

**Czy strach przed przemocą może stanowić realną  
podstawę porządku politycznego?  
Rozmyślenia śladami T. Hobbesa**

**Is the fear of violence can be a real basis for political  
order? Thinking by footsteps of Thomas Hobbes**

22/2017

Political Dialogues

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/DP.2017.004>

**Abstract:**

In the article, inspired by philosophy of politics of Thomas Hobbes, the author discusses the issue of the foundations of social order and the meaning of violence legitimized by state apparatus which is used to stabilize and protect the state. Human, according to Hobbes, by seeking shelter from chaos and violence falls into embrace of authority which constitutes a type of violence sanctioned by means of law. But is another perspective possible?

**Słowa kluczowe:** Hobbes, przemoc, umowa społeczna, Lewiatan, władza

**Keywords:** Hobbes, violence, social contract, Leviathan

**Wprowadzenie**

W ujęciu Hobbesa przemoc tkwi u podstaw powstania państwa i stanowi główny środek sprawowania władzy. Strach obywateli przed przemocą, jaką może wymierzyć suweren, mityczny „strach przed mieczem państwa” na gruncie filozofii Hobbesa stanowi realną podstawę porządku społecznego. Choć Hobbes pod-

kreślał potrzebę stosowania przez aparat państwa przemocy, uważał ją jedynie za narzędzie, na pewno zaś nie za sam cel władzy. Bez możliwości zastosowania przemocy zapewnienie bezpieczeństwa obywatelom, jak i suwerenowi nie byłoby możliwe. Czy teza ta straciła wiarygodność, czy wprost przeciwnie? Stosowanie przymusu należy do istoty państwa, sięgają poń wszystkie znane formy władzy od monarchii po demokrację. Tak jak niemożliwe jest występowanie społeczeństwa bez państwa, podobnie trudne do wyobrażenia jest państwo, w którym nie byłoby przemocy, oczywiście pojawiającej się podług ściśle ustalonych reguł praworządności. W przeciwnym wypadku niemożliwe byłoby funkcjonowanie wymiaru sprawiedliwości i urzędów, ochrona własności, ponadto same umowy między ludźmi i państwami również nie byłyby traktowane poważnie, jako wiążące. Znamiennym jest przecież, że w koncepcji Hobbesa kategoria sprawiedliwości nie dotyczy stanu natury.

Przede wszystkim jednak ów strach, fundujący powstanie, a następnie utrzymanie politycznej wspólnoty, to strach przed powrotem do stanu barbarii.

Państwo Hobbesa to związek powstały z konieczności, stworzony w obliczu rzeczywistego lub choćby potencjalnego zagrożenia życia. Jego powstanie nie jest konsekwencją społecznej natury człowieka, jak u Arystotelesa czy św. Tomasza, lecz zjednoczeniem pierwotnie samodzielnych indywiduów, w naturze których tkwi nastawienie na walkę ze sobą. W stanie natury każdy przede wszystkim dąży do utrzymania życia, nawet za cenę pozbawienia go kogoś innego. Siły antyspołeczne drzemą w człowieku i są wyjątkowo silne. Antropologia Hobbesa zasadza się na przekonaniu, że kondycją człowieka jest ciągła walka. Oczywiście okazuje się to koszmarem, stąd ludzie zrzeszają się, zawierają sztuczną umowę, ustanawiają władzę, której chcą podlegać. Jak zauważa Roman Tokarczyk: „Obraz stanu natury przedstawiony przez Hobbesa budzi przerażenie. Przypomina stan piekła na ziemi, od którego wszyscy pragną uciec.”<sup>1</sup>

### Legitymizacja władzy Lewiatana

Dlatego, zdaniem Hobbesa, każda jednostka zawiera porozumienie z władzą dla zapewnienia sobie bezpieczeństwa, wyrzeka się praw, ponieważ zależy jej na ochronie. Władza ma monopol, a poddani korzyść w postaci gwarancji fizycznego bezpieczeństwa. Niewątpliwą zasługą Hobbesa jest fakt, iż ten prowokuje nas do zastanowienia się nad tym „w jakiej kondycji znajdowałaby się ludzkość, gdyby nie istniało społeczeństwo zorganizowane w państwo?”<sup>2</sup> Człowiek jest z natu-

ry egoistą, istotą rządzoną przez uczucia oraz namiętności, chciałby mieć więcej dóbr i władzy od innych. W stanie natury ludzie wiodli życie trudne, pełne niebezpieczeństw, podobne do życia zwierząt, były to czasy totalnej wojny wszystkich ze wszystkimi, permanentnego zagrożenia atakiem ze strony innych. Ludzie najbardziej równi są w zdolności do wyrażania sobie krzywdy, aż do uśmiercania się nawzajem. Nie cele stanowią o ludzkich działaniach, lecz pierwotne uczucia, których myśl nie kontroluje.

