

Iwona Barwicka-Tylek

Tomasz Hobbes: od wolności do posłuszeństwa – od posłuszeństwa do wolności

Filozof wolności?

Nazwanie Tomasza Hobbesa filozofem wolności mogłoby wzbudzić drwiący uśmiech nie tylko tych, którzy zachowują w pamięci sugestywny obraz ziemskiego Lewiatana z ryciny otwierającej najlepiej znane jego dzieło, ale także wielu przeszłych i obecnych badaczy jego myśli. Być może takie określenie wywołałoby uśmiech na twarzy samego Hobbesa, któremu, jak przekazują biografowie, nie brakowało poczucia humoru. Zdecydowanie łatwiej zgodzić się z opinią Barry'ego Hindessa, zaliczającego polityczną teorię autora *Lewiatana*¹ do „filozofii władzy”². Mamy tu przecież wymóg bezwzględnego posłuszeństwa wobec suwerena, który nie tylko stoi ponad prawem³, ale rządzi za pomocą strachu, nie stroniąc od używania przemocy wobec swych obywateli. Jeśli już koniecznie chcemy wiązać Hobbesa z wolnością, to wydaje się on jednym z najradykałniejszych jej krytyków. Za dowód służyć może rysunek otwierający poświęconą wolności część dzieła *De Cive*⁴ – gromada skąpo odzianych dzikusów z łukami, celująca z tą samą beznamiętną precyzją zarówno do zwierząt, jak do siebie wzajemnie. Wolność oznacza wojnę wszystkich ze wszystkimi, a więc całkowitą anarchię, na którą lekarstwem ma być według Hobbesowskiej wersji umowy społecznej zrzeczenie się wolności.

327

¹ T. Hobbes, *Leviathan*, Londyn 1651; wyd. pol.: *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, wstęp i przypisy J.C.A Gaskin, Warszawa 2009 (wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania).

² B. Hindess, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 1999.

³ Najbardziej rozwiniętą obronę tego stanowiska zawarł Hobbes w swej późnej polemice z Edwardem Coke'em w pracy: *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, London 1681.

⁴ T. Hobbes, *De Cive*, Paryż 1642; wykorzystuję wyd. ang.: *De Cive, or the Citizen*, New York 1949.

Z drugiej strony, nie brakuje głosów uznających Tomasza Hobbesa za ważnego, choć nieoczywistego, prekursora liberalizmu. Dla jednych jest ta kwalifikacja przedmiotem aprobaty i powodem, dla którego nie wolno zapominać o Hobbesie w czasach tryumfu liberalnej demokracji⁵. Ale są i tacy, którzy jego idee uznają za przejaw klasowo uwarunkowanej świadomości burżuazyjnej, przywiązanej do „zaborczego indywidualizmu”⁶. Nawet jednak interpretatorzy skłonni wiązać Hobbesa z liberalizmem wskazują jednoznacznie, że daleko mu do traktowania wolności jako głównej wartości, domagającej się realizacji w ramach porządku politycznego. Wymaga on od prawidłowego rządu jedynie zapewnienia bezpieczeństwa swym obywatelom, konsekwentnie argumentując, że zgłaszane przez nas pretensje do wolności stanowią po temu główną przeszkodę.

Mimo to uznanie wolności za wtórny i poboczny temat, przewijający się jedynie przez Hobbesowską twórczość, byłoby przedwczesne i błędne. Choć to tematyka władzy, suwerenności i posłuszeństwa dominuje zdecydowanie w jego pracach, mógłby on powtórzyć za Michелеm Foucaultem (także uznanym przez Hindessa za filozofa władzy): „Nie jestem więc w żadnym razie teoretykiem władzy. Powiedziałbym nawet, że nie interesuje mnie władza jako autonomiczne zagadnienie [...]”⁷. Konieczność koncentracji na takim, a nie innym problemie wynikała w obydwu przypadkach z głębokiego przekonania, że nikt wcześniej nie postawił zagadnienia w sposób właściwy i nie opisał rzeczywistości politycznej tak, jak wygląda ona naprawdę. To „naprawdę” w przypadku Hobbesa oznaczało krytyczne przeegzaminowanie dominującej ciągle w XVII w. tradycji średniowiecznej, traktującej władzę jako pochodzące od Boga remedium na ludzki upadek (św. Augustyn) lub tej samej proveniencji narzędzie doskonalenia społeczeństw (św. Tomasz). Oznaczało także równie krytyczny stosunek do starożytności, co jest już mniej oczywiste z racji renesansowego przywiązania do klasyków greckich i rzymskich. Hobbes w analizie zjawisk politycznych postawił na rodzące się nauki ścisłe (filozofię przyrody, przyrodoznawstwo), a w słuszności tego wyboru utwierdzał go obserwowany i odczuwany osobiście polityczny zamęt, którego najtragiczniejszą odśłoną stała się angielska wojna domowa między parlamentem a królem, w tym ścięcie Karola I w 1649 r. Za widoczny nie tylko w Anglii chaos i kryzys lojalności wobec władców winą obarczył

⁵ P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, tłum. M. Miszański, Kraków 1994.

⁶ C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford 1962.

⁷ M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000, s. 315.

w niemalym stopniu filozofów. „Uniwersytety były dla tego narodu tym, czym drewniany koń dla Trojan” – pisał z gorzką ironią⁸.

