieć pełną swobodę działania ekonomicznego, wyboru światopoglądu, etc. Istotą indywidualizmu, który liberalizm gloryfikuje jest to, że człowiek ma prawo wyboru religii, przekonań światopoglądowych, tożsamości narodowej, ma nawet prawo do odmowy wyboru, tzn. do nieposiadania przekonań. Z kolei gospodarka wolnorynkowa to miejsce, gdzie wolność ma się najpełniej odzwierciedlać. Wolny rynek to zdrowa, najważniejsza arena międzyludzkich kontaktów. Rozwija pracowitość,

²³ Vide: J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, PWN, Warszawa 1958.

²⁴ Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000, s.12.

²⁵ Ibidem

²⁶ Ibidem

odpowiedzialność ludzi, jest miejscem realizacji ich celów, marzeń, a ponadto polem rywalizacji, gdzie wygrywają najzdolniejsi, najbardziej pracowici.

Żadna z tych idei nie jest centralna, lub choćby wyraźnie obecna w koncepcji Hobbesa. W jego koncepcji idea równości wszystkich ludzi nie znajduje bynajmniej zastosowania i rozwinięcia w konstrukcji ustrojowej.

Liberalizm to kierunek, który jako pierwszy odmitologizował państwo. Wskazał, że państwo to nie instytucja zewnętrzna, przeznaczona do panowania nad obywatelami, nie stoi ponad społeczeństwem, państwo to instytucja usługowa. Państwo nie jest wartością samą w sobie, której ma się podporządkować zbiorowość, ale państwo ma się podporządkować i służyć zbiorowości. Nie każde państwo jest dobre. Liberalowie akcentują wagę zasady podziału władz, która w ich przekonaniu stanowi najlepsze zabezpieczenie uprawnień rządzonych. Uznają także, że państwo nie sprzyjające wolności człowieka jest złe i można mu wypowiedzieć posłuszeństwo. Taki paradygmat myślowy łatwo mógł dać podstawę dla uzasadnienia rewolucji, tymczasem Hobbes chciał za wszelką cenę zapobiec rebelii, wojnie domowej i rozlewowi krwi. Uważał, że stabilności państwa sprzyja państwo absolutystyczne, które jednak daje obywatelom dużą przestrzeń wolności. Przypomnijmy w jaki sposób sam Hobbes definiuje wolność. Píše on: „wolny to ten, któremu [...] nic nie przeszkadza, by czynił to, co ma wolę czynić.”²⁷

4. Refleksje nad obyczajowością

Był przeciwny uznaniu *common law* za wiążące. Choć wskazywał na różnice między obydwooma płciami, nie był jednak mizoginem, wprost przeciwnie: dopuszczał równouprawienie w czasach, gdy było to trudne do wyobrażenia²⁸. Jak zauważa Witold Wudel: „Od dawna wiadomo, że stopień faktycznie osiągniętej równości i wolności społecznej ludzi i obywateli można mierzyć statusem kobiet w danym społeczeństwie. A stąd już tylko jeden krok do wniosku, że skoro zasada równości kobiet i mężczyzn znalazła tak stanowczy wyraz w doktrynie społecznej Hobbesa, to autokratyczne tendencje tej doktryny wcale nie były [...] zdecydowanie dominujące”²⁹. Oczywiście Hobbes przyznawał, że występują pewne różnice (np. podatność na bodźce uczuciowe, generujące odstępstwa od racjonalnego toku myślenia i postępowania) ale nie były one na tyle znaczące, by mężczyźni mogli bez trudu zdobyć nad kobietami przewagę. Otóż nie – były one równorzędnymi partnerami w toczącej się czy to w stanie natury, czy

²⁷ Oczywiście należy rozróżnić wolność osiąganą przez polityczną partycypację od wolności osiąganą w sferze pozapolitycznej. Obydwie mają swoich obrońców i często są utożsamiane z autonomią. W ujęciu Jeana Jacquesa Rousseau prawo samo zwiększa zakres naszej wolności, a właściwie ogranicza ją, ale w imię wolności. Wolność gwarantowana prawnie (negatywna, w znaczeniu zabezpieczenia przed kradzieżą czy innym rodzajem krzywdy) wydaje się bardziej pożądana niż wolność naturalna – Hobbes i Rousseau są tu ze sobą zgodni.

²⁸ Por. co na ten temat pisze R. Tokarczyk, *Hobbes. Zarys życia i myśli, op. cit.*, s. 79.

²⁹ W. Wudel, *Filozofia strachu i nadziei, op. cit.* s. 295.

w społeczeństwie rywalizacji. Hobbes zrywał ze stereotypem słabej, eterycznej i podległej mężczyźnie kobietki, choć wskazywał na pewne subtelne różnice predyspozycji do działalności społeczno-politycznej. Jego poglądy były nad wyraz postępowe.

Myśliciel potępiał inkwizycję. Jego niechęć do tradycyjnej religii czy sztywnej mieszczańskiej moralności, regulującej stosunki między płciami zbliża go do liberalizmu, a oddala od konserwatyizmu. Hobbes był zdania, że teologowie, oddając się mistycznym czy metafizycznym wywodom i spekulacjom zadają niejednokrotnie gwałt zdrowemu rozsądkowi, zwłaszcza kiedy przenoszą je w obszar *praxis*. Uważał np. że jeżeli współzycie płciowe w istocie ma nieczysty charakter, każde małżeństwo powinno być kwalifikowane jako występki, co oczywiście stanowiłoby absurd³⁰. Pozostawał pod wpływem humanizmu, mechanistycznego materializmu i nowożytnego ideału nauki. Jednakże należy zaznaczyć, że był zarazem praktykującym wiernym kościoła anglikańskiego. Cóż z tego, skoro otoczony złą sławą, której źródło tkwiło w jego atakach na kościół, religię i scholastykę, po śmierci został oficjalnie potępiony przez Uniwersytet Oksfordzki, co zostało przypieczętowane wymownym gestem spalenia jego najważniejszych dzieł na uniwersyteckim dziedzińcu. Na rehabilitację dobrego imienia przyszło mu czekać ponad wiek³¹.

5. Antydemokratyczne treści doktryny Hobbesa – podsumowanie

Hobbes przedstawiał szereg zarzutów wobec demokracji. Najważniejszy z nich odsyłał do stanu anarchii, którą demokracja miałaby prowokować. Sprzyja temu fakt, że brak w niej jednolitej władzy, występuje za to nadreprezentacja demagogów. Nastroje społeczne są chwiejne, co podważa trwałość praw. Mnogość przeciwstawnych opinii utrudnia podjęcie decyzji, a zatem skuteczne rządy. W gruncie rzeczy zastrzeżenia Hobbesa podobne są do tych, które znamy z VIII księgi *Państwa* Platona. Hobbes, niechętny ideom demokracji stoi na stanowisku odrębnym niż liberalizm. Locke optował za demokracją, widząc w niej ustrój, w którym może działać społeczeństwo obywatelskie. Krytykował państwo autorytarne, gdyż nie ma w nim tolerancji ani społeczeństwa zdolnego bronić praw należnych każdemu człowiekowi. Ale – co istotne – inaczej niż współcześni liberałowie, którzy postulują neutralność światopoglądową i etyczną państwa, przyjmował za konieczne respektowanie etyki prawa naturalnego w życiu publicznym, apelował także o odpowiedzialne korzystanie z wolności. Sam Hobbes był dość bezwzględny w tłumieniu aspiracji wolnościowych ludu. Nieprzypadkowo nazwał suwerena „Lewiatanem” chcąc podkreślić jego potęgę i majestat. To poszczególne jednostki uczyniły go mocodawcą, co nie zmienia faktu nieodwoływalnego

³⁰ Vide: T. Hobbes, *Lewiatan, czyli...*, *op. cit.*, s. 608.

³¹ Losy Hobbesa i jego koncepcji, wraz ze szczególnym uwzględnieniem jego stosunku do religii i Kościoła, czy relacji z Cromwellem na tle angielskiej wojny domowej znakomicie opisuje J. R. Collins w książce *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 2007.

transponowania przez nie uprawnień i odpowiedzialności na rzecz suwerena. Zgoda na akt autoryzacji motywowana jest strachem (właściwie mamy tu do czynienia z mnogością odrębnych aktów autoryzacji). Dla Hobbesa władza suwerena to połączenie władz wielu jednostek w jedną, dominującą wolę, podczas gdy dla Locke'a oznacza ona (w sensie politycznym) uprawnienie do tworzenia praw i ich egzekwowania dla obrony dobra publicznego przed zagrożeniem. Przy czym należy podkreślić, że w ujęciu Locke'a legitymizacja władzy bierze się z racjonalnej zgody rządzonych, która jest na bieżąco weryfikowana³². Hobbes niby przyznawał ludziom wolność myśli, ale ograniczał swobodę ich wypowiedzenia i chciał je kształtować: „działania ludzi bowiem wypływają z ich poglądów i na należyтым kierowaniu ich opinią polega należyte kierowanie działaniami ludzi”³³. Jak komentuje powyższy fragment Frederick Copleston: „Wśród prerogatyw suwerena, które Hobbes wymienia, jest uprawnienie rozstrzygnięcia jakie doktryny godne są tego, by ich nauczać”³⁴. To, co wyznaje się prywatnie nie zawsze można byłoby głosić publicznie. Pytanie, jakie należy postawić brzmi: czy Hobbesowi chodziło o samo kontrolowanie myśli, czy też raczej o uniemożliwienie ataków na suwerena? Odpowiedź wydaje się oczywista: pierwsze wszak miało służyć drugiemu. Na gruncie tej koncepcji, władzy (tj. samego króla, ustroju, obowiązujących praw) nie można bezkarnie krytykować. Publicznie dozwolone były wypowiedzi, które pozostają w zgodzie z wolą suwerena³⁵. Miało to służyć stabilności państwa. Jak w większości spraw Hobbes zajmował pragmatyczne stanowisko.

Co więcej, piętnował (choć nie wprost) agresywny indywidualizm rosnącego w siłę kapitalizmu. Nie widział bowiem zasadniczej różnicy między agresją i zaciętością pazernych mieszczan, ukierunkowanych na bogacenie się, a agresją występującą w stanie natury. Dla Hobbesa kapitalizm był tak samo bezwzględny i amoralny. Nie legitymizował apologii kapitalizmu, która charakteryzuje liberalizm³⁶.

³² J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, rozdział III, zwłaszcza s.164. Na różnice między rozumieniem władzy przez Hobbesa i Locke'a wskazuje B. Hindess *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa – Wrocław 1999.

³³ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli...*, *op. cit.*, s. 157.

³⁴ F. Copleston, *Historia filozofii. Tom 5: Od Hobbesa do Hume'a*, przeł. J. Pasek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1997, s. 43.

³⁵ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, *op. cit.*, s. 289.

³⁶ Znamiennym jest, że pierwsza narracja o wolności w tradycji liberalnej dotyczyła wolności gospodarki, prawa własności, wymiany produkcji. Mieszczanstwo w feudalizmie nie miało praw politycznych, lecz od XVI wieku rosło w siłę ekonomiczną. To mieszczenie tworzyli postęp, jednak ówczesne stosunki polityczne nie były dostosowane do stosunków ekonomicznych. Hasła wolnościowe na tamtym etapie odnosiły się do stosunków ekonomicznych, dopiero w XVIII wieku Rousseau i Monteskiusz rozszerzają pojęcie liberalizmu również na kwestie polityczne. Dla mieszczan liberalizm oznaczał wolność bogacenia się, prawo własności. Dla arystokracji liberalizm to coś burzycielskiego, niemalże świętokradczego. Dla Kościoła liberalizm stanowił synonim awanturnictwa i rewolucjonizmu wobec uświęconej przez Boga władzy królewskiej i porządku społecznego. Liberal w ustach arystokraty to wyrotowiec, człowiek o podejrzanym moralności.

Mimo wszystkich opisanych w niniejszym artykule wątpliwości co do klasyfikacji doktrynalnej filozofii politycznej Hobbesa wciąż wielu badaczy, jak wspomniany we wstępie Michael Oakeshott czy Jerzy Lande łączy jego nazwisko z liberalizmem. W jaki sposób, w świetle tego założenia, można wyjaśnić rozbieżności między koncepcją Hobbesa a klasycznym liberalizmem? Anna Krawczyk przypisuje Hobbesa do liberalnej tradycji, której miałyby stanowić zaczyn jako ten, który w zasadniczy sposób wpłynął „na rozwój myśli liberalnej i ukształtowanie jej podstawowych pojęć i założeń”³⁷. Autorka zwraca uwagę na tzw. „momenty hobbesowskie” czyli elementy teorii Hobbesa pojawiające się u jego następców czyli pozostałych kontraktualistów: Locke’a i Rousseau. Owszem, wszyscy teoretycy umowy społecznej postrzegają państwo jako rezultat porozumienia, nie wolno nam jednak zapominać o niejednorodności kontraktualizmu³⁸. U Rousseau odnajdujemy definicję państwa jako prawdziwego kontraktu pomiędzy ludem a obranymi przez niego zwierzchnikami, przy czym jest to kontrakt, mocą którego obie strony zobowiązują się do przestrzegania praw, które obejmuje. Zadanie, jakie stawia Rousseau to: „wynaleźć taką formę stowarzyszenia, która by broniła i chroniła osobę i dobra każdego stowarzyszonego za pomocą całej wspólnej siły, a w której to formie każdy, jednocząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak samego siebie i był tak samo wolny jak przedtem”³⁹. W ujęciu genewskiego myśliciela to wola powszechna jest źródłem wszelkich praw i wskaźnikiem tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Postulował on, w przeciwieństwie do Hobbesa, aby państwo było społeczeństwem obywatelskim, tzn. respektowało i chroniło podstawowe prawa człowieka. Dzięki temu „gdy każdy oddaje się wszystkim, nie oddaje się nikomu”⁴⁰. Takie jest właściwe Rousseau uzasadnienie i rozumienie społecznej umowy. W koncepcji Hobbesa suweren nie jest stroną umowy, nawet jeśli to ta ostatnia stanowi źródło jego władzy. Uważa on, że państwo musi być silne, musi coś głosić i stać w obronie tego, co głosi. Dla liberałów umowa społeczna ma dwojaki charakter: pierwotny i późniejszy, gdyż powtarza się periodycznie i wiąże z faktem wyborów parlamentarnych. Państwo jest traktowane instrumentalnie, a jego funkcje ściśle określone, dobro wspólne pozostaje na poziomie deklaratywnym. Wspomniana już wcześniej Krawczyk stawia tezę, iż „Thomas Hobbes i John Locke to ojcowie dwóch konkurencyjnych tradycji liberalnych. Tradycje te opierają się na odmiennych interpretacjach pojęcia liberalnej tolerancji, postrzeganej raz jako poszukiwanie racjonalnego konsensusu, innym razem jako dążenie do pokojowej koegzystencji”⁴¹. Hobbes wierzy, że w stanie natury jedyną busolą pozwalającą rozstrzygać między dobrem a złem jest własny rozum i sumienie.

³⁷ A. Krawczyk, *Hobbes i Locke: dwoiste oblicze liberalizmu*, op. cit., s. 11.

³⁸ Najprostszą definicją kontraktualizmu tłumaczy go jako teorię głoszącą, że życie społeczne nie jest naturalną konsekwencją prospołecznej natury człowieka, ale stanowi akt jego wyboru. Liberalizm tak właśnie myśli o społeczeństwie: jako o bycie intencjonalnym, w pewnym sensie sztucznym.

³⁹ J.J. Rousseau, *O umowie społecznej*, przeł. M. Starzewski, De Agostini, Warszawa 2002, s. 24.

⁴⁰ Ibidem, s. 26.

⁴¹ Ibidem

Ludzie jednak powodowani są na ogół egoizmem i namiętnościami i dobro postrzegają przez pryzmat własnej korzyści. W państwie natomiast miarą dobra i zła jest prawo, obowiązujące wszystkich poddanych. Państwo jest źródłem moralności, prawo naturalne jest wszak interpretowane przez suwerena. Pojawia się zatem pytanie: czy teoria polityczna Hobbesa może być określona mianem autorytaryzmu?⁴² Wydaje się, że tak, i to mimo, że suweren w ujęciu Hobbesa (podobnie jak u Machiavellego) nie rości sobie pretensji do totalnej kontroli wszystkich działań swych poddanych, o ile nie grożą one przewrotem czy inną formą zakłócenia spokoju publicznego. Niewątpliwie choć absolutystyczne, państwo z koncepcji Hobbesa daje obywatelom wiele profitów, gwarantuje ład społeczny, egzekwowanie prawa. Nie panuje w nim despotyzm, ani tym bardziej anarchia, działa wedle ściśle określonych procedur. Celem jest bezpieczeństwo. Od czasów pism Hobbesa mamy świadomość, że odtąd żyć będziemy w rozdarciu między pragnieniem bezpieczeństwa, a tęsknotą za wolnością. Na dylemat ten Hobbes odpowiedział w mało liberalny sposób, nawet jeśli swoimi rozważaniami zainspirował rzesze liberalnych myślicieli.

⁴² Z określeniem tym zgadza się F. Copleston. *V.id., Historia filozofii, op. cit.*, s. 46. Copleston przeprowadza także ciekawą analogię między myśleniem o państwie jako konsekwencji grzechu pierwotnego (trop św. Augustyna) a myśleniem o państwie jako lekarstwie na zło wywodzące się ze stanu naturalnego ludzkości, czyli totalnej walki, co proponuje Hobbes. *V. id.*, s.48.

Bibliografia

Monografie

- Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, PWN, Warszawa 1958.
- Collins J. R., *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford University Press 2007.
- Copleston F., *Historia filozofii. Tom 5 Od Hobbesa do Hume'a*, przeł. J. Pasek, J. Pasek, P. Józefowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1997.
- Gray J., *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Kraków 1994.
- von Hayek F. A., *Law, Legislation and Liberty*, Vol 2, 1976.
- Hindess B., *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa – Wrocław 1999.
- T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, 1956.
- T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Hood F. C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Oxford at the Clarendon Press 1964.
- Krawczyk A., *Hobbes i Locke. Dwoiste oblicze liberalizmu*, Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Oakeshott M., *Hobbes on Civil Association*, Oxford 1975.
- Pettit P., *Liberty and Leviathan*, [w:] „Politics, Philosophy and Economics” 2005, t. IV, nr 1.
- Rau Z., *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000.
- Rousseau J. J., *O umowie społecznej*, przeł. M. Starzewski, De Agostini, Warszawa 2002.
- Strauss L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*, University of Chicago Press 2011.
- Swift A., *Wprowadzenie do myśli politycznej*, przeł. A. Krzynówek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Tokarczyk R. A., *Hobbes. Zarys żywota i myśli*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998.
- Wudel W., *Filozofia strachu i nadziei. Teoria społeczna Tomasza Hobbesa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1971.

Prace pod redakcją

- Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2010.
- Hobbes Studies*, ed. Keith Conrad Brown, Oxford 1965.

ANTROPOLOGIA I RACJONALNOŚĆ



CLIFFORD BATES

Hobbes's Relegation of Prudence from Being a Form of True Reasoning

1. Introduction

Hobbes sought to replace the classical tradition's understanding of the role of reason in political affairs with a radical new alternative to the former's teaching about the character and form of reasoning, especially reasoning dealing with political things. Thus Hobbes fundamentally challenged the classical understanding of reasoning, viewing prudence not as a form of reasoning but rather as something outside of it. For Hobbes, prudence was akin to a hunch, a guess, or a prognostication—even if it came from human experience—and was not a form of reasoning.

Whereas the classical tradition teaches that prudence is the form of reason that is critical to the execution of right political judgment, Hobbes places prudence outside the realm of reason *per se*. Thus the heart of classical traditional rationalism's teaching about the truest and most excellent forms of reasoning constituting good judgment—wisdom in the realm of contemplation and prudence in the realm of action—is ejected from that realm by Hobbes, who relegates it to the realm of guessing and memory of things experienced. In short, Hobbes demotes prudence from the level of reasoning, suitable for dealing with truths about human action—especially political action—to an inferior and separate sphere.

This move was so influential that not only those who followed Hobbes's view of reasoning (such as Locke, Kant, and Hegel) but also critics of it in relation to politics (such as Rousseau, Burke, Oakeshott, and Hayek) came to see the use of reasoning in political action as distorting the true character of human beings' political nature, thus forging the way for a *a priori* imposition of rational constructs on a human environment in which such impositions would fundamentally distort the character of the thing being dealt with—thus requiring force to make the world comport with one's conception of it. What's more, many critics of Hobbes's view of reasoning in politics, such as Burke, who accepted the fundamental role of prudence in shaping political judgment as well as political action, seem nevertheless to have accepted Hobbes's separation of it from reasoning *per se*.

2. A Classical View of Prudence and Reason

Whereas Socrates and Plato spoke of wisdom's being essential to right political judgment, Aristotle provided an extended description of the working of reason in human beings. In Book 6 of his *Nicomachean Ethics* (and again, identically, in Book 5 of his *Eudemian Ethics*), Aristotle divided up the many ways in which reason grasps the truth. In his account we see the virtues or excellence of reasoning presented in five forms: science (*episteme*); craft or art (*techne*); prudence (*phronesis*); intellection, which some call intuition (*nous*); and wisdom (*sophia*).

Aristotle's account distinguishes between the two levels on which reason operates, first dealing with the form of reasoning that tries to grasp eternal truths and things that do not admit variation—things that always are what they are and cannot be otherwise. Aristotle labels this the realm of *theoria*, which can be translated *contemplation* or *theory*. These things are “always true” or “always not true”: they cannot be other than this. For example, the circumference of a circle is always 360 degrees, and if something has a circumference greater or less than 360 degrees, then it cannot be a circle. The forms of reasoning that operate at this level are *episteme*, *nous*, and *sophia*.

The second realm Aristotle calls the level of *praxis*, which is translated as *action*. Action (*praxis*) does not work on the same timeless level on which theory or contemplation (*theoria*) operates. Action operates at the level of things that can be other than what they are, things that allow for some variation. A statement about something at the level of *praxis* can be variously true and false. Some would call this the level of contingency, of things that come to be and then pass away: these things are not always so. The forms of reasoning that operate at this level are *techne* and *phronesis*.

Now let us look more closely at what Aristotle has to say on *phronesis*, or what in Latin is called prudence. This form of reasoning deals with knowing what is true and false on the level of action (*praxis*). Aristotle says, “It remains, therefore that prudence is a true characteristic that is bound up with action accompanied by reason, and concerned with things good and bad for a human being” (6.5.1140b4–6).¹ Thus *phronesis* or prudence grasps what is correct course of action. It is a way of reasoning that allows human beings to grasp and come to know not only what to do but also how to do it in the correct—that is, the most true and most beautiful (*kalos*)—manner, at the right time, and to the right degree.

Aristotle contrasts prudence with art or craft (*techne*), which is the trueing that deals with making, and with science, the trueing of what is “demonstrable and cannot admit being otherwise” (1140b30–1141a1). Aristotle in NE 6.7 distinguishes prudence from wisdom (*sophos*). Wisdom deals with the universal, the whole of all things, the things higher than the things of politics. Aristotle then gives an account of those who are held to be wise—people such as Anaxagoras and Thales—because they

¹ All translations from the Greek are mine except those original to the Leviathan text, which originate from Hobbes and are uncorrected.

are knowledgeable of things “extraordinary, wondrous, difficult, and diemonic—yet also useless because they do not investigate the human goods” (1141b9–10).

Aristotle affirms that prudence is connected to deliberating well and that because deliberation cannot be done regarding “things that can be otherwise,” prudence necessarily deals with the truth about things pertaining to right action, which admits to contingency and allows for a thing’s being other than what it was. Prudence is thus “not concerned with universals but must be acquainted with particulars: it is bound up with action, and action concerns with particulars” (1141b15–17).

In *Nicomachean Ethics* 6.8, Aristotle firmly connects prudence to the political art (1141b24–25). Although they are closely connected, they are not the same thing. The political art is within the scope of prudence. And prudence embraces what human beings do regarding action, which includes the things concerning the political. In that prudence is the knowing of the good and the bad, not only for a particular human being but also human beings per se, and being able to direct man to choose the good and avoid the bad. This is confirmed in *Politics* 3.4.1277b25–27, where Aristotle writes, “But prudence is the only excellence/virtue (*arete*) peculiar to the ruler. The others, it would seem must necessarily be common to both rulers and ruled, but prudence is not a virtue/excellence of one ruled, but rather [it is] correct opinion.” Thus the political art can be seen as a subset of prudence. But because a human being is always found within the frame of a political community or household, so also although prudence transcends the things of the city or household, they are nonetheless tied to the political in a way that neither wisdom (*sophia*) nor science can be.

Aristotle also points out that prudence requires knowledge about particulars and that gaining such knowledge requires experience—and that experience arises, and increases, with time, whereas the young can learn science (*episteme*) and the knowledge arising from science, such as geometry and mathematics, yet lack prudence (1142a12–14). Thus science, especially geometry and mathematics, “exist[s] through abstractions,” whereas prudence deals with and relies on knowing what is true about things that we experience in living life within the world.

However, Aristotle asserts that “prudence concerns the ultimate particular things . . . for the action performed is of this kind. Indeed, prudence corresponds to intellect (*nous*) for intellect (*nous*) is concerned with the defining boundaries of what there is no rational account: and prudence is concerned with the ultimate particular thing, of which there is not a science but rather a perception, and a perception not a thing peculiar to one of the senses, but rather a perception of the sort by which we perceive that the ultimate particular things, in mathematics, is a triangle” (1142b25–29). Aristotle clearly situates prudence as a form of reasoning about the very type of things and actions that define the scope of politics. Prudence is thus tied to politics and ruling as the form of reasoning that fits the subject matter of politics. The other forms of reasoning are ill suited to guide political action, because their subject matter and what it concerns differ significantly from what political action regards.

In the Roman world, it is Cicero who in his *De Officiis* addresses continues Aristotle's teaching on prudence and thus transmits Aristotle's *phronesis* into Latin prudence. Cicero continually reaffirms Aristotle's lesson on the good ruler's need for prudence. Thus Cicero ties prudence to the honorable and the noble more explicitly than Aristotle does. Cicero spends a good part of Part III of the *De Officiis* showing how prudence is firmly tied to the honorable, whereas when reason is tied merely to the expedient, it cannot be called or understood to be prudence. Cicero raises the question of expediency, whereas Aristotle's account is largely silent about the gap between expediency and the noble. Perhaps Cicero is trying to point to the connection between prudence and the noble and higher goods rather than those goods that are merely expedient – thereby suggesting the possibility of a lower form of prudence.

The division evident in Cicero's elaboration on the honorable versus the merely advantageous seems to elevate prudence while raising the possibility for a form of calculating about the advantageous that does not admit being either honorable nor noble. It is this lower and baser picture that Machiavelli will echo in his understanding of prudence. But although Cicero hides behind a distinction between calculation and reason to say that the mere advantage cannot be prudence, he still allows that prudence deals with the advantageous or with benefits that are noble or just. Thus Cicero insists that prudence is distinct or separated from all craftiness – which seems to indicate reasoning or calculating about what is merely advantageous, regardless of whether it is just or good or honorable. Cicero links craftiness to the dishonorable and prudence to the honorable in a more explicit way than Aristotle has. Yet Aristotle holds that useful and beneficial needs not be famed by his being less certain in its connection to the honorable and the good that Cicero teaches – given that honor is very much a thing of opinion and is tied to what others hold to be true rather than what simply is true.

3. Hobbes on Prudence and Reason

Now let us turn to the uses of Prudence in *Leviathan*, which represents Hobbes's most authoritative and most complete work that clearly addresses this issue. His first use of prudence is found in *Leviathan* I.2 ¶7–11, where he says the following: "Sometimes a man desires to know the event of an action; and then he thinketh of some like action past, and the events thereof one after another, **supposing like events will follow like actions**. As he that foresees what will become of a criminal re-cons what he has seen follow on the like crime before, having this order of thoughts; the crime, the officer, the prison, the judge, and the gallows. **Which kind of thoughts is called foresight, and prudence, or providence, and sometimes wisdom; though such conjecture, through the difficulty of observing all circumstances, be very fallacious**. But this is certain: by how much one man has more experience of things past than another; by so much also he is more prudent, and his expectations the seldomer fail him. The present only has a being in nature; things past have a being in the memory only; but things to

come have no being at all, **the future being but a fiction of the mind**, applying the sequels of actions past to the actions that are present; which with most certainty is done by him that has most experience, but not with certainty enough. **And though it be called prudence when the event answereth our expectation; yet in its own nature it is but presumption. For the foresight of things to come, which is providence, belongs only to him by whose will they are to come. From him only, and supernaturally, proceeds prophecy. The best prophet naturally is the best guesser; and the best guesser, he that is most versed and studied in the matters he guesses at, for he hath most signs to guess by.**

A sign is the event antecedent of the consequent; and contrarily, the consequent of the antecedent, when the like consequences have been observed before: and the oftener they have been observed, the less uncertain is the sign. And therefore he that has most experience in any kind of business **has most signs whereby to guess at the future time, and consequently is the most prudent:** and so much more prudent than he that is new in that kind of business, as not to be equaled by any advantage of natural and extemporary wit, though perhaps many young men think the contrary.

Nevertheless, it is not prudence that distinguished man from beast. There be beasts that at a year old observe more and pursue that which is for their good more prudently than a child can do at ten. **As prudence is a presumption of the future, contracted from the experience of time past: so there is a presumption of things past taken from other things, not future, but past also.** For he that hath seen by what courses and degrees a flourishing state hath first come into civil war, and then to ruin; upon the sight of the ruins of any other state will guess the like war and the like courses have been there also. **But this conjecture has the same uncertainty almost with the conjecture of the future, both being grounded only upon experience.**

There is no other act of man's mind, that I can remember, naturally planted in him, so as to need no other thing to the exercise of it but to be born a man, and live with the use of his five senses. Those other faculties, of which I shall speak by and by, and which seem proper to man only, are acquired and increased by study and industry, and of most men learned by instruction and discipline, and proceed all from the invention of words and speech. For besides sense, and thoughts, and the train of thoughts, the mind of man has no other motion; though by the help of speech, and method, the same faculties may be improved to such a height as to distinguish men from all other living creatures"².

When we look at this passage, we notice certain things at once, chief among them that prudence is understood to be not a form of rational calculation but rather

² All bolding in the text passages of Hobbes's *Leviathan* here and elsewhere throughout this essay is mine and is not found in Hobbes's text. I have done this for emphasis, to draw the eyes of the reader to certain passages, and have often quoted full passages rather than snippets to give the reader ample context.

Also, I use the text of the first edition of *Leviathan*, without corrected spelling and with grammar and phrasing unaltered from the original text.

a form of “supposing” and “conjecture.” Hobbes is explicit in saying that this “supposing,” this “conjecture” or “guessing,” does not lead to certainty in knowing what is being grasped and, what’s more, that it can lead to fallacious results. Hobbes then notes that prudence is a “form of presumption” and “prophecy,” which he then follows up by saying that the prudent man is “the best guesser”! Here a reference to guessing is clearly opposed to something done rationally or via calculation.

Guessing cannot truly be called a form of knowing or done with certainty. Thus in the foregoing quotation, Hobbes says that prudence is “a presumption of the future” – not knowing what is true but rather being perhaps right and perhaps wrong. The classical view of prudence held that prudence is a form of knowledge about what is the right thing to do, but for Hobbes it is only a kind of guessing or presumption about what to do and as such surely not something on which to base knowledgeable decision making that seeks certain and correct decisions. Thus Hobbes’s account of prudence radically distinguishes it from the classical understanding of prudence and its significance for human action.

On the heels of this first presentation of prudence in Hobbes’s *Leviathan*, we now turn to his second presentation of prudence, found at I.5.¶17–22: “By this it **appears that reason is not, as sense and memory, born with us; nor gotten by experience only, as prudence is; but attained by industry**: first in apt imposing of names; and secondly by getting a good and orderly method in proceeding from the elements, which are names, to assertions made by connexion of one of them to another; and so to syllogisms, which are the connexions of one assertion to another, till we come to a knowledge of all the consequences of names appertaining to the subject in hand; and that is it, men call science. **And whereas sense and memory are but knowledge of fact, which is a thing past and irrevocable, science is the knowledge of consequences, and dependence of one fact upon another; by which, out of that we can presently do, we know how to do something else when we will, or the like, another time: because when we see how anything comes about, upon what causes, and by what manner; when the like causes come into our power, we see how to make it produce the like effects.**

Children therefore are not endued with reason at all, till they have attained the use of speech, but are called reasonable creatures for the possibility apparent of having the use of reason in time to come. And **the most part of men, though they have the use of reasoning a little way**, as in numbering to some degree; **yet it serves them to little use in common life, in which they govern themselves, some better, some worse, according to their differences of experience, quickness of memory, and inclinations to several ends; but specially according to good or evil fortune, and the errors of one another.** For as for science, or certain rules of their actions, they are so far from it that they know not what it is. Geometry they have thought conjuring: but for other sciences, they who have not been taught the beginnings, and some progress in them, that they may see how they be acquired and generated, are in this point like

children that, having no thought of generation, are made believe by the women that their brothers and sisters are not born, but found in the garden.

But yet they that have no science are in better and nobler condition with their natural prudence than men that, by misreasoning, or by trusting them that reason wrong, fall upon false and absurd general rules. For ignorance of causes, and of rules, does not set men so far out of their way as relying on false rules, and taking for causes of what they aspire to, those that are not so, but rather causes of the contrary.