Warta przywołania jest interpretacja, która doprecyzowuje i stawia we właściwym świetle ten aspekt kondycji ludzkiej. Rudiger Safranski uważa, że „Hobbesa rozumiemy z gruntu źle, gdy imputujemy mu, że pragnął nas ostrzec przed zwierzęcą stroną natury ludzkiej.”<sup>3</sup> W interpretacji Safranskiego Hobbesowski człowiek stanowi zagrożenie nie z uwagi na swą namiętną, popędliwą naturę, ale rozumność, a właściwie świadomość, zwłaszcza własnej skończoności i odrębności. „Popęd samozachowawczy to nic innego jak tylko pragnienie ratowania w czasie własnego jestestwa porażonego świadomością swej czasowości”<sup>4</sup> – powiada Safranski. Świadomość siebie wyraża się poprzez świadomość bycia istotą ograniczoną w czasie i bycia kimś odrębnym niż inni. Trzeba zatem zawalczyć o ukazanie swej odrębności w pozytywnym świetle: „silne poczucie siebie rodzi się we mnie wówczas, gdy odróżniam się dzięki swej przewadze.”<sup>5</sup> Owo namiętne pragnienie wyróżniania się na tle innych (przez starożytnych określane jako *thymos*) musi stanowić zagrożenie dla społecznej umowy. Namiętność *thymosu* oznacza wolę dominacji, wyniesie-

<sup>1</sup> Roman Tokarczyk, *Hobbes. Zarys żywota i myśli*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998, s. 97.

<sup>2</sup> Laurence Berns, *Thomas Hobbes*, przeł. A. Górnisiewicz, [w:] Leo Strauss, Joseph Cropsey, *Historia filozofii politycznej*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2012, s. 400.

<sup>3</sup> Rudiger Safranski, *Zło. Dramat wolności*, przeł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2013, s. 117.

<sup>4</sup> Tamże, s. 119<sup>5</sup> Tamże, s. 120

nia się ponad innych, rozżarzoną ambicję panowania. I tak oto intensyfikuje się najpoczątkowe napięcie pomiędzy potrzebą samozachowania z jednej i zwycięstwa nad innymi z drugiej strony. Energia *thymosu* może być oczywiście, dzięki oddaniu się pod zwierzchnictwo Lewiatana, poskromiona. Świadomość własnej czasowości skutkuje także troską o swoją przyszłość, która jest motywacją dla okiełznania woli dominacji. Rozpalone ambicje, których genezą jest pragnienie potwierdzenia swej odrębności, mogą jednak okazać się silniejsze i wtrącić społeczeństwo w anarchię przemocy. Dlatego tak ważne są strategie ich powściągnięcia. Jest to jedno z wyzwań Lewiatana.

To właśnie dzięki temu, że człowiek, inaczej niż zwierzęta, dysponuje rozumem, którego częścią jest instynkt obronny i samozachowawczy, potrafi wyrzec się swoich swobód, a pokój wydaje mu się korzystniejszy niż wojna. W stanie natury, to jest w stanie subiektywnie odczuwanej wolności, ludzie zachowywali się wobec siebie agresywnie i czynili to bez skrępowań, nie było bowiem władzy, która wymuszałaby przestrzeganie prawa za pomocą sankcji. Carl Schmitt referował opowieść Hobbesa następująco: „Terror stanu natury zbliża do siebie nawzajem przerażone jednostki; ich strach wzrasta z minuty na minutę; wtem zapala się iskra rozumu (*ratio*) – naprzeciw nas staje nowy bóg.”<sup>5</sup> Ów potężny Bóg, obdarzony szczególną mocą (*potestas*) to oczywiście sprawny aparat państwowy. Dopiero wraz z pojawieniem się władzy, wraz z zawarciem umowy społecznej, czynnego aktu woli każdego z każdym, którego

konsekwencją było powstanie państwa stojącego na straży swych obywateli, mógł nastąpić pokój. Ludzie nawiązali porozumienie o przekazaniu władzy, wyrzekli się swej jednostkowej wolności, gdyż bezpieczeństwo było dla nich cenniejsze. Z chwilą, gdy wyrazili zgodę na to, by podlegać władzy, niejako zobowiązali się nie buntować przeciwko niej, o ile władza spełnia swą rolę, to znaczy zapewnia ochronę swym poddanym. Na kanwie tej umowy, zrodzonej ze strachu przed konsekwencjami wojny totalnej, powstaje wspólnota. Lewiatan jest niczym potężny twór złożony z ogromnie wielu pojedynczych podmiotów, który jako suweren steruje większością sfer życia. To jeden podmiot, któremu wszyscy się podporządkowują, by zdobyć ochronę – także przed obcą władzą. Jak wyjaśnia Barry Hindess, interpretując teorię kontraktu Hobbesa i jego rozważania o suwerenie: „władzy rządowej przysługuje rozległe pole działania na mocy zgody indywidualnych członków społeczności na traktowanie rządowych decyzji jako wiążących, siłę zaś lub inne formy przymusu stosuje ona jedynie w wypadku oporu.”<sup>6</sup> Pojawia się jednak problem: czy, kiedy i na jakich warunkach można wypowiedzieć posłuszeństwo suwerenowi? Locke przekonywał, że uzurpacja władzy ma miejsce wówczas, kiedy jest ona sprawowana przez tych, którzy nie są doń uprawnieni. Każdy rządzący, który rości sobie prawo do władzy absolutnej stanowi zagrożenie dla wolności obywateli, a zatem sam wstępuje w stan wojny z nimi. W takiej sytuacji mają oni prawo stawić mu opór, a nawet pozbawić despotę życia.<sup>7</sup> Hobbes

<sup>5</sup> Carl Schmitt, *The State as Mechanism in Hobbes and Descartes*, [w:] tenże, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes. Meaning and Failure of a Political Symbol*, tłum. G. Schwab, Greenwood Press, London 1996, s.92.