Głównym wrogiem w polityce był dla Hobbesa błąd, a ten brał się z niedorzeczności⁹ głoszonych przez filozofów. Mówiąc wprost: szkodzi nam głupota, nie zaś zło, rozumiane jako rozmyślne wyrządzanie krzywd. Dlatego dobra teoria polityczna wymaga rzetelnej wiedzy o istocie władzy. Ale prawdziwa jest także relacja odwrotna: wiedza to władza – przyznawał Hobbes na długo przed Foucaultem. Inaczej niż francuski kolega po fachu, nie uważał jednak tego związku władzy i wiedzy za zgubny dla wolności. Nie uważał, ponieważ jednym z ważniejszych składników użytecznej dla władzy wiedzy uczynił przekonanie, że to naturalna wolność jednostek leży u jej podstaw.

Zamierzona oryginalność i nowatorstwo, powiązane z radykalizmem prezentowanych przez Hobbesa rozwiązań mają swoje wady i zalety. Z pewnością nie ułatwiają jednak interpretacji jego myśli. Źródeł rozbieżności jest wiele, ale dwa są szczególnie istotne. Po pierwsze, nie ma zgody co do roli, jaką w ramach jego systemu odgrywa religia (szerzej: światopogląd chrześcijański). Zdaniem Hobbesa cała wiedza o Bogu wyczerpuje się w uznaniu faktu jego istnienia i tym samym jest bezużyteczna¹⁰ z punktu widzenia teorii politycznej. A jednak nie stroni on od wykorzystywania odniesień biblijnych, a nawet snucia rozważań teologicznych, co po dziś dzień owocuje nierozstrzygniętym (i raczej nierozstrzygalnym) sporem dotyczącym zarówno osobistego, jak i filozoficznego stosunku Hobbesa do religii¹¹. Drugim powodem, dla którego interpretowanie myśli Hobbesa nie należy do zadań łatwych, jest „dbałość o zachowanie związków między argumentami, nieodparta logika, rozległość struktury wyводу oraz wiedza i inteligencja”¹². Prowokuje ona badaczy albo do podkreślania spójności całej teorii, albo też przeciwnie – do poszukiwania niespójności, których znaleźć można w dziełach Hobbesa wcale niemało. Pokusa eksponowania ewentualnych sprzeczności jest tym większa, że angielski filozof nie grzeszy intelektualną skromnością. Nie tylko uważa swe dzieło za pierwszą rzetelną i trafną teorię polityczną, ale przypisuje sobie sukcesy w rozwiązywaniu dylematów z innych dziedzin, nad którymi

⁸ T. Hobbes, *Behemoth, or, The Long Parliament*, red. F. Tönnies, London 1889, s. 40.

⁹ Politykom można więc wybaczyć, filozofom – nie, por. T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 121.

¹⁰ Ta teoretyczna bezużyteczność nie oznacza bezużyteczności „praktycznej”. Z Biblii nie dowiemy się niczego o władzy, ale sama religia jest efektywnym narzędziem oddziaływania na obywateli i przydaje się władcy jak najbardziej. Także jako instytucja Kościoła, jeśli tylko nie próbuje on kwestionować suwerenności króla.

¹¹ Zob. J.R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford 2008.

¹² J.C.A. Gaskin, *Wprowadzenie*, [w:] T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 9.

łamano sobie głowy od stuleci. Można mu wybaczyć traktat o optyce¹³, ale już zgorzenie matematyków rodziło jego przekonanie, że rozwiązał problem kwadratury koła¹⁴, a teologów drażnił analizą Trójcy Świętej¹⁵. Pouczał nie tylko studentów, ale i profesorów¹⁶. Jednym słowem miał wyjątkowo wysokie mniemanie o własnym rozumie, zdolnym zgłębić naturę świata fizycznego, ludzkiego i politycznego. Jest to zaufanie dosyć zastanawiające w zderzeniu z Hobbesowską tezą, że to namiętności, a nie rozum, decydują o naszych działaniach.

Powiązana z wyżej wymienionymi cechami kontrowersyjność Hobbesa w niczym nie deprecjonuje wartości jego dzieła, bezapelacyjnie uznanego za jedno z najważniejszych w historii filozofii i niemożliwych do zignorowania w myśli politycznej. Odpowiada natomiast za różnice w ocenie efektów jego pracy, także w aspekcie aktualności stawianych przez niego pytań i udzielanych odpowiedzi¹⁷. W tej sytuacji szczegółowa dyskusja i prezentacja dorobku autora *Lewiatana* wymagałaby solidnej monografii. Koncentracja na problematyce wolności pozwala jednak na dokonanie tutaj znacznych skrótów i cięć. Umożliwia na przykład ograniczenie poruszanych zagadnień tylko do tych, które bezpośrednio wiążą się z tematem. Rozważania o wolności, wsparte szerokimi odniesieniami do całego Hobbesowskiego światopoglądu, zawarte są przede wszystkim w *Elements of Law, Natural and Politic*¹⁸, *De Cive*, *Lewiatanie* oraz w polemice z biskupem Bramhallem¹⁹. Ponadto, skoro koncepcja wolności nie jest znakiem firmowym tego filozofa i nie decyduje o jego filozoficznej randze, nie będzie nadużyciem rezygnacja z nazbyt krytycznego podejścia badawczego i zastąpienie go próbą możliwie pełnego sprawozdania z poglądów samego Hobbesa. Oczywiście jest to tylko kolejna interpretacja, ale podążająca za dającym się zrekonstruować tokiem myślenia filozofa i udzielająca jego słowom dużego kredytu zaufania.