To conclude, the light of humane minds is perspicuous words, but by exact definitions first snuffed, and purged from ambiguity; reason is the pace; increase of science, the way; and the benefit of mankind, the end. And, on the contrary, metaphors, and senseless and ambiguous words are like *ignes fatui*; and reasoning upon them is wandering amongst innumerable absurdities; and their end, contention and sedition, or contempt.

As much experience is prudence, so is much science sapience. For though we usually have one name of wisdom for them both; **yet the Latins did always distinguish between *prudentia* and *sapientia*; ascribing the former to experience, the latter to science.** But to make their difference appear more clearly, let us suppose one man endued with an excellent natural use and dexterity in handling his arms; and another to have added to that dexterity an acquired science of where he can offend, or be offended by his adversary, in every possible posture or guard: the ability of the former would be to the ability of the latter, as prudence to sapience; both useful, but the latter infallible. But they that, trusting only to the authority of books, follow the blind blindly, are like him that, trusting to the false rules of a master of fence, ventures presumptuously upon an adversary that either kills or disgraces him.

The signs of science are some certain and infallible; some, uncertain. Certain, when he that pretendeth the science of anything can teach the same; that is to say, demonstrate the truth thereof perspicuously to another: uncertain, when only some particular events answer to his pretence, and upon many occasions prove so as he says they must. **Signs of prudence are all uncertain;** because to observe by experience, and remember all circumstances that may alter the success, is impossible. **But in any business, whereof a man has not infallible science to proceed by, to forsake his own natural judgment, and be guided by general sentences read in authors, and subject to many exceptions, is a sign of folly, and generally scorned by the name of pedantry.** And even of those men themselves that in councils of the Commonwealth love to show their reading of politics and history, very few do it in their domestic affairs where their particular interest is concerned, having prudence enough for their private affairs; but in public they study more the reputation of their own wit than the success of another's business".

Here Hobbes seeks to distinguish prudence from reason, which he does by comparing prudence with sapience, something connected to science. Thus Hobbes argues that prudence is something innate to our nature – that is to say, born with us – and

common among animals, whereas reason and science are something outside of man's nature, tools that man uses to exert control and to understand things with greater certainty. Also, he seeks to distinguish science as being tied to facts and real things, not conjectures of the mind or metaphors: not ambiguous but rather clearly defined using terms and words.

The path of science and reason, Hobbes clearly says in the passage just quoted, leads to certainty, whereas prudence does not. Possessing prudence is better than nothing if science or sapience are lacking, but prudence lacks the certainty and exactitude of reason and science. Thus these latter are clearly superior to and indeed wholly different in character and nature from prudence. Again, prudence is better than ignorance, but it is not on the same level as either science or sapience: it is reason but clearly an inferior sort – for sapience is infallible, whereas prudence, in Hobbes's formulation, is not. Again we see the radical difference between what Aristotle and Cicero (and with them most of the ancient philosophers) said about prudence and Hobbes's presentation of it.

Most commentators on and editors of the *Leviathan* text claim that the third presentation of prudence in *Leviathan* occurs at I.6.¶57. But when we look at this passage of text, we see no mention of the term *prudence*. Rather, Hobbes comments on deliberation and foresight and their limits. It is worthwhile to note that Hobbes earlier tied foresight to prudence, whereas here he speaks of deliberation and foresight without making any explicit reference to prudence: “And because in deliberation the appetites and aversions are raised by foresight of the good and evil consequences, and sequels of the action whereof we deliberate, the good or evil effect thereof dependeth on the foresight of a long chain of consequences, of which very seldom any man is able to see to the end. But for so far as a man seeth, if the good in those consequences be greater than the evil, the whole chain is that which writers call apparent or seeming good. And contrarily, when the evil exceedeth the good, the whole is apparent or seeming evil: **so that he who hath by experience, or reason, the greatest and surest prospect of consequences, deliberates best himself; and is able, when he will, to give the best counsel unto others**”.

This presentation of how one engages in foresight seems to be wholly consistent with the account of deliberation found in classical rationalism. In the tradition of classical rationalism, such is the realm of prudence (*phronesis*). But Hobbes makes no explicit link here between this use of foresight regarding “good or evil consequences” or regarding the sequence of actions. It is very important to notice that Hobbes contrasts and separates, by his use of the word *or*, “he who hath by experience” and “reason.” Thus for Hobbes the ability to offer “the best counsel unto others” is twofold—something that emerges out of long experience and by sound reasoning.

When we turn to the third treatment of prudence in the *Leviathan* at I.8.¶11, Hobbes continues his redefinition of prudence as something outside the scope of reasoning. It is in this passage where Hobbes explicitly defines the term *prudence* itself, as highlighted in most editions that include his notes in margins. Here at I.8.¶11,

prudence is listed on the notes to the text. In the body of the text, Hobbes notes the following: “When the thoughts of a man that has a design in hand, running over a multitude of things, observes how they conduce to that design, or what design they may conduce unto; **if his observations be such as are not easy, or usual, this wit of his is called prudence, and dependeth on much experience, and memory of the like things and their consequences heretofore.** In which there is not so much difference of men as there is in their fancies and judgements; because the experience of men equal in age is not much unequal as to the quantity, but lies in different occasions, every one having his private designs. To govern well a family and a kingdom are not different degrees of prudence, but different sorts of business; no more than to draw a picture in little, or as great or greater than the life, are different degrees of art. A plain husbandman is more prudent in affairs of his own house than a Privy Counsellor in the affairs of another man. **To prudence, if you add the use of unjust or dishonest means, such as usually are prompted to men by fear or want, you have that crooked wisdom which is called craft; which is a sign of pusillanimity.** For magnanimity is contempt of unjust or dishonest helps. And that which the Latins call *versutia* (translated into English, shifting), and is a putting off of a present danger or incommodity by engaging into a greater, as **when a man robs one to pay another**, is but a shorter-sighted craft; called *versutia*, from *versura*, which signifies taking money at usury for the present payment of interest”.

Here Hobbes reinforces his distinction, earlier made, of prudence from the process of reasoning. Again he presents prudence here as “wit” rather than a form of reasoning—yet this “wit” is tied to experience and memory. We must remember that Hobbes, earlier, at I.8. ¶11, has explicitly connected wit to prudence—when he says “this wit [. . .] is called prudence.” The four times the word *wit* is used in the *Leviathan*, it is never connected with either reasoning or calculation. Rather, Hobbes uses wit as he previously used the skill of guessing, when he tied good guessing to that which is understood as prudence.

Hobbes’s fourth and fifth presentations of prudence appear at *Leviathan* I.10.¶10 and I.10.¶12, where he notes that “[r]eputation of prudence in the conduct of peace or war is power; because to prudent men we commit the government of ourselves more willingly than to others” and that “eloquence is power; because it is seeming prudence.” Both of these quotes make the point that “the reputation” of having prudence offers a way to access and possess power, and the latter quote claims that the power of eloquence creates the semblance of prudence. Thus the issue is not so much about actually “having” prudence as about having the “reputation of” having or “seeming” to have prudence. Here Hobbes seems to follow Machiavelli in portraying the reputation of having a virtue as more important than actually being virtuous (e.g., Machiavelli’s *Prince*, chapter 25).

Now let us turn to *Leviathan* I.12.¶4, which contains Hobbes’s sixth presentation of prudence. Here Hobbes points directly to Prometheus, who disobeyed the

gods and gave fire to man and as result was tied to a rock to be fed on by eagles for all eternity, deathless and suffering. Prometheus's condition is the same as that of man in the state of nature, in which man "looks too far before him in the care of future time, hath his heart all the day long gnawed on by fear of death, poverty, or other calamity; and has no repose, nor pause of his anxiety, but in sleep." Being prudent did not help Prometheus avoid what would happen to him—hardly the mark of a prudent man, seemingly. But for Hobbes, science and reason are only possible after the formation of society via the social contract, just as one does not simply possess science or reason as part of one's inner nature but rather must learn and then apply it.

Hobbes's seventh presentation of prudence occurs at *Leviathan* I.13.¶2, where he contrasts it with science before going on to explain that vain belief in one's own wisdom leads to diffidence, which itself leads to pride: "And as to **the faculties of the mind, setting aside the arts grounded upon words, and especially that skill of proceeding upon general and infallible rules, called science**, which very few have and but in few things, as being not a native faculty born with us, nor attained, as prudence, while we look after somewhat else, I find yet a greater equality amongst men than that of strength. **For prudence is but experience, which equal time equally bestows on all men in those things they equally apply themselves unto**. That which may perhaps make such equality **incredible is but a vain conceit of one's own wisdom**, which almost all men think they have in a greater degree than the vulgar; that is, than all men but themselves, and a few others, whom by fame, or for concurring with themselves, they approve".

Here Hobbes once again distinguishes science from prudence: Science is that skill which follows from "general and infallible rules"—not something innate but rather something acquired from learning of which not everyone is capable. This is in contrast to prudence, "which is gained by experience that time equally bestows on all men." Thus Hobbes suggests that prudence is something that emerges from experience and time—and something that all men have at their disposal. This differs from how classical rationalism understood prudence: as an excellence of the mind and a functioning of reason. Rather, Hobbes suggests that prudence is not some excellence or virtue but rather something common to all human beings is a form of "vain conceit" thinking one is better than the "vulgar" others.

Now to the last mention of prudence in the *Leviathan*, at part IV, chapter 46, ¶2, where Hobbes denies that prudence is attained by reasoning: "By which definition it is evident that we are not to account as any part thereof that **original knowledge called experience, in which consisteth prudence, because it is not attained by reasoning**, but found as well in brute beasts as in man; and is but a memory of successions of events in times past, **wherein the omission of every little circumstance, altering the effect frustrateth the expectation of the most prudent: whereas nothing is produced by reasoning aright, but general, eternal, and immutable truth**".

Here Hobbes makes it clear that prudence occurs not as a process of reasoning but rather via some other process of knowledge which addresses experience. He seems to admit that it is still a form of memory but not that it is a form that involves reasoning. Hobbes also notes that reasoning must deal with the “general, eternal and immutable truth,” arguing as he does that reason and reasoning must deal with what is general and eternal, not what is tied to circumstance. In doing so, Hobbes seems to argue that reasoning cannot deal with changeable or mutable truths. This represents a radical break from how classical reason would understand the nature of reason, with forms of reason dealing with both mutable or changeable truths and immutable or eternal and changeless truths.

Interestingly enough, Hobbes assigned to the margin of this section of text a note proclaiming “Prudence no part of Philosophy.” In this portion of the *Leviathan*, Hobbes is dealing with the “Kingdom of Darkness” – a critique of the Roman Catholic Church as well as of its intellectual traditions – which is to say the scholastic tradition, which gave prudence a prominent role in relation to moral truth. On this point the scholastic tradition is generally in agreement with Aristotle’s teaching about prudence (*phronesis*), so Hobbes needs to show that both the scholastics and Aristotle are wrong about the true nature of reasoning and what allows us to know what is truly true.

4. The Functioning of Reason and Reasoning in Hobbes in Contrast to His Use of Prudence

Having reviewed Hobbes’s treatment of prudence throughout the whole of *Leviathan*, we now contrast that treatment with his account of reason itself, turning to his presentation of reason at *Leviathan* I.5. ¶6–15. Here Hobbes gives his account of what reason can do yet also issues a strong warning against the various follies engaged in by the ancients as well as by others who used reasoning ill: “I have said before, in the second chapter, that a man did excel all other animals in this faculty, that when he conceived anything whatsoever, he was apt to enquire the consequences of it, and what effects he could do with it. And now I add this other degree of the same excellence, that he can by words reduce the consequences he finds to general rules, called theorems, or aphorisms; that is, he can reason, or reckon, not only in number, but in all other things whereof one may be added unto or subtracted from another.

But this privilege is allayed by another; and that is by the privilege of absurdity, to which no living creature is subject, but men only. And of men, those are of all most subject to it that profess philosophy. For it is most true that Cicero saith of them somewhere; that there can be nothing so absurd but may be found in the books of philosophers. And the reason is manifest. For there is not one of them that begins his ratiocination from the definitions or explications of the names they are to use; which is a method that hath been used only in geometry, whose conclusions have thereby been made indisputable.

1. The first cause of absurd conclusions I ascribe to the want of method; in that they begin not their ratiocination from definitions; that is, from settled significations of their words: as if they could cast account without knowing the value of the numeral words, one, two, and three.

And whereas all bodies enter into account upon diverse considerations, which I have mentioned in the precedent chapter, these considerations being diversely named, diverse absurdities proceed from the confusion and unfit connexion of their names into assertions. And therefore,

2. The second cause of absurd assertions, I ascribe to the giving of names of bodies to accidents; or of accidents to bodies; as they do that say, faith is infused, or inspired; when nothing can be poured, or breathed into anything, but body; and that extension is body; that phantasms are spirits, etc.

3. The third I ascribe to the giving of the names of the accidents of bodies without us to the accidents of our own bodies; as they do that say, the colour is in the body; the sound is in the air, etc.

4. The fourth, to the giving of the names of bodies to names, or speeches; as they do that say that there be things universal; that a living creature is genus, or a general thing, etc.

5. The fifth, to the giving of the names of accidents to names and speeches; as they do that say, the nature of a thing is its definition; a man's command is his will; and the like.

6. The sixth, to the use of metaphors, tropes, and other rhetorical figures, instead of words proper. For though it be lawful to say, for example, in common speech, the way goeth, or leadeth hither, or thither; the proverb says this or that (whereas ways cannot go, nor proverbs speak); yet in reckoning, and seeking of truth, such speeches are not to be admitted.

7. The seventh, to names that signify nothing, but are taken up and learned by rote from the Schools, as hypostatical, transubstantiate, consubstantiate, eternal-now, and the like canting of Schoolmen.

To him that can avoid these things, it is not easy to fall into any absurdity, unless it be by the length of an account; wherein he may perhaps forget what went before. **For all men by nature reason alike, and well, when they have good principles. For who is so stupid as both to mistake in geometry, and also to persist in it, when another detects his error to him?"**

From this passage, it is clear that the "reason" that Hobbes would hold up as the only frame by which reason operates has more in common with what Aristotle and classical Greek philosophers would call *episteme*—the form of reason that discerns the true and the false by means of logical deduction from axioms (*archai*). Here Hobbes frames true reasoning firmly as a form of logical calculation and as including that which flows from such calculations, whether of deduction or induction. After doing so, Hobbes then lists seven limitations of reason and abuses of reason that lead to the

various absurdities described in his various examples. Misuse of reason in these ways, he says, cannot truly be understood as true reasoning. This presentation of both reason rightly done and reason erroneously done reinforces the view that what is called "prudence" is outside of and wholly different from what Hobbes presents here as the function and operation of reason and reasoning in the human mind.

Hobbes explicitly defines reasoning in *Leviathan* at I.5¶1, conveying a very different view of the operation and functioning of reason from that adopted by classical rationalism: "**When man reasoneth, he does nothing else but conceive a sum total**, from addition of parcels; or conceive a remainder, from subtraction of one sum from another: which, if it be done by words, is conceiving of the consequence of the names of all the parts, to the name of the whole; or from the names of the whole and one part, to the name of the other part. And though in some things, as in numbers, besides adding and subtracting, men name other operations, as multiplying and dividing; yet they are the same: for multiplication is but adding together of things equal; and division, but subtracting of one thing, as often as we can. These operations are not incident to numbers only, but to all manner of things that can be added together, and taken one out of another. For as arithmeticians teach to add and subtract in numbers, so the geometricians teach the same in lines, figures (solid and superficial), angles, proportions, times, degrees of swiftness, force, power, and the like; the logicians teach the same in consequences of words, adding together two names to make an affirmation, and two affirmations to make a syllogism, and many syllogisms to make a demonstration; and from the sum, or conclusion of a syllogism, they subtract one proposition to find the other. Writers of politics add together pactions [contracts] to find men's duties; and lawyers, laws and facts to find what is right and wrong in the actions of private men. **In sum, in what matter soever there is place for addition and subtraction, there also is place for reason; and where these have no place, there reason has nothing at all to do**".

Here reasoning very much resembles calculation of sums, akin to what is commonly done by geometry and logic. Like math, it operates by strict rules and with exactness, not admitting variation or alternative.

In presenting reason in this manner, Hobbes dramatically reduces reasoning from its classical conception. This is reinforced by the next paragraph of *Leviathan*: "Out of all which we may define (that is to say determine) what that is which is meant by this word reason when we reckon it amongst the faculties of the mind. For reason, in this sense, is nothing but reckoning (that is, adding and subtracting) of the consequences of general names agreed upon for the marking and signifying of our thoughts; I say marking them, when we reckon by ourselves; and signifying, when we demonstrate or approve our reckonings to other men. (I.5. ¶2)".

Thus for Hobbes reason is a form of calculating – a doing of sums and subtractions of the names and signs within our thoughts. This calculation follows either from deduction or induction yet nevertheless is reduced to that which is capable of precise

calculation and suitable to forms of processing facts that are sure and constant and nonchanging.

Hobbes's views of reason and reasoning are very similar to those expressed in Descartes's famous *Discourse on Method*. Indeed, much in *Leviathan* ties Hobbes to Descartes and his views on how reason must operate if man is to get any benefit from it – and Hobbes opens the introduction to *Leviathan* by answering the question that troubled Descartes: that of how the soul moves the body. Thus Hobbes joins Descartes in rejecting the more expanded view of reason held by the classical rationalism of the ancients and by medieval philosophers – and in so doing, he finds himself obliged to address the issue of prudence, which the classical view of rationalism took to be that form of reason dealing with acting well or excellently.

5. Conclusions

Hobbes clearly attempts to remove prudence from consideration as a form of reasoning, relegating it to a function outside the scope and operations of what is now to be understood as the operation of rationality as a tool or instrument by which humans are able to properly calculate what is true and what is false. We also see Hobbes radically break from the view of philosophers such as Aristotle, Plato, and Cicero, as well as the views of the various philosophers of the Middle Ages who followed them, regarding the nature and scope of reason as a tool for the mind of man. Rather, Hobbes follows Descartes in radically reshaping the nature of reason and how it operates, as well as its scope and methods. As he does, he expropriates traditional terms, redefining them to fit what he and those who follow him will do with them. Thus Hobbes relegates prudence outside the scope of being a function of reason to be something other than rational action.

Those who followed after Hobbes – Locke, Hume, Rousseau, Kant, Hegel, and more – sometimes challenged much of what he posited, but most seem to have accepted what Hobbes did to prudence. Hume and others associated with the Scottish Enlightenment developed the concept of “common sense” – that which emerges from the senses rather than through a process of or a function of reasoning. Later still, American pragmatists trying to get a firm handle on reasoning and its correct functioning would call “common sense” talk mere prejudice or unreasoned presumption, but the “common sense” approach of the Scottish Enlightenment thinkers followed Hobbes's conception of prudence as no longer being a rational means with which to grasp the true course of moral and political actions or choices.

Indeed, we will see this acceptance of Hobbes's removal of prudence as a form of reasoning impacted the thinking about what prudence is even in the writings of someone like Burke – who sees in the tradition of political rationalism that comes from Hobbes and Locke (and also Rousseau) as something fundamentally dangerous and destructive for human political life. However, Burke's attack on political rationalism

– with which conservatives such as Michael Oakeshott and liberals such as Frederick Hayek would both agree – argues that the type of rationalism advocated by Hobbes here is antithetical to any attempt to arrive at good judgments on the level of politics and lived human action. For Burke – although not for his more modern followers – good judgment was to be found in what Cicero would call “prudence.” Burke, however, unlike Cicero, did not hold prudence to be a form of rationalism; in holding this view, he seems to have accepted Hobbes’s relegation of prudence from the realm of reason.

Bibliography

- Aristotle. *Ethica Nicomachea*. Edited by Ingram Bywater. Oxford: Oxford Classical Text, 1963.
- Cicero, Marcus Tullius. *On Duties*. Edited and translated by Benjamin Patrick Newton. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2016.
- Descartes, Rene. *Discourse on Method*. Edited by Pamula Kraus and Frank Hutt, translated by Richard Kennington. Newburyport, MA: Focus Publishing, 2007.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*. London: Andrew Crooke, 1651.
- Machiavelli, Niccolo. *The Prince*. Edited and translated by Leo Paul S. de Alvarez. Progress Heights, IL: Waveland Press, 1989.

JAKUB BUŻNIAK

Thomasa Hobbesa antropologia filozoficzna

1. Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie zasadniczych rysów antropologii filozoficznej, której twórcą był Thomas Hobbes oraz wskazanie tych momentów, w których zrywa ona z antropologią klasyczną (platońsko-arystotelesowską oraz chrześcijańską).

W pierwszej jego części zrekonstruowane zostaną podstawowe elementy stworzonej przez filozofa z Malmesbury metafizyki, epistemologii oraz psychologii. W tej rekonstrukcji kluczową rolę odegrają następujące pojęcia: materializm, mechanicyzm, empiryzm, hedonizm oraz egoizm. Przedmiotem części drugiej będzie teoria antropologiczna wypracowana przez angielskiego myśliciela. Szczególna uwaga zostanie tu poświęcona pojęciu ‘mocy’ oraz roli, jaką dążenie do samozachowania odgrywa w życiu indywiduum ludzkiego. W ostatniej części zidentyfikowane zostaną elementy hobbesowskiego obrazu człowieka, które nie dają się pogodzić z antropologiami stworzonymi przez myślicieli chrześcijańskich oraz tymi, które należą do nurtu platońsko-arystotelesowskiego w myśli klasycznej. W realizacji tego celu pomocne okażą się krytyki filozofii Hobbesa, których autorami byli Leo Strauss, Eric Voegelin oraz Francis Fukuyama.

1. Metafizyka, epistemologia i psychologia

Dojrzałą, (tzn. wyłożoną w *De Corpore* oraz w *Lewiatanie*) hobbesowską metafizykę¹ należy uznać za metafizykę konsekwentnie materialistyczną. Być może właściwszą nazwą dla stanowiska angielskiego filozofa byłby somatyzm, gdyż uważa on, że ‘materia’ to tylko wygodna nazwa, którą wprowadza się, by oznaczyć ciała pozostające w ciągłym ruchu. Ontologicznym kośćcem hobbesowskiego świata są więc poruszające się i wzajemnie na siebie oddziałujące ciała.

Chcąc odpowiedzieć na pytanie, jak filozof z Malmesbury uzasadnia powyższe przekonanie, należy odwołać się do stworzonej przez niego teorii poznania i filozofii języka. Wydają się one bowiem stanowić argument *implicite* na rzecz stanowiska

¹ Terminy ‘metafizyka’ i ‘ontologia’ traktowane są w tekście synonimicznie.

materialistycznego. Strategia argumentacyjna Hobbesa zdaje się przybierać następującą postać: dąży on do wykazania, iż połączenie empiryzmu oraz nominalizmu pozwala stworzyć wizję świata i człowieka, która ma istotne przewagi nad stanowiskami konkurencyjnymi: jest oszczędna – nie zakłada istnienia niematerialnych, myślących substancji, oraz koherentna – nie musi chociażby zdawać sprawy ze stosunku ciała do umysłu, czy też wyjaśniać natury relacji partycypacji tego, co idealne w tym, co empiryczne².

W pismach angielskiego filozofa można także znaleźć argumenty, które wprost podważają istnienie niecielesnych substancji. Najbardziej znane są argumenty z ‘nic nieznaczącej mowy’ oraz z ‘błędu abstrakcji’. Pierwszy za wyrażenia bezsensowe każe uznawać albo wyrażenia nowe i niezdefiniowane (takimi były te, które ukuwali ‘scholastycy i pomyleni filozofowie’), albo wyrażenia, w których ma się do czynienia z *contradictio in adiecto* jak np. bezcielesna substancja. Wyrażenie ‘bezcielesna substancja’ jest niedorzecznością, gdyż Hobbes jest przekonany, że każda substancja jest cielesna. Niekonkuluzwność tego argumentu rzuca się jednak w oczy, gdyż angielski filozof nie uzasadnił powyższego utożsamienia, a z łatwością można pomyśleć taką substancję, która nie byłaby cielesna. Hobbes musiałby więc na innej drodze wykazać, iż sama możliwość pomyślenia substancji, która nie jest ciałem jest pozorna - gdyż oparta na błędnym mniemaniu - lub niewystarczająca, czyli nie może ona stanowić jedyne uzasadnienia dla kogoś, kto przyjmuje istnienie substancji niecielesnych.

Angielski filozof przedstawia dodatkową rację, która ma wesprzeć jego materializm. Opiera ją na pierwszym członie wyżej wskazanej alternatywy. Ten ruch myślowy można nazywać argumentem z ‘błędu abstrakcji’. Błąd ten sprowadza się do przejścia od możliwości pomyślenia pewnych własności danego przedmiotu, jako istniejących niezależnie od swojego substratu, do uznania istnienia tychże własności, jako bytowo niezależnych od swej podstawy. Przejście to jest, zdaniem Hobbesa, nieuprawnione, gdyż oparte jest na pewnym złudzeniu językowym. W *De Corpore*, po tym jak scharakteryzował proces abstrakcji, pisze on: „Z tego samego źródła biorą początek te słowa bez znaczenia: *substancje oderwane, esencja odosobniona*, i inne podobne. Stąd też również owo pomieszczenie słów wywodzących się od czasownika *jest*, takich jak *esencja, esencjonalność*, jak łacińskie *entitas, entitativum* i *realitas, ali-quidditas, quidditas*; tych słów nie można by usłyszeć u ludów; u których powiązanie nazw następuje nie przy pomocy słowa ‘jest’, lecz przez takie czasowniki przymiotne, jak *biegnie, czyta* [...]”³.

Powyższa uwaga sugeruje, że określone koncepcje metafizyczne – w tym przypadku esencjalizm i dualizm substancji – mają swoje źródło w takiej, a nie innej strukturze gramatycznej języka. Zmiana gramatyki spowodowałaby zatem zmianę wyobrażeń ontologicznych. Ten sceptyczny argument nie jest jednak dobrze uzasadniony

² S. Duncan., *Thomas Hobbes*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, [dostęp 17.01.2017] <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/hobbes/>>.

³ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 1, przeł. Cz. Znamierowski, Wyd. PWN, Warszawa 1956, s. 46.

i, tym samym, nie jest przekonywujący. Można bowiem pomyśleć, że jest wręcz odwrotnie i to kategorie gramatyczne danego języka zależą od przekonań metafizycznych jego użytkowników (choćby przekonań nie do końca wyartykułowanych). Hobbes, chcąc utrzymać tezę o zależności metafizyki od gramatyki, musiałby wykluczyć możliwość relacji odwrotnej. Tego jednak nie robi.

Konkludując, można zauważyć, że materializm Thomasa Hobbesa zdaje się mieć charakter postulatyczny, choć Hobbes mógłby powołać się na sukces eksplanacyjny nauk przyrodniczych, które to nauki zakładają przecież (wprawdzie metodologiczny, ale jednak) materializm⁴.

Kolejnym ważnym zagadnieniem ontologicznym, które Hobbes porusza jest problem przyczynowości. Na pytanie, jakie rodzaje oddziaływań przyczynowych można wyróżnić, angielski filozof udziela odpowiedzi innej, niż metafizycy scholastyczni: „Filozof z Malmesbury dokonuje redukcji czterech przyczyn znanych z tradycji arystotelesowskiej do dwóch: przyczyny sprawczej i przyczyny materialnej. Tradycyjne pojęcia przyczyn są jednakże tylko analitycznymi ujęciami przyczyny pełnej, którą jest „agregat wszystkich własności, zarówno we wszelkich ciałach działających [przyczyna sprawcza – P. W.], jakie się tylko tam znajdują, jak i w ciele poddanym działaniu [przyczyna materialna – P. W.], które, gdy są zawsze dane wykluczają przypuszczenie, iżby skutek nie powstał równocześnie”. Przyczyny i skutki zachodzą realnie i są niezależne od naszego umysłu; dotyczą one w sposób ścisły ciał posiadających moce do oddziaływania i przyjmowania oddziaływań innych ciał zewnętrznych wobec nich”⁵.

Kwestia przyczynowości okaże się istotna dla rozważań, których przedmiotem będzie teoria człowieka angielskiego filozofa.

Chcąc przedstawić hobbesowską epistemologię, należy zauważyć, że jest to teoria zasadniczo empirystyczna. Wszystkie reprezentacje mentalne (idee) pochodzą, bezpośrednio lub pośrednio, z doświadczenia zmysłowego. Powstają one w poznającym umyśle na skutek nacisku ciał zewnętrznych na organy zmysłowe, który to nacisk wprawia w ruch te części narządów zmysłowych, które są zdolne do mechanicznej transmisji tego ruchu. W ten sposób impuls zmysłowy jest przesyłany do mózgu i serca. To ostatnie jest źródłem doznań zmysłowych. Narządy zmysłowe cechuje przy tym pewna reaktywność, czyli dążność do opierania się i przeciwdziałania ruchowi przychodzącemu z zewnątrz. Konsekwencją tego ‘odśrodkowego’ ruchu organizmu jest jawienie się obiektów zmysłowych jako zewnętrznych wobec percypującego.

Prócz powyżej opisanego ruchu prowadzącego od narządów zmysłowych do serca *via* mózg, Hobbes wyróżnia także transmisję ruchu wprost do serca. To poruszenie nie napotyka oporu. Jeśli jego konsekwencją jest pobudzenie serca i żwawszy obieg krwi w żyłach, to ruch ten jest doświadczany jako przyjemny. Jeśli zaś poruszenie to

⁴ S. Duncan, *op. cit.*

⁵ P. Wiewiór, *Thomasa Hobbesa dedukcja naturalnej kondycji człowieka*, [w:] *Dialogi Polityczne*, nr 12/2009, s. 15 [dostęp 17.01.2017] < <http://apcz.pl/czasopisma/index.php/DP/article/view/DP.2009.032>>.

utrudni pracę serca, to wywoła uczucie negatywne (uczucie nieprzyjemne). Każdorazowo dane uczucie jest kojarzone z przedmiotem, który jest przyczyną ruchu. Przedstawienie danego obiektu wywołuje określoną reakcję i *vice versa*. Powstanie uczucia (emocji) powoduje określone zachowanie lub reakcję organizmu. Uczucie jest zatem przyczyną zachowania, czyli ma charakter motywacyjny. Jeśli odczuwane emocje mają charakter pozytywny, pojawia się apetyt lub pożądanie danego przedmiotu. Jeśli zaś negatywny, pojawia się awersja do niego⁶.

W umysłach istot, które zdolne są do poznania zmysłowego, oprócz idei istnieją także wyobrażenia. Reprezentacje zmysłowe, czyli ruch w określonych częściach układu nerwowego (mówiąc nieco współczesnym językiem) trwa nawet, gdy przedmiot percepcji przestanie oddziaływać na zmysły. Traci on jednak na intensywności. I to ten właśnie, mniej już intensywny ruch, Hobbes nazywa wyobrażeniem. Wraz z upływem czasu wyobrażenia blakną i tracą wyrazistość. Przyczyną tego jest ciągły napływ nowych impulsów, które ‘wypierają’ stare⁷. Wyobrażenia, podobnie jak idee, są czynnikami motywującymi. Można je ze sobą łączyć, tworząc tym samym nigdy nie istniejące obiekty (np. centaur). Wyobrażenia są istotne przy zapamiętywaniu oraz rozumieniu. Hobbes twierdzi wręcz, że rozumienie jest swoistym rodzajem wyobrażania.

Zdaniem filozofa z Malmesbury istnieją dwa rodzaje przyczyn wszystkich działań istot żywych – ruch wegetatywny oraz ruch zwierzęcy, czy też rozmysłny. Pierwszy odpowiada za oddychanie, trawienie, wydalanie itp. Drugi za chodzenie, mówienie, ruchy kończyn itd. Ruch rozmysłny zawsze jest poprzedzany przez pewne wyobrażenie, którego przedmiotem jest po pierwsze cel działania, a po drugie sposób realizacji tego celu. Zatem początkiem wszelkiego rozmysłnego ruchu jest wyobrażenie (samo będące także rodzajem ruchu, zmysłowo niedostrzegalnego, nazywanego przez angielskiego filozofa *conatussem*). Poruszenia nerwowe, które są przyczyną działań rozmysłnych, Hobbes nazywa dążeniami. Dążenia, które zwracają się ku temu, co je wywołuje, to apetyty, pożądania, miłość. Konsekwencją ich zaspokajania jest odczucie przyjemności. Hobbes jest przy tym przekonany, że „szczęśliwość jest stałym przechodzeniem pożądania jednego przedmiotu do innego; i osiągnięcie pierwszego jest tylko drogą do innego. Przyczyną tego jest, że przedmiotem ludzkiego pożądania nie jest to, by doznawać zadowolenia raz i tylko na jedną chwilę; jest nim to, by zapewnić sobie na zawsze zaspokojenie przyszłych pożądań⁸. Zauważa ponadto, że nie mieć żadnych pragnień jest tym samym, co być martwym⁹”.

Dążenie, które odwraca się od swojego przedmiotu Hobbes zwie awersją, wstrętem lub nienawiścią. To, co staje się przedmiotem pożądania, jest przez

⁶ T. Hobbes, *Elementy...*, s. 405.

⁷ Ibidem, s.410-411.

⁸ T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Wyd. ALETHEIA, Warszawa 2009, s. 178.

⁹ Ibidem, s. 152.

pożądanego uznawane za dobre. To zaś, co budzi jego wstręt, znajduje on złym. Analogicznie rzeczy się mają, gdy orzeka on o czymś, że jest piękne lub szpetne. Konsekwencją mechanistycznej psychologii i materialistycznej metafizyki jest zatem moralny i estetyczny subiektywizm, psychologiczny egoizm oraz hedonizm¹⁰.