<sup>6</sup> Barry Hindess, *Filozofowie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa – Wrocław 1999, s.61.

<sup>7</sup> Pisze o tym także Barry Hindess, op. cit., s. 68–69.

prezentuje odmienne stanowisko i domaga się bezgranicznej lojalności.

Czy Hobbes przedstawia jakieś argumenty na poparcie swojej tezy, zgodnie z którą w stanie natury każdy musi indywidualnie siłą, w walce zdobyć prawa, a potem nieustannie bronić ich przed innymi? Wskazuje na relacje dzikich ludzi w niektórych niecywilizowanych regionach Ameryki. Zauważa także, iż władcy stale pozostają w gotowości do wojny, zaś za najbardziej przekonujące świadectwo na rzecz tej hipotezy uznaje obraz wojny domowej. „Gdy upada rząd, nastaje barbarzyństwo, to najlepszy dowód na to, jaki byłby sposób życia ludzi, gdyby nie funkcjonowała jedna moc, której by się bali. Wojna domowa (...) wywoływać może sytuacje zbliżone do stanu natury.”<sup>8</sup> Hobbes stawiając pytanie: dlaczego w stanie natury niemożliwy jest pokój między ludźmi? odpowiada, iż wynika to z samej istoty człowieka, z jego żądzy wyróżniania się, wzajemnej konkurencji i nieufności. Z drugiej strony ludzie są równi pod względem nieograniczonej wolności do zachowania życia. Stąd wszyscy czują się zagrożeni, nikt nie może być spokojny o swoje życie. Lęk przed jego utratą nakazuje ludziom szukać pokoju. To pierwsze naturalne prawo, następne stanowią: rezygnacja ze swoich praw każdego podmiotu indywidualnie i konieczność dotrzymania umowy, by mogło powstać państwo. Zdaniem Hobbesa umowy obowiązują również wtedy, gdy zostały zawarte pod przymusem. A zatem ludzie, w przeciwieństwie do innych istot żywych, nie zgadzają się ze sobą w sposób naturalny, jednoczy ich dopiero umowa. Najlepszą jej formą jest umowa zrzeszająca wszystkich, bowiem istnienie kilku małych wspólnot również

wiązałyby się z ich ciągłym konkurowaniem i napadaniem na siebie. Hobbes inaczej jednak interpretuje umowę niż pozostali kontraktualiści.<sup>9</sup> Uznaje, iż jest ona nierozzerwalna, suweren bowiem jest ponad umową, jemu to cała władza zostaje przekazana. Wszak ludzie umówili się, że będą uznawać wolę władcy za swoją własną. Jeśli przyjmujesz ochronę i z niej korzystasz, wyrażasz milczącą zgodę na podporządkowanie się suwerenowi, który skupia władzę policyjną (wymierza kary), ustawodawczą i sadowniczą. Tom Sorell zwraca uwagę, że cena za bezpieczeństwo okazuje się bardzo wysoka<sup>10</sup>, jednakże Hobbes jest przekonany, że jedynie państwo absolutystyczne stanowi gwarancję pokoju. Hobbes

<sup>9</sup> Różnic oczywiście jest więcej, począwszy od samego wyjaśnienia dlaczego ludzie organizują się w społeczeństwo, po co im ta społeczna umowa, dla jakich celów zostaje zawarta? Jak wiadomo Hobbes odpowiada, że umowa jest zrodzona ze strachu przed konsekwencjami wojny totalnej. Ludzie nie zgadzają się ze sobą w sposób naturalny, jednoczy ich dopiero umowa. Nawiazali porozumienie o przekazaniu władzy, wyrzekli się swej jednostkowej wolności, gdyż bezpieczeństwo było dla nich cenniejsze. John Locke z kolei akcentuje, że umowa pozwoliła ludziom zachować prawa do życia, wolności i mienia. Szczególnie ważną motywacją była potrzeba ochrony własności. Jego teoria umowy społecznej to w istocie opowieść o początkach społeczeństwa obywatelskiego, porozumienia, które wyłania nie tylko rząd, ale przede wszystkim społeczeństwo oparte na swoistym sojuszu zobowiązań pomiędzy indywidualnymi członkami. Umowa ogranicza władzę poszczególnych jednostek, ale to ograniczenie nie dotyczy władzy samego społeczeństwa, które ustanawia rząd. U Hobbesa ludzie jednoczy lęk, Locke natomiast akcentuje, że każda jednostka odczuwa swą zależność ze współobywatelami dzięki podjętemu, wspólnemu zobowiązaniu. Wreszcie – Jean Jacques Rousseau opisując genezę społecznej umowy wymienia kilka czynników np. fakt, iż ludzie są świadomi swej wspólnej wyższej natury (nawet jeśli pierwotnie nieszczególnie sobą zainteresowani). Wskazuje także na fakt, że w grupie łatwiej poradzić sobie z kataklizmami – ludzie zrzeszali się w obliczu klęsk żywiołowych.