330

¹³ T. Hobbes, *Tractatus opticus*, Paryż 1644.

¹⁴ *Idem*, *Quadratura circuli, cubatio sphaerae*, London 1669.

¹⁵ Zwłaszcza w III części *Lewiatana* (*O państwie chrześcijańskim*), rozdz. 41 i 42, a także w *De Cive* (rozdz. 17).

¹⁶ T. Hobbes, *Six Lessons to the Professors of Mathematic, One of Geometry, the Other of Astronomy*, 1656.

¹⁷ Zainteresowanych tematem odesłać można do dwóch prac zbiorowych: P. King (red.), *Thomas Hobbes: Critical Assessments*, London–New York 1993 oraz G.A.J. Rogers, A. Ryan (red.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford 1998.

¹⁸ T. Hobbes, *Elements of Law, Natural and Politic, Part I: Human Nature, Part II: De Corpore Politico*, London 1650 (ogłoszone bez publikacji w 1640 r.; korzystam z wydania: J.C.A. Gaskin (red.), *The Elements of Law*, Oxford 1994).

¹⁹ V. Chappell (red.), *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, Cambridge 1999.

Świat według Hobbesa

Pomysł skonstruowania człowieka-machiny przedstawił Julien Offray de la Mettrie, ale już sto lat wcześniej dryfował w tym samym kierunku Hobbes. Więcej nawet. O ile francuski lekarz chciał skonstruować sztuczną maszynę na wzór człowieka, o tyle Hobbes przekonywał, że sam człowiek jest taką maszyną. Nie miałyby więc dla Hobbesa sensu konkrowanie z naturą i zwykle odtwarzanie jej dzieł, dowodzące wyłącznie ludzkich kompetencji naśladowczych. Jeśli już tworzyć sztucznego człowieka, to w dużo większej skali. Dla Hobbesa takim zwielokrotnionym człowiekiem-maszyną, a więc organizmem złożonym ze zgodnie współpracujących części, powinno być państwo²⁰. „Powinno” – Hobbes nie unika twierdzeń normatywnych, ale osadza je w ramach filozofii przyrody, próbując w ten sposób nadać im charakter czysto deskryptywny. Siedemnastowieczna rzeczywistość polityczna nie spełnia oczekiwań myśliciela, ponieważ praktyka polityczna i działania głównych aktorów oparte są na błędnych i nienaukowych teoriach. Spory religijne, rebelie, konflikty społeczne, w których każda ze stron odwołuje się do podobnego zestawu idei (myśl chrześcijańska, dziedzictwo antyku), a mimo to uważa własne partykularne rozumienie sprawiedliwości za jedyne prawdziwe, muszą prowadzić do wojny. Lekarstwem na ten stan chaosu jest według Hobbesa tylko i wyłącznie ustalenie faktów i sformułowanie naukowej teorii politycznej, wyjaśniającej obiektywne mechanizmy funkcjonowania państwa. Fakty, a nie interpretacje powinny decydować o rządzeniu, zaś źródłem faktów – prawdy o rzeczywistości – jest nauka.

Przebywając na emigracji w Paryżu, Hobbes związał się z osobami skupionymi wokół Marina Mersenne’a, dzięki czemu znalazł się w centrum ówczesnego naukowego świata, zafascynowanego harmonijnością przyrody, jej różnorodnością, a zarazem uporządkowaniem. Były to czasy Kartezjusza i Galileusza, wynalazków i eksperymentów, czasy wydające na świat pierwszych astronomów, matematyków, fizyków i biologów. Uległ tej fascynacji Hobbes, choć raczej z perspektywy uczonego, ale jednak amatora. To, co interesowało go szczególnie, to wykazanie ciągłości między naturalnym światem fizycznym a sztucznym światem polityki, sugerujące możliwość zastosowania podobnych metod badawczych i ostatecznie odkrycia pod różnorodnością zjawisk społecznych uniwersalnego, determinującego ich przebieg (choć niekoniecznie treść) wzorca.

²⁰ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 280.

Efekty poszukiwań Hobbesa w tym względzie streścić można następująco: ruch i związany z nim materializm mechanistyczny oraz geometria jako uniwersalny model badawczy.

Metoda geometryczna należała do ulubionych metod badawczych XVII-wiecznych filozofów. Geometria Euklidesowa przekonywała, że nawet najbardziej skomplikowane przestrzenne figury są owocem przekształceń prostych w istocie elementów: przyjętych za pewne (bowiem całkowicie oczywistych) aksjomatów oraz ciągle tych samych praw i wzorów. Myślenie geometryczne zastosowane do rzeczywistości politycznej dawało nadzieję jej zrozumienia w ten sam sposób – widoczne skomplikowanie świata społecznego miało zostać oswojone dzięki opisaniu jego genezy, od elementów najprostszych, czyli pewnych i oczywistych. Najprostsze wydało się Hobbesowi opisanie natury (przyrody), czyli ciał fizycznych. Wyposażony w tę wiedzę przeszedł dalej do opisu człowieka i relacji interpersonalnych w stanie natury, by zakończyć mocnym akcentem w postaci opisu obywatela i państwa.

