

W. Julian Korab-Karpowicz

Uniwersytet Zayed w Dubaju
Uczelnia Łazarskiego w Warszawie

Filozofia polityczna Tomasza Hobbesa i jej wpływ na ukształtowanie się moderności

Political Philosophy of Thomas Hobbes and its Influence on the Formation of Modernity

21/2016

Political Dialogues

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/DP.2016.033>

Abstract

Considered one of the greatest and most original English philosophers, Thomas Hobbes was the founder of modern political philosophy. His modernity manifests itself in a revolutionary position – in emphasizing novelty and in completely breaking with the past. We are still influenced by his ideas. He has introduced the model of the human being, who is driven by his desires and is involved in the ongoing activity of multiplying his wealth and of acquiring more and more power, and of the state as the organization of coercion. The knowledge of Hobbes's political thought is essential to understand the ideological foundations of the modern world, as well as to creatively overcome them.

Keywords:

Hobbes, political philosophy, modernity, classical tradition, individualism

Słowa kluczowe:

Hobbes, filozofia polityczna, moderność, tradycja klasyczna, indywidualizm

Wprowadzenie

Celem tego artykułu jest pokazanie wpływu myśli Tomasza Hobbesa na ukształ-

towanie 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 jako ucieleśnienie organizacji przemocy. Znaczącość myśli politycznej Hobbesa jest niezbędna zarówno dla lepszego zrozumienia podstaw ideologicznych¹ współ-

¹ Przez ideologię rozumiemy tutaj szeroko pojętą filozofię realizowaną w praktyce społecznej i opartą na założeniach dogmatycznych. Podstawy ideologiczne współczesnego świata to te główne

czesnego świata, jak i dla twórczego ich przekroczenia.

Revolucja naukowa i nowa nauka polityczna

Okres życia Tomasza Hobbesa (1588–1679) obejmuje pokolenie Galileusza i Kartezjusza, i późniejsze pokolenie Newtona². Dokonywała się wówczas rewolucja naukowa. W jej wyniku podejście do nauki odziedziczone po Arystotelesie oraz zaakceptowane w filozofii chrześcijańskiej zostało podważone i zastąpione nowym paradygmatem. Ogólny kierunek rozwoju cywilizacji zachodniej przybrał formę racjonalizmu i sekularyzmu. Przemiana stanowiąca istotę moderności została dokonana³. 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 naukowej⁴.

idee wyrosłe z filozofii, religii, nauki i wiedzy potocznej, które kształtują dziś nasze obecne zbiorowe myślenie i działanie.

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

3 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.

4 Często uważa się, że Hobbes był pierwszym myślicielem politycznym, który spróbował zastosować metody nowożytnych nauk przyrodniczych do studiów nad polityką i studiować 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 pod-

We wczesnym okresie swojej twórczości pozostawał jeszcze pod wpływem myśli arystotelesowskiej⁵. Odchodzi jednak

stawowe stanowiska. Według pierwszego z nich, z uwagi na zastosowanie przez autora *Lewiatana* metod nowożytnej nauki, jego mechanistyczna i antymetafizyczna teoria ruchu jest podstawą jego poglądu na człowieka i politykę. Jednym z pierwszych wyrazicieli tego poglądu 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. To stanowisko 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 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; *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 Chmieleński, 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. Przyjmuje, że późniejsze dzieła Hobbesa (począwszy od *De cive* i *De corpore*), których dotyczy ta interpretacja, są spójne metodologicznie. Próbuję pokazać, że zamiarem autora *Lewiatana* było odrzucenie wcześniejszej, klasycznej refleksji nad polityką, którą uważał za metodologicznie błędną, oraz zastąpienie jej nową nauką, która łączy rozwiązanie problemów polityczno-społecznych z zastosowaniem metod nauk ścisłych.

5 Wnikliwej analizy ewolucji poglądów polityczno-filozoficznych Hobbesa dokonał Strauss w swojej książce *The Political Philosophy of Hobbes*.

coraz bardziej od tej tradycji, czemu daje wyraz w *O ciele* [*De corpore*] (1655). Przekonuje nas, że jeżeli rozumiemy ją jako naukę ścisłą, fizyka jest zupełnie nową dziedziną, która wyłoniła się dopiero na progu nowożytności⁶. 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)⁷. Ma zatem zastrzeżenia, co do ich metody naukowej i próbuje ją zastąpić lepszą⁸.