Proces ścierania się, *sumowania* dążeń Hobbes nazywa namysłem. Akt woli jest ostatnią fazą namysłu, czyli ostatnim pożądaniem lub wstrętem. Innymi słowy wszelkie ludzkie działanie jest konsekwencją określonej sekwencji ruchów w organizmie danego człowieka. Hobbes jest więc deterministą. Twierdzi on jednak, że zeterminowane wewnętrznie działanie można uznać za wolne, gdy nie istnieje żadna zewnętrzna przeszkoda w jego realizacji¹¹. Rzeczonego filozofa można więc uznać za, by raz jeszcze sięgnąć do współczesnej terminologii, kompatybilistę. Brak wolnej woli to kolejna konsekwencja materialistycznej ontologii.

2. Antropologia

Osiowym momentem hobbesowskiej antropologii jest ‘wola mocy’. Warto przytoczyć tu znamieny *passus* z *Lewiatana*, w którym Hobbes zdaje z tego sprawę: „tak więc na pierwszym miejscu stawiam jako ogólną skłonność wszystkich ludzi stałe i nieznające spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje wraz ze śmiercią”¹². To ‘nieznające spokoju pragnienie’ czyni człowieka istotą zachłanną oraz niespokojną. Hobbesowski człowiek dąży do stałego wzrostu swojej mocy. Korzystanie ze swoich potencji w realizacji określonych celów sprawia, że odczuwa on przyjemność. Wzrost mocy, czy też, używając innego języka, wzrost aktywnych potencji, pozwala mu na pięcie się coraz wyżej w hierarchii ciał, umożliwia sięganie po coraz to wyższe dobra, w tym władzę oraz sławę.

Powyżej zauważono, że Hobbes wyróżnia dwa rodzaje przyczynowania – sprawcze oraz materialne. Pierwsze ma charakter aktywny (wiązan jest z aktywnymi potencjami, czy też dyspozycjami) i pozwala na bycie podmiotem oddziaływania, drugie zaś ma pasywną naturę i umożliwia bycie przedmiotem określonych oddziaływań. Rozważając kwestie mocy człowieka, Hobbes wyróżnia dwa jej rodzaje – moc aktywną oraz pasywną. Odpowiadają one dwóm wskazanym wcześniej rodzajom przyczynowania¹³. Gdy zatem jakiś człowiek pragnie aktualizować swoje moce, musi on odnaleźć przedmiot, na który może oddziaływać, czyli przedmiot, który posiada pasywną zdolność do ‘przyjęcia’ tego oddziaływania. Ma to daleko idące konsekwencje dla funkcjonowania ludzkich zbiorowości, gdyż wiąże się z instrumentalnym traktowaniem się przez – dążących do stałej aktualizacji swych mocy – członków tej społeczności. Tworząc zbiorowość ludzie wikłają się w całą sieć asymetrycznych relacji - raz

¹⁰ Ibidem, s. 130-131.

¹¹ Ibidem, s. 296.

¹² Ibidem, s. 178.

¹³ P. Wiewiór, *op. cit.*, s 17.

będąc podmiotem, a raz przedmiotem oddziaływania - dążąc przy tym do jak najpełniejszej realizacji własnych potencji. Zazwyczaj kosztem innych – wszak nie może być tak, że wszyscy są równie sławni lub wszyscy skupiają w swoich rękach równie wielką władzę.

Człowiek, aby oszacować swoje moce - co jest niezbędne, gdy chce poznać te cele, które są w *zasięgu jego ręki* – musi podejmować rozmaite działania bądź analizować, jak inni reagują na jego czyny i słowa. Własnych mocy nie można, zdaniem Hobbesa, poznać *a priori*. Warto dodać, że już samo przedstawianie sobie siebie jako podmiotu sprawczego jest przyjemnościordne. Przemysław Wiewiór zauważa, że „wyobrażenie siebie jako podmiotu sprawczego staje się głównym czynnikiem motywacji. Inne dobra zależne od określonego kształtu usposobienia podmiotu sprawczego przestają być w sensie ścisłym celami autotelicznymi (*jucundum*). Ich realizacja jest podejmowana jako środek – człowiek chce w nich widzieć przede wszystkim własne odbicie, wytwór swojego sprawstwa. Autonomicznym celem dążenia jest uczucie dumy z bycia podmiotem sprawczym, które jest ściśle skorelowane z poczuciem wzrostu własnej mocy aktywnej”¹⁴.

Obok ‘woli mocy’ Hobbes dostrzega równoległą tendencję, o przeciwnym jednak zwrocie. Mowa tu o obawie przed utratą potencji sprawczych. Utrata ta może uczynić z człowieka istotę żałośnie słabą, przedmiot w rękach innych, którym można dowolnie manipulować. Uniemożliwia ona także zaspokajanie namiętności, a tym samym doznawanie przyjemności. To zaś czyni ludzki żywot nieznośnie jałowym.

Pragnienie mocy popycha człowieka do rywalizacji z innymi ludźmi. Skłania ono do nieustannego porównywania *potencjału* własnego z mocami innych. Jak już wyżej wspomniano, słowa lub czyny drugiego człowieka mogą pozwolić na oszacowanie własnej potencji sprawczej. Ludzie współzawodniczą więc o zaszczyty i godności, chcąc dowieść indywidualnej potęgi. Ta ciągła rywalizacja rodzi zawiść, nienawiść i łatwo może stać się przyczyną wojny. W naturze człowieka Hobbes wyróżnia trzy główne przyczyny waśni międzyludzkich. Pierwszą jest pragnienie dóbr materialnych, które są własnością innych. Drugą – lęk o własne bezpieczeństwo. Trzecią zaś przyrodzone człowiekowi pragnienie sławy¹⁵.

Pragnienie coraz to większej potęgi splata się w hobbesowskiej antropologii z egoizmem, czyli realizacją własnego interesu, choćby kosztem interesów innych ludzi. Egoistyczne dążności szczególnie silnie ujawniają się w stanie natury, gdzie życie człowieka staje się „wyscigiem, w którym nie można by osiągnąć żadnego celu, żadnej innej girlandy, jak tylko znalezienie się na czele”¹⁶. W tej *wojnie egoizmów* szczególną rolę odgrywają pewne uczucia, które są zasadniczym źródłem ludzkiej motywacji. Hobbes wyróżnia cztery podstawowe: zawiść, współzawodnictwo, zazdrość oraz

¹⁴ Ibidem, s. 25.

¹⁵ T. Hobbes, *Lewiatan op. cit.*, s. 206.

¹⁶ Ibidem, s. 35.

ambicja. Zawiść jest pragnieniem dóbr, które posiadają inni. Jest to uczucie negatywne, skłania do szkodzenia i czynienia rozmaitych trudności innym. Współzawodnictwo jest pragnieniem dorównania i prześcignięcia innych, pragnieniem posiadania tych mocy, które oni posiadają. Zazdrość to obawa przed nieodwzajemnioną miłością. Ambicja to pożądanie wyróżnień i stanowisk¹⁷.

Kolejną, obok woli mocy, zasadniczą sprężyną ludzkiego działania jest lęk przed gwałtowną śmiercią. Strach ten jest tak przemożny, że Hobbes upatruje w nim siłę, która pozwala przewyciężyć chaos stanu natury. Konsekwencją tego jest uznanie przez niego prawa do obrony własnego życia za najważniejsze naturalne uprawnienie, na straży którego winien stać suweren. W mniemaniu Hobbesa obawa gwałtownej śmierci jest potęgowana przez zasadniczą równość ludzi. W *De Cive* pisze on: „Jeśli bowiem spojrzymy na ludzi dojrzałych i zwrócimy uwagę na to, jak krucha jest budowa ludzkiego ciała [...] i jak łatwo jest nawet najslabszemu człowiekowi zabić człowieka silniejszego, to nie ma podstawy, iżby ktokolwiek wierzący w swoje siły uważał, że natura uczyniła go wyższym od innych. Równi są ci, którzy mogą uczynić sobie wzajemnie takie same rzeczy. I również równą mają moc ci, którzy mogą nawzajem, a mianowicie zabić innych”¹⁸.

Ludzie posiadają więc zbliżone możliwości intelektualne oraz siłę fizyczną, a istniejące między nimi niewielkie różnice można pominąć. Konsekwencją równości są podobne aspiracje i dążenia, które popychają ludzi do rywalizacji oraz walki o dominację.

Podsumowując, za najwyższą w hobbesowskiej hierarchii wartość należy chyba uznać trwanie i nieustanny rozwój organizmu, innymi słowy - życiową ekspansję. Sprowadza się ona do stałego wzrostu jednostkowej potęgi, czyli zdolności oddziaływania na środowisko (w pierwszym rzędzie na innych ludzi) oraz kształtowania go zgodnie z własnymi wyobrażeniami i upodobaniami. To, jak się wydaje, ma na myśli Hobbes, gdy mówi o ‘stałej żądzy mocy’.

3. Zerwanie z myślą klasyczną

Pozostaje wskazać główne punkty, w których antropologia Thomasa Hobbesa zrywa z klasyczną teorią człowieka. Do identyfikacji tych punktów posłużą prace Leo Straussa, Erica Voegelina oraz Francis Fukuyamy.

Każdy, kto z uwagą przestudiuje główne prace Hobbesa, z łatwością dostrzeże pewną charakterystyczną dla tego myśliciela idiosynkrazję, mianowicie antyarystotelizm, czy też szerzej, antyklasycyzm. Malmesburczyk *expressis verbis* stwierdza, wbrew Arystotelesowi, że człowiek nie jest zwierzęciem politycznym. Leo Strauss

¹⁷ L. Kopciuch, *Idee filozofii społecznej Thomasa Hobbesa w późniejszych koncepcjach filozofii dziejów*, [w:] *Roczniki filozoficzne*, wyd. naukowe KUL, t. 56/2015, nr 1, s. 32-33.

¹⁸ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 2, przeł. Cz. Znamierowski, Wyd. PWN, Warszawa 1956, s. 209.

w pracy *Prawo naturalne w świetle historii* zauważa, że „tradycyjna filozofia polityczna zakładała, że człowiek jest z natury politycznym lub społecznym zwierzęciem. Odrzucając to założenie, Hobbes nawiązuje do tradycji epikurejskiej. Przyjmuje pogląd, że człowiek jest z natury, czyli pierwotnie, zwierzęciem apolitycznym i nawet aspołecznym”¹⁹. Ludzie, sądzi Hobbes, nie znajdują żadnej przyjemności w życiu gromadnym, a żyjąc wspólnie doznają jedynie przykrości. Tak oto filozof uzasadnia swój osąd: „Może się to wydać dziwne komuś, kto niedostatecznie zważył te rzeczy, że natura tak rozdzieliła ludzi i że dała im możliwość napadać się wzajemnie i niszczyć; i może on wobec tego, nie zawierając temu wnioskowi opartemu na uczuciach, chcieć, być może, ażeby to potwierdziło doświadczenie [...]. Niechaj rozważy, co myśli o swoich współobywatelach, gdy tak podróżuje uzbrojony; i co myśli o mieszkańcach miasta, gdy zaryglowuje drzwi; i o swoich dzieciach i sługach, gdy zamyka swe skrzynie”²⁰.

Eric Voegelin za dominujący rys człowieka hobbesowskiego uznaje nigdy niezaspokojone pragnienie mocy. Choć angielski filozof dostrzega destrukcyjny wpływ *libido dominandi*, uznaje je za główny motor ludzkich działań. Ponadto Hobbes, jak konstatuje Voegelin, odrzuca klasyczno-chrześcijańską antropologię także wtedy, gdy wyklucza *summum bonum* jak cel ludzkich dążeń. Voegelin stwierdza, że „jeśli ludzie nie mogą skłonić się poprzez wzajemną miłość do boskiego najwyższego dobra, aby pokojowo żyć, to muszą być przymuszeni do porządku w społeczeństwie poprzez lęk przed summum malum śmierci”²¹. Ta nowa nauka o człowieku otwarcie zrywa z platońską psychologią orientacji (która za cechę istotną człowieka uznaje skierowanie ku temu, co transcendentne) i zastępuje ją psychologią motywacji (dla której dusza może osiągnąć ład jedynie poprzez równoważenie sił motywacyjnych). W myśl nowożytnej psychologii w duszy człowieka nie można już wyróżnić dwóch wolicjonalnych centrów, których istnienie postulował św. Augustyn tj. *amor dei* i *amor sui*. To pierwsze zostaje usunięte. Niepanowanie nad własnymi namiętnościami nie może już dłużej być uznane za chorobę duszy, za symptom intelektualnego i duchowego zagubienia. Folgowanie namiętnościom staje się wręcz manifestacją witalności i indywidualnej mocy. Voegelin konkluduje, że hobbesowska antropologia przedstawia obraz zagubionego i zatopionego w immanencji człowieka jako coś normalnego i zgodnego z naturą²².

Powyższe uwagi Voegelina można zinterpretować w następujący sposób: Hobbes, poprzez rezygnację z najwyższego dobra jako celu życia człowieka, marginalizuje dotychczas wyróżniony element ludzkiego obrazu świata – (chrześcijańskiego) Boga. Dzieje się tak z tego prostego powodu, że *summum bonum* w świecie chrześcijańskim

¹⁹ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Wyd. PAX, Warszawa 1969, s. 157.

²⁰ T. Hobbes, *Lewiatan op. cit.*, s. 208.

²¹ E. Voegelin, *Namiastka religii*, [w:] *Człowiek w Kulturze*, nr 17/2005, s. 283, [dostęp 17.01.2017] <<http://www.gilsonsociety.pl/czlowiek-w-kulturze/czlowiek-w-kulturze-wydanie-on-line-on-line-edition/nr-17/>>.

²² E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Wyd. ALETHEIA, Warszawa 1992, s. 167-168.

utożsamiane było właśnie z Bogiem. Przekreślenie najwyższego dobra jak celu dążeń człowieka to przekreślenie Boga jako celu ludzkiej egzystencji. Oczywiście tego konsekwencją jest osłabienie znaczenia chrześcijaństwa w życiu politycznym i społecznym projektowanego przez Hobbesa państwa. Inaczej rzecz ująwszy, angielski filozof dokonuje zawężenia horyzontu aksjologicznego człowieka, każąc mu pożądać wyłącznie dóbr *ziemskich* – władzy, sławy, bogactwa, wygody etc. - i nie zważać na moralne wskazania etyki chrześcijańskiej, które są, zdaniem angielskiego filozofa, zbyt wygórowane i *nierealistyczne*.

Francis Fukuyama, referując i krytykując hobbesowską antropologię korzysta ze stworzonej przez Platona psychologii. Jak wiadomo ateński filozof wyróżnia w duszy ludzkiej trzy części, czy też władze: rozumną, popędliwą oraz gniewliwą. Dominacja jednej z nich określa zasadnicze tendencje, które można dostrzec w zachowaniu danego człowieka oraz wpływa na cele, do realizacji których człowiek ten dąży. Jeśli w jakiejś społeczności określony typ psychologiczny przeważa, to tendencje i dążności tej zbiorowości stają się wyraźnie zbieżne z tendencjami i dążnościami charakterystycznymi dla dominującego typu psychologicznego.

Fukuyama ilustruje wyżej opisane zależności przykładami z historii powszechnej oraz z historii idei. Dusza rozumna, jako źródło dążenia do poznania i zrozumienia świata, odpowiada za powstanie i rozwój nauk, za ukształtowanie się nowożytnej metody naukowej (w tym za pojawianie się scjentyzmu i pozytywizmu). Władza pożądliva duszy przyczyniła się do powstania tych prądów kulturowych, które dążą do jak najpełniejszego zaspokojenia pragnienia życia *wygodnego*, łatwego i *pożytecznego*. Można tu wymienić idee takie jak utylitaryzm czy umowa społeczna. Zdaniem Fukuyamy to właśnie pożądlliwość skłania ludzi do ciągłego rozwoju techniki, budzi pragnienie pełnego ‘ujarzmienia’ natury, podporządkowuje ludzką działalność pragmatycznej kalkulacji. Odpowiada więc za pojawienie się i zdominowanie Okcydentu przez typ ludzki, który zwykło nazywać się *homo oeconomicus*. Dusza popędliva wreszcie, jako ośrodek życia emocjonalnego, była sprężyną powstań niewolników w świecie antycznym, doprowadziła także do zniesienia niewolnictwa, obalenia apartheidu, rewolucji liberalnej w Europie środkowo-wschodniej. Fukuyama twierdzi, że przyczyną wszystkich tych wydarzeń nie było pragnienie poprawy bytu (ich przyczyną nie była więc dusza pożądliva), lecz dążenie do samostanowienia, które jest immanentnie powiązane z popędliwością²³.

Hobbes, zdaniem amerykańskiego badacza, zmienia platońską hierarchię władz duszy, gdy naczelną rolę w ludzkim życiu psychicznym przypisuje części pożądlivej, która staje się głównym źródłem motywacji. To ona wyznacza cel ludzkich działań – bezpieczne i wygodne życie. Część rozumna przekształcona zostaje

²³ L. Kopciuch, *Thymos i pożądlliwość. Stosunek Francisca Fukuyamy do antropologii Thomasa Hobbesa i Johna Locke’a*, [w:] *Inspiracje i kontynuacje problemów XVII wieku*, red. J. Żelazna, Wyd. naukowe UMK, Toruń 2013, s. 203-207.

w racjonalność instrumentalną, której nadrzędnym celem staje się wskazywanie najefektywniejszych środków do realizacji celów dyktowanych przez duszę pożądlivą. Hobbes burzy więc platoński ład antropologiczny, skazując człowieka na ciągłą rywalizację o zawsze ograniczone dobra, która to rywalizacja przez późniejszych filozofów (m. in. piewców wolnego rynku, Kanta, Hegla, Marksa) została uznana za zasadniczy motor tzw. *postępu*. Fukuyama jest przy tym przekonany, że zaproponowana przez filozofa z Malmesbury eksplikacja ludzkich zachowań oraz dążeń nie jest w stanie wyjaśnić wielu procesów historycznych, jak choćby ruchu abolicjonistycznego. Już Jacob Burckhardt zauważył bowiem, że nędza istniała zawsze, lecz nie zawsze doprowadzała do niepokojów społecznych²⁴.

4. Podsumowanie

Cechą dystynktywną hobbesowskiej antropologii jest jej niewątpliwy pesymizm. Człowiek jest w niej sprowadzony do rzędu ożywionych ciał. Jest on istotą pożądlivą i gwałtowną, drżącą przy tym nieustannie o własne życie. Rywalizuje z innym ludźmi, pragnąc władzy i sławy, pożądlivając przyjemnego i wygodnego życia. Dba on wyłącznie o własne spełnienie i – dający poczucie potęgi – wzrost mocy sprawczych. Angielski filozof odmawia człowiekowi wolnej woli i każe mu zadowolić się jedynie poczuciem sprawstwa. Odchodzi on zatem wyraźnie od tego obrazu człowieka, który stworzyła myśl grecka i chrześcijańska.

Hobbes jest niewątpliwie jednym z tych filozofów, którzy w sposób istotny przyczynili się do powstania nowych wyobrażeń o człowieku, jego miejscu i roli w świecie. Jego myśl wywarła znaczny wpływ na wielu wybitnych myślicieli – Kanta, Hegla, Marksa – i polityków m. in. (*via* John Locke) na twórców amerykańskiej Deklaracji Niepodległości. Antropologiczne idee filozofa z Malmesbury pozostają więc do dziś w głównym łożysku zachodniej myśli politycznej i społecznej, o czym może świadczyć ogromna ilość artykułów i książek komentujących dorobek filozoficzny Thomasa Hobbesa.

²⁴ Ibidem, s. 209-212.

Bibliografia

Monografie

Hobbes T., *Elementy filozofii*, t. 1, przeł. Czesław Znamierowski, Wyd. PWN, Warszawa 1956.

Hobbes T., *Elementy filozofii*, t. 2, przeł. Cz. Znamierowski, Wyd. PWN, Warszawa 1956.

Hobbes T., *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Wyd. ALETHEIA, Warszawa 2009.

Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Wyd. PAX, Warszawa 1969.

Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiwak, Wyd. ALETHEIA, Warszawa 1992.

Artykuły

Duncan S., *Thomas Hobbes*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, [dostęp 17.01.2017] <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/hobbes/>>.

Kopciuch L., *Idee filozofii społecznej Thomasa Hobbesa w późniejszych koncepcjach filozofii dziejów*, [w:] *Roczniki filozoficzne*, wyd. naukowe KUL, t. 56/2015, nr 1.

Wiewiór P., *Thomasa Hobbesa dedukcja naturalnej kondycji człowieka*, [w:] *Dialogi Polityczne*, nr 12/2009, [dostęp 17.01.2017] <<http://apcz.pl/czasopisma/index.php/DP/article/view/DP.2009.032>>.

Voegelin E., *Namiastka religii*, przeł. J. Świątek, [w:] *Człowiek w Kulturze*, nr 17/2005, [dostęp 17.01.2017] <<http://www.gilsonsociety.pl/czlowiek-w-kulturze/czlowiek-w-kulturze-wydanie-on-line-on-line-edition/nr-17/>>.

Prace pod redakcją

Kopciuch L., *Thymos i pożądliwość. Stosunek Francisa Fukuyamy do antropologii Thomasa Hobbesa i Johna Locke'a*, [w:] *Inspiracje i kontynuacje problemów XVII wieku*, red. J. Żelazna, Wyd. naukowe UMK, Toruń 2013.

MARCIN MAZUREK

Hobbesowska anatomia ludzkiej racjonalności

Sigmund Freud swoim analizom istoty kultury, jej aspiracjom, niedostatkom, jak i ukrytym pod powierzchnią oczywistości mechanizmom, wyznaczał niezwykle ważne miejsce w hierarchii teoretycznych zadań psychoanalizy. Wydaje się, iż tłumaczy to nie tylko narzucająca się pokusa zweryfikowania, z szerszej perspektywy, systemu, którego ambicją jest wierne oddanie natury pierwotnych i niezmiennych potęg, których wzajemna gra określać ma najistotniejsze aspekty ludzkiego bytowania. Twórca psychoanalizy był głęboko przekonany o jej terapeutycznym potencjale, którego wykorzystanie wymaga jednak odwagi przyjęcia hipotezy, w myśl której sfera ludzkiej działalności i świadomości, normy kulturowe czy instytucje polityczne, są przede wszystkim echem odwiecznej „walki o ludzkie dusze”, rozgrywającej się głęboko pod powierzchnią świata konwencji. Spośród trzech źródeł ludzkiego cierpienia: potęg natury, ułomności cielesnej człowieka, oraz „[...] niedoskonałości instytucji regulujących stosunki międzyludzkie w rodzinie, państwie i społeczeństwie [...]”, właśnie w odniesieniu do tego trzeciego – zauważa Freud – „[...] w ogóle nie chcemy uznać, nie potrafimy zrozumieć, dlaczego stworzone przez nas instytucje społeczne nie mają być raczej ochroną i dobrodziejstwem dla nas wszystkich. Jeśli jednak uprzytomnimy sobie, jak marnie radzimy sobie z akurat tą częścią zapobiegania cierpieniu, wówczas powstaje podejrzenie, że być może i za tym kryje się jakiś aspekt nieprzewycięzonej natury – tym razem w postaci naszej dyspozycji psychicznej”¹.

Nie znaczy to oczywiście, jakoby Freud dawał nadzieje na całkowite rozpoznanie i wyeliminowanie indywidualnych i społecznych źródeł ludzkiego cierpienia. Przeciwnie – ich nieuniknioność wpisana jest w myśl psychoanalityczną jako zasada organizująca jej pole teoretyczne. I choć konfliktowości tej nie sposób wyrugować, to – jak dodaje Freud – „przez to, że doprowadzamy nieświadome do świadomego, znosimy stłumienie, usuwamy warunki powstawania objawów, zamieniamy konflikt chorobotwórczy na normalny, na którego rozwiązanie jakiś sposób musi się znaleźć”².

¹ S. Freud, *Kultura jako źródło cierpienia*, [w:] *Pisma społeczne*, przeł. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke (red.), Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 182.

² S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna i W. Zaniewicki, PWN, Warszawa 2002, s. 388-389.

Celem artykułu jest, aby to metodologiczne w psychoanalizie nieoprzestawanie na tym, co samo przez się zrozumiałe w swej oczywistości i jawności, wykorzystać w pracy interpretacyjnej nakierowanej na rozpoznawanie Hobbesowskiego pojęcia rozumu naturalnego, instynktu samozachowawczego, popędów i prawa naturalnego. Chodzi o ujęcie rozstrzygnięć prawnonaturalnych i politycznych Hobbesa, nie jako dowolnej w swych konfiguracjach gry pojęciowej, lecz jako wpisanych w sposób immanentny w kryjące się za nimi struktury postrzegania i rozumienia natury człowieka w jej relacjach zwrotnych z możliwościami konstruowania formalnego kontekstu prawno-politycznego urzeczywistniającego kulturotwórczy potencjał tej natury. Będzie to wymagało nie tylko wykorzystania metodologicznej podejrzliwości teorii Freuda, lecz przede wszystkim jej heurystycznej efektywności zasadzającej się na rekonstruowaniu niejawnej genezy tego, co jawne, uświadomione i racjonalne. Sama racjonalność i związany z nią proces uspołecznienia okażą się kategoriami, za którymi kryje się nieusuwalny konflikt w obrębie samej natury ludzkiej, ujawniający się za sprawą dysfunkcji systemu władzy politycznej.

W związku z powyższym, już w samym zamyśle tekst będzie krytycznie ustosunkowany wobec prób nawiązywania do myśli Hobbesa jako jedynie prawno-politycznej gry pojęciowej, odseparowanej od konstytuującego ją zbioru przekonań o charakterze uniwersalnym³. Włączając w rozważania Freudowski sposób ujęcia racjonalności w jej podwójnej zależności od tego, co nieracjonalne (struktury ego, obustronnie związanej przez wymogi id i superego, w jej funkcji pośredniczenia z realnymi warunkami rzeczywistości zewnętrznej), główny nacisk położony będzie na poszukiwanie genezy przyrodzonego czy zdrowego rozumu przekształcającego się w racjonalne reguły uspołecznienia relacji międzyludzkich w sferze polityki. Pozwoli to na jednoczesne ukazanie niejawnej natury impulsów i popędów, stanowiących na gruncie teorii Hobbesa źródło jawnych, politycznie sublimowanych działań, lecz również na zanegowanie przypisywanego teorii Hobbesa prostego dualizmu tego co, racjonalne i tego, co nieracjonalne, w kontekście tak kluczowego i newralgicznego punktu tej teorii jakim jest umowa społeczna.

Na wstępie zauważyć należy, że człowiek, którego istnienie wpisuje Hobbes w świat pojmowany jako nieustający proces powstawania i zanikania, ruchu i spoczynku, jest jedynie z pozoru istotą prostą i nieskomplikowaną. Na pierwszy rzut oka to „[...] ciało ożywione rozumne [...]”⁴, zdeterminowane przez niezmiennie prawa ruchu jawi się jako łatwo poznawalny byt, którego sposób działania opisać można za pomocą języka Hobbesowskiej fizyki. Postrzeganie zmysłowe jako nacisk przedmiotu postrzeganego na zmysły, wywołujący w nich impuls skierowany na zewnątrz, pamięć jako zachowanie tego ruchu, przyjemność i płynące z niej pożądanie jako wynik

³ Doskonałą charakterystykę wspomnianych wysiłków interpretacyjnych podejmowanych między innymi przez Roberta Nozicka czy Jamesa Buchanana odnaleźć można w książce Czesława Porębskiego, pt. *Umowa społeczna. Renesans idei*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

⁴ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1956, t. I, s. 35.

ruchu ciała doznawanego wzmacniającego ruch ciała doznającego, przykrość jako zakłócenie owego ruchu. Same pożądania, namiętności, są niezależną od ludzkiej woli koniecznością zaspokajania potrzeb, dążenia do przyjemności i unikania przykrości – „[...] przyczynami zarówno wrażenia zmysłowego, jak i pożądania i wstrętu, przyjemności i przykrości, są same przedmioty podpadające pod zmysły. Stąd można zrozumieć, że ani nasze pożądanie, ani nasz wstręt nie jest przyczyną, dla której tego czy tamtego chcemy albo tego czy tamtego unikamy; to znaczy: nie dlatego pożądamy, że chcemy. Albowiem samo pożądanie jest chceniem”⁵. Gdy jednak opis ten zaczyna się zagęszczać, gdy poszczególne mechanizmy zazębiają się, wówczas pojawiają się trudności z opisem zjawiska niezwykle ważnego z punktu widzenia jednostkowego i gatunkowego uspołecznienia – instynktu samozachowawczego, jak i samego procesu krystalizowania się tożsamości politycznej.

Działanie (ruch) człowieka determinowane jest zatem przez wymogi konstytucji fizycznej jego ciała – dążenie do przyjemności i unikanie przykrości. Punktem wyjścia jest więc zaborczy egoizm, nakierowany na działanie zgodne z partykularnym interesem jednostki. Kluczowym pojęciem staje się *moc*, którą Hobbes definiuje następującymi słowami: „mocą człowieka są aktualnie posiadane przezeń środki do tego, iżby osiągnąć w przyszłości jakieś widome dobro”⁶; co więcej, „przyczynie i skutkowi odpowiada moc i jej aktualizacja”. Jednakże, „o przyczynie [...] mówi się z myślą o skutku już wywołanym, o mocy zaś z myślą o skutku, który dopiero ma być wywołany; tak więc przyczyna odnosi się do przeszłości, a moc ma przyszłość na względzie; przy tym mówi się zazwyczaj, że moc ciała działającego jest aktywna”, w przeciwieństwie do mocy ciała podlegającego działaniu, która jest mocą pasywną. Ponadto, gdy zwrócimy uwagę na to, że „[...] moc aktywna i pasywna są tylko częściami mocy pełnej i całkowitej i ich aktualizacja może z nich wypłynąć jedynie, gdy się ze sobą połączą”⁷, wówczas jasnym staje się, że jej aktualizacja sprowadzona zostaje do konfliktowych relacji intersubiektywnych. Konfliktowych ze względu na to, że dla każdego ja, moc nie-ja jest jedynie mocą pasywną, nie-ja sprowadzone zostaje do biernego, mającego być punktem odniesienia obiektu, służącego aktualizacji mocy ja, które zyskuje samoutwierdzenie kosztem nie-ja. Równocześnie moc ja postrzegana jest jako pasywna przez nie-ja, które także dąży do aktualizacji swojej własnej mocy jako aktywnej. Wymienione przez Hobbesa trzy, znajdujące się w naturze człowieka przyczyny waśni: rywalizacja, nieufność i żądza sławy⁸, traktować należy jako efekt potrzeby afirmacji, aktualizacji jednostkowej mocy, co nie podlega woli człowieka, lecz stanowi konieczność – „aktualizacja, która nie może nie nastąpić, jest konieczna;

⁵ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, ed. cit., t. II, s. 124.

⁶ Thomas Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 74.

⁷ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, ed. cit., t. I, s. 147-148.

⁸ T. Hobbes, *Lewiatan*, ed. cit., s. 109.

tak więc, gdy aktualizacja jakaś ma nastąpić w przyszłości, to nastąpi w przyszłości w sposób konieczny⁹.

Należy również zauważyć, iż bezustanna afirmacja mocy, wyrażająca się w konfliktowych relacjach, w sytuacji, w której brak prawno-naturalnych norm organizujących życie jednostek, prowadzi do stanu uniemożliwiającego jej trwanie. Aby naświetlić tę myśl, Hobbes przedstawia koncepcję stanu natury, w którym nieograniczone niczym możliwości jednostkowej ekspansji mocy, a więc nieograniczona wolność działania, sama siebie znosi. Wszak „wolność, że ją zdefiniujemy, nie jest niczym innym niż nieistnieniem przeszkód do ruchu”¹⁰; wszelkie przeszkody świata zewnętrznego ograniczają lub znoszą wolność człowieka, lecz przeszkodami tymi są właśnie działania innych ludzi. Stan naturalny, jako stan wojny wszystkich przeciwko wszystkim wyraża permanentny brak możliwości afirmacji mocy. Gdzie wszyscy roszczą sobie równe prawa do wszelkich dóbr, tam nikt nie jest w stanie z nich korzystać; gdy każdy, w sposób nieograniczony dąży do panowania, wówczas staje się ono niemożliwe. Jest to sytuacja, w której wszelkie działanie, wszelka aktywność, a więc wszelkie życie zostaje sparaliżowane, „a co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”¹¹. Warto przyrzeć się dokładniej owemu teoretycznemu eksperymentowi poprzez pryzmat Freudowskiej konstrukcji aparatu psychicznego, by w ten sposób naświetlić zasygnalizowane wcześniej problemy interpretacyjne.

Freud w samym punkcie wyjścia przyjmuje istnienie najbardziej pierwotnej, najstarszej psychicznej prowincji: id – „[...] jego treścią jest to wszystko, co dziedzimy, co rodząc się przynosimy ze sobą, co jest konstytucjonalnie stałe, przede wszystkim więc wywodzące się z organizacji cielesnej popędu”¹². Popędy te, mające na celu rozładowanie, źródłowo somatycznej, energii *libidalnej*, ukierunkowane są na osiągnięcie przyjemności i unikanie przykrości, a jak słusznie akcentuje Jerzy Reykowski, znajdują one ujście w tym, co zewnętrzne względem id – „[...] impuls, aby zostać zaspokojony, musi znaleźć odpowiedni przedmiot lub odpowiednią wyładowującą go czynność. Jego celem jest osiągnięcie wyładowania i doznanie w związku z tym przyjemności, środkiem zaś do tego celu są różne obiekty i różne zachowania się”¹³. Jednakże próby te spotykają się z obojętnością, nierzadko wrogością świata zewnętrznego. W zderzeniu z nim, wyładowywanie popędów zaczyna obracać się przeciwko id, zagrażać jego istnieniu¹⁴. Id nie liczy się z przeszkodami stojącymi na drodze ku

⁹ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, ed. cit., t. I, s. 149.