<sup>10</sup> Tom Sorell, *Hobbes*, Routledge, London/New York 1991, s.118 i dalsze. <sup>12</sup> Laurence Berns, op. cit., s. 408.

<sup>8</sup> Roman Tokarczyk, *Hobbes. Zarys żywota i myśli*, op. cit., s.98.

niby kreśli wizję potwora władzy, z drugiej strony uważa, że koniecznym jest, by skupiał on wszelką władzę, gdyż tylko w ten sposób zagwarantowane będzie posłuszeństwo ludzi, a ci, jak domniemywa angielski myśliciel „nie będą słuchać rozkazów tych, których nie mają powodu się obawiać.”<sup>12</sup> Co więcej, Hobbes odrzuca prawo stawiania oporu wobec złych rządów, domaga się pełnego posłuszeństwa wobec panującego monarchy, za wyjątkiem sytuacji, gdy zagrożone jest samo życie poddanych (ale nie wówczas, jeśli musieliby oni bronić kraju).

Warto pamiętać, iż Hobbes żył w wyjątkowo niespokojnych czasach, brzydził się wojnami, zwłaszcza wewnętrznymi, był skłonny do pokoju za wszelką cenę. W silnej scentralizowanej władzy widział przeciwwagę dla rozlewu krwi wojen domowych czy religijnych.<sup>11</sup> Wierzył, iż dopóki ludzie nie znajdują się pod wspólną władzą, dopóty będą ze sobą w stanie wojny, przy czym przez wojnę rozumie on nie tylko samą walkę, ale i stan nastawienia na walkę. W interesie człowieka leży wydobyć się ze stanu wojny. Ma on prawo bronić samego siebie wszelkimi dostępnymi sposobami. Człowiek nie może zrzec się prawa do obrony własnego życia. Prawom natury musi towarzyszyć siła przymusu, która egzekwuje ich przestrzeganie. Jak pisze, „ugody bez miecza są tylko słowami i nie mają mocy, by dać człowiekowi bezpieczeństwo.”<sup>12</sup> Wspólna, odgórna władza, oparta na sile i aparacie karania jest zatem niezbędną. Lewiatan to swoiste ucieleśnienie zbiorowej osoby,

suweren, którego władza jest niepodzielna i który nie jest stroną umowy (gdyż są nimi poddani).

Czy jednak rzeczywiście państwo zawsze opiera się na strachu? Warto prześledzić możliwe odpowiedzi na pytanie o genezę powstania państwa i rolę strachu w tym procesie, jakie proponuje nam Hobbes. Niektóre państwa istnieją z ustanowienia, na skutek powszechnej ugody, wówczas to ludzie poddają się władzy ze strachu przed sobą nawzajem. Inne państwa powstają przez załączenie, gdzie władzę suweren zdobywa siłą, ludzie podporządkowują się mu, gdyż również powoduje nimi strach (przed nim samym). Gdy suweren chce utrzymać władzę, ale nie jest w stanie zapewnić ochrony poddanym, ci mogą wypowiedzieć posłuszeństwo. Jeśli natomiast suweren zostanie pokonany w wojnie, jego poddani przechodzą pod nadzór zwycięzcy. W państwie tylko strach umiarkowany działa korzystnie na rzecz pokoju. Gdy jest zbyt silny – grozi rebelią, niedostatecznie wielki skutkuje tym, iż obywatele zamiast przestrzegać prawa, decydują się je łamać. Hobbes analizuje relację strachu do nadziei. Dobry władca potrafi wywołać wśród poddanych nastawienie oscylujące pomiędzy strachem przed sobą a ufnością (we właściwych proporcjach). W myśli tej wyraźnie pobrzmiewają echa poglądów Machiavellego. Owo zaufanie do suwerena oznaczać miało w istocie nadzieję, że właściwym postępowaniem, opartym na obowiązkowości, pilności, zaangażowaniu w pracę na rzecz ojczyzny, obywatel będzie w stanie zapewnić sobie pokój i dobrobyt. Jednakże utracone nadzieje zawsze skutkują rozpaczą i walką (bynajmniej nie: rezygnacją i podporządkowaniem) powiada Hobbes, który przeprowadza analizę rodzajów lęku i nadziei. Ich źródła mogą być wszak różne. W stanie

<sup>11</sup> Por. Grzegorz L. Seidler, *Myśl polityczna czasów nowożytnych*, Kraków 1972, s. 257.