Świat dla Hobbesa jest sumą materialnych elementów²¹, znajdujących się w nieustannym ruchu i tym samym oddziałujących na siebie wzajemnie. Zderzenia i kolizje poszczególnych przedmiotów tworzą w ten sposób wielki łańcuch, a raczej sieć, przyczyn i skutków. Ruch jest tu najbardziej uniwersalną i jedyną istotową cechą świata oraz składających się nań rzeczy. Wszelkie inne ich atrybuty – jak kolor czy dźwięk – są wywoływane przez ruch (światła, powietrza) i do swego „zaistnienia” potrzebują postrzegającego podmiotu. Czerwień nie jest cechą kwiatu, bowiem jej odcień zmienia się w zależności od pory dnia, a w nocy przejść może w kolor czarny. A więc to nie róża jest czerwona – to ja widzę czerwoną różę. Wniosek polityczny: teoria polityczna musi dotrzeć do istoty państwa jako takiego, a nie zadowalać się opisem i oceną drugorzędnych, dostrzeganych w istniejących państwach i szeroko dyskutowanych rozwiązań.

Co istotne, ruch rozumie Hobbes w sposób nowożytny²², kwestionując arystotelesowską zasadę, że ciała pozostają w spoczynku dopóki coś ich nie poruszy. Przeciwnie – każde ciało porusza się tak długo, jak długo nic go nie zatrzyma. Człowiek nie jest tutaj żadnym wyjątkiem. Nazywamy ogólnie ten ruch życiem, a składają się nań zarówno ruchy wegetatywne, jak i rozmyślnie²³. Te drugie są inicjowane przez przedmioty zewnętrzne, które wzbudzają w nas wrażenia zmysłowe, przekazywane jako dążenie do mózgu, a potem do serca, gdzie spotykają się z ruchami

²¹ Różnej „gęstości”, co pozwala uznać anioły, a nawet Boga za istoty materialne.

²² Co nie znaczy, że pozbawiony starożytnych, zwłaszcza epikurejskich, inspiracji, por. J. Gaskin (red.), *The Epicurean Philosophers*, London–Vermont 1995.

²³ J. Gaskin (red.), *The Elements of Law*, s. 43 i nast.

wegetatywnymi. Jeśli je wspomagają, odczuwamy to jako przyjemność, jeśli natomiast zakłócają ich przebieg, powstaje odczucie przykrości. Konsekwentnie, przyjemność wzmacnia dążenie do (apetyt – pożądanie, upodobanie), natomiast przykrość wywołuje ruch unikający nieprzyjemnego bodźca (awersję – strach lub wstręt). Największą przykrością jest śmierć, co tłumaczy tezę Hobbesa, że głównym celem człowieka jest zachowanie życia, czyli unikanie bólu, a zwłaszcza gwałtownej śmierci. Konieczne jest tu jednak ważne zastrzeżenie. Samozachowanie jest kluczowe w tym sensie, że martwy człowiek to człowiek nieistniejący, a więc nieistotny dla Hobbesowskiego świata. O życiu decydują jednak nie tylko awersje, ale również apetyty. Sięgam po szklanke soku nie tylko dlatego, że boję się umrzeć z pragnienia, ale również z uwagi na jego smak, który lubię. W gruncie rzeczy to apetyty dominują zdecydowanie wśród rozmyślnie inicjowanych ruchów. Dopiero brak możliwości ich zaspokojenia sprawia, że szala przechyla się na mniej optymistyczną stronę awersji i strachu (bardzo spragniony człowiek może sięgnąć po napój wyłącznie z obawy przed odwodnieniem). W normalnych warunkach człowiek kieruje się głównie pożądaniem, a szczęściem nazywa ciągłe przechodzenie pożądania od jednego przedmiotu do drugiego²⁴.

Do kompletnego obrazu człowieka naturalnego (przedmiotu badań przyrodoznawstwa) brakuje jeszcze uwzględnienia roli rozumu, czyli władzy umysłowej tożsamej z „liczeniem (to znaczy: dodawaniem i odejmowaniem) ciągów nazw ogólnych, które zostały uznane w tym celu, by zarejestrować i oznaczyć nasze myśli”²⁵. Bez zagłębiania się w szczegóły, myśli są w stosunku do namietności wzbudzanych przez nasze dążenia (apetyty i awersje) jak wywiadowcy i szpiedzy. Korzystając z nich, rozum opracowuje najlepsze – a dla Hobbesa najlepsze to po prostu najbezpieczniejsze – sposoby osiągnięcia pożądanego przedmiotu lub uniknięcia zagrożenia. Pomaga rozumowi w tej służbie namietnościom zgromadzone doświadczenie i wiedza.

Znając zręby Hobbesowskiej psychologii (pozostającej po części fizjologią), możemy zająć się wolnością. Jest ona definiowana po prostu jako „brak przeszkód w ruchu”²⁶. Prostota i oczywistość tej definicji jest jednak, wbrew intencjom Hobbesa, pozorna. W rzeczywistości wikła ona filozofa w poważne teoretyczne spory (m.in. ze wspomnianym już biskupem Bramhallem). Otóż godząc się z założeniami materializmu mechanistycznego, należałoby w imię konsekwencji logicznej przyznać, że

²⁴ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 178.

²⁵ *Ibidem*, s. 119.