¹⁰ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, ed. cit., t. II, s. 334.

¹¹ T. Hobbes, *Lewiatan*, ed. cit., s. 110.

¹² S. Freud, *Zarys psychoanalizy*, [w:] *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 2000, s. 100.

¹³ J. Reykowski, *Freud i psychoanaliza*, [w:] Bronisław Baczeko (red.), *Filozofia i socjologia XX w.*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1962, s. 66.

¹⁴ Vide: np. S. Freud, *Zarys psychoanalizy*, ed. cit., s. 101-102, 147-148.

zaspokojeniu, jest ono „[...] odcięte od świata zewnętrznego, ma swój własny świat postrzeżeń”, jego „[...] własne wrażenia – odczucia ogólne oraz doznania w ciągu przyjemność-przykreść – rządzą despotycznie procesami przebiegającymi w id. Id jest posłuszne nieubłaganej zasadzie przyjemności”¹⁵. Zatem proces realizacji jednostkowych, najbardziej pierwotnych celów, nie liczący się z zewnętrżnością, prowadzi do sytuacji, w której zostaje zablokowany – poprzez realną groźbę zagłady lub niemoc w opanowywaniu przedmiotów i wykonywaniu działań, umożliwiających wyładowanie popędów. W tej właśnie sytuacji dochodzi do zainicjowania procesu mającego kluczowe znaczenie, zarówno dla filozofii polityki Hobbesa, jak i Freudowskiej koncepcji aparatu psychicznego. Jak wygląda ów dynamiczny proces?

Freud przedstawia niezwykle atrakcyjną koncepcję – „Pod wpływem otaczającego nas realnego świata zewnętrznego część id uległa szczególnemu rozwojowi, [...] wytworzyła się osobna struktura, która od tej pory pośredniczy między id a światem zewnętrżnym. Tę sferę naszego życia psychicznego nazywamy ja, ego. [...] Jego zadaniem jest samozachowanie [...]”¹⁶. O ile id rządzi się zasadą przyjemności, o tyle ego – zasadą rzeczywistości. Jego zadaniem jest wypieranie energii libidalnej lub przekształcanie jej kateksji tak, aby popędy zostawały wyładowywane w sposób nie zagrażający istnieniu jednostki. Jednakże pierwszoplanowa siła, to id, ego jest względem niego wtórne i w dużym stopniu musi zostać mu podporządkowane.

W tej na pozór spójnej koncepcji znaleźć można jednak pewną trudność dotyczącą samych źródeł popędu samozachowawczego. Nie liczące się z zewnętrżnością zaspokajanie wszelkich, bez wyboru, popędów, prowadzi do zagrożenia istnienia id; wytwarza się struktura ego, której zadaniem jest troska o samozachowanie. Wynika stąd, że źródła instynktu samozachowawczego tkwią w samym id, niemniej wniosek taki sprzeczny jest z założeniami co do samej jego natury; przypomnijmy, w jaki sposób charakteryzuje je Freud: „Potęga id wyraża właściwy cel życiowy jednostki. Celem tym jest zaspokojenie własnych potrzeb. Nie można natomiast przypisywać id zamiaru utrzymania się przy życiu i ochronienia się – za pomocą lęku – przed niebezpieczeństwami”¹⁷. Dalej czytamy również, że „o ile id nastawione jest wyłącznie na uzyskanie przyjemności, o tyle ego rządzi względem bezpieczeństwa. Ego postawiło sobie zadanie samozachowania, które id zdaje się zaniedbywać”¹⁸. Tak więc to ego odpowiedzialne jest za samozachowanie, jednak nie może być przyczyną popędu, który determinuje jego powstanie. Również próba wskazania genezy popędu samozachowania poprzez zwrócenie uwagi na przestrzenność struktur ego i id w anatomii ludzkiego mózgu nie rozwiązuje problemu. Sprowadzenie ego do zewnętrżnego systemu rejestrującego postrzeżenia ze świata zewnętrznego, jak i przypisanie mu

¹⁵ Ibidem, s. 148.

¹⁶ Ibidem, s. 100.

¹⁷ S. Freud, *Zarys psychoanalizy*, ed. cit., s. 101-102.

¹⁸ Ibidem, s. 149.

funkcji wytwarzania pogotowia lękowego, mającego stanowić ostatnią linię ochrony przeciwbodźcowej poprzez przeciążenia systemów przyjmujących bodźce, nie wyjaśnia przyczyn samego wytwarzania systemów przyjmujących, osłabiających działanie bodźców, a jedynie, w konsekwencji, sprowadza całe zagadnienie w sferę działania odwiecznych potęg – Erosa i Tanatosa – nie sugerując możliwości żadnego konkretnego rozstrzygnięcia¹⁹.

Tę samą trudność zauważyć można w przypadku wprowadzenia pojęcia instynktu samozachowawczego w Hobbesowskiej nauce o człowieku. Jednostki zdeterminowane przez wymogi konstytucji fizycznej ciała do zaspokajania swoich potrzeb, wchodzą w konfliktowe relacje, które, by nie uniemożliwić dalszego działania, muszą zostać przeorganizowane w skali społecznej tak, by ich realizacja nie zostawała paraliżowana, lecz przeciwnie – utrzymana i w możliwie najpełniejszym wymiarze zabezpieczona przed wstrzymaniem. Co jest w stanie umożliwić tę przemianę? Prawo naturalne (*lex naturalis*), tzn. „przepis lub reguła ogólna, którą znajduje rozum i która człowiekowi zabrania czynić to, co jest niszczące dla jego życia lub co odbiera mu środki zachowania życia; i która nakazuje mu dbać o to, co w jego rozumieniu najlepiej może jego życie zachować”²⁰. Rozum, stosując się do przepisów prawa naturalnego, ma za zadanie stać na straży zachowania życia jednostki. Niemniej problem polega na tym, że sam rozum dochodzi do głosu dopiero wówczas, gdy pojawia się lęk przed śmiercią – zatem nie może być jego źródłem.

Jednakże w koncepcji Hobbesa odnaleźć można drogę prowadzącą do rozwiązania tego problemu. Możliwe jest to przede wszystkim dzięki temu, że o ile Freud stawia sobie za cel prześledzenie procesu sublimowania najbardziej pierwotnych popędów, które dzięki temu nakierowane zostają na zaspokajanie potrzeb jednostki w sposób akceptowalny społecznie (spełniający wymogi samozachowania), a więc mający charakter kulturotwórczy, o tyle Hobbes, wychodząc już w punkcie wyjścia od uspołecznionych form realizacji jednostkowych interesów, ma na względzie stworzenie racjonalnego modelu uspołecznienia, jako alternatywy w stosunku do układów społecznych nie mogących zagwarantować jednostkowego poczucia bezpieczeństwa, samozachowania (aktywności, ruchu), w stopniu możliwym realnie do osiągnięcia. Hobbes stawia znak równości między zdaniem – „Pierwszym spośród dóbr jest zachowanie własnej osoby”²¹, a zdaniem – „Największym więc dobrem jest dążyć możliwie bez przeszkód do coraz dalszych celów”, ponieważ to nie samozachowanie jest koniecznym warunkiem dążenia do celów, lecz przeciwnie – samozachowanie zapewnione jest dopiero wówczas, gdy zapewnione są możliwości ruchu, działania. Samozachowanie jest tu nie dążeniem do zachowania *status quo*, lecz ruchem, aktywnością,

¹⁹ S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, [w:] *Poza zasadą przyjemności*, ed. cit., s. 22-31.

²⁰ Ibidem, s. 134.

T. Hobbes, *Lewiatan*, ed. cit., s. 113.

²¹ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, ed. cit., t. II, s. 128.

dążeniem do coraz to nowych celów – „Gdyby bowiem był jakiś cel ostateczny, to osiągnąwszy go, niczego by się już nie pragnęło i do niczego nie dążyło; a co za tym idzie, od tej chwili nic by dla tego człowieka nie było już dobre i nie doznawałby on już żadnych uczuć. Wszelkie bowiem doznanie łączy się z jakimś pożądaniem lub wstrętem, nie doznawać zaś żadnych uczuć to tyleż co nie żyć”²².

Skoro zaś działanie w teorii Hobbesa przybiera już w punkcie wyjścia formy społeczne, to źródła instynktu samozachowawczego wpisane są w sam ruch uspołecznienia. Samozachowanie i uspołecznienie stanowią tu jedność. Dlatego też, choć Freudowski model aparatu psychicznego, jak i proces jego dynamicznego rozwoju stanowią płodny poznawczo punkt odniesienia w stosunku do Hobbesowskiej koncepcji uspołecznienia, to należy zwrócić uwagę na to, że popęd samozachowawczy, reprezentowany przez działanie mechanizmów obronnych struktury ego, ma charakter reaktywny w stosunku do działania popędów i skłonności; zaś w teorii Hobbesa instynkt samozachowawczy wyraża się w aktywnym działaniu, poprzez afirmację mocy. Konfrontacja obu koncepcji pozwala jednak na zaakcentowanie, z jednej strony, konieczności interpretowania owego eksperymentu myślowego – stanu naturalnego – jako ahistorycznej i chaotycznej (apolitycznej) formy zbiorowości, z drugiej zaś – jedności procesów indywidualnej aktywności, racjonalnego uspołecznienia, jak i wytwarzania politycznej tożsamości. Niemniej interpretacja ta wymaga uzasadnienia tezy, w myśl której Hobbes, już na poziomie stanu natury mówi o uspołecznionych formach realizacji jednostkowych interesów, co zdaje się pozostawać w opozycji do powszechnie funkcjonującego sposobu interpretowania Hobbesowskiej koncepcji stanu wojny – jako pierwotnej i brutalnej walki na śmierć i życie pomiędzy mentalnie odizolowanymi od siebie indywidualiami²³.

Wyżej była mowa o tym, że polem walki w stanie naturalnym, utożsamianym przez Hobbesa ze stanem wojny jest „pole mocy”. Stan ten wyraża bezustanny, nieunikniony proces aktualizacji jednostkowej mocy w oparciu o wzajemne, konfliktowe relacje. Filozof precyzuje pojęcie mocy w następujący sposób: „mocą człowieka są aktualnie posiadane przezeń środki do tego, iżby w przyszłości osiągnąć jakieś widome dobro”. Jednakże środki te mają charakter społeczny, nie chodzi tu więc o siłę fizyczną, dającą słuszne nadzieje na zwycięską walkę zbrojną. Hobbes pisze o tym wprost w kolejnych fragmentach *Lewiatana*: „[...] bogactwo, połączone ze szczodrobliwością, jest mocą, ponieważ zjednuje ono przyjaciół i sługi. Bez szczodrobliwości bogactwo nie jest mocą, ponieważ w tym przypadku nie daje ochrony. [...] Sława posiadania mocy jest mocą. [...] Mocą jest też z tej racji sława. [...] Mocą jest też wszelka cecha człowieka, która sprawia, że wielu ludzi go miłuje albo się go boi. [...] Wymowa jest mocą, albowiem jest widomą roztropnością. [...] Wiedza jest mocą małą, albowiem nie

²² Ibidem, s. 134.

²³ Analizą i krytyką wspomnianych interpretacji Hobbesowskiego stanu natury zajmowałem się szerzej gdzie indziej. V. mój artykuł: *Hobbes a problem legitymizacji władzy [w:] Przegląd filozoficzno-literacki*, nr 1 (16) 2007.

ujawnia się na zewnątrz [...]”²⁴. Należy przyjrzeć się również opisowi ludzkich uczuć i dążeń, jakiego dokonuje Hobbes. Otóż każde pożądanie i wstręt wiąże się z dążeniem do jednych rzeczy i unikaniem innych ze względu na przewidywane dobro i zło (przyjemność i przykrość). Hobbes powiada następnie, że oczekiwanie na dobro jest *nadzieją*, niewiara w jego osiągnięcie – *smutkiem*, a kontakt ze złem – *cierpieniem*; w podobny sposób wyjaśnia naturę *obawy*, *rozpaczy*, *odwagi* i wielu jeszcze innych uczuć. Wśród nich pojawiają się jednak także uczucia związane ze stosunkami międzyludzkimi, takie jak ”litość, pogarda, życzliwość, uprzejmość, zazdrość, mściwość, podziw, chępliwność, zawiść czy miłość”²⁵. Jest to cała gama uczuć, których z pewnością nie można przypisać odizolowanym od siebie jednostkom, których wzajemne relacje ograniczają się jedynie do brutalnych napaści.

Czym jest zatem stan naturalny? Przede wszystkim, stan naturalny i stan uspołecznienia, to nie przeciwne sobie realności, dwa odmienne rodzaje warunków egzystencji człowieka. Stan racjonalnego społecznienia zgodnie z intencją Hobbesa jest punktem wyjścia i celem zarazem, stan natury – jedynie środkiem umożliwiającym wskazanie konieczności istnienia, jak i powszechności występowania prawa naturalnego, a także usankcjonowanie go poprzez wskazanie z gruntu społecznej natury człowieka, umożliwiającej jego racjonalne uspołecznienie. Na poziomie stanu natury, społeczność utożsamiana z konfliktowością sama siebie znosi, a raczej podnosi na wyższy poziom – intersubiektywnej komunikacji. Wytwarzana zostaje tożsamość poprzez włączenie w konfliktowe relacje czynnika racjonalnego, cechującego się absolutną powszechnością – prawa naturalnego. I nie chodzi tu po prostu o tożsamość jako poczucie odrębności i niepowtarzalności jednostkowego życia, które wyraża się w relacjach na poziomie stanu naturalnego, lecz o tożsamość polityczną, ufundowaną przez partykularność żądań i oczekiwań jednostek.

W tym miejscu należy przenieść ciężar rozważań na problem relacji między koncepcją stanu naturalnego a teorią prawa naturalnego. Wcześniej jednak niezbędna będzie analiza pojęcia powszechnej równości, gdyż wydaje się ono źródłowo pierwotne względem tej teorii. Zadanie to wymaga przede wszystkim zwrócenia uwagi na dwojakie znaczenie pojęcia równości w myśli Hobbesa – z jednej strony jest to równość przyrodzona – *równością uzdolnień i nadziei*, z drugiej zaś równość polityczna, równość wobec prawa – ponadnaturalnego, obiektywnego kryterium i narzędzia normotwórczego. Jednakże sama równość w pierwszym wymienionym znaczeniu rozpada się na: równe zdolności aktualizacji jednostkowej mocy (fakt materialny) oraz, związane z tym, równe nadzieje na jej aktualizację (fakt psychologiczny). Naświetlenie związku zachodzącego pomiędzy równością w przyrodzonym i w politycznym sensie powinno pozwolić na przedstawienie istoty racjonalnego społecznienia, jak i jego krytycznego wymiaru. Na wstępie warto jednak zarysować skrótowo stanowisko

²⁴ T. Hobbes, *Lewiatan*, ed. cit., s. 74-75.

²⁵ Ibidem, s. 44-51.

dotyczące istoty równości autorstwa Johna Locke'a po to, by nie tylko po prostu wydobyc i naświetlić różnice pomiędzy stanowiskami obu filozofów, lecz również odnaleźć przez to mocny punkt zaczepienia dla rozpoznania i oceny znaczenia źródeł oraz następstw owych różnic.

Locke przekonuje, że „nie ma [...] nic bardziej oczywistego niż to, że istoty tego samego rzędu i gatunku, które rodzą się by wykorzystywać takie same udogodnienia natury i takie same zdolności, powinny być także równe między sobą bez podporządkowania i podległości [...]. Tę naturalną równość ludzi rozumny Hooker uważa za tak oczywistą samą w sobie i pozostającą poza wszelką dyskusją, że czyni ją podstawą zobowiązania do wzajemnej miłości między ludźmi, na której opiera obowiązki jednych wobec drugich i wyprowadza z niej wielkie zasady sprawiedliwości i miłości bliźniego”²⁶. O tym jak bardzo zależało Locke'owi na wykazaniu tej oczywistości, świadczy naszkicowana przez niego koncepcja stanu naturalnego, której jedynym zadaniem ma być zobrazowanie niemożności przyjęcia stanowiska przeciwnego, tj. wyobrażenia sobie zbiorowości składającej się z odrębnych, a jednocześnie gatunkowo identycznych istot, których jedynym celem jest zachowanie życia, wolności i dóbr materialnych, a które miałyby dobrowolnie, w imię własnej zguby rezygnować z powszechnej równości. Trzeba zauważyć też, że *przekonanie* o powszechnej, przyrodzonej równości ludzi jest nie konstatacją faktu empirycznego, dającego się zaobserwować realnego rodzaju relacji międzyludzkich, lecz postulatem równego traktowania identycznych gatunkowo istot. Tak pojmowana równość ma charakter zgoła kulturowy, nie naturalistyczny, co każe zwrócić uwagę na to, że w Locke'owskim stanie naturalnym funkcjonuje prawo naturalne dające uprawnienie do obrony i wymierzania kary napastnikowi, tzn. obiektywne kryterium pozwalające określić uprawnienia oraz obowiązki człowieka, a także, co się z tym wiąże, nieprzekraczalne granice własności, rozumianej w najszerszym sensie, jaki nadaje temu pojęciu Locke.

U Hobbesa prawo naturalne i stan natury wykluczają się wzajemnie; w stanie wojny istnieje jedynie uprawnienie przyrodzone (*jus naturale*), tzn. „[...] wolność, jaką ma każdy człowiek, używania swojej własnej mocy wedle swojej własnej woli dla zachowania własnej istoty, to znaczy: swego własnego życia; i co za tym idzie, wolność czynienia wszystkiego, co w swoim własnym sądzie i rozumieniu będzie on uważał za najstosowniejszy środek do tego zachowania”²⁷. Instytucja państwa stanowi dla Locke'a „jedynie” gwarancję nieprzerwanej realizacji norm prawa naturalnego (nakazującego m.in. powszechną równość, tzn. równe traktowanie), powstałych i istniejących w oparciu o samą siłę racjonalności, funkcjonującej już na poziomie wzajemnych oddziaływań pomiędzy odrębnymi politycznie indywidualami w sytuacji stanu naturalnego. Hobbes wskazuje na wzajemne zapośredniczenie oddziaływania (istnienia) mocy państwowej oraz powszechnej racjonalności. Państwo występuje tu

²⁶ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, s. 165.

²⁷ T. Hobbes, *Lewiatan*, ed. cit., s. 113.

jako warunek konieczny procesu racjonalizacji, w który jest wpisany, jednocześnie legitymizując w ten właśnie sposób swoją władzę. W przeciwieństwie do Locke'a, Hobbes nie wyprowadza zasady równości politycznej na podstawie postulatu równości w ogóle, lecz w oparciu o powszechne żądania nierówności, żądę władzy, sławy, które, z racji przyrodzonej równości ludzi, prowadzą do stanu powszechnej wojny – zaś konieczność uniknięcia jej, determinuje w konsekwencji wytwarzanie równości politycznej. Jeśli zaś chodzi o istotę przyrodzonej równości, to Hobbes nie pozostawia wątpliwości co do tego, jak należy ją rozumieć, stwierdzając, że „równi są ci, którzy mogą uczynić sobie wzajemnie takie same rzeczy. I również równą mają moc ci, którzy mogą najwięcej, a mianowicie zabić innych. Tak więc wszyscy ludzie z natury swej są sobie równi”²⁸. Oczywiście jest więc, że chodzi tu nie o równość gwarantowaną przez prawo naturalne, lecz o równe zdolności w nieuniknionym dążeniu do władzy i zniewolenia innych, oraz związane z nimi oczekiwania.

Skonfrontowanie obu koncepcji pozwala zauważyć, iż pojęcie równości przyrodzonej nie ma u Hobbesa wymiaru normatywnego – równe, przyrodzone zdolności aktualizacji jednostkowej mocy kosztem innych, oraz związane z tym równe nadzieje na osiągnięcie tego celu, to nie to samo, co równe prawo do własności, o jakim mówi Locke, które, choć gwarantowane jest w stanie natury przez niski stopień rozwoju cywilizacji, staje się przecież pozytywnym punktem odniesienia dla norm prawnaturalnych. Zaś samo prawo naturalne wyprowadzane jest przez Hobbesa na podstawie konieczności przemiany równości przyrodzonej w polityczną; działania egoistycznych i społecznych istot wyrażające się w konfliktowych relacjach, mają doprowadzić do powszechnej równości o charakterze normatywnym, sankcjonowanej politycznie.

Weześniej była mowa o tym, że przyrodzona, niczym nie ograniczona wolność istnieć nie może – w stanie wojny wszystkich przeciwko wszystkim, każdy ogranicza wolność każdego innego. Paradoksalnie, to właśnie założenie powszechnej, przyrodzonej *równości uzdolnień i nadziei*, zmusza do przyjęcia tego stanowiska. Jeżeli więc stan naturalny równoznaczny jest z sytuacją powszechnej niemocy i obawy o własne życie, ponadto jest on *przyrodzonym stanem ludzkości*, tzn. wydedukowany zostaje z niezmiennej istoty natury ludzkiej, to w jaki sposób staje się możliwe jego przezwyciężenie? Oto odpowiedź, jakiej udziela Hobbes: „[...] ta możność tkwi w części w jego (człowieka – M.M.) uczuciach, w części zaś w jego rozumie. Uczucia, które skłaniają ludzi do pokoju, to strach przed śmiercią, pragnienie takich rzeczy, jakie są niezbędne do wygodnego życia, oraz nadzieja, że swą pilnością i pracą człowiek będzie mógł je zdobyć. Rozum zaś poddaje wygodne warunki pokoju, na których ludzie mogą dojść do zgody. Te warunki pokoju to normy, które inaczej nazywają się prawami natury”²⁹. W związku z powyższymi, należy zastanowić się nad tym, jak możliwe

²⁸ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, ed. cit., t. II, s. 209.

²⁹ T. Hobbes, *Lewiatan*, ed. cit., s. 112.

staje się w ogóle wytwarzanie normatywności przez aspołeczne i egoistyczne istoty egzystujące w świecie materii, determinowanej przez niezmiennie prawa ruchu.

Warto przyjrzeć się wpierw, w jaki sposób Freud wyprowadza zasady społecznej równości i sprawiedliwości w oparciu o relacje międzyludzkie: „To, co później spotykamy w społeczeństwie jako aktywny duch wspólnoty, esprit de corps itd., nie wypiera się swego pochodzenia od pierwotnej zazdrości. Nikt nie powinien chcieć być lepszy od innych; wszyscy powinni być równi. Sprawiedliwość społeczna polega na tym, że każdy odmawia sobie wielu rzeczy, ale zarazem inni także muszą z nich zrezygnować, lub też – co na jedno wychodzi – nie mogą tego żądać. Ten postulat równości jest korzeniem społecznego sumienia i poczucia obowiązku”³⁰. Rywalizujące jednostki nie mogąc osiągnąć celu, którym jest dominacja nad innymi, utożsamiają się w osiąganiu celów zastępczych. Wspólnota wytwarza się w wyniku konieczności wzajemnych ustępstw, jako koniecznego warunku realizacji celów w sposób umożliwiający samozachowanie. Przy czym zauważyć można tu również samorzutne kształtowanie się szczególnej instancji psychicznej, chroniącej jednostkę przed działalnością jej egoistycznych popędów, mogących sprowadzić na nią zemstę zbiorowości, innymi słowy, chodzi tu o uwewnętrznienie, mentalne przyswojenie zbiorowego zakazu wykonywania niedozwolonych działań – „W toku rozwoju indywidualnego część znajdujących się w świecie zewnętrznym sił hamujących ulega uwewnętrznieniu; w „ja” wykształca się pewna instancja, która przeciwstawia się innym za sprawą obserwacji, krytyki i zakazów. Tę nową instancję określamy mianem „nad-ja”. Od tej chwili „ja”, zanim zacznie zaspokajać popędy, musi brać pod uwagę nie tylko niebezpieczeństwa świata zewnętrznego, lecz także sprzeciw „nad-ja”, ma zatem więcej okazji do zaniechania zaspokojenia popędu. [...] Poza nieuniknionym uczuciem braku rozkoszy przynosi ono „ja” zysk rozkoszy, niejako zaspokojenie zastępcze. „Ja” czuje się uwzniośnione; jest ono dumne z tego wyrzeczenia niczym z wartościowego dokonania”³¹.

Należy zwrócić uwagę na dwa, istotne z punktu widzenia niniejszych rozważań stwierdzenia zawarte w powyższej, pobieżnej prezentacji stanowiska Freuda – (1) równość, jak wszystkie inne kulturowe osiągnięcia człowieka w wymiarze myśli Freuda, jest wynikiem konfliktu wymuszającego powodujące cierpienie wyrzeczenia. Jednakże wyrzeczenie jest możliwe tylko o tyle, o ile służy przetrwaniu, stąd też równość, to żądanie równości, domaganie się jednakowych możliwości działania i posiadania w sytuacji uniemożliwiającej dominację z powodu jednakowych (równych) zdolności jej zdobywania. Można by więc powiedzieć, że *równość nie jest moralnym imperatywem, lecz staje się nim*; (2) tak pojmowana równość, czy raczej uczucia towarzyszące jej powstawaniu stają się trwałym elementem ludzkiej mentalności – zbiorowa

³⁰ S. Freud, *Psychologia zbiorowości i analiza ego*, [w:] *Poza zasadą przyjemności*, ed. cit., s. 236.

³¹ S. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, [w:] *Pisma społeczne*, ed. cit., s. 479.

tożsamość powstaje w wyniku wzajemnej identyfikacji w sytuacji powszechnej konieczności wyrzeczenia.

W jakim stopniu poczynione uwagi pozwolą na wyjaśnienie przyjętego wcześniej stanowiska, w myśl którego jednostkowa żądza władzy i dominacji wytwarza powszechną równość polityczną? Jaką rolę odgrywa w tym procesie koncepcja prawa naturalnego? Przede wszystkim należy przypomnieć, że Freudowska struktura aparatu psychicznego (id-ego-superego) wytwarza się w dynamicznej interakcji ze światem zewnętrznym – jest procesem uspołecznienia z gruntu niespołecznej jednostki. W modelu Hobbesa zauważamy aspołeczność wyrażającą się w konfliktowych działaniach człowieka, jednakże przybierających już w punkcie wyjścia charakter kulturowy. Dążenie do indywidualnego, egoistycznego wyładowania namiętności realizowane jest za pomocą działań akceptowalnych społecznie – żądy sławy, władzy, zaszczytów, zdobywania majątku, powszechnej sympatii, czy uznania. Uspołecznienie, to u Hobbesa racjonalizacja uspołecznienia, mówiąc innymi słowy – wytworzenie stabilnych struktur społeczno-politycznych, które uspołecznienie czynią gwarantem nie tylko wyładowywania egoistycznych popędów w sposób nie zagrażający życiu jednostki, lecz również zachowania ciągłości tego procesu w wymiarze politycznym.

Prawo naturalne, w najbardziej abstrakcyjnym sensie, to przepis lub reguła ogólna, „[...] którą znajduje rozum i która zabrania człowiekowi czynić to, co jest niszczące dla jego życia [...] i która nakazuje mu dbać o to, co w jego rozumieniu najlepiej może jego życie zachować”³². Przyrodzony rozum jest tą instancją, która odpowiedzialna jest za kierowanie procesami życiowymi tak, aby zapewniać możliwości jednostkowej aktualizacji mocy w sposób ciągły, tj. zabezpieczać samozachowanie. Już wcześniej była mowa o tym, że gdy nie obowiązują normy prawnonaturalne, staje się to niemożliwe, ze względu na zaborczy i egoistyczny charakter owego procesu (aspołeczność). Sytuację człowieka znajdującego się w zbiorowości pozbawionej czynnika politycznego, ilustruje Hobbes za pomocą koncepcji stanu naturalnego. Stanowi ona punkt odniesienia umożliwiający uchwycenie podstawowych mechanizmów funkcjonowania społeczeństwa. Chodzi tu przede wszystkim o równość polityczną, jako powszechną rezygnację z jednostkowej ekspansji, tj. oddziaływania na innego w sposób nie ograniczony niczym z wyjątkiem ekspansji innego. Jednakże rezygnacja ta możliwa jest dopiero wówczas, gdy panuje całkowite przekonanie o jej powszechności, stopień wyrzeczenia się działania musi być jednaki dla wszystkich, stąd też umowa społeczna zawarta zostaje pomiędzy wszystkimi, bez wyjątku, członkami

³² T. Hobbes, *Lewiatan*, ed. cit., s. 113.

zbiorowości³³. Jednostka zrywająca umowę społeczną (nawiązując do słów Freuda – negująca *postulat równości – korzeń społecznego sumienia*) jest odtąd traktowana jako wróg, nieprzyjaciel, powracający do sytuacji stanu naturalnego względem całości. Stąd wyjaśnienie przejścia od równości przyrodzonej do równości politycznej staje się możliwe dzięki naświetleniu pozytywnej strony wrodzonego, ludzkiego egoizmu, który będąc jednostkowym żądaniem jak najszerszego możliwego dostępu do dóbr i władzy, w sferze polityczności zyskuje wymiar normatywnego postulatu powszechnej równości. Wytwarzanie się owej sfery jest więc współbieżne z zainicjowaniem normatywności – staje się ona jej gwarantem. Ponadto, sytuacja powszechnej, politycznej równości, aby mogła spełniać powierzone jej zadanie, musi dawać nadzieję na jednakowe czy co najmniej zbliżone możliwości realizowania jednostkowych interesów w nowym ograniczonym wymiarze.

Wcześniej przytoczona, ogólna formuła prawa naturalnego implikuje kolejne przepisy o charakterze nakazów i zakazów, które stanowią konieczny wytwór najskuteczniejszego narzędzia ludzkiego przetrwania – rozumu. Wzajemność ustępstw, która funduje polityczną równość, tzn. ograniczanie zasięgu jednostkowej ekspansji pod presją zagrożenia możliwości działania (samozachowania) – staje się treścią owych nakazów i zakazów. Pierwsze prawo natury nakazuje dążyć do pokoju i podtrzymywać go w takim stopniu, w jakim inni są do tego gotowi. Drugie głosi, że aby pierwsze prawo mogło wejść w życie, musi występować powszechna, jednakowa wola rezygnacji z przyrodzonych uprawnień, co skutkuje zawarciem wzajemnej ugody – umowy społecznej, sama zaś sprawiedliwość (stanowiąca trzecie prawo natury) polega na dotrzymywaniu jej warunków w równym stopniu. Wszystkie kolejne przepisy prawa naturalnego można podzielić na dwie grupy, z których jedna nakazuje bezwarunkowy szacunek dla pozostałych członków społeczności, tak by móc liczyć na wzajemność, druga zaś – całkowitą równość wobec prawa (zasada losowania dóbr nie podlegających podziałowi czy bezstronność arbitrów, sędziów)³⁴.

Równość w wymiarze politycznym, z jednej strony wymaga rezygnacji z nieograniczonej wolności, z drugiej zaś – staje się warunkiem koniecznym funkcjonowania społeczeństwa politycznego. Działanie zgodne z wymogami prawa naturalnego jest więc racjonalnym przedłużeniem instynktu samozachowawczego. Nieunikniona konfliktowość, aspołeczność natury ludzkiej – dążenie do sławy, władzy, dominacji, podnosi relacje międzyludzkie do poziomu, na którym koniecznością zachowania aktywności staje się powszechne uznanie roszczeń innych członków zbiorowości, co

³³ „(...) człowiek winien być gotów, jeśli inni są również gotowi, zrezygnować z tego uprawnienia do wszelkich rzeczy, jak dalece będzie to uważał za konieczne dla pokoju i dla obrony własnej; i winien zadowolnić się taką miarą wolności w stosunku do innych ludzi, jaką gotów jest przyznać innym ludziom w stosunku do samego siebie (...) Lecz jeżeli inni ludzie nie chcą zrezygnować ze swych praw tak, jak dany człowiek, to wówczas nie ma racji, by ktokolwiek wyzbywał się swych uprawnień. Byłoby to bowiem wystawić się raczej na pastwę innych (do czego żaden człowiek nie jest zobowiązany), niż wykazać swoje pragnienie pokoju” (*ibid.*, s. 114).

³⁴ *Ibidem*, s. 113-141.

jednak nie równa się rezygnacji z owych roszczeń, jak w sposób trafny ujmuje tę myśl Freud – „Byłoby przy tym jednak niesłuszne, gdybyśmy zarzucali kulturze, iż pragnie wyrugować walkę i współzawodnictwo z aktywności ludzkiej. Są one niewątpliwie niezbędne, ale antagonizm nie musi przeradzać się we wrogość – jest on tylko nadużywany w tym celu”³⁵. Jednostkowa akceptacja powszechnego egoizmu umożliwia wytwarzanie prawnonaturalnych zasad współżycia cechujących się jawnością, a więc zapewniających poczucie bezpieczeństwa. Konfliktowość na poziomie stanu naturalnego, jako ciągła gotowość do walki, bezustanna afirmacja mocy mająca na celu zastraszenie wrogów oraz towarzyszący jej lęk przed ich mocą³⁶, zostają zastąpione przez konflikty kulturotwórcze, których forma oraz stopień nasilenia podlega ograniczeniom instytucjonalnym. Trwoga stanu naturalnego zostaje przezwyciężona poprzez uznanie niemożności zniesienia jej przyczyn, a które stają się odtąd siłą napędową racjonalnego społecznienia, wspartego o scentralizowaną, niepodzielną moc państwową³⁷. Polityczna tożsamość opiera się na uświadomieniu identyczności egoistycznych pobudek wszelkiego działania w sferze publicznej, tak jak racjonalne społecznienie – na konieczności uznania roszczeń innego, by móc zalegitymizować własne. Hobbes odrzucając wpływy tradycyjnych systemów wartości, jako filarów kultury, konstruuje uniwersalny model społecznienia, którego treścią stają się kulturotwórcze konflikty pozwalające na twórczą aktywność człowieka. Nie trudno jest zauważyć również, że skoro trwałość struktur społeczeństwa politycznego oparta jest na konfliktowych relacjach, to w sytuacji zniesienia owej konfliktowości prawnonaturalne normy regulujące życie społeczne tracą legitymację, a tym samym również moc racjonalizowania owych relacji, co oznacza, zapewniania samozachowania.