<sup>12</sup> Thomas Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005, rozdz. XIII, *O przyrodzonym stanie ludzkości, co się tyczy jej szczęścia i nieszczęścia*, s.253. W oryginale: T. Hobbes, *Leviathan*, London: Crooke 1651, chapter XVII, par. II, s. 103.



natury strach jest nierozumną, ślepią siłą, w stanie państwowym wydaje się bardziej uświadomiony i kontrolowany, ponieważ wszyscy wiedzą jakie represje w jakich sytuacjach im grożą. Posłuszni władzy i jej prawom zdołają nawet całkowicie uniknąć represji.<sup>13</sup> Największy strach niezmiennie dotyczy wizji gwałtownej śmierci lub śmierci w męczarniach. Angielski filozof proponuje model autorytarny, jednakże w postulowanym przezeń państwie suweren nie kontroluje wszystkich ludzkich działań. Kontrola ma swoisty sens, służy bezpieczeństwu, obok niej nadal pozostają takie sfery ludzkiej aktywności, dotyczące życia prywatnego, w które państwo nie ingeruje. Kluczowe jest to, że strach przed suwerenem nie miesza się z frustracją i niechęcią, lecz podobny jest do respektu, stanowiącego uznanie czyjejś mocy. Hobbes to filozof przywiązujący dużą wagę do sfery emocji w człowieku. Nacisk położony zostaje na strach, nie zaś na podziw czy miłość ludu do monarchy, jak u św. Tomasza.<sup>16</sup>

Niezależnie od formy rządów, każde państwo, by sprawnie funkcjonować, musi dysponować pełnią władzy i stosować przemoc. Hobbes postulował bezwyjątkową lojalność obywateli wobec państwa i to bez względu na jego ustrój i rozmiar ograniczeń, jakie narzucało. Ostatecznie jednostka i tak wie dzie w państwie szczęśliwszy żywot niż w strasznym, prymitywnym, niewygodnym i niebezpiecznym stanie natury, kiedy to cieszyła się absolutną wolnością.<sup>17</sup> Pod pojęciem „walka” Hobbes rozumiał

przede wszystkim – wrogie działanie ludzi w stosunku do innych, ale także aktywność ludzi w stosunku do przyrody, o ile służyła ona rywalizacji, zestawianiu rezultatów działań swoich i cudzych, by obwieścić zwycięstwo i napiętnować inicjatywy sukcesu pozbawione. A zatem całe życie człowieka jest walką, bezpośrednią lub nie. Oznacza ona także pozostawanie w psychicznej i fizycznej dyspozycji do walki, powodem takiej gotowości jest zwykle realna obawa, choć wystarczy już sama nieufność wobec świata. Walka w stanie natury nie jest niczym ograniczona, walka w stanie państwowym nadal występuje, ale jest hamowana społecznymi więzami, a zatem ograniczona i przejawia się ona głównie w formie współzawodnictwa (kiedy chcemy kogoś przewyższyć pod jakimś względem) bądź zawiści (kiedy stawiamy na drodze konkurenta przeszkody). W walce nawet dobrzy wojownicy muszą wykorzystywać przemoc i podstęp, które stanowią dwie naczelną cnoty wojenne. Ludzie potrafią być bardziej okrutni i drapieżni, niż zwierzęta, walka między ludźmi toczy się zawsze o zwycięstwo i ustaje dopiero ze śmiercią. Hobbes wymienia najważniejsze cele walki: „zabić, podporządkować sobie, zastąpić lub odsunąć innego.”<sup>14</sup> Walka w stanie natury jest beznadziejna, ponieważ nigdy nie kończy się zwycięstwem, niebezpieczeństwo jest bowiem stałe. Zdaniem Hobbesa okrucieństwo jest dozwolone jedynie przy występowaniu „dostatecznie ważkich powodów”; jednakże, jak zwraca uwagę, wielkoduszni powstrzymują się przed zastosowaniem okrucieństwa. Etyka walki Hobbesa wyraźnie mówi o dopuszczalności okrucieństwa tylko w razie konieczności

<sup>13</sup> Por. Witold Wudel, *Filozofia strachu i nadziei. Teoria społeczna Tomasza Hobbesa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1971, s. 164. <sup>16</sup>Św. Tomasz z Akwinu, *O władzy* [w:] tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Poznań 1984, s.148. <sup>17</sup> T. Hobbes, *Lewiatan*, op. cit., s.110.

<sup>14</sup> Tomasz Hobbes, op. cit, s. 86. W oryginale: T. Hobbes, *Leviathan*, London: Crooke 1651, chapter XI, par. III, s. 61.

lub szczególnie dużego pożytku, tutaj miał zwłaszcza na myśli – spektakularny wzrost bezpieczeństwa. Prawa natury Hobbesa dotyczą strategii zapobieżenia wybuchu walki oraz zaprzestania walki. Teoria praw natury, wyczerpująca jego etykę stanowi właściwie rozbudowana teorie unikania walki, podkreśla profity z pokojowości działań. Nie zmienia to jednak faktu, iż kiedy Hobbes pisze o organizacji państwowej, to aprobuje model, w którym na straży porządku stoi – jak ją górnolotnie nazywa – moc przymuszania, jaką dysponuje władza. Przemoc, zwłaszcza sprzężona z rozumem, ów, jak pisze Hobbes – „rozum wsparty siłą” jest niezbędnym, a być może nawet najważniejszym czynnikiem regulującym stosunki jednostkowe i społeczne w państwie. Jak powiada Hobbes „nie ma państwa bez władzy i uprawnienia do wywierania przymusu.”<sup>15</sup> Ta ostatnia jest aktualizacją mocy państwa. Jak zauważa Laurence Berns interpretując doktrynę Hobbesa „pokój organizmu państwowego zależy od tego, czy suweren rozporządza prawem życia i śmierci wobec swoich poddanych.”<sup>20</sup> Dla fenomenu przemocy siedemnastowieczny filozof stosował różne, zamienne określenia, takie jak: siła przymusu, *sword of justice*, *sword of war*, *power of the sword*. Bez owego miecza niemożliwe byłoby sprawne funkcjonowanie państwa.