W metodologii Tomasza Hobbesa uwidacznia się wpływ Francisa Bacona, który krytykował metodologię arystotelesowską, oraz wpływ Kartezjusza. Podobnie jak u tego ostatniego, wiedza ma dla niego 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 Hobbesa 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 jakieś 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 wprawdzie, iżby rozłożyć państwo na części, lecz jednak tego, iżby je sobie przedstawić, jak gdyby było rozłożone na części. To znaczy: trzeba należyście rozważyć, jaka jest natura ludzka, dzięki

W przedmowie do późniejszego wydania amerykańskiego książki przedstawia on jednak błędny naszemu 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.

⁶ Tomasz Hobbes, *Elementy filozofii*, t. I, przeł. Czesław Znamierowski, Warszawa 1956, s. 4.

⁷ 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.

⁸ Metodą Arystotelesa była procedura indukcyjno-dedukcyjna; Hobbes kładzie nacisk na dedukcję oraz stosuje abstrakcji i idealizacji zjawisk.

*jakim cechem 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 sobą*⁹.

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

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 ruchu¹⁰. 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*)¹¹. 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,

9 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”.

10 Według Gauthiera, metodologiczny mechanizm 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).

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

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 uprawnień jednym 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.

Z punktu widzenia tradycji klasycznej¹², 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 tra-

12 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 cnot w życiu publicznym. Zob. W. Julian Korab-Karpowicz, *Historia filozofii politycznej. Od Tukidydesa do Locke’a*, Kęty 2010, s. 9–11.

dycji, 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. Píše, 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 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”¹³ charakteryzuje ich „pragnienie mocy” (*desire of power*). Ich podstawowa skłonność to „stałe i niezmiennie spoczynkowe pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje dopiero 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 pożądaniami, 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 pożądaniami nigdy się nie kończą. Szczę-

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

ście jest „stałym przechodzeniem pożądanego 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 osiągnąć, 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.

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 lu-

dzi. 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 pożądaniami, 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)¹⁴. Może w dowolnym czasie użyć siły; a więc wszyscy muszą być ciągle gotowi, by odeprzeć atak siłą. Wynika stąd logicznie, że poruszani przez pożądaniami 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

¹⁴ Hobbes definiuje wolność mechanicznie jako „brak zewnętrznych przeszkód”, czyli brak ograniczeń zewnętrznych. Wolność nie jest u niego związana z rozumnym stanowieniem o sobie.

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 drobności, 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 naturalnego¹⁵ oraz argumentując, że „nie są grzechem działania, jakie wpływają 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 za dedukcyjną abstrakcję. Jest to, jak stwierdza, wniosek wyciągnięty z ludzkich pożądań¹⁶. 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* Tukidydesa¹⁷. 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.¹⁸ Jego mechanistyczna koncepcja człowieka

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

17 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.

18 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 w stosunkach międzynarodowych. Zob. Hans Morgenthau, *Politics among Nations*, wyd. 2, New York: Knopf, 1954, s. 4.

15 Idea prawa naturalnego ma długą tradycję. Arystoteles, Cyceon, 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.

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.

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 żalonym, w którym „życie człowieka jest samotne, biedne, plugawe, zwierzęce i krótkie” (L XIII 9)¹⁹. 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 pożądlivosti. Ku wojnie popychają ich pragnienia zdobyczy, zapewnienia sobie bezpieczeństwa przed innymi oraz własnej 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).

¹⁹ „...and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short”.

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 racjonalną kalkulację „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 jakiego mają ludzie wobec siebie. Tradycyjne prawo naturalne jest prawem moralnym. Zrywając z wywodzącą się od Platona i Arystotelesa tradycją klasycznej filozofii politycznej, miast od prawa naturalnego – racjonalnej normy i miary działania, Hobbes wychodzi od uprawnień naturalnych, czyli od „słusznych” żądań²⁰. W jego stanie natury, gdzie nie ma żadnych tradycyjnych norm, każdy człowiek

²⁰ Zob. 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.

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 szkodzenia (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 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 skapstwo, 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.

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 naturalnego²¹ 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”²². 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 odpiera ten zarzut. Piśze, 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 zawłaszczzone w wyniku podboju. Dla autora *Lewiatana* jedyną różnicą 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 absolutystów²³, jego koncepcja absolutyzmu i teoria suwerenności są wynikiem przyjętych przez niego założeń oraz logiki jego wywodu²⁴.

Z koncepcji człowieka poruszanego przez pożądania, którego działania nie

21 Zob. 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 transcendentnym charakterze jej konieczności i prawowitości.