³⁵ S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, [w:] *Pisma społeczne*, ed. cit., s. 202.

³⁶ T. Hobbes, *Lewiatan*, ed. cit., s. 107-112.

³⁷ *Trzeba więc stwierdzić, że źródłem licznych i trwałych społeczności nie jest i nie była wzajemna ludzi życzliwość, lecz że była nim obawa wzajemna* (T. Hobbes, *Elementy filozofii*, ed. cit., t. II, s. 208).

Bibliografia

Monografie

Freud S., *Pisma społeczne*, przeł. A. Ochocki, Marcin Poręba, Robert Reszke (red.), Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.

Freud S., *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 2000.

Freud S., *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna i W. Zaniewicki, PWN, Warszawa, 2002.

Hobbes Th., *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1956.

Hobbes Th., *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.

Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992.

Porębski Cz., *Umowa społeczna. Renesans idei*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

Prace pod redakcją

Filozofia i socjologia XX w. red. B. Baczeko Wiedza Powszechna, Warszawa 1962.

**INTERPRETACJE FILOZOFII
POLITYCZNEJ T. HOBBESA**

ŁUKASZ PERLIKOWSKI

„Kryształ Hobbesa” – komentarz

Tak zwany *Kryształ Hobbesa* jest próbą pewnej syntezy myśli Thomasa Hobbesa, której dokonał Carl Schmitt. Koncepcja ta została zaprezentowana w dodatkach do *Pojęcia polityczności*¹, w wydaniu z roku 1963. W polskiej literaturze o tej sprawie czytamy pierwszy raz w książce Franciszka Ryszki pt. *Państwo stanu wyjątkowego. Rzecz o systemie państwa i prawa Trzeciej Rzeszy*, w wydaniu z roku 1985². W tekście Ryszki istnieje jednak pewna rozbieżność z tekstem oryginału. Otóż jednym z twierdzeń w ramach *kryształu* jest hobbesowskie: *Auctoritas non veritas facit legem*³. Autor opisuje zatem kryształ w następujących słowach: „Carl Schmitt w *Begriff des Politischen* powoływał się na *auctoritas* z *kryształu Hobbesa*. *Auctoritas* nie *veritas*, z której wynika *potestas directa* – oto klasyczny model teoretyczny, podstawa myślenia autorytarnego”⁴. W oryginalnym tekście nie występuje jednak słowo *auctoritas*, lecz *autoritas*, co zostało właściwie oddane w tłumaczeniu interesującego nas tekstu, którego dokonał Łukasz Świącicki w roku 2017⁵.

Schmitt formułuje tezy *Kryształu Hobbesa* w następujący sposób: „Wielce podziwiany system Thomasa Hobbesa pozostawia otwarte drzwi dla transcendencji. Prawda, że *Jezus jest Chrystusem*, którą Hobbes tak często i tak stanowczo wypowiada jako swoją wiarę i wyznanie jest prawdą wiary publicznej, *public reason* i publicznego kultu, w którym uczestniczy obywatel państwa. W ustach Thomasa Hobbesa nie jest ona jedynie taktycznym twierdzeniem mającym zapewnić bezpieczeństwo, kłamstwem wypowiedzianym z konieczności czy ze względu na to, żeby uniknąć prześladowania i cenzury. Jest to także coś innego niż *morale par provision*, z którym Kartezjusz pozostawał przy przestarzałej wierze. W przejrzystej konstrukcji systemu politycznego jaki tworzy *Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical*

¹ C. Schmitt, *Der Begriffe des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin 2009.

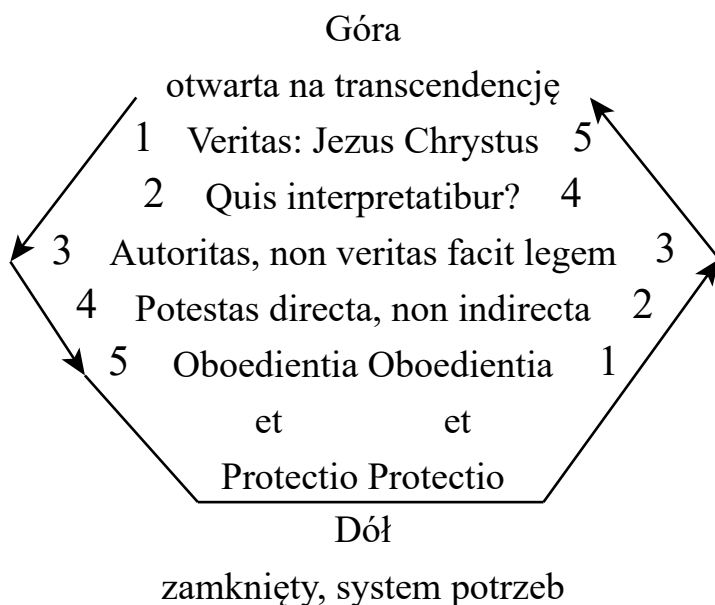
² F. Ryszka, *Państwo stanu wyjątkowego. Rzecz o systemie państwa i prawa Trzeciej Rzeszy*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław Warszawa 1985.

³ „In Civitate confituta, Legum Naturae Interpretatio non a Doctoribus & Scriptoribus Moralis Philofophiae dependent, fed ab Autoritate Civitatis. Doctrinae quidem verae effe poffunt; fed Autoritas non Veritas facit Legem” T. Hobbes, *Leviathan, sive De Materia, Forma, & Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis*, Amsterdam 1668, s. 132-133.

⁴ F. Ryszka, *op. cit.*, s. 63-64.

⁵ C. Schmitt, *Wskazówki do Pojęcia polityczności* [w:] *Dodatki do Pojęcia polityczności*, tłum. Łukasz Świącicki [w:] *Pro Fide Rege et Lege*, nr 77/78, 2017, s. 30-54.

and civil prawda ta jest zwornikiem, a zdanie *Jesus is the Christ* nazywa obecnego w publicznym kulcie Boga po imieniu. Straszliwa wojna domowa między chrześcijańskimi wyznaniem rodzi natomiast pytanie: Kto interpretuje i wykonuje w prawie wiążący sposób tę prawdę, która wymaga ciągłej interpretacji? Kto decyduje, co jest prawdziwym chrześcijaństwem? Jest to nieuniknione *Quis interpretabitur?* I nieustanne *Quis judicabit?* Kto czyni prawdę obowiązującą? Na to pytanie odpowiada następujące zdanie: *Autoritas, non veritas, facit legem*. Prawda nie wykona się sama, wymaga wykonalnych rozkazów. Rozkazy te wydaje *potestas directa*, która – w odróżnieniu od *potestas indirecta* – dla wykonaniu rozkazu wymaga posłuszeństwa i ochrony jednostki. Idąc teraz od dołu, zamiast od góry, od systemu potrzeb materialnych jednostki, to ciąg ten zaczyna się od potrzeby ochrony i bezpieczeństwa występującej u „z natury” bezradnej i opuszczonej jednostki i z tego wynikającego posłuszeństwa i prowadzi w odwróconym porządku tą samą drogą do bramy do transcendencji. W ten sposób powstaje diagram, który składając się z 5 osi – z twierdzeniem 3-3 jako osią centralną – tworzy system w postaci *kryształu*:



Ów „kryształ Hobbesa” (owoc trwającej całe życie pracy nad tym wielkim tematem w ogólności i nad dziełem Thomasa Hobbesa w szczególności) zasługuje na chwilę uwagi i przemyślenia. W oczywisty sposób pierwsze zdanie, oś 1 do 5, zawiera neutralizację przeciwieństw występujących w wojnie religijnej wewnątrz chrześcijaństwa. Od razu pojawia się pytanie, czy neutralizacja ta może zostać poza ramy wspólnej wiary w Jezusa Chrystusa, na przykład do wspólnej wiary w Boga – wtedy to pierwsze zdanie mogłoby równie dobrze brzmieć: Allah jest wielki – albo nawet dalej do jakichkolwiek wymagających interpretacji prawd, społecznych ideałów, najwyższych

wartości czy podstawowych twierdzeń, z których realizacji i egzekwowania biorą się konflikty i wojny, np. wolność, równość, braterstwo; albo: człowiek jest dobry; albo: każdemu według jego osiągnięć itp. itd. Nie sądzę, żeby Hobbes miał na myśli tak totalną neutralizację. Nie chodzi o to, by psychologicznie rozważać jego subiektywne przekonanie, lecz by zwrócić uwagę na podstawowy systematyczny problem jego całej teorii politycznej, która nie zamyka bramy do transcendencji. Jest to pytanie o wymiennność lub niewymiennność zdania, że *Jesus is the Christ*⁶.

Zabieg zmiany słowa z oryginalnego *auctoritas* na *autoritas* wydaje się być celowy, a wskazówki do rozwiązania tej kwestii znajdujemy w dziele Dantego pt. *Biesiada*, w którym rozkłada on ten problem na części pierwsze: „Trzeba zatem wiedzieć, iż „autorytet” nie jest niczym więcej jak działaniem autora. Słowo to, a mianowicie „autor” bez trzeciej litery C, może pochodzić z dwu źródeł: pierwszym jest czasownik, który wypadł z użycia w gramatyce, oznaczający tyle, co „łączyć słowa”, a mianowicie: *auieo*. I jeśli kto dobrze się przyjrzy jego pierwszej postaci zobaczy bez trudu, iż on sam się ilustruje, jest bowiem utworzony z samych łączników wyrazów, to jest tylko z pięciu samogłosek, będących duszą i spoiwem wszystkich, oraz że jest z nich złożony w zmienionym porządku, tak by ilustrować obraz połączenia. Poczynając bowiem od A zwraca się z powrotem ku U i poprzez I przechodzi wprost do E, gdzie odwraca się i wraca do O, tak że naprawdę ukazują tę figurę: A, E, I, O, U, która jest figura połączenia. Jeśli chodzi o pochodzenie słowa „autor” od tego czasownika, używa się go wyłącznie w odniesieniu do poetów, którzy z pomocą sztuki poetyckiej połączyli swe słowa: lecz tego znaczenia nie mamy tu na myśli. Drugim źródłem, z którego wywodzi się „autor” jak zaświadcza Uguiccone na początku swych *Derywacji*, jest greckie słowo wymawiane „autentin”, oznaczające po łacinie tyle, co „godzien wiary i posłuszeństwa”. I „autor” od tego się wywodząc odnosi się do każdej osoby godnej, by dać jej wiarę i posłuszeństwo. I takie jest pochodzenie tego wyrazu, o którym tu obecnie mówimy, a mianowicie „autorytet”. Widać stąd, że „autorytet” znaczy tyle, co „działanie godne wiary i posłuszeństwa”⁷.

Jest zatem prawdopodobne, że użycie terminu *autoritas* ma na celu podkreślenie tego wymiaru władzy, który niekoniecznie opiera się na jej majestacie, ale na potencjale twórczym. Władca pojmowany jako *autor* odpowiedzialny jest za komponowanie różnych elementów rzeczywistości, podobnie jak z wyżej wymienionych samogłosek komponuje się rozmaite kombinacje. Ponadto takie ujęcie może podkreślać zależność rzeczywistości politycznej od woli władcy. Słowa *Autoritas non veritas facit legem* stanowiłyby w tej interpretacji woluntarystyczne credo Lewiatana.

⁶ Ibidem, s. 52-53.

⁷ Dante Aligheri, *Biesiada*, tłum. M. Bartkowiak-Lerch, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 145-146.

SONIA HORONZIAK

Moral hypertrophy and degeneration of institutions - Arnold Gehlen's warning against the consequences of Hobbesian nature

1. The starting point of German anthropology

Hobbes's famous proverb *homo homini lupus est* (Man is wolf to man) is considered an expression of anthropological pessimism, which until the present time is the basis for the interpretation of the English philosopher's thought. Hobbes's perspicacity in transferring the biological basis of human existence to the consequences of life at the state level is constantly being rediscovered with new analyses in the spirit of the present. In the face of new social unrest, recalling the classics seems necessary. Returning to the sources allows us to re-examine human nature, which according to the author of *Leviathan* makes us all equal and thus constitutes us as our greatest threat. Arnold Gehlen, representative of 20th century political anthropology, that grew up on the basis of German philosophy, takes Hobbes's work as a basis for his research. By observing contemporary trends in human behaviour, he recalls Hobbesian theses again and tries to warn us against the ignorance of the classic's theory. By showing the real mechanisms of power derived from the observations on human nature, Gehlen presents the concept of hypertrophy of morality. It speaks of the outbreak of false morality, which leads to the collapse of the necessary forms of control – institutions. The natural instability and uncertainty of human nature simultaneously means the willingness to degenerate, which always has tragic consequences. Therefore Gehlen wants to defend the Hobbesian's *Leviathan* from his creators.

When analysing Gehlen's approach to the author of *De homine*, it is worth to pay attention to the broader context of his interpretation. As Helmuth Schelsky, a German sociologist and Gehlen's student wrote, the most important elements of Hobbes' interpretation are based on two main factors (Heidegren 1999, p. 27). On the one hand, German thought was primarily concerned with the anthropological basis of Hobbes's reflections. On the other hand, Hobbes created the theory addressed to the citizen in order to evoke a specific response. The anthropological foundations of English

philosopher's thought, with a particular emphasis on the role of language, ability to act and possibility of planning, are also clearly recognized in Gehlen's theory. Directing the content straightway to the citizens is interesting too. The effect, which according to Schelsky Hobbes wanted to achieve, is obedience to power, which for Gehlen becomes the basic postulate in his theory of institution (Heidegren 1999, p. 28).

When analysing the author of *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, very often one can encounter a reference to the classical thought. Despite Gehlen's distance to the very concept of the state of nature, he clearly understood that the ideas formulated at that time were a timeless description of the individual which he had sought in his work. The conviction that even a man-made order requires superhuman control marks the axis that connects Hobbes's conservatism with his contemporary interpretation by the 20th century anthropologist (Rehberg 1994, p. 74). Not without reason Gehlen states that it is time for an anti-Rousseau's position in science. Like Hobbes, he wants to restore the philosophy of pessimism and bring back the seriousness of life that can save humanity from ultimate degeneration (Rehberg 1995, p. 226). Gehlen's project is not merely a recapitulation of *Leviathan's* author main theses, but a plan to inform about the importance and consequences of them. The Hobbesian man is also a modern man. There are new threats, but as Gehlen reminds, demons that torment people are usually part of them.

2. What is human nature?

"Nature hath made men so equal in the faculties of body and mind as that, though there be found one man sometimes manifestly stronger in body or of quicker mind than another, yet when all is reckoned together the difference between man and man is not so considerable as that one man can thereupon claim to himself any benefit to which another may not pretend as well as he." (Hobbes 1651, p. 76) writes Hobbes. Speaking of differences, the thinker has in mind not only the physical aspects of human being, but above all the level of intelligence. He rejects the contrast between appearance, as too insignificant to be the basis for judging of the differences between individuals. In addition, he points out that the common belief in one's own wisdom and the frequent unwillingness to recognize the intellectual superiority of others means that, in the general sense, there is no greater difference in this field within human kind. For that reason, when describing the natural state of mankind – their natural properties – Hobbes does not distinguish any additional categories that could divide the human race. This approach is clearly noticeable in Gehlen's thought. The 20th century anthropologist when describing man as a defective individual, defines his scientific project as elementary anthropology (Gehlen 1988, p. 8). Researcher's aim is to describe such a basis of human existence, which on the one hand would not be possible to further reduce, and on the other hand could bring a special traits to human beings. Equality between individuals at the congenital level is therefore essential in order to reach the

characteristics of the general being and the drives that guide it. Of course, in the work of both thinkers, the description of human nature is an analysis not yet embedded in the political and cultural social reality. Hence, the Hobbesian state of nature and Gehlen's anthropogenic project, can fully rely on this assumption.

a) Equality

Hobbes's equality automatically generates negative consequences. Similar aptitudes mean similar hopes for obtaining certain goods (Hobbes 1651, p. 76). This obviously causes mutual enmity, rivalry and distrust. For Gehlen, natural equality is essentially, compared to animals, "inferior" starting position in life. He describes man as a being marked by lack of something (*Mängelwesen*). This concept is derived from the biological comparison of humans to animals. At first glance one can see how human being is unadjusted to life in an unchanged environment. While animals have fangs, claws, thick fur or wings depending on their species, humans are not only deprived of those physical properties, but additionally their puberty is unusually long compared to the animal world. In addition, as most animals have their place of "occurrence" within a given climate or continent, man is „homeless" until he interferes in the environment. Of course anthropological category of *Mängelwesen* has been known in philosophical literature for centuries, and the authorship of the term is attributed to Johann Gottfried Herder (Herder 1988). Gehlen, however, mentions mainly Nietzsche's definition of man as an unstable and not determined animal (Gehlen 1988, p. 4). It shows the poor-ness of human physiology and the indefinite nature of its disposition, as opposed to the clear nature of the animal. This lack of a place in the world of nature becomes one of the reasons why life beyond the institutions is dangerous. Hobbes states that equality which caused lack of confidence between people leads to war. State of nature is a state of lack of control. The scarcity of fear-inducing power leads to a well-known Hobbesian concept of the state of war one with each other (Hobbes 1651, p. 78). For Gehlen, the main reason that makes life without institutional and social ties impossible is the lack of natural animal instincts. Referring to Schiller, Herder and Kant the author of *Urmensch und Spätkultur* cites philosophical views on the poverty of human instinctive behaviour. On the one hand, by Kant it is seen as a superiority, because man as the only one has the power to break the bond of coercion, to which all the other creatures of nature are dependent (Gehlen 1988, p. 25). On the other hand, Schiller rises the statement that the lack of a set path of acting in life makes a person left alone by nature. Gehlen notes that the lack of a natural filter does not allow people to cope with the so-called. flood of stimuli (*Reizüberflutung*). The unchanged environment becomes dangerous to man. The goal is therefore the safety that both Gehlen and Hobbes are pointing as the most important motivation for action (Schmitt 2008, p. 41). What matters is, that it is so significant that people, in the vision of the authors, should agree to give up much to achieve peace and almost no price is too high.

b) Action and language

While natural human characteristics according to Hobbes, or deficiencies for Gehlen expose people to dangers, they are also motivators to take specific actions. In Hobbes's theses, the goal is to break away from the unnatural state of nature, where human qualities such as rivalry, mistrust, or lust of fame governs the lives of individuals in an uncontrolled manner (Hobbes 1651, p. 77). This is also the case in Gehlen's research, as he states that a man who would not take any actions is condemned to the madness of uncontrolled drives, living in a constant sense of danger and fear. Therefore, through various means, man is actually forced to act. Most of the negative aspects of human existence, which the German anthropologist accepts following Hobbes, are both a cause and a constraint to change man's situation. Category of acting (*Handlung*) is a central point for Gehlen's theory. It is a direct connection of the inner life of man with the external situation of the surrounding nature (Deege 1996, p. 29-30). The ability to act in a human perspective is not just a physical act induced by a stimulus, as in the case of animals. It is a combination of action taken with special requirements, willingness, certain feedback and physical activity (Gehlen 2004a, p. 6). This is Gehlen's response to the philosophical dispute over the spiritual and physical union of human nature. It introduces a sociological approach in place of psychophysical dualism, which allows Gehlen to consolidate his approach as a comprehensive theory of the human being.

By acting man is supposed to separate from a hostile environment. It can be manifested in various ways. One of the most famous and at the same still unexplained phenomena by which man escapes from his pernicious nature is language. Hobbes has noted that the most noble and useful of all inventions was the invention of speech (Hobbes 1651, p. 19). For him, it allows not only to move and communicate in the world, but also introduces so-called universal concepts that allow human to break out from anchoring in the present. Provided by the language communication is also necessary for concluding a social contract between members of a given community.

Gehlen also sees a similar role in language. First and foremost, he is fascinated by the question of "detaching" a person from experiencing the present. For the anthropologist language exists not only within a man, but also outside of him (Gehlen 1988, p. 125). Thanks to this, one can create language constructs and pass them on, allowing us to react to the past and gain experience. Man is a Promethean being for Gehlen, which means that he is capable of designing and anticipating. He is not stuck in the given reality but uses its natural ability to move forward. This is the basis for differentiating humans from animals. Although animals can plan, they never take actions not related to their current situation. Man, thanks to the language, is gaining relief from the pressure of "here and now" (Paczkowska-Łagowska 1997, p. 172). This thesis was strongly inspired by Herder's *Treatise on the Origin of Language*, who also in language saw the potential for man to break out of the existing situation.

Gehlen bases the natural situation of man on a certain kind of duality. On the one hand, we are dealing with a backward step comparing to the animal world. Our physicality is severely limited, impulses useless in nature, and natural tendencies only work to our detriment. On the other hand, however, we see that all of it motivates man to take action and break away from hostile reality. Both philosophers note that, despite all these extraordinary qualities, the man in the starting state constantly faces a number of dangers. Its enemy can become both his compatriots, who are equal with him, and the outside world itself, which does not help with leading one's life. Actions, even of all individuals, do not produce results when they are directed at one's own individuality. Natural selfishness makes both the Hobbesian and Gehlen's man, unable to climb the heights of altruism. Therefore, the necessity of external force, the discipline that could bypass the level of individual selfishness, is essential. Security and survival are the stakes a man must fight for, renouncing his natural freedom.

3. Theory of institutions and a Leviathan

Author of *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, when constructing the basis for his most famous theory of institutions, has always pointed the necessity of the existence of discipline in the life of man, imparted from the outside. By observing natural human tendencies, Gehlen concludes that people are unable to maintain peace by being single-handed. Discipline determines the path of certain action, subjected to a broader sense of need, which is necessary for survival. The multitude of stimuli and sensations reaching the human senses does not allow us to focus on specific goals. Instead, man stands before the choice of many paths of life, each of which appears to him as the last resort. It becomes necessary to relieve the need to make every decision about the smallest aspects of life (Gehlen 2001, p. 113). The assurance of existence can be guaranteed only when the path of life is previously determined. For Gehlen, the institutions are, to some extent, responsible for replacing animal instincts that govern the life of nature. If we look at the world today, we can easily see that every culture chooses certain variants from available multiplicity. On this principle, Gehlen bases his theory on institutions, calling them the cultural patterns of behaviour (Gehlen 2001, p. 113). Life within institutional system is a way of living where changes and evolutions are possible, but a stable foundation is maintained. The basis of the institution activity is a rational, action-oriented operation that can evolve and adapt its goals to a given situation (Gehlen 2004a, p. 40). Control and limitation in the form of discipline are the price people have to pay for stabilization. But what they gain is first of all safety and the guarantee of survival. In addition, they can develop their own personal qualities and focus on grave activities. Anthropologist believes that in the society of the most sensible people, the presence of strong and stable institutions would always be desirable. Traditions, especially those built on history and experience, are for him the source of continuation of society. However, he also realizes that people embraced

by their passions, reluctantly accept the oppression of discipline. That is why he refers to Hobbes, recognizing that it is the power of Leviathan that will allow people to discipline themselves. The English thinker himself defines discipline as a necessary condition to keep all individuals in fear and to direct their actions to the common good (Hobbes 1651, p. 105). The durability of such a power, which is supposed to guide a lives of subordinates, not only in times of danger, is also important.

Hobbes presents the theme of discipline by using the metaphor of the sword, which defines a state ruled with appropriate amount of strength and fear. Countries without “sword”, although they have a sense of existence, are not, in the end, effective. The contract without a certain coercion may be able to force the obedience of a just man, but falls under the pressure of the multitude of individuals ruled by their natural tendencies. The purpose of the rules of the sword is not the transformation of the unjust people into the worthy ones. Its primary task is the coercion to fulfil certain obligations. For Hobbes only those commitments that are armed with the constraints of the creators have the power to provide security to the parties (Hood 1964, p. 130). Without this, people will act against each other. In this premise also Gehlen seeks the legitimacy for the existence of strong institutions. He does not see the lasting order which supposed to be built on the act of human reason (Rehberg 1994, p. 80). Only institutions can sculpt the individuals so that they can reach the next level on the ladder of humanity. How important are the elements for human existence one can clearly see when this institutional stability is for some reason disturbed. All revolutions, state breakdowns, violent attacks against a given order have the direct effect of losing the sense of confidence that was attained during institutional life (Gehlen 2001, p. 116). Destruction of the social foundation always results in the emotions of fear, which then creates aggression or social withdrawal. When the institutional order is demolished, the conditions for safe living are undermined. Gehlen believes that in the chaos of institutional decay there is no place for discipline. This means denial of all those actions that lead a man out of a hostile environment. Therefore he defends the idea of Hobbesian Leviathan and states that acting against it means denying of foundations of society. The purpose of the institution is clear – it is the relief needed to survive. The defence of the institution is an expression of a deep-seated conservative thought that does not refuse to evolve, but only within a predefined framework. For Gehlen, the violent devastation of many years of tradition pushes man into the depths of his poor nature. This may be due to external factors such as war invasions, but Gehlen introduces us to the theory of the institution to discover another threat to us. Nowadays, also modern times slowly undermine the foundations of thinking in terms of discipline and obedience. It is precisely the sign of the present for the 20th century researcher to be a warning signal of the chaos of the non-institutional world. The fall of institutions means living in chaos, but what if the very circumstances of modern times just leave the discipline away, asks Gehlen. His response is a criticism of a modern tendencies which support disorganization under the cover of falsely interpreted freedom.

4. Contemporary overgrowth of subjectivity

The stability of human nature depends above all on the position and strength that institutions occupy within the state. Power and obedience are the conditions necessary to ensure the state's primary objective: safety. For Hobbes, the idea of obeying the law without coercion contradicts with the innate human feelings (Hobbes 1651, p. 147). Therefore, force becomes a guarantor to fulfil the obligation of protecting the subjects. Thinker claims that criticism of force is always unfounded in the face of the pursued objectives. His praise to power meets with Gehlen's approval. German anthropologist openly criticizes contemporary approaches, according to which the power and respect of the state would become unnecessary. For him the strength of the citizens lies in the strength of its state. If it is not to be found in institutions, it cannot be discovered in everyday life either. What is more, Gehlen presents a theory according to which the character of modern times is not conducive to institutional order. The historical development of technology, transformation in decision-making at the political level and the negation of hierarchical order have resulted in overload of relief. Too sophisticated culture imposes intellectual overload combined with physical relief from work, which leads to questioning the traditional order. The place that used to be filled up with work is occupied with leisure. Coupled with the trends undermining institutional power, individuals lose support in a stable cultural system and at the same time gain an excess of time they did not previously possessed. Civilization progress eliminates old norms. For Gehlen, at this moment, the echo of Hobbes's human nature arises. Unrestrained selfishness turns into a subjectivist look at the world. The man left alone has no choice but to turn to his interior. His inner convictions suddenly rise to the rank of universal importance. When the impartiality of the institution ceases to matter, man's own convictions are beginning to speak out. What matters is that they are directed not only to the specific person but also to other members of the community. Nature erupts in the absence of external firmness.

Contemporary trends in combination with Hobbesian nature affect not only single units but also the general state condition. The so-called *hypertrophy of morality*, that is excess of it in everyday life, leads to the fall of the state-citizen system. Ethos of obedience and discipline is replaced by a humanitarian-eudemonistic one. The attitudes that we support in the family life and in the private sector are beginning to be transferred to the state level. This outburst of subjectivism and the rise of the importance of one's own beliefs puts people in a position of claim against Leviathan. Gehlen describes him as a milch cow, which only goal is to fulfil the demands of the loud crowd (Gehlen 2004b, p. 107). The issues of service and devotion are completely removed from the media discourse, and even take on a humorous expression. "When the state falls people lose their value - this state can also be called freedom." (Gehlen 2004b, p. 107) concludes the 20th century thinker with sadness. New subjectivism confuses freedom with an unlimited liberty, which is fatal in effect. This leads

to a change in perspective on the political decision making process. Contemporary expansion imposes a magnifying glass of morality, which does not fit in with the political process. For Gehlen state ethics is not a private ethics and should never be mistaken for such. Private ethics does not lead to compromises, because it is based on emotions and moralizing attitudes, where problems are subject to eternal discussion, but that does not lead to a solution. In the absence of institutions, people cannot communicate. The lack of rationality of citizens resembles the situation described by the Spanish essayist José Ortega y Gasset, who criticized the admission of masses to the political decision process. Gehlen's modern man is undefined as he loses his personality in the illusion of freedom. Times of hypertrophy of morality is a period of devouring tradition, while not giving anything in return. To make decisions for the future, we need stable basis and impartial rules. True creativity is only possible in the state of certainty, which modernity does not provide. When the state loses its strength, also a man does so, and so for Gehlen our freedom is only a delusion.

It was the image of the modern world that made Gehlen find so much in the mind of an English philosopher from the 17th century. Anthropological pessimism is not only a result of a top-down assumption about human nature. It is based on the observation of history, which indicates how sensitive a human individual is in the face of changes in his environment. Gehlen warns against ignoring Hobbes's recognitions. He sees in them knowledge and a good basis for judging about state relations. Theory of institutions is also a theory of a man who can only fulfil himself in a certain circumstances. Contemporary mingling of terms confuses freedom with the enslavement - returning of man to the pre-institutional state of nature. Gehlen understands the wolf nature of man and sees weaknesses that do not allow all to rise without help beyond ones individuality. He knows that people can use their own flaws to ensure their safety. Anthropologist's vision of the present reveals an ignorance of one's own weaknesses. Both Hobbes and Gehlen do not want us to forget who we are. Remembering natural deficiencies is motivation to create a system that will protect us from ourselves. Even if we are egoistic and selfish, it is because we can change, that make us human beings.

Bibliography

Monographies

- Deege M. (1996). *Die Technikphilosophie Arnold Gehlens*, Hamburg.
- Gehlen A. (1988). *Man, his nature and place in the world*, Nowy Jork.
- Gehlen A. (2004)b. *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt am Main.
- Gehlen A. (2004)a. *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt am Mein.
- Gehlen A. (2001). *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa.
- Herder J. G. (1988). *Rozprawa o pochodzeniu języka*, przeł. B. Płaczkowska, „Wybór pism”, Wrocław.
- Hobbes T. (1651). *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*, London.
- Hood F.C. (1964). *The divine politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Oxford.
- Schmitt C. (2008). *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, przeł. M. Falkowski, Warszawa.

Articles

- Heidegren C.-G. (1999). *Helmut Schelsky's "German" Hobbes Interpretation*, “Social Thought & Research”, 22 (1/2).

Edited works

- Paczkowska-Lagowska E. (1997). *Arnold Gehlen, "Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku"*, red. B. Skarga, Warszawa.
- Rehberg K.-S. (1994). *Antropologia działania i teoria porządku Arnolda Gehlena*, przeł. D. Raczkiewicz-Karłowicz, „Konserwatyzm. Projekt teoretyczny”, red. B. Markiewicz, Warszawa.
- Rehberg K.-S. (1995). *Natur und Sachhingabe. Jean-Jacques Rousseau, die Anthropologie und „das Politische” im Deutschland des 20. Jahrhunderts*, “Rousseau in Deutschland. Neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption”, red. H. Jaumann, Berlin.

MATEUSZ MIROŚLAWSKI

Ład prawny według Hobbesa i Kanta

1. Wstęp

Esej ten ma na celu porównanie wizji ładu prawnego¹ według Hobbesa i Kanta. Zestawienie tych dwu nazwisk nie jest przypadkowe. Skłoniły mnie do niego następujące względy. Wizje człowieka i wynikające z nich koncepcje etyczne i polityczne są u tych dwóch myślicieli krańcowo różne, a sami oni są ich głosicielami nadzwyczaj wyrazistymi, a jak wiadomo konfrontacja przeciwieństw pozwala na wyrazistsze ujście ich cech. Poza tym są to postaci niebywale znaczące. Hobbes jest bowiem w nowożytności prekursorem etyki utylitarystycznej zbudowanej na podłożu hedonizmu egoistycznego, która to etyka jest podstawą jego utylitarnej wizji ładu prawnego². *Lewiatan* jest zresztą klasycznym tej etyki i koncepcji ładu sformułowaniem. Filozofia moralna Kanta powstała za to m.in. jako sprzeciw wobec hobbesowskiego dziedzictwa w oświeceniu. W swych słynnych *Metafizycznych podstawach nauki prawa* Kant wyraził najbardziej zwartą i kompletną aksjomatykę retributywizmu, jaka jest mi znana. Niech zatem filozofowie ci, jako związane ze sobą historyczną polemiką przeciwieństwa, posłużą nam jako upostaciowanie dwóch modeli prawodawstwa i myślenia o prawie.

2. *Lewiatan*

W rozdziale XV części I *Lewiatana* jako 7. prawo natury formułuje Hobbes swoją koncepcję kary. Przytoczmy ją tutaj *in extenso*: „Siódmym prawem jest: w zemście (to znaczy: w oddawaniu zła za zło) ludzie nie patrzą na wielkość zła minionego, lecz

¹ Pojęcia „ład prawny” będziemy używać tutaj tylko w odniesieniu do prawa karnego.