Państwo jako ochrona przed przemocą – jest to pogląd cieszący się niezmiennym poparciem wśród wielu myślicieli nowożytnych i współczesnych i to niezależnie od tego jaki jest status władzy państwowej – czy oznacza ona jednoladztwo (monarchii absolutnej bądź państwa autorytarnego) czy też, jak poj-

mowali rzecz klasycy liberalizmu, władza rządu w państwie jest sumą władz wszystkich tych, których cechuje dyspozycja do wspierania go. W koncepcji Roberta Nozicka państwo ma zapewniać ochronę przed agresją. Powstanie państwa to ewolucyjny proces wychodzenia z anarchii stanu natury bez wyraźnej intencji powołania państwa. Przebiega on następująco: na początkowym etapie zakładane są towarzystwa wzajemnej ochrony, które oferują swoje usługi na wolnym rynku. Jedne agencje bankrutują, inne znów się łączą, zasadniczo występuje konkurencyjne zabieganie o klientów. Wreszcie – na etapie tzw. państwa ultraminimalnego dominująca agencja uzyskuje monopol na uprawnione stosowanie przemocy, ale nadal istnieją jednostki niezależne, polegające na sobie, których nie wolno przymusić do upoważnienia agencji, by otoczyła ich ochroną, ponieważ stanowiłoby to pogwałcenie ich naturalnych uprawnień. Wreszcie – wszyscy dobrowolnie wstępują pod ochronę państwa, którą wybierają zamiast niepewnej, gdyż nie zawsze możliwej i skutecznej samoobrony. Państwo ma odtąd monopol na uprawnione stosowanie przymusu na danym terytorium. Państwo takie jest instytucją, której legitymację musi uznać każdy, nawet anarchista, gdyż w żaden sposób nie narusza ono naturalnych uprawnień swych obywateli do życia, wolności i własności. Jak pisze Nozick w książce: „Anarchia, państwo, utopia”: „Jest to państwo minimalne, ograniczone do wąskich funkcji obrony przeciwko gwałtowi, kradzieży, oszustwu, narzucaniu zobowiązań.”<sup>16</sup> Nozick na pytanie Hobbesa odpowiada twierdząco: państwo, nawet o wąskich

<sup>15</sup> Tomasz. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, s.334. <sup>20</sup> Laurence Berns, op. cit. , s. 417.

<sup>16</sup> Robert Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, wyd. Aletheia, Warszawa 1999, s.316.

prerogatywach, jest koniecznością powstała z potrzeby ochrony, najbardziej pierwotnej i właściwie jedynej, jaka nas skłania do utworzenia struktur państwowych i podporządkowania się jego instytucjom.

### **Przemoc władzy – aspekty negatywne i pozytywne. Relacja między władzą a przemocą**

Przemoc państwa, z uwagi na zadania i zobowiązania, jakie suweren musi wypełniać, jest w ramach prawa legitymizowana. Przemoc ta może się także przejawiać w narzucaniu opcji światopoglądowych, w zanegowaniu prawa do krytyki i niezgody, kiedy to zapominamy, iż wielkość kultury ujawnia się w swobodzie myślenia i dociekania, w jej wewnętrznym zróżnicowaniu. Zdaniem Zygmunta Baumana typowe dla nowoczesności, totalizujące wizje rzeczywistości, doprowadziły do zbrodni Holocaustu. Refleksja Baumana nad mechanizmem przemocy wskazuje, iż jedną z najpowszechniejszych, a zarazem najgroźniejszych jej przesłanek jest absolutny monopol przekazu wartościującego, dokonywany przez jakąś instancję społeczną, zwłaszcza przez państwo i jego aparat. Takie zabiegi monopolizacyjne zdejmują z jednostek ciężar moralnych wyborów, zagłuszając głos ich sumienia. Dlatego jednym z najbardziej pewnych zabezpieczeń przed przemocą jest pluralizm – wartości, doktryn, poglądów, a zwłaszcza władzy. Jednakże liberalizm ze swą gloryfikacją pluralizmu i niezgodą na prymat jakiegokolwiek doktryny jako powszechnie słusznej nie jest lekiem na całe zło świata, co więcej wymaga niebawalej roztropności, by przypadkiem nie utorować drogi anarchizmowi. Jak zauważa Andrzej Szahaj: „Przemoc może czaić się na końcu każdej drogi, jaką wy-

bierzemy, w tym i drogi określonej drogowskazem: demokracja liberalna. Wiele prawd oraz związane z tym poczucie chaosu może pociągać za sobą tęsknotę do użycia przemocy, aby postawić temu chaosowi tamę. Z lekarstw, jakie wynaleziono na tę sytuację, dwa zasługują na szczególną uwagę: państwo ograniczone w swych prerogatywach, lecz silne na tyle, aby stać nieugięte na straży demokratycznej konstytucji i aby przemocą odpowiadać na groźby użycia przemocy oraz edukacja.”<sup>17</sup> Stanowisko takie dopuszcza pewną usprawiedliwioną przemoc na poziomie władzy. Należałoby postawić pytanie – w jakich okolicznościach można usprawiedliwić przemoc? Rozstrzygający wydaje się cel, dla którego stanowi ona środek, brak innych skutecznych narzędzi rozwiązania problemu, a także sam podmiot, któremu zgodnie z demokratycznymi procedurami i na mocy odpowiednich aktów prawnych przyznana zostaje możliwość zastosowania przemocy. Jacek Filek zwraca uwagę na pewien ciekawy paradoks. Przemoc jako gwałt w przestrzeni międzypersonalnej jest przeciwny dialogowi, jest zaprzeczeniem odpowiadania na czyjeś słowa i odpowiadania za kogoś.

