

Arendtowska krytyka filozofii polityki Thomasa Hobbesa

23/2017

Political Dialogues

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/DP.2017.016>

Abstrakt

W artykule przedstawiona została Arendtowska krytyka filozofii Thomasa Hobbesa. Przede wszystkim tekst koncentruje się na trzech zasadniczych zarzutach wysuniętych przez Arendt, mianowicie na zbudowaniu przez Hobbesa teoretycznych narzędzi uzasadniania konsumpcjonizmu, legitymizacji tyranii i stworzeniu systemu politycznego, w którym członkowie ludu pozbawieni są możliwości czynnego uczestnictwa w życiu publicznym, śmiałego artykułowania poglądów, a więc promowania zatowarowanej społeczności egoistycznych indywidualistów. Wykazana zostaje bezzasadność Arendtowskiej krytyki poprzez odwołanie w głównej mierze do tekstów źródłowych autora *Lewiatana*.

Słowa kluczowe: polityka, filozofia, państwo, bezpieczeństwo, racja stanu, imperializm, konsumpcjonizm, totalitaryzm

Wprowadzenie

Thomas Hobbes stanowił ważną postać w myśli politycznej Hannah Arendt. Zarzykują wręcz tezę, iż autorka *Korzeni*

totalitaryzmu posługuje się jego koncepcją filozoficzną w oderwaniu od jej zasadniczych założeń. Być może dlatego, że ma ona pomóc jej w ukazaniu metamorfozy polityki starożytnej w nowoczesną. Innymi słowy Arendt wykorzystuje filozofię Hobbesa jako negatywny punkt odniesienia dla przedstawienia źródłowej polityki (Starożytnej Grecji), 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.

sa, 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 wątpienia 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, co pozwoliło mu na 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 pierw-

sze 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 system wiedzy miał charakter naukowy, a wykorzystanie go do stworzenia apriorycznej teorii suwerenności było wręcz rewolucyjne.

1. 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. Ja jednak skoncentruję się na trzech zasadniczych zarzutach wysuniętych przez Arendt – po pierwsze, na zbudowaniu przez Hobbesa teoretycznych podstaw uzasadniania pazerności, a co za tym idzie konsumpcjonizmu, po drugie, legitymizacji tyranii, a po trzecie, na stworzeniu 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

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.

¹ J. Migasiński, *Filozofia nowożytna. Postacie. Idee. Problemy*, STENTOR, Warszawa 2011, s. 85.

– egoistycznej, indywidualistycznej. Jej zdaniem, ugruntowanie takiego modelu w konsekwencji doprowadziło do totalitaryzmów XX wieku.

1.1. 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 związane ze stałym działaniem, nie może być statyczne. Bowiem według angielskiego filozofa „szczęśliwość jest stałym przechodzeniem pożądania 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 polega na tym, że u Hobbesa nie istnieje pułap, po którym można powiedzieć, że człowiek zrealizował swoją naturę i osiągnął szczęście tożsame 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 niemającym kresu gromadzeniem dóbr i środków, znamionnym dla rodzącego się w jego czasach kapitalizmu. Bogactwo utożsamiał z nieustannym procesem bogacenia się⁶. Co najistotniejsze, Hob-

besowskie gromadzenie mocy ma wymiar pozapolityczny, a nawet antypolityczny, z perspektywy Arendt. Niechęć autorki do Hobbesa jest tym większa, ponieważ, 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 – to, że Anglia była jednym z głównych kolonizatorów schyłku ubiegłego milenium, ochraniała swoich obywateli prowadzących interesy finansowe w Indiach czy Afryce, nie

³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, *Dziela wzystkie*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 89, I (1098a).

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. Da-

niel 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.

ma nic wspólnego z koncepcją Hobbesa, która za cel miała zapoczątkowanie myślenia o polityce jako takiej, która ma zapewnić człowiekowi godne i bezpieczne życie. Polityki oczyszczonej z irracjonalizmów 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 wykorzystuje 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 wydatki¹⁰.

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, do-

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

puszcza 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, 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 zasa-

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.

¹⁵ Ibidem, s. 206–213.

¹⁶ T. Hobbes, *Lewiatan*, op. cit., s. 235, I, XV.

da jest podstawą do budowania homogenicznego, masowego społeczeństwa, które charakteryzował chociażby José Ortega y Gasset w *Buncie mas* czy Peter Sloterdijk w *Pogardzie mas*. Jednak taki wniosek byłby mylącym uproszczeniem. Kilka wersów dalej Hobbes precyzuje bowiem 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, NIESPOLECZNY, NIEPOSLUSZNY, NIESFORNY”, swoją pazernością może doprowadzić do wojny¹⁷. Propagowana przez Hobbesa osobowość, nie wpisała 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 swoją filozofię na nauce wolnej od wszelkiej teleologii – 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 figure 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 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.

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.

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.

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.

1.2. 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 skrepowani 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 UPRAWNIENIA²⁷. 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 WŁADZĄ²⁹.