² U. Schrade, *Etyka. Główne systemy*, Warszawa 1992. Choć książka ta była pomyślana jako podręcznik dla szkoły średniej, to jest ona dla naszych celów bardzo pożyteczna. Nie jest ona bowiem zwyczajną propedeutyką, lecz zawiera bardzo oryginalne ujęcie teoretyczne wielu fundamentalnych problemów etyki oraz antropologii etycznej. Było ono szeroko dyskutowane w polskim środowisku filozoficznym, w jej sprawie toczyły polemikę takie osobistości, jak: Antoni Stępień, Andrzej Szostek, Mieczysław Gogacz, Bogusław Wolniewicz, Zbigniew Musiał, Jacek Hołowka, Witold Mackiewicz, Henryk Jankowski czy Kinga Dunin. Sam autor uważał ją za dzieło, w którym dokonał krystalizacji swoich poglądów na możliwości teoretycznego ujęcia etyki. Zob. Ulrich Schrade, *Etyka. Główne systemy (odpowiedź na krytykę)*, [w:] „Etyka” 1993, nr 26.

na wielkość dobra, które ma po nim nastąpić. To prawo zabrania nam wymierzać karę w innym celu niż po to, by poprawić winnego albo wpłynąć na innych ludzi. To prawo bowiem wypływa z poprzedniego, które nakazuje przebaczać, o ile jest gwarancja na przyszłość. A poza tym zemsta, która nie ma na widoku przykładu i korzyści, jaka ma stąd wypłynąć, jest triumfem i radością z cudzego cierpienia bez celu (celem bowiem jest zawsze coś, co ma dopiero nastąpić); takie zaś triumfowanie bez celu jest próżnością i jest przeciwne rozumowi; sprawiać cierpienie bez racji, to prowadzić do wojny, co jest przeciwne prawu natury i zazwyczaj nazywa się okrucieństwem³.

W dalszych partiach tekstu Hobbes zadania kary jednak rozszerza. W rozdziale XXVIII części II wprowadza następującą definicję kary: „Kara jest to zło zadane przez władzę publiczną temu, kto uczynił albo zaniechał czegoś, co ta władza uważa za przekroczenie prawa, przy tym zadane w tym celu, by wola ludzi była dzięki temu bardziej gotowa do posłuchu”⁴.

Koncepcję tę nazwać można korekcyjno-prewencyjną. Za cel kary uważa bowiem: po pierwsze, poprawę sprawcy (funkcja korekcyjna), a po drugie: skuteczną prewencję. Prewencja może być z kolei rozumiana dwojako: *primo*, jako zapobieżenie dalszym czynom kryminalnym sprawcy (tzw. funkcja szczególnoprewencyjna) i *secundo*, odstraszenie przyszłych potencjalnych sprawców występku (tzw. funkcja ogólnoprewencyjna)⁵. W sumie więc celem kary jest zapobieżenie niepokojom i wojnie. Tyczy się to także kary głównej – jest ona akceptowalna, o ile spełnia wymóg prewencji. Koncepcja taka jest ściśle utylitarna i wynika z hobbesowskiej wizji człowieka.

3. Antropologia Hobbesa

Hobbes uważa człowieka za istotę kierującą się rozsądnym egoizmem – każdy dąży do zaspokojenia swoich potrzeb na poziomie pragnień⁶. Człowiek dąży wyłącznie do własnego interesu, do niczego innego zresztą dążyć nie może. Jest bowiem istotą ściśle zdeterminowaną. „Wszystkich ludzi skłania do działania dążenie do zachowania swego ja i do jego ekspansji, zupełnie tak samo, jak każde ciało ma mechaniczną tendencję, ażeby się poruszać w raz nadanym kierunku”⁷. Te tendencje różnych ludzi muszą się ze sobą naturalnie zderzać, jeżeli nie będzie ich hamowała żadna odgórna siła. Stąd nieuchronnie musi wyniknąć wojna wszystkich ze wszystkimi (*bellum omnium contra omnes*), stąd także słynna hobbesowska sentencja: *homo homini lupus est*.

³ T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954, s. 135.

⁴ Ibidem, s. 276.

⁵ Takie ujęcie można znaleźć we współczesnych podręcznikach do nauki prawa karnego, np. Teresa Dukiet-Nagórska, *Ogólne wiadomości o prawie karnym*, [w:] *Prawo karne. Część ogólna, szczególna i wojskowa*, red. taż, Warszawa 2014.

⁶ U. Schrade, *Etyka op. cit.*, Warszawa 1992, s. 28–29.

⁷ B. A. G. Fuller, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1967, s. 54.

Taka wizja człowieka jest niewątpliwie pesymistyczna. Powiedzieć jednak, że Hobbes uznaje człowieka za z natury złego, byłoby przesadą. Skłonności naturalne człowieka Hobbes uważa wręcz za dobre, zgodnie zresztą z naczelnym dogmatem aksjologii naturalistycznej, który nazwać można melioryzmem⁸. Melioryzm jest przekonaniem, że nikt świadomie nie dąży do złego, lecz „wszyscy dążą stale *in meliora*, «ku lepszemu»”⁹. Stanowisko wobec melioryzmu opozycyjne to pejoryzm (*peior* – łac. gorszy), lub ściślej, nonmelioryzm. Uznaje on, że człowiek może dążyć świadomie ku złu, z realizacji zła samego może czerpać przyjemność i satysfakcję. Jeżeli tak postawimy sprawę, to hobbesowska antropologia tylko pozornie uznaje człowieka za z natury złego i zepsutego. Nonmeliorysta uznaje, że natura ludzka jest układem trzech sił: biotycznych sił życiowego interesu, oraz dwu sił duchowych: sił woli dobrej i sił woli złej. Siły biotyczne są moralnie bezbarwne, natomiast w obrębie samych sił duchowych istnieje rozróżnienie na „białe” i „czarne”¹⁰. Hobbes takiego układu motywacji nie uznawał. Wśród zasadniczych przyczyn wszelkich waśni między ludźmi wymienił: rywalizację, nieufność oraz żądzę sławy¹¹. Wszystkie trzy mają zatem charakter czysto witalny. Inaczej było np. u św. Augustyna, klasycznego pejorysty. „A ja zapragnąłem ukraść i ukradłem, bynajmniej nie biedą skłoniony, lecz tylko niedostatkiem uczciwości, wstrętem do niej i upodobaniem do występku” – pisze w słynnym fragmencie *Wyznań* dotyczącym kradzieży gruszek¹². Pesymizm Hobbesa wynika z uznania człowieka za istotę agresywną, ale nie diaboliczną. Agresja służy człowiekowi jedynie do zwiększenia szans na własne przetrwanie i „umocowanie się” w życiu – a w tych celach nie widzi Hobbes nic złego.

Filozof z Malmesbury nie dostrzega więc w ludzkiej naturze żadnych immanentnych skaz. W rozdziale XXVII, w którym omawia się przestępstwa, tezę, z której istnienie takich skaz wynika, uznał z tego tylko powodu za absurdalną¹³. Egoizm zatem, jako skłonność naturalna, także jest czymś dobrym. Powstaje więc pytanie: co jest złe? Ocenę dobra i zła wyznacza u Hobbesa zasada utylitaryzmu: czyn jest dobry, jeżeli człowiek realizuje przy jego pomocy własny interes i służy zarazem interesowi ogółu; czyn jest natomiast zły, jeżeli realizując własny interes człowiek przysparza innym cierpienia¹⁴. Wartościowanie to można zastosować także do prawa karnego:

⁸ Melioryzm występuje w większości etyk naturalistycznych, tak być jednak nie musi. Do sprawy naturalizmu wróć jeszcze na końcu.

⁹ B. Wolniewicz, *Melioryzm contra pejoryzm*, [w:] *id.*, *O Polsce i życiu*, Komorów 2011.

¹⁰ B. Wolniewicz, *Melioryzm Leibniza*, [w:] *id.*, *Polska a Żydzi*, Warszawa 2018, s. 193.

¹¹ T. Hobbes, *Lewiatan op. cit.*, Warszawa 1954, s. 109.

¹² Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2009, s. 60–61.

¹³ T. Hobbes, *Lewiatan op. cit.*, Warszawa 1954, s. 258: „Doznawać przyjemności, wyobrażając sobie to, co człowiekowi byłoby przyjemne, gdyby istniało w rzeczywistości, to uczucie tak związane z naturą zarówno człowieka, jak i wszelkiej innej istoty żywej, że czynić z tego grzech byłoby to czynić grzech z tego, że się jest człowiekiem”. Absurdem więc jest z punktu widzenia Hobbesa uznanie człowieka za istotę z gruntu grzeszną.

¹⁴ U. Schrade, *Etyka...*, Warszawa 1992, s. 29.

prawo jest dobre, jeżeli maksymalnie zmniejsza cierpienie ludzi mu podległych, a zarazem umożliwia jak największej ilości ludzi zaspokojenie ich naturalnych potrzeb na poziomie pragnień.

Jak już powiedzieliśmy, według Hobbesa człowiek zawsze nastawiony jest na własną korzyść. Podstawową dla człowieka korzyścią jest uniknięcie wojny wszystkich przeciw wszystkim, a to może dokonać się jedynie w ramach państwa. Każdy czyn, który prowadzi do rozpętania tej wojny, dla wszystkich, również (w dłuższej perspektywie) dla samego sprawcy jest niekorzystny. Jeżeli sprawca działa na własną niekorzyść, to musi czynić to bezwiednie, w wyniku błędu intelektualnego. „Źródłem wszelkiego przestępstwa jest jakiś brak w rozumieniu rzeczy albo jakiś błąd w rozumowaniu, albo jakiś nagły napór uczuć” – pisze w rozdziale XXVII¹⁵. A jeśli celem państwa jest zapobieganie wojnie, to głównym zadaniem prawa jest te błędy skorygować. Idealny ład prawny polegałby zatem na całkowitym wyeliminowaniu przestępstw. W ten sposób bowiem możliwe jest utrzymanie ładu prawnego w państwie, i co za tym idzie, zaspokojenie jak największej ilości potrzeb. Wniosek z tego wynika jeden i jest zresztą zgodny z powszechnie znaną hobbesowską koncepcją sprawiedliwości: idealny ład prawny równa się u Hobbesa idealnemu ładowi moralnemu. Pojęcie sprawiedliwości nie znaczy dla Hobbesa nic, dopóki nie zostanie odniesione do konkretnego ładu prawno-politycznego.

W hobbesowskim świecie prawnie idealnym nie ma zatem przestępstw. Taki pogląd doczekał się oczywiście niezwykle szerokiej recepcji we współczesności. Koncepcja ta zyskała sobie wielu zwolenników zwłaszcza wśród przedstawicieli tzw. socjologii moralności, czyli empirycznego badania stosunków międzyludzkich i tworzenia na ich podstawie obrazu pożądanego ustroju. Dobrym przykładem jest tu Maria Ossowska¹⁶, ale i liczni psychologowie społeczni.

4. Replika Kanta

Etyczny naturalizm oświecenia, w swoim wariacie zarówno egoistycznym jak i altruistycznym¹⁷ doczekał się monumentalnej kantowskiej repliki. Doczekać się repliki zresztą musiał – naturalizm nie jest moim zdaniem możliwy do konsekwentnego utrzymania¹⁸.

Uczucia przyjemności i przykrości, czy zadowolenie i niezadowolenie nie mogą być według Kanta prawodawcą norm etycznych. Prawodawcą tym może być tylko rozum praktyczny, czyli rozum kierujący ludzkimi działaniami. „Z punktu

¹⁵ T. Hobbes, *Lewiatan...*, Warszawa 1954, s. 260.

¹⁶ M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys Zagadnień*, Warszawa 1963.

¹⁷ Jeżeli za reprezentanta tego pierwszego uznamy Hobbesa, to za przedstawicielami tego drugiego będą np. Shaftesbury, Hume czy Smith. Zob. np. Maria Ossowska, *Mysł moralna oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966.

¹⁸ Vide: np. Bogusław Wolniewicz, *Potrzeby i wartości*, [w:] *id.*, *Filozofia i wartości*, Warszawa 1998.

widzenia rozumu jedyną konieczną i bezwzględną wartością jest dobra wola. Wola jest zaś tylko dobrą wtedy, gdy jedynym jej motywem jest działanie z danego *a priori* poczucia obowiązku, inaczej dobra wola to wola dążąca do spełnienia obowiązku. Czyny spełniane z jakichkolwiek innych motywów niż poczucie obowiązku są etycznie bezwartościowe [...]”¹⁹. Obowiązek woli musi wskazać rozum. Rozum ten jednak nie może podporządkowywać się ludzkim pragnieniom i potrzebom życia. Wyznacznikiem nie są też zakazy i nakazy religii. Rozum stanowi zasadę obowiązku niejako sam z siebie, uwolniony od wszelkich czynników pobocznych.

Dobre prawo według Kanta to zatem efekt dobrej woli w jego rozumieniu. Dobroć prawodawcy manifestuje się w tym, że prawo przez niego stanowione jest sprawiedliwe. Sprawiedliwości Kant nie rozumie przy tym jako cnoty, ale jako etyczną postawę społeczeństwa obywatelskiego, które powstaje dzięki współpracy rozumnych obywateli. Z przyjęcia prawodawstwa rozumu praktycznego wypływa natomiast jego koncepcja kary. Norma nakazująca karę jest imperatywem kategorycznym²⁰, jak wszystkie zresztą konkretne zasady postępowania musi ona uczestniczyć w jego powszechności, jeżeli chce zasługiwać na miano zasady moralnej²¹.

Charakter normy nakazującej karę określa wspomniana na początku „aksjomatyka retributywizmu”. Przytaczam ją tu za rozprawą Kanta *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, w sformułowaniu Bogusława Wolniewicza z jego eseju *Sens kary podług Kanta*. Oto ona:

- 1) Prawnym skutkiem winy jest kara.
- 2) Każdy czyn naruszający czyjeś prawo zasługuje na karę, przez którą wykroczenie zostaje na sprawcy pomszczone – nie tylko wyrządzona szkoda naprawiona.
- 3) Kary sądowej nie wolno wymierzać tylko jako środka do realizacji jakiegoś innego dobra – czy to samego przestępcy, czy społeczeństwa w ogóle – lecz jedynie dlatego, że zawinił.
- 4) Zasadą i wytyczną dla publicznej sprawiedliwości może być tylko zasada równości, czyli: co złego czynisz drugiemu bez jego winy, to czynisz sobie samemu. Tylko prawo odpłaty – ale jedynie przed obliczem sądu, nie w czyjejs prywatnej ocenie – może wyraźnie określić jakość i ilość kary.
- 5) Skoro mordował musi umrzeć. Tu dla zadośćuczynienia sprawiedliwości nie ma namiastki.
- 6) Wymierzenie kary nie jest w oczach prawodawczej mądrości bynajmniej tylko środkiem, lecz celem²².

¹⁹ U. Schrade, *Etyka op. cit.*, Warszawa 1992, s. 46–47.

²⁰ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, Kęty 2006, s. 137.

²¹ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 6, Warszawa 2008, s. 284.

²² B. Wolniewicz, *Sens kary podług Kanta*, [w:] *id.*, *Filozofia i wartości IV*, Warszawa 2016, s. 180–181.

5. Polemika

W kwestii sądowego charakteru kary obaj filozofowie są zgodni. Karą można nazwać tylko taką odpłatę, w której uczestniczy sąd niezależny od obu stron²³. W pozostałych punktach widać już pryncypialną niezgodność. Kant nie podziela do końca oświeceniowego optymizmu w ocenie natury ludzkiej, jest jednak pod jego potężnym wpływem. Przykładem może tu być jego słynny tekst pt. *O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej*²⁴. Píše on tam np.: „[...] człowiekowi jest przyrodzona skłonność do zła. Skłonność ta jest złem moralnym, bo płynie z wolnej woli; i zło to jest radykalne, bo zatruwa samo źródło zasad. [...] Zło w naturze ludzkiej nie jest złośliwością w ścisłym znaczeniu tego słowa: nie jest to usposobienie (podmiotowe źródło zasad), które ze zła jako zła czyniłoby sobie zasadę postępowania, bo wtedy byłoby diabelskie. Jest to raczej przewrotność, nazywana także złym sercem. Może współistnieć z ogólnie dobrą wolą i płynie z ułomności natury ludzkiej, która jest za słaba, by trzymać się raz przyjętych zasad”. Do tej tendencji dołącza się także „nieszczerość”. Polega ona na tym, że nie dbamy o to, aby pobudki naszego działania wywodziły się bezpośrednio z prawa moralnego, ale dbamy co najwyżej o ich zgodność z tym prawem. Sam już bowiem sposób myślenia polegający na braniu braku występku za cnotę „jest radykalnie przewrotny”²⁵. Tendencji do zła nie uznaje więc Kant za tendencję czysto diaboliczną, ale nie sprowadza ich także do zachowań właściwych zwierzęcej części natury ludzkiej. W powyższych rozważaniach o złu w naturze ludzkiej Kant wraca wyraźnie do tradycyjnej chrześcijańskiej nauki o grzechu pierworodnym, dystansując się tym samym od ducha Jana Jakuba Rousseau, pod którego bardzo silnym wpływem pozostawał. Doskonale tę naukę streszcza następujące *dictum* z Jonathana Edwardsa: „Powszechna i ciągła wstępnosc rodzaju ludzkiego dowodzi, że jej przyczyna jest stała; że przyczyna ta jest wewnętrzna, w naturze ludzkiej; i że jest to przyczyna bardzo potężna”²⁶. Na świecie istnieją więc i istnieć będą ludzie źli, a wynika to właśnie z obecności w człowieku skłonności do zła radykalnego, które bierze się z wolnej woli. Zadaniem prawa jest wyraz społecznego sprzeciwu wobec tego zła. Świat idealny prawnie nie jest dla Kanta światem idealnym moralnie.

Kant mówi, że każdy czyn naruszający czyjeś prawo zasługuje na pomszczenie, a nie tylko naprawienie szkód. Hobbes wyraża się o tej postawie następująco: „takie zaś triumfowanie bez celu jest próżnością i jest przeciwne rozumowi”²⁷.

²³ I. Kant, *Metafizyczne op. cit.*, Kęty 2006, s. 137.

²⁴ Idem, *O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej*, [w:] Bogusław Wolniewicz, *Filozofia i wartości II*, s. 356. V. Immanuel Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 2007, s. 52–65.

²⁵ Idem, *O obecności...*, s. 356.

²⁶ B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości II*, s. 363.

²⁷ T. Hobbes, *Lewiatan op. cit.*, Warszawa 1954, s. 135.

Kwestionuje ją więc dwojako: moralnie i intelektualnie. Moralnie zarzuca takiej postawie próżną mściwość. Jest ona bowiem według niego sprzeczna z zasadą przebaczenia. Bezrozumność natomiast takiej postawy polegać by miała na tym, że cierpienie ludzkie i szkody mnoży się, zamiast im rozumnie zapobiegać.

Pierwszy z tych zarzutów wynika moim zdaniem z braku odróżnienia w *Le-wiatanie* zemsty od odwetu. Kant odpowiedziałby zapewne, że mściwym jest ten, kto kieruje się prawem zemsty, a zemsta ma to do siebie, że jest nieumiarkowana; nie ma żadnych granic. Co innego odpłata – umiarkowana, proporcjonalna i adekwatna do wyrządzonej krzywdy²⁸.

Co do bezrozumności – wysuwany jest argument z sumowania się zła. Taka arytmetyczna stylizacja jest jednak wątpliwa; czemu bowiem cierpienie ofiary i oprawcy miałyby się „liczyć” tak samo? Czemu dwie wartości traktuje się tutaj jako addytywne, a nie np. mnoży? „W efekcie zatem wykonania kary – choć sama w sobie jest ona pewnym złem – pojawia się w świecie pewne dobro. To, że zgładza się mordercę jest złem dla niego, ale dobrem dla świata, w którym stało się zadość sprawiedliwości. Wszystko to jest całkiem jasne, ale by to dostrzec, trzeba spełnić jeden warunek: uznawać wymiar sprawiedliwości za naczelny cel prawa, a może za cel jedyny”²⁹.

Idźmy jednak dalej. Tylko prawo odpłaty może wyraźnie określić jakość i ilość kary. „[Kara – przypis M. M.] nie może być nigdy stosowana jako środek do urzeczywistnienia jakiegoś innego dobra bądź to dla samego przestępcy, bądź to dla społeczeństwa obywatelskiego, lecz musi być wymierzona przestępcy zawsze jedynie dlatego, że dopuścił się przestępstwa. Człowieka bowiem nie można nigdy używać wyłącznie jako środka do celów kogoś innego i stawiać go wśród przedmiotów prawa rzeczowego; chroni go przed tym jego wrodzona osobowość [...] Należy go najpierw uznać godnym kary, zanim jeszcze pomyśli się o tym, jaką korzyść można by wyciągnąć z tej kary dla niego samego lub jego obywateli”³⁰. U Hobbesa nie ma takiego kryterium. Zależec mogą one od rozmaitych czynników pobocznych. Prawo to rodzaj techniki – techniki naprawiania rzeczywistości. Jeżeli to przyniesie dobre z punktu widzenia Hobbesa skutki, to takiej samej winie można przypisać różną karę. Równość prawna winowajców nie jest u niego istotna. Kara śmierci nie pełni też funkcji wzorca adekwatnej i proporcjonalnej kary. Jest jedynie środkiem do wyeliminowania wybitnie niebezpiecznych jednostek i odstraszenia innych.

Punktem głównym dla zrozumienia kantowskiego pojęcia ładu prawnego jest jednak zasada pierwsza, mówiąca, że kara jest prawnym skutkiem winy. Znaczy to, że więź winy z karą ma charakter konieczności moralnej. Rysuje się tutaj idealny prawnie

²⁸ B. Wolniewicz, *Sens...*, [w:] *id.*, *Filozofia i wartości IV*, Warszawa 2016, s. 182.

²⁹ Z. Musiał, *O wartości życia*, [w:] *id.*, Bogusław Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, Komorów 2010, s. 151–152.

³⁰ I. Kant, *Metafizyczne op. cit.*, Kęty 2006, s. 137.

świat. W takim idealnym świecie wina pociąga za sobą karę niejako automatycznie. Żaden występki nie pozostaje bezkarny.

Podstawową niezgodnością Hobbesa i Kanta jest mieszanie względów użytecznych do rachunku sprawiedliwości. Rachunek Kanta jest prostoliniowy – jest wina, musi być kara. Rachunek Hobbesa jest złożony i wymaga uwzględnienia wielu społecznych zmiennych i korekcję decyzji dobrego przecież z gruntu człowieka. Kant w taką korekcję prawną nie wierzy.

Można więc główną tezę niniejszego eseju streścić następująco: dla Hobbesa świat idealny prawnie to świat, w którym nie ma zbrodni. Dla Kanta świat idealny prawnie to świat, w którym nie ma zbrodni bez kary³¹.

6. Uwaga o naturalizmie

Pragnę zakończyć pewną uwagą dotyczącą związku między dwiema opozycjami: opozycją naturalizm/antynaturalizm oraz użyteczność/retrybucywność. W przypadku Hobbesa i Kanta podziały te pokrywały się: antynaturalistyczny retribucywnista Kant występował przeciw naturalistycznemu użyteczności Hobbesowi. I tak bywa najczęściej. Tak jednak być nie musi. Retrybucywność jest możliwy do utrzymania na gruncie naturalistycznym. Wymaga jednak naturalizmu subtelniejszego, niż ten hobbesowski. Nie może to być także naturalizm skrajnie meliorystyczny. Jakie przykłady można tutaj wskazać?

Wymieńmy tutaj dwie takie koncepcje (i to najwyższej próby intelektualnej). Ich autorami są Stanisław Lem i prof. Helena Eilstein.

Naturalistycznym zwolennikiem retribucywnego koncepcji kary był Stanisław Lem. Był to jednak naturalista nietypowy, bo był przy tym moralnym absolutystą i manichejczykiem, a jego koncepcja przypomina zmodyfikowane poglądy socjologów. Ostatecznym kryterium moralnym jest zawsze to, czy dane zjawisko służy czy nie rozprzestrzenianiu się ludzkiego genomu³². System wartości jest dobry, jeżeli temu rozprzestrzenianiu sprzyja. Nie sprzyja jednak temu bezmyślny kult człowieka i technologii. W człowieku istnieją bowiem pewne naddatkowe pokłady zła, które karać trzeba tylko w imię ich potępienia³³. Chęć takiego potępienia i potrzeba jej zadośćuczynienia jest prastarym „instynktem” ludzkości, który stał się jednym z fundamentów kultury.

³¹ B. Wolniewicz, *Sens op. cit.*, Warszawa 2016, s. 184.

³² S. Lem, *Filozofia przypadku. Literatura w świetle empirii*, t. II, Warszawa 1988, s. 31.

³³ Pokłady te biorą się prawdopodobnie z nadmiaru skłonności agresywnych, które w człowieku zakorzeniły się w okresie paleolitu, a obecne są nadal na skutek działania opóźnienia ewolucyjnego. Ich naddatkowość zaś polega na tym, że nie są w tak dużym wymiarze konieczne do przetrwania gatunku, podobnie jak (najprawdopodobniej) samcom pawia nie jest konieczny potrzebny tak wielki ogon, aby przyciągnąć samice. Do wypełnienia swojej ewolucyjnej funkcji wystarczyłaby być może u ludzi mniejsza skłonność destrukcyjna, tak jak pawiom wystarczyłby mniejszy ogon. Nie są one jednak aż tak „naddatkowe”, żeby uniemożliwić gatunkom przetrwanie.

Kultura jest natomiast czynnikiem hamującym technologię, przez co gwarantuje zrównoważone rozprzestrzenianie genomu³⁴.

Naturalistyczną zwolenniczką koncepcji kary jako odpłaty była też polska filozof, prof. Helena Eilstein. Jej naturalistyczna argumentacja za karą główną biegnie praktycznie tym samym torem, co antynaturalistyczna. Antynaturalista woli przy tym używać słowa „krzywda”, naturalista – „trauma”. „Czynić sprawiedliwość” to dla polskiej filozofki tyle, co „przewyciężać traumę psychiczną”. Kant rzekłby – „przywrócić ład moralny”, Eilstein raczej „przynieść ukojenie”³⁵. Stylizacja antynaturalistyczna gustuje w terminologii teologicznej, naturalistyczna – w biologiczno-psychologicznej; daje też głównie psychologiczną, a nie moralną argumentację. Nie muszą się one zresztą wykluczać ani kłócić – biegną dwoma torami, od siebie wzajem niezależne, a uzupełniające się³⁶.

7. Podsumowanie

Celem niniejszego eseju było naszkicowanie porównania tego, jak na karę i związany z nią ład prawny zapatrywali się Hobbes i Kant. Kwestia, którą pragnę poruszyć na końcu brzmi: co konfrontacja tych stanowisk znaczy dla nas dzisiaj?

W prawoznawstwie dominuje dziś model hobbesowski, który przybiera postać utylitarnych koncepcji prawa karnego, zgodnie z którymi prawo pełni szereg różnych funkcji, wśród których tzw. „funkcja sprawiedliwościowa” jest przedstawiana jako jedna z wielu, wcale nie najistotniejsza. Zagrożenia, które taka filozofia i polityka prawa ze sobą niosą wymieniało i analizowano już wielokrotnie. Sądzę jednak, że i na końcu tych rozważań warto te problemy zaznaczyć.

Pierwszym z zagrożeń jest utożsamienie idealnego ładu prawnego z idealnym ładem moralnym, które jest groźne dla swobód obywatelskich. Ryszard Legutko w eseju pt. *Triumf człowieka pospolitego*³⁷ wskazuje np., że utożsamienie ideałów aksjologiczno-antropologicznych ze strukturami państwowymi prowadzi do wytworzenia ortodoksji o zakusach totalitarnych. Utożsamienie to, pociągające za sobą państwowy nadzór nad moralnością oraz wiarę w możliwość wydobycia z obywateli dobra oraz pokładów ich niezrealizowanych potencji jest jedną z głównych cech, które zdaniem Legutki zbliżają do siebie coraz bardziej socjalizm i liberalny demokratyzm³⁸. Podobnie jak socjalizm w krajach bloku wschodniego, „liberalna demokracja stała się w krajach zachodnich systemem przenikającym wszystko. Nie ma, a w każdym razie

³⁴ P. Okołowski, *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, Warszawa 2010, s. 86–87.

³⁵ H. Eilstein, [bez tytułu – głos w dyskusji o „Filozoficznych aspektach kary głównej”], *Edukacja Filozoficzna* 1996, nr 21, s. 53–54.

³⁶ B. Wolniewicz, *Jeszcze o karze głównej*, [w:] *id.*, *Filozofia i wartości II*, Warszawa 1998, s. 229.

³⁷ R. Legutko, *Triumf człowieka pospolitego*, Poznań 2012.

³⁸ Poza nią oba łady polityczne łączą m.in. duża skłonność do ideologii, teleologiczna wizja historii oraz wizji ładu utopijnego „u końca historii”.

być nie może takiego fragmentu rzeczywistości, który byłby zasadnie i akceptowalnie nieliberalno-demokratyczny. W szkole ma być tak samo jak w polityce, w polityce tak samo jak w sztuce, w sztuce tak samo jak w gospodarce. Te same problemy, te same mechanizmy, ta sama struktura myślowa, ten sam język, te same obyczaje³⁹. Richard Bernstein określił tę tendencję liberalnego demokratyzmu jako *dictatorship of virtue*, „dyktaturę cnoty”⁴⁰, co odnosił głównie do ideologii tzw. politycznej poprawności, z pozycji konserwatywnych często krytykowanej jako zagrożenie dla wolności słowa i zabieg systematycznego fałszowania rzeczywistość. Polityczna poprawność to ideologia lewicowa bezpośrednio związana z multikulturalizmem⁴¹, „egalitarna i antyelitarna; wroga wobec kultury i wartości Zachodu; dogmatyczna i nietolerancyjna, choć tolerancję głosząca; totalistyczna – chcąca podporządkować swoim wymogom myślenie we wszystkich dziedzinach życia; opierająca się na abstrakcyjnych zasadach, które przeważają nad zdrowym rozsądkiem; dzieląca społeczeństwo na grupy, które dbają jedynie o własne, odrębne interesy; wyróżniająca się pogardą dla ludzi, dla faktów i dla rozumu, a jednocześnie głosząca sprawiedliwość i dobro ludzkości jako swój cel; przecząca swojemu istnieniu jako ideologia; nakazująca wiarę w liberalny konsensus; domagająca się maksymalnej interwencji państwa w naszym życiu i chcąca każdą sferę życia regulować za pomocą praw; uznająca tożsamość grupową za podstawowe kryterium w działaniu społeczno-politycznym”⁴².

Obrona tolerancji i otwartości społeczeństwa dokonuje się tutaj często pod hasłem walki z tendencjami, które mogłyby im zaszkodzić. W tym celu proponuje się instrumenty ograniczające wolność słowa, takie jak np. penalizacja mowy nienawiści, argumentując to tym, że jeżeli pewne poglądy do debaty się dopuści, to doprowadzą one do eskalacji przemocy i dojścia do władzy wrogich wszelkiemu cywilizowanemu porządkowi sił, m.in. destrukcyjnych wobec wolności słowa. Nie bierze się przy tym jednak pod uwagę, że ograniczanie wolności słowa w celu uchronienia przed potencjalnym totalitaryzmem jest praktyką wprowadzającą ten totalitaryzm nie potencjalnie, lecz aktualnie. Przed złem potencjalnym i wyspekulowanym chroni się przy pomocy zła aktualnego i empirycznego. Co więcej, przyjmując optykę prewencyjną, zawiesza się kluczową dla zachodnich systemów prawnych rzymską zasadę *in dubio pro reo*: wszelkie wątpliwości rozstrzygać należy na korzyść osądzanego. Popada się przy tym jednak w kolejną niekonsekwencję: dla zwolenników demoliberalizmu i politycznej poprawności charakterystyczny jest duch abolicjonizmu. Duch ten nakazuje maksymalną ostrożność przy osądzaniu wszelkich zbrodni i występków. Kwestie wyrażania poglądów i uczuć są jednak spod tej zasady w zupełności wyjęte, w domyśle stosuje

³⁹ R. Legutko, *Triumpf op. cit.*, s. 40.

⁴⁰ R. Bernstein, *Dictatorship of Virtue. Multiculturalism and the Battle of America's Future*, New York 1994.

⁴¹ A. Szahaj, Marek N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Warszawa 2005, s. 174–175.

⁴² A. Kołakowska, *Imagine: intelektualne źródła poprawności politycznej*, [w:] *taż, Wojny kultur i inne wojny*, Warszawa 2015, s. 43.

się tutaj nawet dyrektywę przeciwną: im większa „czujność”, tym lepiej. Ideologia politycznej poprawności jest symptomem tego, co Leszek Kołakowski nazwał trafnie „samozatruciem otwartego społeczeństwa”⁴³.

W kwestii drugiej oddajmy głos samemu Kantowi. „[...] biada temu – pisze w cytowanym już przez nas dziele – kto prześlizguje się przez węzowate zakręty nauki szczęśliwości, aby odnaleźć coś, co dzięki korzyści jaką obiecuje, zwalniałoby go z [obowiązku] kary lub choćby tylko pewnego jej stopnia, zgodnie z faryzejskim powiedzeniem: «Lepiej, by umarł jeden człowiek, niżby cały naród miał zginąć»; gdy bowiem przestaje istnieć sprawiedliwość, życie ludzkie na ziemi nie ma już wartości”⁴⁴.