Przemoc jest zatem przeciwieństwem odpowiedzialności, ale zarazem dopuszczalna jest tylko na gruncie odpowiedzialności, bowiem, jak twierdzi Filek: „tylko nasza odpowiedzialność może usprawiedliwić przemoc czy nawet się jej domagać, wtedy gdy to konieczne.”<sup>18</sup> Odpowiedzialność zarówno rządzących, jak i rządzonych domagać się może zastosowania przemocy, by zapobiec lub zadośćuczynić krzywdom obywateli czy

<sup>17</sup> Andrzej Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a sprawa polska*, Aletheia, Warszawa 2006, s. 252.

<sup>18</sup> Jacek Filek, *Życie, etyka, inni*, Homini, Kraków 2010, s. 295.



upadkowi państwa. Pojawia się pytanie: czy przemoc usprawiedliwiona to zawsze przemoc pożądana i nieunikniona – sądzę, że roztropna i mądra władza winna być świadoma znaczenia tego rozróżnienia. Wobec roztropnej oraz sprawiedliwej władzy strach przed przemocą wydaje się niepotrzebny, przestaje być zasadny. Pozostaje sensowny, jeśli zakładamy, że człowiek z natury swej jest zdeterminowany do nieprawości. Doświadczenie zaprzecza jednak tej tezie, wszak przestępstwa popełniają jedynie nieliczni. Co więcej, w praworządym państwie funkcjonariusz służb mundurowych jest sprzymierzeńcem obywateli, z którymi łączy go sojusz celów i wartości, nie stanowi zatem zagrożenia. To ostatnie dostrzegają w nim ci, którzy nie przestrzegają prawa. Powszechny strach przez funkcjonariuszami służby publicznej i wymiaru sprawiedliwości musiałby znamionować niebywale zdemoralizowane, zdegenerowane społeczeństwo, albo bezlitosną dyktaturę.

Każdy wielki filozof otrzymuje takie miano ze względu na siłę rażenia pytania, jakie stawia, a właściwie pozostawia zapisane w dziejach nauki i kultury. Czasem nie jest ono wyrażone wprost, ale emanuje poprzez całą twórczość. Nielicznym myślicielom udało się postawić więcej takich pytań, choć zwykle można wskazać wiodące. Ciężar pytania wyraża się w jego uniwersalności i znaczeniu dla życia ludzi. Pozostaje ono niezmiennie intrygujące, inspirujące, ważne w przybliżaniu nas do prawdy, a nawet egzystencjalnie doniosłe.

Poszczególne odpowiedzi mogą się zdezaktualizować, ale fakt ten nie wymazuje nam samego pytania i konieczności podjęcia poszukiwań. W przekonaniu autorki pytaniem wielkiej wagi, na które zwrócił uwagę Hobbes jest pytanie postawione w tytule artykułu: czy strach

przed przemocą to właściwa podstawa porządku społecznego, nawet jeśli pytanie to można w pewnym sensie uznać za retoryczne. Machiavelli był pierwszym, który wskazał na związki między przemocą a władzą, a u Hobbesa problem ten przybrał bardziej formalny, a zarazem konkretny wymiar.

Dopiero historia poucza człowieka o tym, kim jest – przekonywał Wilhelm Dilthey.

Odsłania prawdę, że strach przed przemocą może być silnym społecznym spoiwem, to znaczy że istniały i istnieją nadal społeczności zrodzone i utrzymujące się na kanwie strachu przed suwerenem (jak chociażby Korea Północna). Ów strach jednak nie wystarczy dla zbudowania prawdziwej wspólnoty, nawet jeśli jest gwarantem porządku. Zbiorności, w przypadku których tworzące je jednostki łączy tylko wspólny strach czy wspólna bezrefleksyjność nie mają oczywiście charakteru wspólnot. To za mało, aby powstało coś konstruktywnego, jakaś pozytywna, mniej lub bardziej dojrzała tożsamość stanowiąca fundament wspólnoty. Niemniej jednak strach przed przemocą może stanowić rodzaj kleiku zatomizowanych jednostek w obrębie jakiegoś państwa, ale nie jest on czynnikiem duchowo integrującym. Golo Mann w eseju poświęconemu problemowi antysemityzmu posunął się do śmiałego i dość osobistego wyznania: „Kto przeżył lata trzydzieste i czterdzieste jako Niemiec, ten nigdy już nie może całkowicie zaufać swemu narodowi, (...) ten nie może już w ogóle zaufać człowiekowi.”<sup>19</sup> Tym, co łączyło znakomitą większość obywateli Trzeciej Rzeszy i co skutecznie zniechęcało ich przed krytyką poczynań

<sup>19</sup> Golo Mann, *Ludzie myśli, ludzie władzy, historia*, tłum. E. Paczkowska – Łągowska, Oficyna Literacka, Kraków 1997, s.280.

władzy, nie mówiąc o realnym proteście, był strach przed aparatem władzy i represjami. To nie strach przed przemocą stanowi właściwy fundament wspólnoty narodu, nawet jeśli każda postać państwa korzysta z aparatu przemocy, co musi oddziaływać na wyobraźnię ludzi.