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 „dreczyć” 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, niż trwa moc, dzięki której jest on zdolny ich ochraniać”³². Kto chroni może również uciskać – bo tylko tak da się zapanować nad ludzką pychą, a „celem posłuszeństwa jest ochrona przed niebezpieczeństwem”³³. 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 efekcie 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

²⁵ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, przeł. Czesław Znamierowski, Wydawnictwo Naukowe 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.

³² Ibidem, s. 308, II, XXI.

³³ Ibidem, s. 308, II, XXI.

³⁴ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 213.

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 prawem”³⁶. Co więcej, władca powinien wykazywać się empatią: „kto ma rządzić całym narodem, ten w sobie samym czytać musi (...) cały rodzaj ludzki”³⁷.

Celem i przeznaczeniem suwerena, zobowiązaniem wyznaczonym przez prawo natury, jest bezpieczeństwo, rozumiane jednak w znacznie szerszym znaczeniu, 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 prawem”³⁸. 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 ustrój, 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 Foucaultowską diagnozę społeczeństw doby nowożytnej poważnie) opierają się przeciw

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, podanych mechanistycznej konieczności, instynktom, w roli suwerenów mają poprawiać świat, wprowadzać ulepszenia⁴⁰. Nie mogą jednak zgodzić się z frankfurtyczykiem, że jest tu nieścisłość, 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 dostatecznego 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 po-

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.

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. Cichoński, Aletheia, Warszawa 2012, s. 76.

winni 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.

Równie godne uwagi jest to, że Arendt twierdzi, iż Lewiatan Hobbesa może trwać jedynie anektując inne państwa, żywiąc się ciągłą ekspansją. Jeśli ostatnie natomiast – 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 na kształt ZSRR czy III Rzeszy⁴⁵.

⁴³ Ibidem, s. 76.

⁴⁴ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 216.

⁴⁵ Miłkowski również uważa, że w przeciwie-

Przede wszystkim, 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 postrzeżenie 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 międzypaństwowego stanu powszechnej wojny Arendt postrzega w sposób literalny, a jest to bardziej stan klinczu, stabilnej sytuacji, wzajemnej gotowości, a nie ekspansji.

1.3. Arendtowska krytyka „Hobbesowskiego sankcjonowania prywatnego charakteru jednostki”

Arendt traktuje Hobbesa jako filozofa burżuazyjnego, tworzącego koncepcję człowieka dążącego jedynie do gromadze-

stwie do teoretyków nazizmu, Hobbes wypowiedziałby posłuszeństwo Hitlerowi, M. Miłkowski, *Hobbesa konstrukcja pojęcia wolności*, op. cit., s. 218.

⁴⁶ Zob. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France. 1976*, przeł. M. Kowalska, KR, Warszawa 1998, s. 92–93.

nia 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 bagaż doświadczeń XX-wiecznych. Zapomina, że otwarcie toczony 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 nobilitację tyranii, o czym pisałam wyżej, zapomina jednocześnie o tym, iż angielski filozof nie stworzył konstruktury 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, wi-

zji 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 uczuć”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 warto przypomnieć, iż Anglia czasów Hobbesa była rozdzierana 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

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 L. Berns, *Hobbes*, przeł. Arkadiusz Górniśiewicz, 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.

⁴⁷ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., s. 214–215.

⁴⁸ Ibidem, s. 207–208.

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 mieszczań 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 zwolenników prymatu władzy kościelnej nad państwową”⁵². 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 wewnętrznych”⁵³. Jego zdaniem niepokoje społeczne łączą się bezpośrednio z zastojem życia intelektualnego oraz hamują rozwój ekonomiczny.

Zakończenie

Bez wątpienia, 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 płynnie wniosok, 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 politycznego”⁵⁵. Zdaniem Foucaulta *Lewiatan* mówi coś niezwykle cennego, pokazuje mianowicie, że bez względu na wojnę czy 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

⁵² R. 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. Porebski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Znak, Kraków 1999, s. 58.

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 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 społeczeń-

stwa. 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 rację, 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 Arend, 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

⁵⁶ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, op. cit. s. 102–103.

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.



Grecji za totalitarny wobec niewolników i kobiet, na co nie zwróciła uwagi Arendt, być może zbyt mocno zorientowana na często bezzasadną krytykę angielskiego rojalisty.

Bibliografia

Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. Daniel Grinberg. Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska, Dzieła wszystkie*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

Berns L., *Hobbes*, przeł. Arkadiusz Górnisiewicz, w: L. Strauss, J. Cropsey, *Historia filozofii politycznej*, przeł. A. Lipszyc, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego: Fronda, Warszawa 2010.

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.

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.

Miłkowski M., *Hobbesa konstrukcja pojęcia wolności*, w: „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 1(30), 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.

Wróbel S., *Spory o Thomasa Hobbesa: „Lewiatan” jako obiekt interpretacji, nadinterpretacji i dezinterpretacji*, w: „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 1(30), 2011.