⁴³ L. Kołakowski, *Samozatrucie otwartego społeczeństwa*, [w:] *id.*, *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010.

⁴⁴ I. Kant, *Metafizyczne op. cit.*, Kęty 2006, s. 137–138.

Bibliografia

Monografie

Augustyn św., *Wyznania*, Kraków 2009.

Bernstein R., *Dictatorship of Virtue. Multiculturalism and the Battle of America's Future*, New York 1994.

Copleston F., *Historia filozofii*, t. 6, Warszawa 2008.

Fuller B. A. G., *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1967.

Hobbes T., *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954.

Kant I., *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, Kęty 2006.

Kant I., *O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości II*, Warszawa 1998.

Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 2007.

Kołąkowska A., *Wojny kultur i inne wojny*, Warszawa 2015.

Kołąkowski L., *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010.

Legutko R., *Triumf człowieka pospolitego*, Poznań 2012.

Lem S., *Filozofia przypadku. Literatura w świetle empirii*, t. II, Warszawa 1988.

Wolniewicz B., *Ksenofobia i wspólnota*, Komorów 2010.

Okołowski P., *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, Warszawa 2010.

Ossowska M., *Myśl moralna oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966.

Ossowska M., *Sojologia moralności. Zarys Zagadnień*, Warszawa 1963.

Schrade U., *Etyka. Główne systemy*, Warszawa 1992.

Szahaj A., Jakubowski M. N., *Filozofia polityki*, Warszawa 2005, s. 175.

Wolniewicz B., *Filozofia i wartości II*, Warszawa 1998.

Wolniewicz B., *O Polsce i życiu*, Komorów 2011.

Wolniewicz B., *Polska a Żydzi*, Warszawa 2018.

Wolniewicz B., *Filozofia i wartości*, Warszawa 1998.

Wolniewicz, B.: *Sens kary podług Kanta*, [w:] tenże, *Filozofia i wartości IV*, Warszawa 2016.

Artykuły

Eilstein H., [bez tytułu – głos w dyskusji o „Filozoficznych aspektach kary głównej”], *Edukacja Filozoficzna* 1996, nr 21.

Schrade U., *Etyka. Główne systemy (odpowiedź na krytykę)*, [w:] „Etyka” 1993, nr 26.

Prace pod redakcją

Prawo karne. Część ogólna, szczególna i wojskowa, red. Dukiet-Nagórska T., Warszawa 2014.

KAROLINA ZAKRZEWSKA

Hannah Arendt krytyka filozofii polityki Hobbesa

1. Wprowadzenie

Thomas Hobbes stanowił ważną postać w myśli politycznej Hannah Arendt. Zaryzykuję wręcz tezę, iż autorka *Korzeni totalitaryzmu* posługuje się jego koncepcją filozoficzną w oderwaniu od jej zasadniczych założeń. Być może dlatego, że ma ona posłużyć jej ukazaniu metamorfozy polityki starożytnej w nowoczesną. Innymi słowy Arendt wykorzystuje filozofię Hobbesa jako negatywny punkt odniesienia dla przedstawienia źródłowej polityki (Grecji klasycznej), jej zdaniem opartej na wszechobecnym poczuciu współzależności i solidarności we wspólnocie równych obywateli. Częstość filozofka odwołuje się do angielskiego filozofa by pokazać przejście od działania politycznego typowego dla *polis* do nowożytnej polityki, w której pojęcie wspólnotowości zostaje wyparte przez indywidualizm, a wręcz egoizm. Do polityki, w której dla Arendt nie tylko niepokojące jest to, że osamotniona, zagrożona przez bliźnich jednostka wyłącznie za sprawą racjonalnego egoizmu odczuwa potrzebę konsolidacji, ale przede wszystkim fakt, że ta prywatna jednostka nawet w stanie państwowym pozostaje poza sferą publiczną.

Celem artykułu jest prześledzenie argumentacji Arendt oraz odnalezienie odpowiedzi na pytanie, czy krytyka ta jest zasadna na gruncie filozofii Hobbesa, czy jest jedynie zabiegiem, który ma przedstawić jego teorię w sposób pozwalający na łatwe posłużenie się nią dla dowiedzenia stawianych przez filozofkę tez. Być może potępienie to ma jedynie umożliwić Arendt przeprowadzenie spójnego wywodu ukazującego płynne przejście od klasycznej *paidei* pozwalającej na osiągnięcie eudajmonii, do zwyrodniałego imperializmu i totalitaryzmu. Podsumowując: zaryzykuję tezę, iż interpretacja Arendt imputuje Hobbesowi intencje, które nie są obecne w jego koncepcji. Tym bardziej, że cele, które filozofka stawia swojej myśli politycznej mogą nasuwać podejrzenie, że słynny rojalista nie występuje w jej twórczości jako on sam, a jedynie jako oponent – figura umożliwiająca ukazanie spójnej kontrpropozycji.

Filozofia polityki Hobbesa bez wątplenia jest jedną z tych dokonujących przewrotu w kulturze politycznej Europy. Nie tylko dlatego, że wymierzona jest przeciwko tradycyjnym kategoriom myślenia i działania, wywodzącym się z antyku

i chrześcijańskiego średniowiecza: sztywnej hierarchii stanowej legitymizowanej za pomocą kategorii teologicznych, dominacji ziemiaństwa – kosmopolitycznej szlachty i arystokracji z całym zapleczem kulturowym feudalizmu. Jego teoria krytyczna została uzupełniona o silne ugruntowanie pojęcia racji stanu, mającej gwarantować porządek, uderzając tym samym w przesłanki o irracjonalnym charakterze, na co pozwoliło mu stworzenie systemu, w którym rzeczą świętą jest ład polityczny i publiczny. „Wyprowadził swoją teorię państwa z zasad mechaniki i analizy ludzkich namiętności”¹, co jest niezwykle nowatorskie względem jego czasów. Po pierwsze dlatego, że należał on „do pierwszych autorów świeckiej koncepcji powstania państwa, opartego na umowie jednostek nie podlegających żadnej presji o charakterze religijnym lub kościelnym”². Po drugie, Hobbesowski systemem wiedzy miał charakter naukowy, a wykorzystanie go do stworzenia apriorycznej teorii suwerenności było wręcz rewolucyjne.

2. Krytyka Hobbesowskiej koncepcji filozoficznej

Wysuniętych zostało wobec Hobbesowskiej koncepcji państwa wiele krytycznych uwag wskazujących na jej nienowoczesny charakter. Podkreśla się często nie tylko systemowy absolutyzm i despotyzm władzy suwerennej, jaką przedstawił angielski myśliciel w swych dziełach, oraz ignorowanie przez niego, rodzącej się w jego czasach sfery publicznej, lecz również nienowoczesny i nietrafny opis stosunków międzynarodowych, jako stanu powszechnej wojny wszystkich ze wszystkimi. Jednak ja skoncentruję się na trzech zasadniczych zarzutach wysuniętych przez Arendt: po pierwsze zbudowania przez Hobbesa teoretycznych podstaw uzasadniania pazerności, a co za tym idzie konsumpcjonizmu; po drugie, legitymizacji tyranii. Po trzecie, stworzenie systemu politycznego, w którym członkowie ludu pozbawieni są możliwości czynnego uczestnictwa w życiu publicznym, śmiałego artykułowania poglądów, a tym samym sankcjonowanie jednostki zatopionej w życiu prywatnym – egoistycznej, indywidualistycznej. Jej zdaniem, ugruntowanie takiego modelu w konsekwencji doprowadziło do totalitaryzmów XX wieku.

2.1. Arendtowska krytyka „Hobbesowskiego uzasadnienia konsumpcjonizmu”

W koncepcji Hobbesa, podobnie jak u Arystotelesa, który definiuje szczęście jako „działanie duszy zgodne z wymogami (doskonałej – K.Z.) dzielności”³ jest ono także

¹ J. Migasiński, *Filozofia nowożytna. Postacie. Idee. Problemy*, STENTOR, Warszawa 2011, s. 85.

² R. Tokarczyk, *Hobbes*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 146, ten pogląd również podziela Strauss, który uważał, że „doktryna Hobbesa jest pierwszą doktryną, która jawnie i niedwuznacznie wskazuje na całkowicie <oświecone>, tzn. antyreligijne czy ateistyczne społeczeństwo, jako rozwiązanie społecznego czy politycznego problemu”, L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. Tomasz Górski, PAX, Warszawa 1969, s. 183.

³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska, Dzieła wszystkie*, tłum. D. Gromska, WN PWN, Warszawa 2002, s. 89, I (1098a).

związane ze stałym działaniem, nie może być statyczne. Bowiem według angielskiego filozofa „szczęśliwość jest stałym przechodzeniem pożądanego od jednego przedmiotu do innego; i osiągnięcie pierwszego jest tylko drogą do późniejszego”⁴. Czy, jak zauważa, „stałe prosperowanie, jest tym, co ludzie nazywają SZCZĘŚCIEM [...]. Nie ma bowiem takiej rzeczy jak stały i niezakłócony spokój umysłu [...]”⁵. Różnica między nim a Arystotelesem zasadza się na tym, że u Hobbesa nie istnieje pułap, po którym można powiedzieć, że człowiek zrealizował swoją naturę i osiągnął szczęście tożsamy z trwałym posiadaniem cnót, czyli kompetencji politycznych. W koncepcji Hobbesa ważny jest proces, samo dążenie, gromadzenie, stąd nie może się nigdy skończyć. W związku z tym Arendt zarzuca mu, że w swej teorii stworzył narzędzie legitymizowania pazerności tożsamej z nie mającym kresu gromadzeniem dóbr i środków znamionem dla rodzącego się w jego czasach kapitalizmu. Bogactwo utożsamiał z nieustannym procesem bogacenia się⁶. Co najistotniejsze, Hobbesowskie gromadzenie mocy ma wymiar pozapolityczny, a nawet antypolityczny z perspektywy Arendt. Niechęć autorki w stosunku do Hobbesa jest tym większa, że, jej zdaniem, zapoczątkowany w jego czasach proces, doprowadził do globalnego konsumpcjonizmu i imperializmu.

Jednak trudno się zgodzić z zarzutami filozofki ponieważ nadrzędnym celem systemu Hobbesa jest dostosowanie prawa państwowego do *natury ludzkiej*, by regulować życie ludzi w taki sposób, aby dbali o swoje partykularne cele, nie zagrażając sobie wzajemnie. Nadrzędne jest to by żyli w sposób bezpieczny zarówno dla siebie, jak i dla innych. Niewątpliwie, co pomija Arendt, filozof w nadmiernym gromadzeniu dóbr, dostrzega chorobę: „powstaje ona, gdy finanse państwa opuszczają swe zwykłe łożysko i zbierają się w nadmiernej obfitości u jednego człowieka prywatnego albo u niewielu, dzięki monopolom albo dzierżawcom dochodu publicznego”⁷, poza tym „niedomaganiem jest również duża liczba korporacji, które są niby mniejsze państwa w ramach większego, podobne do robaków we wnętrzościach ciała ludzkiego”⁸. Niewątpliwie, dla zabezpieczenia i ochrony zgromadzonego przez poddanych kapitału Hobbes dostrzega nieodzowność silnej władzy. Na tej podstawie Arendt zarzuca Hobbesowi, doprowadzenie do rozwoju imperializmu w XIX wieku⁹. Jednak zdaje się, że mylnie przypisuje filozofowi złe intencje – fakt, że Anglia była jednym z głównych kolonizatorów schyłku ubiegłego milenium, ochraniała swoich obywateli prowadzących interesy finansowe w Indiach, czy Afryce, nie ma nic wspólnego z koncepcją Hobbesa, która za cel miała zapoczątkowanie myślenia o polityce jako takiej, która ma zapewnić człowiekowi godne, bezpieczne życie. Polityki oczyszczonej z irracjonalizmów,

⁴ T. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Czesław Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2005, s. 178, I, XI.

⁵ Ibidem, s. 141, I, VI.

⁶ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. Daniel Grinberg. Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 213.

⁷ T. Hobbes, *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 417, II, 29.

⁸ Ibidem, s. 418, II, 29.

⁹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, *op. cit.*, s. 212.

m.in. takich jak sprowadzenie człowieka do rangi niewolnika ze względu na kolor skóry, a w związku z tym rozporządzanie jego ciałem, wyzyskiwanie ekonomiczne w takim stopniu w jakim wyzyskuje się zwierzęta. Arendt zdaje się zapominać o tym, że angielski filozof potępiał nadmierne anektowanie ziemi oraz nadmierny dostatek, który jest niezbędny do urzeczywistnienia konsumpcjonizmu. Jako kolejne choroby państwa wymienia on: „nienasycony apetyt (*βουλιμία*) na rozszerzenie terytoriów państwa, przy którym często nieprzyjaciel zadaje niedające się wyleczyć rany; a także puchliznę powstałą z niewchłoniętych dostatecznie ziem podbitych, które często są ciężarem i których utrata połączona jest z mniejszym niebezpieczeństwem niż utrzymanie. I dodać wreszcie możemy letarg dobrobytu i pokoju oraz suchoty, którymi są rozrzutność i niepotrzebne wydatki”¹⁰.

Jednak by nie sprowadzać argumentacji Arendt do zupełnie niespójnej z wywodem Hobbesa, ważne jest przypomnienie, że całkowicie zmienia on ideę sprawiedliwości komutatywnej (proporcjonalnej) – w pojęciu Arystotelesa¹¹, dopuszcza bowiem prawo wolnego rynku – uważa, że „wartość wszelkich rzeczy, które są przedmiotem umowy, mierzy się apetytem kontrahentów”¹², ponadto „korzyść rodzaju ludzkiego jest celem”¹³ rozumowania. Niebezpieczeństwo takiego myślenia akcentowała Arendt, porównując lud z *Lewiatana* do społeczeństwa mrówek i pszczół, w którym „życie publiczne przybiera zwodniczy pozór sumy prywatnych interesów”¹⁴. Kompetencje polityczne społeczeństwa nie są istotne, bowiem celem jednostki jest jedynie nieustanne gromadzenie mocy. Wówczas cele prywatne wchodzą w sferę publiczną, gromadzenie bogactwa staje się cnotą polityczną, powoduje to centralizację władzy, obywatele rezygnują ze swych kompetencji na rzecz celów państwa. Kontekst ekonomiczny prowadzi do atomizacji, ma charakter pozaetyczny. Doktryna angielskiego filozofa nie zajmuje się etycznością tego interesu, lecz ustala jedynie jego wartość w zależności od prawa popytu i podaży. Jej zdaniem system ten jest z gruntu burżuazyjny, oparty na etosie wyłaniającego się, ruchliwego ekonomicznie mieszczaństwa. Został stworzony na jego potrzeby, a państwo jest oparte na ślepych konformizmie, prawnie zorganizowanym przez władzę. Ta nowa klasa nie traktuje pieniądza jak abstrakcyjnego tworu,

¹⁰ T. Hobbes, *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 418, II, XXIX.

¹¹ Arystoteles twierdził, że w transakcjach między ludźmi nierównymi, konieczne jest wyrównanie, jego zdaniem popełnić niesprawiedliwość „to mieć zbyt wiele, doznawać jej – to dostawać za mało (...) polega na nadmiernym i niedostatecznym przydzielaniu sobie i innym rzeczy pożytecznych lub szkodliwych, z pogwałceniem [właściwej] proporcji. Niesprawiedliwość jest więc i nadmiarem, i niedostatkiem, dlatego że prowadzi do nadmiaru i niedostatku, mianowicie, jeśli idzie o własną osobę, do nadmiaru tego, co jest samo w sobie pożyteczne, a do zbyt małej ilości tego, co szkodliwe”, Arystoteles, *Etyka nikomachejska* [w:] *Dzieła wszystkie*, *op. cit.*, s. 179-180 (1134 a).

¹² T. Hobbes, *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 234, I, XV.

¹³ Ibidem, s. 126, I, VI.

¹⁴ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, *op. cit.*, s. 214.

lecz jak coś świętego¹⁵. Rzeczywiście piąta konsekwencja prawa natury brzmi: „każdy człowiek powinien się starać, by się przystosować do reszty”¹⁶. Może się wydawać, że ta zasada jest podstawą do budowania homogenicznego, masowego społeczeństwa, które charakteryzował chociażby José Ortega y Gasset w *Buncie mas* czy Peter Sloterdijk w *Pogardzie mas*. Jednak wniosek taki byłby mylącym uproszczeniem. Bowiem kilka wersów dalej Hobbes precyzuje swoje założenie – wyjaśnia kto jest owym nieprzystosowanym: „człowiek, który przez chropowatość swej natury usiłuje zatrzymać dla siebie te rzeczy, jakie zbędne są dla niego, a nieodzowne dla innych (...) człowiek uparty, niespołeczny, nieposłuszny, niesforny”, swoją pazernością może doprowadzić do wojny¹⁷. Propagowana przez Hobbesa osobowość, nie wpisałaby się w model społeczeństwa masowego, chociażby ze względu na prospołeczność i brak zachłanności – wymyka się również uwagom krytycznym Arendt.

Jak wspomniałam wyżej, Hobbes za zadanie filozofii politycznej stawia poszukiwanie najlepszego ustroju, zaprowadzanie ładu publicznego i zadośćuczynienie sprawiedliwości, Strauss stwierdza, iż „utożsamia tradycyjną filozofię polityczną [...] z tradycją *idealistyczną*”¹⁸ – „marzył o stworzeniu uniwersalnego systemu filozoficznego”¹⁹. By zbudować niepodważalną podstawę absolutnej mądrości musiał stworzyć dogmatyzm odpierający wszelkie ataki i zarzuty sceptycyzmu. Oparł więc swą filozofię na nauce wolnej od wszelkiej teleologii, na matematyce, zajmującej się porównywaniem figur i ruchów. I co równie istotne w kontekście konsumpcjonizmu, byty naturalne będące poza zasięgiem naszego stworzenia są dla nas niezrozumiałe – przyroda, pozostanie zagadką, mimo że człowiek może stać się jej panem²⁰ – „z tej więc racji, że figurę stwarzamy my sami, możliwa jest geometria i może się opierać na dowodach. Natomiast własności rzeczy należących do przyrody nie możemy wyprowadzić z ich przyczyn, jako że ich nie widzimy; albowiem przyczyny rzeczy należących do przyrody nie są w naszej mocy”²¹. „Między umysłem ludzkim a wszechświatem, nie ma żadnej naturalnej harmonii”, co pociąga za sobą wniosek, że człowiek jest obcy w świecie, może więc być władcą przyrody, a co więcej nie ma nic do stracenia prócz kajdan²². Podporządkowanie przyrody człowiekowi zapewne miało służyć uwolnieniu go od biedy i niedostatku, od konieczności przyrodniczej nędznego życia, nie stworzeniu podwalin usprawiedliwiających imperializm i konsumpcjonizm, co tak systematycznie zarzucała Hobbesowi Arendt. W tym miejscu niezwykle trafne są słowa Szymona Wróbla: „nie oczekuje się od filozofa, aby był zdolny przewidzieć wszystkie

¹⁵ Ibidem, s. 206-213.

¹⁶ T. Hobbes, *Lewiatan*, op. cit., s. 235, I, XV.

¹⁷ Ibidem, s. 235-236, I, XV.

¹⁸ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, op. cit., s. 156.

¹⁹ R. Tokarczyk, *Hobbes*, op. cit., s. 17.

²⁰ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, op. cit., s. 159-162.

²¹ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, op. cit., t. II, s. 121-122, II, X.

²² L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, op. cit., s. 162.

konsekwencje praktyczne swoich twierdzeń i sposobów ich zagospodarowania”²³. Ponadto jak trafnie zauważa Engels, w Hobbesowskim świecie: „pewne jest tylko moje własne istnienie. Każda namiętność ludzka jest ruchem mechanicznym, który kończy się i zaczyna [...] Człowiek podlega tym samym prawom co przyroda”²⁴.

2.2. Arendtowska krytyka „Hobbesowskiej nobilitacji tyranii”

Hobbes wprowadza całkowicie rewolucyjną wobec swoich czasów nowoczesną koncepcję wolności, odrzucając Augustyńskie pojęcie wolności wewnętrznej: „*Wolność*, że ją zdefiniujemy, nie jest niczym innym niż *nieistnieniem przeszkód do ruchu*”²⁵, „(...) są wolni wszyscy niewolnicy i poddani, którzy nie są skrupowani więzami, czy też zamknięci w więzieniu”²⁶. Wolność – dobro najwyższe, można w tym systemie pojmować również jako „uprawnienie do posiadania uprawnień”. Wolność jest tu zastąpiona w rzeczy samej pojęciem *uprawnienia*²⁷. Wolność w państwie obejmuje wszystko to, co nie jest zabronione prawem opartym na naturanym, „tak więc państwo, gwarantując egzekucję praw natury, czyli *de facto* ograniczając niebezpieczne dla wszystkich uprawnienia, jest gwarantem nie tylko bezpieczeństwa, ale także naszych pozostałych uprawnień”²⁸. Dopiero w procesie przejścia ze stanu natury do stanu państwowego stwarza się sfera, w której może zaistnieć wolność obywatelska, to umowa społeczna zapewnia możliwość wolnego działania, korzystania z uprawnień. Hobbes zwalcza scholastyczną koncepcję wolnej woli (jako *pożądania rozumnego*), istniejącej odrębnie, niezależnie od pożądania, bowiem „wola jest ostatnim pożądaniem w namyśle”, jest aktem, wynikiem, a nie *władzą*²⁹.

Jednak fundamentalną zasadą górującą nad innymi „jest wolność, jaką ma każdy człowiek, używania swej własnej mocy wedle swojej własnej woli dla zachowania własnej istoty”³⁰, żadna umowa nie jest w stanie pozbawić człowieka życia oraz środków do jego zabezpieczenia, a także zmusić go do stracenia członka rodziny, czy dobroczyńcy, ponieważ jest to rzecz niewybaczalna, z którą człowiek nie miałby ochoty dalej żyć³¹. Co prawda suweren dysponuje możliwościami, by „dreńczyć” poddanych, jednak nie ma powodu tego czynić, ponieważ jego siła zależy od ich siły i dobrobytu. Należy pamiętać, że panowanie suwerena nad poddanymi „trwa tak długo i nie dłużej,

²³ S. Wróbel, *Spory o Thomasa Hobbesa: <Lewiatan> jako obiekt interpretacji, nadinterpretacji i dezinterpretacji* [w:] *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, nr 1(30), 2011, s. 53.

²⁴ F. Engels, *Dzieła wybrane*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, tom II, s. 88.

²⁵ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, przeł. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1956, t. I, s. 334, II, XIX.

²⁶ Ibidem, s. 334-335, II, XIX.

²⁷ M. Miłkowski, *Hobbesa konstrukcja pojęcia wolności* [w:] *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, nr 1(30), 2011, s. 214-216.

²⁸ Ibidem, s. 214.

²⁹ T. Hobbes, *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 139, I, VI.

³⁰ Ibidem, s. 210, I, XIV.

³¹ Ibidem, s. 224, I, XIV.

niż trwa moc, dzięki której jest on zdolny ich ochraniać³². Kto chroni może również uciskać – bo tylko tak da się zapanować nad ludzką pychą, a „celem posłuszeństwa jest ochrona przed niebezpieczeństwem³³. Co prawda suweren może karać śmiercią, ale może go za to spotkać naturalna konsekwencja w postaci nieposłuszeństwa poddanych. W interesie suwerena jest czynić to co słuszne, w przeciwnym wypadku złamie prawo natury, co w konsekwencji doprowadzi do niezadowolenia z jego rządów oraz buntu poddanych prowadzącego do rewolucji. Myli się więc Arendt, twierdząc, że celem Hobbesa była nobilitacja tyranii³⁴. Hobbes podkreśla: „otóż w monarchii interes prywatny jest tożsamy z interesem publicznym. [...] żaden bowiem król nie może być bogaty, sławny ani bezpieczny, jeśli poddani są albo biedni, albo godni wzgardy, albo zbyt słabi w skutek niedostatku czy też niezgody, by podjąć wojnę z wrogami³⁵. Celem suwerena jest „staranie o bezpieczeństwo ludu (oraz – K.Z.) zadowolenia w życiu, jakie każdy człowiek może sobie zdobyć staraniem zgodnym z prawem³⁶. Co więcej władca powinien wykazywać się empatią: „kto ma rządzić całym narodem, ten w sobie samym czytać musi [...] cały rodzaj ludzki³⁷”.

Celem i przeznaczeniem suwerena, zobowiązaniem wyznaczonym przez prawo natury, jest bezpieczeństwo, rozumiane jednak w znacznie szerszym niż jemu współczesnym mogło się wydawać. Ponieważ przez bezpieczeństwo Hobbes rozumie „nie samo zachowanie życia, lecz również wszelkie inne zadowolenia w życiu, jakie każdy człowiek może sobie zdobyć staraniem zgodnym z prawem³⁸. Tak więc poddani muszą być zadowoleni z życia, aby suweren był przez nich w pełni afirmowany. Ciężko więc zgodzić się ze słowami Arendt, że człowiek w społeczeństwie Hobbesa odczuwa wszechprzenikający strach przed władzą, co zapewne nie powinno być odczuciem człowieka bezpiecznego³⁹. Warto przy tej okazji zastanowić się, czy istnieje urząd, stan państwowy, czy naturalny, w którym strach, czyli bardzo silny instynkt wpisany w naturę człowieka, może się nie przejawiać. Nawet współczesne systemy zarządzania populacją, dla których istotne jest powszechne poczucie bezpieczeństwa (traktując Foucaultowska diagnozę społeczeństw doby nowożytnej poważnie) opierają się przecież na systemie penitencjarnym. Oznacza to, iż ludzi nakłania się do postępowania zgodnego z prawem właśnie poprzez strach przed karą.

Również Jürgen Habermas zarzuca Hobbesowi, że niedorzeczne jest, iż władcy wyłonieni spośród ludzi, poddanych mechanistycznej konieczności, instynktom,

³² Ibidem, s. 308, II, XXI.

³³ Ibidem, s. 308, II, XXI.

³⁴ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, *op. cit.*, s. 213.

³⁵ T. Hobbes, *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 274-275, II, XIX.

³⁶ Ibidem, s. 419, II, XXX.

³⁷ Ibidem, s. 84, *Wprowadzenie*.

³⁸ Ibidem, s. 419, II, XXX.

³⁹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, *op. cit.*, s. 210.

w roli suwerenów mają poprawiać świat, wprowadzać ulepszenia⁴⁰. Nie mogą jednak zgodzić się z frankfurczykiem, że jest tu nieściskość, ponieważ władca, co prawda nie zawiera umowy z poddanymi (tym samym nie zrzeka się uprawnień przyrodzonego), ale tak jak inni, kieruje się rozumem przyrodzonym. W jego zatem interesie jest dobre zarządzanie kraju i zabezpieczanie dostatniego życia poddanych, „nie można bowiem oddzielać dobra suwerena i dobra ludu. Słaby suweren ma słabych poddanych; a słaby jest lud, którego suwerenowi brak mocy”⁴¹. Zatem wbrew uwagom Habermasa, Hobbesowski suweren dba o państwo kierowany podstawowymi instynktami: zabezpieczeniem samozachowania i dążeniem do pomnażania swojej mocy.

Zdaniem Carla Schmitta, Hobbes „wypracował podstawowe argumenty uzasadniające związek pomiędzy decyzyzmem a personalizmem”⁴². Przy czym decyzyzizm oznacza, że władza polega nie na stosowaniu abstrakcyjnych uniwersalnych reguł prawnych, lecz na działaniu w faktycznej sytuacji opierając się o konkretne, osiągalne cele. Innymi słowy – kto podejmuje decyzje ten ma legalną władzę. Personalizm natomiast, wbrew Arystotelesowi, podkreśla, że władzę powinni sprawować ludzie. Decyzja zatem stanowi prawo, które jest kształtowane w oparciu o ową decyzję, a nie na odwrót. Słusznie zwraca uwagę Schmitt, że Hobbes, jako teoretyk stosowania abstrakcyjnych nauk przyrodniczych jako podstawy filozofii państwa, co dziwne, był personalistą. Przekonująco jednak uzasadnia to tym, że brytyjski rojalista, nie spodziewał się, iż prawo pozytywne może być obiektywnym horyzontem, częścią życia społecznego⁴³. Takie stanowisko niemieckiego filozofa tym bardziej podkreśla mylny charakter zarzutów kierowanych pod adresem Hobbesa, w myśl których ponosi on część odpowiedzialności za współczesny globalizm, bowiem jego teorie są wręcz antyglobalistyczne. Jako personalista nie rozumiałby powierzenia władzy państwowej instytucjom i systemom.

Co równie godne uwagi, Arendt twierdzi, że Lewiatan Hobbesa może trwać jedynie anektując inne państwa, żywiąc się ciągłą ekspansją. Natomiast jeśli ostatnie – zwycięskie państwo nie będzie już miało czego wchłonać, wówczas zniszczy samo siebie⁴⁴. Moim zdaniem, utożsamienie Lewiatana z państwem imperialistycznym jest błędem. Arendt popełnia we wnioskowaniu typowy błąd składania – przenosi cechę fragmentu na całość. Ekspansywność jednostki – gromadzenie mocy, przekłada na naturę państwa. Filozofka uważa, że imperializm gospodarczy jednostki wciąga państwo w imperializm polityczny. Jednak nie należy zapominać, że celem Lewiatana, było zapewnienie bezpieczeństwa obywatelom, co ważne, bezpieczeństwa rozumianego jako życie w dobrostanie. W myśli Hobbesa, niemożliwe zatem byłyby totalitarne systemy,

⁴⁰ J. Habermas, *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983, s. 102.

⁴¹ T. Hobbes, *Lewiatan*, op. cit., s. 432, II, XXX.

⁴² C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. A. Cichocki, Aletheia, Warszawa 2012, s. 76.

⁴³ Ibidem, s. 76.

⁴⁴ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 216.

na kształt ZSRR czy III Rzeszy⁴⁵. Po pierwsze, państwa te miały charakter ideologiczny, historycystyczny lub rasowy, natomiast filozofia Hobbesa była ahistoryczna. Hobbes wykluczał w punkcie wyjścia również rasizm i antysemityzm⁴⁶, ponieważ człowieka definiuje poprzez jego intelekt, wolę mocy, percepcję, a nie czynniki o charakterze przypadkowym, na przykład rasowym. Nie należy zapominać, że jego koncepcja była egalitarna – obywatelem jest ktoś, kto ma odpowiednie kompetencje intelektualne czy ekonomiczne, zatem nikt nie mógł być wykluczony z pobudek irracjonalnych, na które nie ma wpływu. Hobbes w przeciwieństwie do apologetów totalitaryzmu nie wierzył w misję ewolucyjną państwa – natura ludzka według niego jest niezmienna zaś państwo ma za zadanie stworzyć poddanym warunki dla zgodnego i trwałego współżycia. Zatem postrzeganie przez Arendt Lewiatana jako państwa totalitarnego jest poważną nadinterpretacją. Nie sposób postrzegać Hobbesowskie państwo jako wszechpotężnego egoistę, gdyż ma ono za zadanie właśnie godzić egoistów. Założenie między państwowego stanu powszechnej wojny Arendt postrzega w sposób literalny, a jest to bardziej stan klinczu, stabilnej sytuacji, wzajemnej gotowości, a nie ekspansji.

2.3. Arendtowska krytyka „Hobbesowskiego sankcjonowania prywatnego charakteru jednostki”

Arendt traktuje Hobbesa jako filozofa burżuazyjnego, tworzącego koncepcję człowieka dążącego jedynie do gromadzenia coraz większej ilości bogactwa, ślepo wielbiącego władzę⁴⁷. Jej zdaniem nieodzownym elementem funkcjonowania zdrowego systemu politycznego jest sfera publiczna, która nie dość, że gwarantuje kontrolę władzy, to umożliwia wyłanianie się nowych formacji polityczno-społecznych, co kształtuje kompetencje obywatelskie. Z tej perspektywy krytyka ta wydaje się nieco anachroniczna. Bowiem Arendt przykłada do teorii Hobbesa багаż doświadczeń XX-wiecznych. Zapomina, że otwarcie toczone spory światopoglądowe niejednokrotnie kończyły się śmiercią „heretyków”, a tworzenie się frakcji politycznych, opozycyjnych wobec monarchii, nieustannie doprowadzało do rebelii, rewolucji i wojen domowych (XVII wiek), które osłabiały Anglię na arenie międzynarodowej. Arendt zarzuca Hobbesowi, że tworzy państwo stawiając u jego podstaw jednostkę niezobowiązaną do lojalności wobec państwa jeśli to zostanie pokonane oraz nie znajdującą przyjemności w życiu gromadnym. Poprzez wyłączenie z udziału w życiu publicznym, traci miejsce w społeczeństwie i poczucie więzi ze współobywatelami. Tym samym słynny rojalista tworzy antywzorzec ukazując postawy mogące „łatwo zniszczyć każdą prawdziwą społeczność”⁴⁸. Arendt prowadzi ten wywód by na koniec zarzucić Hobbesowi nobili-

⁴⁵ Miłkowski również uważa, że w przeciwieństwie do teoretyków nazizmu, Hobbes wypowiedziałby posłuszeństwo Hitlerowi, M. Miłkowski, *Hobbesa konstrukcja pojęcia wolności*, op. cit., s. 218.

⁴⁶ Vide: M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France. 1976*, przeł. M. Kowalska, KR, Warszawa 1998, s. 92-93.

⁴⁷ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 214-215.