²⁶ *Ibidem*, s. 211.

o ile cały Wszechświat można by od biedy uznać za wolny (skoro jest on przesiąknięty ruchem), to już poszczególne części tego Wszechświata wolne nie są, ponieważ ich ruch nieustannie napotyka na przeszkody ze strony innych poruszających się przedmiotów. To prowadzi do uznania determinizmu i kończy wszelkie dyskusje o wolności. Jednakże Hobbes z uporem wzbrania się przed dokonaniem takiego wyboru. Wprawdzie akceptuje determinizm, ale mnóstwo pasji wkłada w wykazanie, że konieczność w żaden sposób nie kłóci się z wolnością. Jest to tylko moja hipoteza, ale wiele przemawia za tym, że upór Hobbesa w tej kwestii ma powody czysto polityczne, a nie filozoficzne. I nawet jeśli jego wyjaśnienia nie satysfakcjonują filozofów, muszą przykuć uwagę politologów. A to dlatego, że wybór Hobbesa stanowi ważny argument, przemawiający na rzecz tych interpretacji, które widzą w nim prawie liberała.

Problemy wolności naturalnej

„Wolność i konieczność mogą współistnieć, na przykład w wodzie, która nie tylko ma wolność, lecz i konieczność, by spływać kanałem”²⁷. To zdanie pozwala przypuszczać, że dla Hobbesa słowo „wolność” było właściwie synonimem słowa „ruch”. Nawet jeśli ruch wody napotyka przeszkodę (przyczyny takie jak erozja czy interwencja człowieka mogą zmienić bieg rzeki), to dopóki woda płynie, trwa również jej wolność (raz mniejsza, raz większa). Naturą wody jest to, że spływa w dół (i tego żadna zewnętrzna konieczność nie zmieni), a realizacja tego ruchu jest wolnością. Równie wolny jest człowiek, jeśli tylko nic nie przeszkadza mu w realizacji pożądań. Nie niszczy tej wolności konieczność zadbania o swe pożywienie czy brak możliwości oddychania pod wodą, zmuszający do budowy domów na lądzie.

Warto w tym miejscu wspomnieć o rozwiązaniu przez Hobbesa problemu wolnej woli. Zagadnienie to interesowało głównie teologów, a wraz z detronizacją średniowiecznej „królowej nauk” zmalało jego znaczenie polityczne, ale zakwestionowanie wolności woli rodziło podejrzanie o ateizm²⁸. A właśnie to zrobił Hobbes, sprowadzając wolę do

²⁷ *Ibidem*, s. 297.

²⁸ W czasach Hobbesa ateista niekoniecznie był osobą jawnie odrzucającą istnienie Boga. Nazywano tak również wierzących, którzy głosili poglądy sprzeczne z najważniejszymi założeniami doktryny chrześcijańskiej. P. Martinich, *A Hobbes Dictionary*, Blackwell 1995, s. 31.

„ostatniego pożądanego w namyśle”²⁹, czyli po prostu ostatecznego impulsu ukierunkowującego działanie (wolne, jeśli nic go nie zakłóci). Wola stoi więc po stronie wewnętrznego mechanizmu aktywującego działanie, podczas gdy wolność charakteryzuje działanie samo, rozumiane w relacji ze światem zewnętrznym.

Największym możliwym zakresem wolności cieszył się człowiek, zdaniem Hobbesa, w stanie natury³⁰. Posługując się już tutaj językiem filozofii politycznej, nie zaś filozofii przyrody, autor *Lewiatana* uznaje wolność za nieograniczone uprawnienie przyrodzone (*jus naturale*)³¹, oznaczające pełną swobodę działania, tak jak podpowiada rozum i pragną namiętności. Można tę wolność porównać do wolności płynącej dokoła wody czy też swobodnie spadającego kamienia³². Wolność taka jest więc faktem naturalnym, który zyskuje znaczenie prawne (uprawnienia) dopiero po przeniesieniu na grunt rozważań politycznych. Te natomiast dotyczą relacji między podmiotami politycznymi, co potwierdza opinię wielu komentatorów, według których teorię Hobbesa czytać należy nie tyle jako wyjaśnienie genezy państwa (od natury do organizacji politycznej), co obawę przed powrotem stanu natury (od organizacji politycznej do natury)³³. Tak czy inaczej, naturalna wolność dopuszcza każde działanie niesprzeczne z rozumem troszczącym się o zaspokojenie namiętności w sposób bezpieczny. Jeśli przeszkodą w tym zaspokojeniu okazałby się drugi człowiek, uprawnienie naturalne pozwala zabić go bez mrugnięcia okiem³⁴.

Zanim oburzymy się na Hobbesa z powodu tej dosyć odrażającej z moralnego punktu widzenia licencji na zabijanie, powinniśmy uświadomić sobie, że powstała ona w imię filozoficznej konsekwencji i nie należy traktować jej dosłownie, dopóki nie uzupełnimy tego obrazu o kilka elementów, radykalnie zmieniających konstelację całości. Stan natury jest bowiem tyleż sugestywnym, co zastawiającym intelektualne pułapki ogniwem Hobbesowskiej teorii. Nie może być inaczej, ponieważ właśnie tutaj spotyka się nauka o człowieku jako specyficznej biologicz-

²⁹ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 139.

³⁰ Jak zazwyczaj w kontraktualnych teoriach państwa, stan natury ma tu przede wszystkim postać hipotezy. Jednak Hobbes nie unika argumentów historycznych, wskazując na społeczności prymitywne czy rdzennych mieszkańców Ameryki; por. *De Cive*, s. 29.

³¹ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 210.

³² Porównaniem człowieka do kamieni posługuje się Hobbes chętnie w *De Cive*; zob. m.in. s. 26.

³³ M.in. F. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Oxford 1964.