22 Zob. 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.

23 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.

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

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 obywateli — czyli dla celu, dla którego 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 Anglii²⁵. 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

25 Doktryna monarchomachów rozwinęła się we Francji w opozycji wobec absolutyzmu i stopniowo przeniknęła do innych krajów Europy. Wspólna 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.

gwaranta pokoju i bezpieczeństwa w państwie. Jednakże jego argumentacja za nieograniczoną i niepodzielną władzą, chociaż logicznie poprawna, wydaje się jednak nieuzasadniona. Oparta jest o przesłanki zawierające twierdzenia na temat natury ludzkiej, takie jak na przykład, 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 wzoruje. 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.

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.

Poczawszy 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 politycznej 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 politycznej 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)²⁶. 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 niesprawie-

dliwe, dobre i złe, poza tymi, których źródłem są prawa pozytywne stanowiące wolę suwerena.

Teoria polityczna Hobbesa jest zaprzeczeniem klasycznego myślenia politycznego. Podczas gdy w klasycznej filozofii politycznej istnieje naturalny standard prawości — poczucie moralne sprawiedliwości, czyli to co dyktuje „prawy rozum” wyrażony w prawie zwyczajowym i naturalnym, w oparciu o który stanowiące 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.

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 dobrze. Hobbes niszczy ten wyidealizowany obraz i obdziera państwo z wszelkich sentymentów. Paradygmatem 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,

26 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.

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, „pomiął 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 klasycy 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.

Moderność Hobbesa

Nowożytność to nie tylko okres historyczny, epoka nowożytna, ale również pewna formacja ideowa lub kulturowa — nowożytność, nowoczesność lub, jak tu proponujemy, moderność²⁷. 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 za twórcę nowożytnej myśli politycznej, nie próbował już w niczym naśladować dawnych Rzymian²⁸. 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”²⁹. Doszedł do modelu społeczności politycznej jako zbioru wyizolowanych jednostek, dążących do zaspokojenia indywidualnych korzyści, pod władzą absolutnego suwerena, a nie do jej tradycyjnego wyobrażenia jako naturalnej wspólnoty. Tym samym podłożył podstawy pod koncepcję współczesnego społeczeństwa oraz suwerennego i świeckiego państwa. Odrzucając tradycję i wzorując swoją nową naukę polityczną na naukach ścisłych, ustanowił pozytywistyczny paradygmat dla badań

27 Zob. przyp. 3.

28 Zob. przyp. 5.

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

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, było nadal pod dużym wpływem klasycznej filozofii politycznej, 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 jemu zawdzięczamy przekształcenie moderności z absolutnej w liberalną, pod której przemożnym wpływem żyjemy do dziś.³⁰

Znajomość myśli politycznej Hobbesa, a w szczególności jej metodologii, jest niezbędna zarówno dla lepsze-

go zrozumienia podstaw ideologicznych dzisiejszego świata, jak i dla twórczego ich przekroczenia. Twórcze przekroczenie moderności jako formacji ideowej może dokonać się między innymi przez rozpoznanie anachronicznych, z punktu widzenia nauki współczesnej, założeń dotyczących poznania rzeczywistości na jakich się opiera.

Bibliografia:

Bartyzel J., „Krytyka teorii umowy społecznej w myśli tradycjonalistów francuskich” w: *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, w: *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Zbigniew Rau i Maciej Chmieliński, Warszawa 2010, s. 362–377.

Buksiński T., *Moderność*, Poznań 2001.

Buksiński T., *Współczesne filozofie polityki*, Poznań 2006.

Chmieliński M., „Umowa społeczna jako ideologia: Davida Gautiera kontraktualizm moralny”, w: *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Zbigniew Rau i Maciej Chmieliński, Warszawa 2010, s. 256–277.

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

³⁰ Zob. Tadeusz Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, Poznań 2006.



- i przypisy J. C. A. Gaskin, Warszawa 2005.
- Korab-Karpowicz W. J., *Historia filozofii politycznej. Od Tukidydesa do Locke'a*. Kęty 2010.
- Kuniński M., „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 2010, s. 111–126.
- 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.
- Stauffer D., „Strauss's Discussion of Hobbes in What Is Political Philosophy?”, *Perspectives on Political Science*, 2010, t. 39, n. 2, s. 87–91.
- 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., *Philosophy and Politics in Hobbes*, „Political Quarterly”, 1955, t. 5, nr 19, s. 125–146.
- Watkins J. W. N., *Hobbes's System of Ideas*, London 1965.
- 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.