⁴⁸ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 207-208.

tację tyranii, o czym pisałam wyżej, zapomina jednocześnie o tym, iż angielski filozof nie stworzył konstruktu natury ludzkiej by pasował on do społeczeństwa burżuazyjnego, wyłaniającego się w XVII wieku, co mu imputuje. Wręcz przeciwnie, Hobbes nie bez powodu uchodzi za realistę politycznego, nie tworzy idealistycznej, czy opartej na fantazmacie, wizji człowieka lecz opisuje go opierając się na metodzie naukowej oraz obserwacji własnych (a więc powszechnych) namiętności⁴⁹. „Według Hobbesa ludzkie zachowania należy rozumieć przede wszystkim w kategoriach mechanistycznej psychologii uczyć”⁵⁰.

W kontekście tej krytyki, nie należy również zapominać, że nadrzędnym celem Hobbesowskiego systemu politycznego było zapewnienie mieszkańcom bezpieczeństwa oraz możliwości godnego, statecznego prosperowania. Ponadto warte przypomnienia jest, iż Anglia czasów Hobbesa rozdzielana była przez konflikty rodowe i stanowe, trwał nieustający spór pomiędzy monarchią i jej poplecznikami a dążącą do emancypacji politycznej, protestancką szlachtą. Egzekucję Karola I (1649 rok) określić można jako dramatyczny i niezwykle brzemienny w skutki finał rewolucji, karmiącej się wspomnianymi, nierozstrzygalnymi konfliktami. Miały one zresztą dodatkowe dwa wymiary: historyczno-prawny, związany z normańskim podbojem z XI wieku, oraz religijny. Ten drugi zapoczątkował Henryk VIII wyzwalając się spod wpływu Kościoła rzymsko-katolickiego, ustanowiwszy jako religię narodową anglikanizm⁵¹. Oczywisty dla epoki wieków średnich związek między władzą ziemską i duchową, wynikający z zasady namaszczenia władcy przez Boga, stracił rację bytu. Doprowadziło to do obniżenia rangi władzy, wzrostu roszczeń przedstawicieli ludu, co bezpośrednio powodowało rewolty i zamieszki, a tłumienie ich marnotrawiło środki i osłabiało siłę kraju na arenie międzynarodowej. Ponadto czas rewolucji Cromwellowskiej – dążenia mieszczan do zyskania praw oraz spory religijne były oparte na szeregu irracjonalnych, nieweryfikowalnych argumentów, podatnych na manipulację, często prowadzących do rewolucji. Nawet prywatne osoby próbowały zmienić ład polityczny posługując się nową prawdą wiary. W czasach Hobbesa, nacisk na pokój i bezpieczeństwo, ani nie wynikały z praktyki politycznej, ani nie miały mocnego umocowania w nauce Kościoła, negującej bezwzględną wartość życia doczesnego. Hobbes swą filozofią kwestionował przesłanki o irracjonalnym charakterze, „obciążył fanatyków religijnych winą za wybuch i przebieg wojny domowej, wyrażając gniewną niechęć do

⁴⁹ Bowiem zdaniem Hobbesa „ze względu na podobieństwo myśli i uczuć jednego człowieka do myśli i uczuć innego, ktokolwiek wgląda w samego siebie (...) ten winien przez to samo czytać i znać myśli i uczucia wszystkich innych ludzi w okolicznościach podobnych”, T. Hobbes, *Lewiatan, op. cit.*, s. 83, *Wprowadzenie*

⁵⁰ . Berns, *Hobbes*, przeł. Arkadiusz Górniewicz [w:] L. Strauss, J. Cropsey, *Historia filozofii politycznej*, przeł. A. Lipszyc, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego: Fronda, Warszawa 2010, s. 399.

⁵¹ Przyniosło to władzy królewskiej niezależność i partykularne przywileje, chociażby w postaci możliwości uzyskania unieważnienia małżeństwa, bez zgody Watykanu. Jednak wiązało się to również z niepożądanymi skutkami, głównie brakiem teologicznej legitymizacji władzy.

zwolenników prymatu władzy kościelnej nad państwową⁵². W *Lewiatanie* konstatuje on: „gdyby ludzie używali rozumu, jak to czynić mniemają, to ich państwa mogłyby być zabezpieczone co najmniej przed tym, iżby nie ginęły od chorób wewnętrznych⁵³. Jego zdaniem niepokoje społeczne łączą się bezpośrednio z zastojem życia intelektualnego oraz hamują rozwój ekonomiczny.

3. Zakończenie

Bez wątplenia, nade wszystko Hobbes chciał uciąć dyskurs politycznego historycyzmu, który polega na tym, że na podstawie racji dziejowych, sięgających zarówno w przeszłość jak i w przyszłość, uzasadnia się metody i cele władzy. Z kolei w Anglii właśnie ów historycyzm polityczny był uzasadnieniem podboju, wskazywał na to, że jest on obecny w historii, a zatem normalny, a więc legalny i w tym sensie teoria Hobbesa delegalizuje podbój jako polityczną praktykę. Stąd płynie wniosek, że nieuzasadnione jest oskarżanie angielskiego filozofa o stworzenie teorii usprawiedliwiającej agresywną politykę państwa⁵⁴. Obcy jest mu historycyzm, który odnaleźć można choćby w filozofii myślicieli oświeceniowych a także u Hegla i Marksa, usprawiedliwiających wszelkie praktyki polityczne przymusem mechanizmów dziejowych.

Filozofia polityczna Hobbesa „stanowi zasadniczy zwrot w historii ludzkości – ukazuje drogę do trwałego porządku politycznego⁵⁵. Zdaniem Foucaulta *Lewiatan* mówi coś niezwykle cennego, pokazuje mianowicie, że bez względu na wojnę bądź pokój, to poddani chcieli pokoju i zażegnania konfliktów, więc wyłonili suwerena, a nawet jeśli zdobył on władzę przez podbój, to umowy pragnął wystraszony lud. Hobbes pokazuje, że państwo zostało ustanowione za sprawą woli, a dotychczasowe spory między Saksonami a Normanami straciły sens. Można powiedzieć, że słynny rojalista unieważnił legitymizację wojny domowej, zażegnał dyskurs nieustannych rebelii wprowadzając pojęcie umowy społecznej. Dawne podboje nie dość, że doprowadzały do osłabienia monarchii, to w dodatku zakorzeniały konflikty, często na tle etnicznym, które trwały setki lat prowadząc do upadku kraju. Skutki prawne również były znaczące: król aż do Henryka VII posiadał władzę na mocy prawa podboju, a językiem prawnym był francuski. Zatem zasługi Hobbesa były znaczące – uchronił państwo przed rozpadem i przeciwnikami oraz obudził ze snu innych filozofów⁵⁶. Twierdząc, że odrębne narody siłą rzeczy znajdują się w relacjach odpowiadających tym w stanie natury, a co za tym idzie ich naturalnym dążeniem powinno być osłabienie bądź podporządkowanie sobie sąsiadów, przeniósł uwagę z waśni wewnętrznych na wroga zewnętrznego. Poszerzył pojęcie wojny sprawiedliwej, dla której wszczęcia

⁵² Tokarczyk, *Hobbes*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 19.

⁵³ T. Hobbes, *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 406, II, 29.

⁵⁴ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, *op. cit.*, s. 116-117.

⁵⁵ C. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Zak, Kraków 1999, s. 58.

⁵⁶ Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, *op. cit.* s. 102-103.

wystarczy strach przed potęgą sąsiada, tym samym wykazując bezzasadność konfliktów w obrębie społeczeństwa. Jak słusznie zauważa Arendt „ta stale obecna możliwość wojny zapewnia państwu perspektywę trwałości, gdyż zawsze może ono zwiększyć swoją władzę kosztem innych państw”⁵⁷. Jednak warto również pamiętać, że wskazywał na fakt, iż dążenia polityczne da się pogodzić, o ile stworzy się państwo światowe, co rzecz jasna można uznać za prefigurację koncepcji filozofii politycznej Immanuela Kanta.

Nie sposób nie zgodzić się ze Schmittem, który zauważa, że za sprawą Hobbesa, pozapolityczne ośrodki władzy – prywatne, półprywatne (stowarzyszenia, media, korporacje) – podzieliły między siebie władzę odbierając ją państwu – jednocześnie odsuwając od siebie odpowiedzialność. Państwo przestało być suwerenne, stało się kolorową, pstrokatą dekoracją dla sił ekonomicznych. Jego zdaniem Hobbes pomylił się sprowadzając państwo do roli obrońcy społeczeństwa. Wprowadzając sferę prywatną, eksponując indywidualizm, praworządność, równość wobec prawa, przedsiębiorczość, stworzył ogromną próżnię – sferę życia prywatnego, oderwanego od polityki. W tej przestrzeni można było robić wszystko, byleby nie krytykować państwa. Wyłoniły się podmioty, które przejęły władzę, tak więc Lewiatan hołdując wolności w życiu prywatnym stworzył podstawy pod własny upadek⁵⁸. Jednak tym samym należy przyznać Arendt, że Hobbes był protoplastą koncepcji nowej klasy społecznej, ponieważ stworzył podstawy teoretyczne pod rozwój mieszczaństwa (*bourgeois*)⁵⁹. Filozofka co prawda widziała jedynie tego negatywny aspekt, gdyż jej zdaniem otworzyło to pole na wytworzenie się społeczeństwa burżuazyjnego, ale niewątpliwie dało również teoretyczne podstawy dla zapewnienia bezpiecznego gruntu poprzez sankcjonowanie reguł opartych na pozbawionym irracjonalnych przesłanek prawie. Co umożliwia zaprowadzenie ładu w świeckim społeczeństwie i zapewnienie bezpieczeństwa obywatelom posiadającym rozmaite poglądy i wyznającym odmienne przekonania.

Również należy przyznać Arendt, iż Hobbesowska teoria polityczna w swych założeniach oddalona jest od ideału *paidei*, co pozwala w przeciwieństwie do ustroju *polis*, w którym wolna jest niewielka grupa ludzi, zagwarantować spokój, bezpieczeństwo i wolność wszystkim. Analizując założenia filozofii politycznej Hobbesa trudno na jej podstawie uzasadnić powstanie zwyrodniałych systemów totalitarnych, ale za to nie trudno uznać ustroju politycznego klasycznej Grecji za totalitarny wobec niewolników i kobiet, na co nie zwróciła uwagi Arendt, być może zbyt mocno zorientowana na często bezzasadną krytykę angielskiego rojalisty.

⁵⁷ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 210.

⁵⁸ C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, op. cit.

⁵⁹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 206, 208.

Bibliografia

Monografie

- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. Daniel Grinberg. Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska, Dzieła wszystkie*, tłum. D. Gromska, WN PWN, Warszawa 2002.
- Engels F., *Dzieła wybrane*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, tom II.
- Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France. 1976*, przeł. M. Kowalska, KR, Warszawa 1998. „innym ludzi w okolicznościach podobnych”.
- Habermas J., *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983.
- Hobbes T., *Elementy filozofii*, przeł. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1956, t. I.
- Hobbes T., *Lewiatan*, przeł. Czesław Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2005.
- Migasiński J., *Filozofia nowożytna. Postacie. Idee. Problemy*, STENTOR, Warszawa 2011.
- Porębski C., *Umowa społeczna. Renesans idei*, Znak, Kraków 1999.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. A. Cichocki, Aletheia, Warszawa 2012.
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. Tomasz Górski, PAX, Warszawa 1969.
- Tokarczyk R., *Hobbes*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987.

Artykuły

- Miłkowski M., *Hobbesa konstrukcja pojęcia wolności [w:] Przegląd Filozoficzno-Literacki*, nr 1(30), 2011.
- Wróbel S., *Spory o Thomasa Hobbesa: <Lewiatan> jako obiekt interpretacji, nadinterpretacji i dezinterpretacji [w:] Przegląd Filozoficzno-Literacki*, nr 1(30), 2011.

Prace pod redakcją

- Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego: Fronda, Warszawa 2010.

O autorach

Wojciech Arndt – dyrektor Biura Analiz Sejmowych; doktor nauk prawnych. Absolwent Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Specjalizuje się w prawie konstytucyjnym, teorii i filozofii prawa. Adiunkt w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji Akademii Ignatianum w Krakowie. Sekretarz naukowy „Przeglądu Sejmowego” oraz członek redakcji „Horyzontów Polityki”. Pracował m.in. w Ministerstwie Kultury i Dziedzictwa Narodowego oraz w Ministerstwie Edukacji Narodowej. W latach 2007-2011 był prezesem Zarządu Fundacji Ius et Lex.

Jacek Bartyzel - profesor doktor habilitowany nauk społecznych; teatrolog, historyk idei, filozof polityki, publicysta; profesor zwyczajny UMK i kierownik Katedry Hermeneutyki Polityki na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych UMK; członek polskich i zagranicznych towarzystw naukowych, w tym Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II; autor kilkunastu książek oraz kilkuset artykułów naukowych i publicystycznych; ostatnio opublikował: *Prawica – nacjonalizm – monarchizm. Studia politologiczno-historyczne* (Radzimin-Warszawa 2016).

Clifford A. Bates, Jr – profesor UW w Ośrodku Studiów Amerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego. Uzyskał tytuł doktora nauk o polityce na Uniwersytecie Northern Illinois (specjalizacja filozofia i teoria polityczna). Autor książek: *Aristotle Best Regime* (LSU Press, 2004) oraz *The Centrality of the Regime for Political Science* (WUW, 2015).

Jakub Buźniak – doktorant w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego.

Sonia Horonziak - doktorantka Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie w dziedzinie nauk społecznych – nauk o polityce. W 2013 roku uzyskała tytuł zawodowy magistra. Jej praca magisterska pt.: „Helmuth Plessner. Od antropologii filozoficznej do antropologii politycznej” uzyskała nagrodę za najlepszą pracę magisterską na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ. Autorka wielu publikacji z zakresu antropologii politycznej.

Włodzimierz Julian Korab-Karpowicz – filozof i myśliciel polityczny, profesor w Instytucie Politologii Uniwersytetu Opolskiego. Po studiach w Polsce i Stanach Zjednoczonych oraz uzyskaniu doktoratu z filozofii na Uniwersytecie Oksfordzkim, wykładał na wielu uniwersytetach na trzech kontynentach. Habilitację uzyskał na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydał kilkadziesiąt prac naukowych, w tym szereg książek. Za najważniejsze jego dotychczasowe dzieło uważa się *Tractatus Politico-Philosophicus - Traktat polityczno-filozoficzny*, którego wersja angielska została opublikowana przez Routledge i przetłumaczona na kilka języków.

Marcin Mazurek – absolwent Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, doktor nauk społecznych w dyscyplinie nauki o bezpieczeństwie, adiunkt na Wydziale Bezpieczeństwa Narodowego Akademii Sztuki Wojennej. Doktorant na Wydziale Filozofii i Socjologii UW. Specjalizuje się w problematyce bezpieczeństwa w kontekście kulturowej, gospodarczej i politycznej integracji, decentralizacji władzy oraz ewolucji pojęcia panowania i suwerenności. Jego zainteresowania naukowe skupiają się również na kwestiach dotyczących współczesnego nacjonalizmu i fundamentalizmu jako zjawisk związanych z wielowymiarowym procesem transformacji państwa narodowego.

Mateusz Mirosławski – student Indywidualnych Studiów Międzyobszarowych na Uniwersytecie Śląskim, w ramach których studiuje psychologię i filozofię

Łukasz Perlikowski – doktor nauk społecznych w zakresie nauk o polityce. Kierownik Zakładu Nauk o Komunikacji Społecznej i Mediach PWSZ w Płocku. Zastępca redaktora naczelnego czasopisma Dialogi Polityczne/Political Dialogues. Journal of Political Theory. Współautor (z drem Łukaszem Dominiakiem) monografii pt. *Sprawiedliwość-tożsamość-racjonalność. Wybrane problemy filozofii polityki* (Toruń 2016). Autor kilkudziesięciu tekstów naukowych publikowanych w: Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne, CIVITAS. Studia z Filozofii Polityki, Kultura i Edukacja, Studia Polityczne, Societas et Ius, Dialogi Polityczne, Pro Fide Rege et Lege.

Anna Szklarska – ukończyła studia doktoranckie z filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Obecnie adiunkt w Katedrze Filozofii Społecznej Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie oraz doktorantka w Katedrze Filozofii Polityki w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej zainteresowania badawcze dotyczą etyki, filozofii politycznej, historii filozofii, antropologii filozoficznej, a także bioetyki.

Adam Wielomski – profesor tytularny nauk społecznych, politolog, Kierownik Katedry Teorii Stosunków Międzynarodowych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Autor 15 monografii i ponad 100 mniejszych publikacji naukowych z zakresu myśli politycznej, teorii państwa i polityki oraz teorii stosunków międzynarodowych. Redaktor Naczelny czasopisma naukowego Pro Fide, Rege et Lege; Prezes Towarzystwa Naukowego Myśli Politycznej i Prawnej.

Karolina Zakrzewska – absolwentka filologii polskiej na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, absolwentka oraz doktorantka filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii UW. Redaktor tematyczna działu filozofia w czasopiśmie Eryda.



Indeks osobowy

- Aaron (biblia) 26
Abraham (Biblia) 19, 26
Adams John Quincy 112
Alighieri Dante 61, 66, 69, 193
Allen John William 46, 69
Althusius Johannes 47, 48, 49, 67, 69
Anaksagoras 146
Arbeláez Herrera Angela M. 63, 72
Anonim z Yorku 56, 61, 62, 69
Arendt Hannah 36, 69, 77, 87, 89, 92, 94, 217, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 228, 229
Arndt Wojciech 9, 75
Arquiliere Henri Xavier 56, 69
Arystoteles 22, 58, 63, 69, 77, 89, 94, 97, 98, 99, 101, 103, 105, 109, 110, 111, 131, 146, 147, 148, 152, 155, 156, 158, 160, 167, 218, 219, 220, 224, 229
Ashley-Cooper Anthony 208
Augustyn św. z Hippony 13, 25, 63, 140, 168, 207, 216
Austin John 90, 94
Ayuso Miguel 22, 32

Bacon Francis 99, 131
Baczko Bronisław 176, 187
Balmes Jakub 52, 69
Bała Paweł 40, 69

Bartelson Jens 66, 69
Bartkowiak-Lerch Magdalena 193
Bartyzel Jacek 9, 19, 107
Basista Jakub 69
Bates Clifford 9, 122, 127, 145
Bayle Pierre 44, 72
Bellarmin Robert 29, 30, 54, 55
Bentham Jeremy 134, 135, 141
Berns Laurence 26, 27, 129
Bernstein Richard 214, 216
Bierdiajew Mikołaj 14
Bieroń Tomasz 77, 78
Bloom Allan 77, 82, 94
Bodin Jean 49, 50, 69, 107
Beal Christophe 48, 72
Borkowski Paweł 21
Boucher David 35, 36, 72
Böckenförde Ernst Wolfgang 91, 94
Braicovich Rodrigo S. 52, 72
Bramhall John 43
Bubula Barbara 20
Buchanan James 174
Bull Hedley 34, 35, 36, 62, 72
Buksiński Tadeusz 98, 113, 114
Burke Edmund 19, 145, 158, 159
Buźniak Jakub 9, 161
Büchler Joachim 38, 39, 41, 69
Bywater Ingram 160

- Calleja Rovira Ricardo 49, 50, 72
Carillo Castillo Lucy 33, 72
Carr Edward Hallet 34, 69
Castro Gomez V.R. 46, 69
Chmieliński Maciej 67, 73, 98, 107, 114
Cichocki Marek 224, 229
Cohen Joshua 117, 127
Collins Jeffrey R. 137, 141
Comte August 112
Conrad Keith 130, 141
Copleston Frederick 79, 89, 94, 138, 140, 141, 209, 216
Covell Charles 39, 41, 69
Cowley Abraham 7, 9
Cromwell Oliver 50, 51, 52, 137
Cropsey Joseph 26, 129, 141, 226, 229
Cyceron Marek Tulliusz 53, 99, 103, 148, 152, 155, 158, 159, 160
- Dann Otto 66, 69
De Alvarez Leo Paul 160
De Caprariis Vittorio 69
De Corte Marcel 22, 32
De Mattei Rodolfo 63, 70
de Montesquieu Charles 53
de Oliveira Plinio Corrêa 20, 32
de Tejada Francisco Elías 20, 32
Deege Michael 198, 203
Dempf Alois 53, 69
Delumeau Jean 47
Descartes Rene 90, 97, 99, 130, 158, 160
Diderot Denis 19, 44
- Dietz Mary 33, 73, 107
Domínguez González David Jorge 63, 72
Dominiak Łukasz 116
Donnelly Jack 34, 69
Dulumeau Jean 69
Duncan Stewart 162, 163, 171
Dunin Kinga 205
Dukiet-Nagórska Teresa 206, 216
Dziubecka Radosława 77, 133
- Edwards Jonathan 210
Eilstein Helena 212, 213, 216
Eleazar (biblia) 26
Emidio Branco Daniel Artur 55, 72
Engels Friedrich 79, 222, 229
Elzenberg Henryk 116
- Fabbri Enrica 30, 32, 44, 54, 69
Falkowski Mateusz 24
Fernandez Ramos Jose Carlos 62, 72
Fernández-Santamaría Jose Antonio 63, 69
Finnis John 116, 128
Foisneau Luc 44, 51, 55, 69, 73
Forsyth Murray 36, 72
Foucault Michel 225, 227, 229
Freud Sigmund 173, 174, 176, 177, 178, 183, 185, 186, 187
Fried Johannes 53, 69
Fryderyk I Barbarossa 61
Fryderyk II Stauf 61

- Fukuyama Francis 78, 94, 161, 167, 169, 170
- Fuller Benjamin Apthorp Gould 206, 216
- Galileusz 45, 97, 100, 103
- Gamble Andrew 114
- Garcia Leal Jose 33, 72
- Garcia Pelayo Manuel 56, 69
- Gaskin John Charles Addison 28, 99
- Gauthier David P. 34, 39, 41, 43, 54, 67, 69, 100, 107, 114
- Gehlen Arnold 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203
- Gilson Etienne 66, 70, 112
- Godyń Mieczysław 77
- Gogacz Mieczysław 205
- Goldsmith Maurice 98, 114
- Górniewicz Arkadiusz 26, 226
- Górski Tomasz 76, 94, 168, 218, 229
- Gray John 77, 94, 133, 141
- Grinberg Daniel 87, 219
- Grocjusz Hugo 47, 48, 49, 67, 70, 101, 103
- Gromska Daniela 218
- Grzegorz VII 56
- Guardini Romano 20, 32
- Habermas Jurgen 223, 229
- Haggenmacher Peter 63, 70
- Harrington James 112
- Hart Herbert L.A. 90, 91, 94, 117, 122, 128
- Harvey Edward 44, 70
- Heckel Martin 59, 70
- Hegel Georg Wilhelm 145, 158, 170, 227
- Heidegren Carl-Goran 196, 203
- Heller Mark A. 35, 36, 72
- Henryk IV 56, 57, 58, 61
- Henryk VIII 29, 226, 227
- Herder Johann Gottfried 197, 198, 203
- Herla Anne 45, 70
- Hindess Barry 138, 141
- Hobbes Thomas 9, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 145, 148, 149, 150, 151, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 186, 187, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229
- Hołówka Jacek 205

- Hood Francis Campbell 132, 141, 200, 203
Horonziak Sonia 9, 195
Höffe Otfried 76, 81, 83, 91, 92, 94
Hume David 158, 208
Hüglin Thomas O. 49, 70
Hutt Frank 160
- Imbart de la Tour Pierre 46, 47, 70
Izaak (biblia) 26
- Jakub (Biblia) 19, 26
Jakubowski Marek M. 214
James David 64, 72
Jankowski Henryk 205
Jaumann Herbert 203
Jefferson Thomas 78, 112
Jezus Chrystus 27, 54, 55, 192
Joachim z Fiore 19, 26
Johnston David 45, 72
- Kaczorowski Paweł 91
Kalwin Jan 45, 46, 47, 69
Kant Immanuel 38, 70, 116, 127, 145, 158, 170, 197, 205, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 228
Karol I Wielki 61, 226
Karol V 66
Kauppi Mark V 34, 71
Kempner Salomea 173
Kennington Richard 160
Koch Gotfried 53, 70
- Koenigsberger Helmut Georg 46, 72
Kołakowska Agnieszka 214, 216
Kołakowski Leszek 215, 216
Konstantyn Wielki 29
Kopciuch Leszek 167, 169, 171
Korab-Karpowicz Włodzimierz Julian 9, 97, 101, 112, 113, 114
Koselleck Reinhart 41, 70
Kowalska Małgorzata 225
Krasnodębski Zdzisław 224
Kraus Pamula 160
Krawczyk Anna 130, 139, 141
Krzynówek Anna 141
Kuniński Miłowit 67, 98
Kupś Tomasz 116
Kurlandzka Amelia 116
Kush Horst 66, 72
- Labrousse Roger 51, 52, 53, 66, 72
Lake David 39, 70
Lande Jerzy 139
Legutko Ryszard 84, 90, 94, 213, 214, 216
Lem Stanisław 212, 216
Leszczyński Damian 138
Lewicki Przemysław 9, 15
Locke John 23, 42, 70, 78, 106, 112, 114, 130, 134, 135, 137, 138, 139, 141, 145, 158, 170, 181, 182, 187
Luchaire Achille 53, 70
Ludwik IV Bawarski 66
Luter Marcin 20, 45, 46, 57, 62, 70

- Lyon David 114
- Łubieński Zbigniew 86, 87, 91, 94
- Łuczkiwicz Grzegorz 94
- Łukasiewicz Małgorzata 224
- Macedo Stephen 94
- MacCormic Neil 121, 127
- Machiavelli Niccolò 20, 33, 98, 99, 109, 111, 112, 131, 140, 148, 153, 160
- Mackiewicz Witold 205
- Madej Wojciech 77
- Madeja Andrzej 41, 72
- Manent Pierre 22, 23, 31, 32, 77, 80, 81, 85, 94
- Maritain Jacques 112
- Markiewicz Barbara 203
- Marks Karol 112, 170, 227
- Marsyliusz z Padwy 20, 24, 32, 66
- Martinich Aloysius 44, 70, 72
- Mazurek Marcin 9, 173
- Meinecke Friedrich 63, 70
- Menendez Pidal Ramon 66, 70
- Merecki Jarosław 76
- Mesnard Pierre 49, 70
- Metzger Hans-Dieter 50, 51, 70
- Michalak Bartłomiej 116, 128
- Michalski Krzysztof 119, 127
- Migasiński Jacek 218, 229
- Milanese Arnaud 44, 72
- Mill John Stuart 116, 127, 132, 134, 135
- Milton Anthony 47, 70
- Milton John 13, 116, 127
- Miłkowski Marcin 222, 225, 229
- Mirbt Carl 56, 70
- Mirowski Mateusz 9, 205
- Miszalski Marian 23, 77, 94
- Mojżesz (biblia) 26
- Montesquieu Charles 112, 132, 138
- Morawski Lech 76, 94
- Morgenthau Hans 104, 114
- Mosse George Lachmann 49, 72
- Musiał Zbigniew 205, 211
- Nadeau Christian 63, 65, 70
- Nawroczyński Bogdan 135
- Newton Benjamin Patrick 160
- Newton Isaac 97
- Nietzsche Friedrich 197
- Nowak Ewa 91, 94
- Nozick Robert 174
- Oakeshott Michael 9, 11, 13, 15, 114, 129, 139, 141, 145, 159
- Oberman Heiko A. 45, 70
- Ochocki Aleksander 173
- Ockham William 20
- Ogonowski Zbigniew 40, 70
- Okołowski Paweł 213, 216
- Olejniczak Sławomir 20
- Ortega y Gasset Jose 202, 221
- Oses Gorraiz Jesus Maria 66, 73
- Ossowska Maria 208, 216

- Paczkowska-Łagowska Elżbieta 198, 203
- Parkin Jon 44, 73
- Pasek Jan 79, 94, 138
- Pasqualucci Paolo 36, 56, 73
- Peña Echeverría Javier 63, 70
- Perlikowski Łukasz 9, 10, 115, 191
- Pettit Philip 133, 141
- Piłat Robert 87
- Pinochet Augusto 33
- Piotr św. 29, 55
- Piotrowicz Ludwik 77
- Platon 63, 98, 105, 109, 137, 146, 158, 169
- Plotyn 12
- Płaczkowska Barbara 203
- Polin Raymond 34, 36, 41, 42, 57, 58, 71, 73
- Popiuk-Rysińska Irena 66, 71
- Poręba Marcin 173
- Porębski Czesław 174, 187, 227, 229
- Prieto Prieto Alfonso 53, 71
- Raczkiewicz-Karłowicz Danuta 203
- Radbruch Gustav 90, 91, 94
- Rasiński Lotar 138
- Rau Zbigniew 67, 73, 98, 114, 135, 138, 141
- Rawls John 116, 117, 118, 119, 121, 122, 127
- Regout Robert Hubert Willem 63, 71
- Rehberg Karl Siegbert 196, 200, 203
- Reimarus Hermann Salomon 19
- Reinhard Wolfgang 59, 71
- Remond Rene 59, 71
- Reszke Robert 173
- Reykowski Jerzy 176
- Rhonheimer Martin 40, 63, 67, 71
- Ribeiro Renato Janine 44
- Romaniuk Adam 116
- Rousseau Jean-Jacques 23, 102, 106, 116, 127, 134, 136, 138, 139, 141, 145, 158, 196, 210
- Rumble Wilfrid E. 90
- Ryszka Franciszek 191
- Saada Julie 63, 65
- Salmon John Hearsey McMillan 49, 73
- Samuel (biblia) 26
- Sandel Michael 117, 127
- Santangelo Ignazio Augusto 41, 71
- Scattola Merio 21, 31, 32
- Schelsky Helmut 195
- Schiller Johann Friedrich 197
- Schilling Heinz 59
- Schmidt Heinrich Richard 59, 71
- Schmitt Carl 9, 23, 24, 30, 36, 39, 51, 58, 71, 125, 126, 127, 191, 197, 203, 224, 228, 229
- Schneider Thomas 58, 59, 71
- Schnur Roman 50, 71
- Schulze Hagen 66, 71
- Schrade Ulrich 205, 206, 207, 209, 216
- Seńko Władysław 20
- Shelton George 50, 64, 65, 67, 70
- Siena Primo 20, 32

- Simiele Javier 45, 73
Skinner Quentin 114
Sloterdijk Peter 221
Słomczyński Maciej 116
Sokrates 77, 146
Sommerville Johann P. 43, 44, 54, 61, 71
Sorel Tom 121, 127
Spinoza Baruch 23
Springborg Patricia 54, 55, 73
Staff Ilse 63
Starzewski Maciej 139
Stauffer Devin 98, 114
Stephens Leslie 98, 114
Stępień Antoni 205
Stolleis Michael 63, 73
Strauss Leo 26, 32, 33, 41, 43, 44, 51, 63, 67, 71, 76, 78, 79, 82, 83, 94, 98, 105, 114, 118, 119, 122, 123, 127, 129, 130, 141, 161, 167, 168, 171, 218, 221, 226, 229
Suchodolski Bogdan 79, 84, 94
Sylwester I 29
Swift Adam 15, 141
Szahaj Andrzej 214, 216
Szawieł Mariola 87
Szkłarska Anna 9, 129
Szlachta Bogdan 56, 71
Szostek Andrzej 205
Szumlewicz Piotr 95
Śpiewak Paweł 19, 76, 118, 168
Święcicki Łukasz 191
Tales z Miletu 146
Tokarczyk Roman 51, 71, 86, 87, 88, 91, 94, 130, 132, 133, 136, 141, 218, 221, 227, 229
Tomasz św. z Akwinu 23, 53, 63, 101, 103
Tönnies Ferdinand 45, 50, 51, 56, 63, 64, 71
Torres del Moral Antonio 67, 73
Tukidydes 33, 104
V
anderpol Alfred 63, 71
Vaughan Geoffrey 124, 127
Villacañas Jose Louis 66, 71
Vialatoux Joseph 33, 36, 37, 41, 71
Villey Michel 22, 32
Viotti Paul R. 34, 71
Voegelin Eric 19, 25, 32, 59, 61, 71, 76, 78, 83, 88, 94, 161, 167, 168, 171
Voltaire 19
von Dilcher Gerhard 63
von Gierke Otto 48, 70
von Hayek Friedrich August 79, 90, 94, 133, 134, 141, 145, 159
von Metternich Klemens 40
Walzer Michael 46, 47, 71, 125, 127
Waltz Kenneth N. 36, 71
Warrender Howard 41, 71, 98, 114
Waterworth William 44, 72
Watkins John William Nevill 98, 112, 114
Weaver Richard 20, 32
Weber Dominique 33, 71

Weinberger Jerry 98, 114

Wichrowski Marek 78

Wiegand Cruz Augusto 63, 73

Wielomski Adam 9, 24, 27, 29, 30, 32,
40, 55, 73

Wiewiór Przemysław 163, 165, 166, 171

Wilhelm Zdobywca 67

Williams Michael C. 36, 42, 65, 73

Wittelsbach Ludwik IV 20

Włodkowa Zofia 20

Woleński Jan 90, 91

Wolin Sheldon 33, 107, 114, 141

Wolniewicz Bogusław 205, 207, 208,
209, 210, 211, 212, 213, 216

Wróbel Szymon 221, 229

Wudel Witold 84, 85, 86, 87, 89, 94,
118, 119, 127, 134, 136

Zakrzewska Karolina 9, 217

Zaniewicki Witold 173

Zarka Yves Charles 49

Zeeden Ernst Walter 59, 73

Znamierowski Czesław 21, 79, 99, 100,
116, 120, 123, 131, 132, 134, 162,
164, 167, 174, 175, 219

Żelazna Jolanta 169