³⁴ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 211.

nej machinie i filozofia polityczna, czyli nauka o człowieku-obywatelu, będącym elementem „sztucznego człowieka” (państwa). Ten styk obydwu obszarów można z grubsza nazwać filozofią moralną (etyką – nauką o postępowaniu człowieka, zarówno w sensie deskryptywnym, jak normatywnym), która w projekcie Hobbesa jest takim właśnie ogniwem pośredniczącym między nimi³⁵. Wierny swemu materialistyczno-naturalistycznemu podejściu Hobbes jest wręcz skazany na zakwestionowanie utartych przekonań etycznych, na czele z normą „nie zabijaj”. Chce w ten sposób wykazać, że podobne normy nie mają wystarczającego uzasadnienia, by bezrefleksyjnie włączyć je w obręb teorii politycznej.

Stan natury jest stanem wojny i to wojny o bezwzględnie egoistycznym charakterze, w której każdy jest wrogiem z tego tylko powodu, że być może zechce sięgnąć kiedyś po ten sam przedmiot pożądania co ja. Wojna wszystkich ze wszystkimi (*bellum omnium contra omnes*), jak uczy *De Cive*, toczy się w warunkach nieograniczonej wolności, a więc bez jakichkolwiek zasad. Jest przy tym absolutnie niewinna z moralnego punktu widzenia, ponieważ nie można nikogo obarczyć odpowiedzialnością za działania będące wynikiem naturalnego, przyrodniczego mechanizmu. *Nota bene*, jest to pomysł dosyć oryginalny na tle większości koncepcji wolności (a także potocznego ujęcia), które tradycyjnie wiążą wolność ze sprawstwem, a więc umożliwiają przypisanie jednostce odpowiedzialności za działanie. U Hobbesa wprawdzie to ja działam, ale bodźcem działania są zawsze przedmioty zewnętrzne (sytuacja), a więc moja wolna reakcja jest jednocześnie reakcją konieczną (jak w przypadku płynącej kanałem wody).

Jak to jednak możliwe, że w stanie natury trwa wojna, skoro wojna jak wiadomo grozi utratą życia? W pierwszym odruchu moglibyśmy winić za ten stan rzeczy wolność i domagać się odebrania jej jednostkom. Uczyniłby tak na przykład konserwatysta, usprawiedliwiając tę decyzję niedoskonałością ludzkiej natury, która wymaga daleko idącej korekty. Hobbes jednak konserwatystą nie jest, bowiem choć nie ma o jednostkach (przynajmniej w ich masie) najwyższego mniemania, to naszą nieustanną aktywność, dążenie do coraz większej mocy oraz konfliktogenną pożydlwość traktuje co najmniej jako neutralny, jeśli nie pozytywny, fakt.

³⁵ Trójdzielność wielkiej i całościowej filozofii Hobbesa zapowiada *Wstęp do De Cive*. Natomiast w napisanej mniej więcej w tym okresie (choć wydanej później) pracy *De Corpore* występuje nieco inny podział: filozofia naturalna (zajmująca się ciałami naturalnymi, i w tym zakresie człowiekiem) oraz filozofia społeczna (zajmująca się ciałem sztucznym – państwem). Ta ostatnia dzieli się na etykę (dyspozycje i zachowania ludzi) oraz politykę (polityczne obowiązki poddanych); patrz: *Elements of Philosophy, the First Section, Concerning Body (De Corpore)*, London 1656, s. 8.

Faktem jest także przyrodzona wolność i to nie ona jest źródłem zła. Wojnę powoduje równość³⁶, sprawiająca, że w stanie natury każdego innego człowieka musimy postrzegać jako groźnego w tym samym stopniu, w jakim ja jestem groźna dla niego.

Natura uczyniła nas równymi, a „z tej równości uzdolnień wypływa równość nadziei, że możemy osiągnąć nasze cele”³⁷. Jeśli dysponuję siłą wystarczającą do zabicia drugiego człowieka, to pożądam tego samego obiektu co on, nie cofnę się przed zadaniem mu śmierci (w innym wypadku mógłby kiedyś zemścić się za pozbawienie go przyjemności). Ale tego właśnie w stanie natury nikt nie może być pewien. Siłę zrównoważyć może spryt, mądrość może pokonać odwaga. W ten sposób relacje interpersonalne stają się podwójnie nieprzewidywalne. Obok naturalnej nieprzewidywalności, związanej z różną interpretacją docierających do nas bodźców, na którą wpływa odmienność zgromadzonych doświadczeń, pojawia się nieprzewidywalność wyniku ewentualnego starcia. Oznacza to, że bez względu na wzbudzony apetyt, pojawić się musi wcześniej czy później strach przed śmiercią z rąk równego mi w mocach konkurenta. Strach jest w stanie natury uczuciem powszechnym, ale to sprawia, że musimy jeszcze raz zastanowić się nad terminem „wojna”. Powiązanie jej z wolnością (swobodą działania) nasuwało skojarzenia z brutalną walką. Ale wprowadzenie równości sprawia, że to skojarzenie staje się nieuprawnione. Strach, o którym tyle pisze Hobbes, jest przecież emocją powiązaną z awersją, a więc daje motywację do unikania zagrożenia – ucieczki, nie walki³⁸. Uniwersalność strachu ogranicza nasze działania, a więc ogranicza także wolność (w sposób faktyczny, bowiem nadal pozostaje ona tak samo nieograniczonym uprawnieniem przyrodzonym). Teoretycznie uprawniony do wszystkiego człowiek Hobbesa w praktyce z tej wolności nie korzysta, przez co jego życie jest „samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”³⁹. Nie zasługuje więc na to, by nazywać je życiem ludzkim – bliżej mu do stagnacji, a bezruch to śmierć. Połączenie wolności i równości okazuje się zabójczą dla ludzkości mieszanką.