Pytanie brzmi: o jaki porządek społeczny nam chodzi? Czy spokój, brak protestów i rozruchów to już właściwy ład, czy też może należałoby porzucić wykładnię negatywną i pokusić się o zbudowanie nowej, pozytywnej, domagającej się konstruktywnych czynników wyższego rzędu umożliwiających harmonię wspólnoty. Ład tworzy przecież nie tyle brak przemocy, co pokojowa egzystencja jednostek połączonych więzią natury duchowej, wspólną kulturą intelektualną, wartościami, tradycją – w tym także religią. Wszystkie te czynniki emanują na styl życia, obyczajowość, refleksyjność, siłę i kulturę międzyludzkich relacji a nawet poziom rozumności obywateli.

Jednak Hobbes nie dopatruje się w samej nagiej sile najwyższej instancji w relacjach społecznych i państwowych. Zauważa przecież, że nawet jeśli jedno państwo zostaje podbite przez inne, sama przemoc nie jest wystarczającym czynnikiem dla utworzenia nowego państwa. Powstaje ono dopiero za sprawą ugody pokonanych ze zwycięzcą. Owszem, „suweren dysponuje siłą, która trzyma obywateli w ryzach.”<sup>20</sup> Jednakże nie bez znaczenia jest to, że poprzedza ją ugoda, nakładająca na obywateli obowiązek posłuszeństwa i dająca suwerenowi prawo rozkazywania. Co więcej, na gruncie teorii Hobbesa, „tak jak rozumna ugoda może się przekształcić w trwałą siłę, tak też rozumna siła może się przeistoczyć w trwałe prawo lub zrodzić je.”<sup>26</sup>

Trudno jednakże zgodzić się, iż władza może nie tylko sięgać po przemoc wobec osób zagrażających stabilności państwa, ale i spontanicznie rozstrzygać kto miałby stanowić takie zagrożenie. Podobne uprawnienia niewątpliwie musiałyby skutkować znacznym ryzykiem nadużyć po stronie władzy. Co więcej, władza, która zapewnia sobie posłuszeństwo poddanych strachem, jaki w nich wzbudza – jest słabą władzą. W modelu takim dobro obywateli stoi w opozycji wobec interesu rządzących, jedna strona pragnie poczucia stabilności i bezpieczeństwa, druga manifestacji swojej przewagi. Władza może być natomiast niezwykle silna, jeżeli posłuszeństwo obywateli wynika z utożsamienia się z suwerenem bądź z upatrywania w nim autorytetu. Być może to jest właśnie istota przekazu, jaki pozostawia nam Hobbes. Niechaj zatem myśl ta, zainspirowana lekturą dzieł filozofa, stanowi klamrę tych rozważań.

### Bibliografia

- D. Baumgold, *Hobbes's Political Theory*, Cambridge 1988.
- L. Berns, *Thomas Hobbes*, [w:] Leo Strauss, Joseph Cropsey, *Historia filozofii politycznej*, Warszawa 2012.
- K.C. Brown (red.), *Hobbes Studies*, Oxford 1965.
- G. Davy, *Thomas Hobbes et J.J. Rousseau*, Oxford 1993.
- J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge 1969.
- J. Filek, *Życie, etyka, inni*, Kraków 2010.
- D. Gauthier, *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford 1978.

<sup>20</sup> W. Wudel, op. cit., s.187. <sup>26</sup> Tamże, s. 188.



- T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, Warszawa 1956.
- T. Hobbes, *Leviathan*, London: Crooke 1651.
- T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 2005.
- B. Hindess, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, Warszawa – Wrocław 1999.
- M.H. Lessnoff, *Social Contract*, London 1986.
- G. Mann, *Ludzie myśli, ludzie władzy, historia*, Kraków 1997.
- S. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge 1970.
- R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 1999.
- M. Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Oxford 1975.
- R. Safranski, *Zło. Dramat wolności*, Aletheia, Warszawa 2013.
- C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, Warszawa 2008.
- C. Schmitt, *The State as Mechanism in Hobbes and Descartes*, [w:] *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes. Meaning and Failure of a Political Symbol*, London 1996.
- G. L. Seidler, *Myśl polityczna czasów nowożytnych*, Kraków 1972.
- T. Sorell, *Hobbes*, London/ New York 1991.
- L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Chicago 1959.
- A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a sprawa polska*, Warszawa 2006.
- R. Tokarczyk, *Hobbes. Zarys żywota i myśli*, Lublin 1998.
- Św. Tomasz z Akwinu, *O władzy* [w:] tenże, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984.
- W. Wudel, *Filozofia strachu i nadziei. Teoria społeczna Tomasza Hobbesa*, Warszawa 1971.