Na tym jednak nie koniec. Już w stanie natury jednostki posiadają przecież rozum, pozwalający przynajmniej teoretycznie rozważyć zalety poko-

³⁶ Zwraca uwagę, że Hobbes jest jednym z pierwszych myślicieli podkreślających, i to raczej w negatywny sposób, polityczne skutki równości; zob. D. van Mill, *Liberty, Rationality, and Agency in Hobbes Leviathan*, Albany 2001.

³⁷ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 205.

³⁸ Dlatego Hobbes spieszy wyjaśnić, że wojna nie polega na walce, ale jest okresem, w którym występuje „zdecydowanie na walkę”. Podobnie – dodaje – istotą złej pogody nie jest jedna czy dwie burze, ale to, że się na burzę zanosi w ciągu wielu dni; por. *ibidem*, s. 207.

³⁹ *Ibidem*.

ju, a nawet wzbudzić uczucia skłaniające do jego poszukiwania (nadzieję na poprawę losu). Wzmacnia te inklinacje strach przed skutkami wojny. Kalkulując wszelkie za i przeciw, rozum „poddaje wygodne warunki pokoju, na których ludzie mogą dojść do zgody” i które „inaczej nazywają się prawami natury”⁴⁰. To, co interesujące, to zawarta w tych słowach suggestia, że prawa natury zostały wypracowane przez ludzi w trakcie dosyć uciążliwego funkcjonowania w stanie wojny. Nie są więc apriorycznymi determinantami naszych zachowań, wpisanymi w racjonalną ludzką naturę (jak będzie przekonywał Grocjusz i Locke), a tym bardziej gwarantowanymi przez Boga (św. Tomasz). Dopiero odczucie wojny nasuwa nam wyobrażenie pokoju (dlatego w stanie natury prawa te obowiązują tylko *in foro interno*, nie zaś jako dyrektywy rzeczywistego działania) i sprawia, że zaczynamy mieć nań coraz większy apetyt. Wybawienie przynieść może tylko zawarcie umowy społecznej, w wyniku czego spodziewamy się osiągnąć wreszcie pożądane ze wszech miar bezpieczeństwo.

Hobbesowska umowa społeczna jest radykalna, jak radykalny jest wybór między anarchią i strachem a porządkiem i bezpieczeństwem. Wymaga ona od każdej jednostki zrzeczenia się w całości uprawnień naturalnego na rzecz niebędącego stroną umowy suwerena. Suweren (może nim być jednostka, ale także grupa lub nawet ogół – co tworzy odpowiednio preferowaną przez myśliciela monarchię, arystokrację i demokrację) jest odąd jedynym dysponentem uprawnień jednostkowych, a każdy obywatel automatycznie staje się mocodawcą każdej jego decyzji, nie mogąc jej zakwestionować. Państwo, jak olbrzymi Lewiatan, pochłania jednostki i przejmuje ich wolność, by stać się potężnym i uporządkowanym mechanizmem, w którym chaotyczność indywidualnych działań, umocowanych w *jus*, zastępuje narzucające jeden wspólny wzorzec postępowania prawo – *lex*: „prawo i uprawnienie różnią się tak bardzo jak zobowiązanie i wolność, które nie mogą istnieć jednocześnie w tej samej sprawie”⁴¹. Obywatel staje się poddanym. A od poddanego oczekujemy posłuszeństwa, nie zaś oznaczającej nieprzewidywalność wolności. Nic dziwnego, że system Hobbesa mało komu mógł się w jego czasach podobać. Co z tego, że uzasadnił naukowo posłuszeństwo władzy, skoro po pierwsze było to posłuszeństwo każdej władzy⁴², a po drugie główną jego motywacją był strach, nie zaś szacunek czy miłość? Co z tego, że uczynił punktem wyjścia radykalny indywidualizm i równie radykalną wolność, skoro na progu stanu państwowego (i jednocześnie społeczne-

⁴⁰ *Ibidem*, s. 210.

⁴¹ *Ibidem*, s. 211.

⁴² Dlatego z równą łatwością oskarżano Hobbesa o sprzyjanie Stuartom, co Cromwellowi.

go – dla Hobbesa nie ma społeczeństwa bez organizacji politycznej) kazał zostawić jedno i drugie? Dochodzą do tego wątpliwości prawne i filozoficzne związane z samą umową – jak to możliwe, że w sytuacji krańcowego braku zaufania mogło w ogóle dojść do jej zawarcia?⁴³ A jeśli nawet, to czy można uznać za obowiązującą umowę zawartą pod przemożnym wpływem strachu?⁴⁴

Nie są w stanie rozwiać powyższych zastrzeżeń okazjonalne uwagi Hobbesa, przekonujące, że suweren nie może oczekiwać od nas zadania sobie śmierci i bólu. Niewielka to pociecha, że w przypadku popełnienia przez nas czynu zagrożonego karą śmierci władca nie poprosi nas o popełnienie samobójstwa, lecz odda pod topór kata. Czy też że zrozumie ewentualną próbę dezercji z wojska zanim skaże nas na rozstrzelanie. Umowa w postaci zaproponowanej przez Hobbesa pachnie tyranią, a co gorsza, nie pozwala nawet używać tego słowa w odniesieniu do państwa. Każdy ustroj legalny jest w myśl założeń Hobbesa ustrojem dobrym – to nasze pragnienie bezpieczeństwa stworzyło Lewiatana, a dobro to nic innego jak właśnie przedmiot zaspokajający pragnienie. Dobro i zło, podobnie jak kolor czy dźwięk, nie są cechami przedmiotów, ale wyłącznie nazwami służącymi do porozumiewania się. Nie mają statusu obiektywnego, ponieważ są tylko interpretacjami faktów, nie zaś faktami samymi. Obiektywne jest wyłącznie zawarcie umowy i wynikające stąd zobowiązanie do posłuszeństwa.

Wniosek nasuwa się sam: państwo to domena władzy, nie wolności. Możemy zresztą przywołać Hobbesa na świadka⁴⁵, ponieważ stwierdza on wyraźnie, że jedynym właściwym znaczeniem słowa wolność jest właśnie wolność przyrodzona (naturalna). Ale czy na pewno?

339

Wolność w paszczy Lewiatana

Lewiatan to potwór kilkakrotnie pojawiający się na kartach Biblii, lecz bliski szatanowi, nie Bogu. Żeby właściwie zrozumieć tę metaforę, trzeba sięgnąć do źródła Hobbesowskiej inspiracji, a była nią Księga Hioba. I tu

⁴³ Wątpliwość tę podniósł Locke, ale można Hobbesa dosyć łatwo tutaj wybronić. Propozycja zawarcia umowy społecznej musi być przez rozum rozpatrzona jako potencjalny podstęp, grożący śmiercią. Jest jednak także szansą, wzbudzającą nadzieję na pokój. A skoro poziom strachu jest ten sam (bo maksymalny), niezależnie od tego, czy ostatecznie zareaguje na tę propozycję awersją, czy apetytem, to zdecydować musi o działaniu jakiś inny czynnik. Jest nim nadzieja – bardzo ważna emocja, która kieruje pożądanie w stronę wyobrażonego dobra.

⁴⁴ Na to pytanie Hobbes odpowiada „tak”, por. *Lewiatan*, s. 222.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 298.

Lewiatan symbolizuje szatana, którego działanie jest w widoczny sposób wobec Hioba niesprawiedliwe, ale to Bóg dał mu wcześniej przyzwolenie na poddanie świata dowolnej próbie. W pewnym sensie szatan realizuje więc boski plan, a tym samym jakikolwiek opór wobec doznawanych i niezaskuszonych krzywd byłby w ostatecznym rozrachunku sprzeciwem wobec Boga. Nie chodzi jednak wcale o prostą akceptację woli Stwórcy, której człowiek nie potrafi zrozumieć. Reakcja Hioba na niesprawiedliwość jest zupełnie wyjątkowa. Nie tylko nie walczy z Lewiatanem, ale nie próbuje w żaden sposób zracjonalizować swej sytuacji. Przeciwnie – wie doskonale, że wyrządzane mu zło jest absolutnie nieuzasadnione, podobnie jak nieuzasadnione jest doświadczane dobro. Hiob nie żąda od Boga żadnych wyjaśnień, gdyż wie, że ich nie ma. Dlatego z gniewem oddala przyjaciół sugerujących, że spadające na Hiobowy dom nieszczęścia muszą mieć określone przyczyny, a więc są uzasadnioną karą za coś, co umknęło jego pamięci. A skoro niewzruszone posłuszeństwo Bogu nie ma obiektywnych zewnętrznych przyczyn (te sugerowałyby raczej nieposłuszeństwo), to jest ono wyłącznie aktem woli. Decyzją Hioba, która dopiero na końcu świętej księgi okazuje się decyzją właściwą.

340

Pod wieloma względami Hiob przypomina alter ego Hobbesa. A Hobbesowski Lewiatan to odpowiednik Boga, tyle że „boga śmiertelnego”⁴⁶. Jako filozof zdolny jest Hobbes, abstrahując od jakiegokolwiek istniejącego państwa, nakreślić racjonalny projekt struktury i mechanizmów utrzymujących każdą organizację polityczną przy życiu. Jako obywatel natomiast ma do wykonania zadanie dużo trudniejsze, a w burzliwych czasach, w jakich przyszło mu żyć, wręcz tragiczne. Jak zachować lojalność wobec ukrytej głęboko, racjonalnej instytucji państwa, kiedy wydaje się ono odległą ideą, a wszystko wokół przekonuje o nieracjonalności polityki, sprowadzanej na ogół do wsparcia tej czy innej strony konfliktu? To inni zachowują się w sposób zdeterminowany, choć często używają słowa „wolność”. Kwestionując legalność władzy, podsycając wojnę domową, zmieniając sojusze i poglądy, by zyskać sławę lub po prostu chronić życie, dają się sterować impulsami z zewnątrz. Zajęci rozrywaniem wielkiego i pozornie niezniszczalnego cielska Lewiatana, nie widzą, że unicestwiają w ten sposób trzymającą go przy życiu duszę – władzę suwerenną⁴⁷.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 258.

⁴⁷ Nie zajmuję się tu szerzej władzą, więc pomijam tak ważny (może najważniejszy) wkład Hobbesa w refleksję dotyczącą istoty suwerenności, niepodzielności władzy czy też nowego rozumienia państwa; por. np. J. Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge 1995.

Filozoficzny determinista Hobbes jest w swych politycznych wyborach zaskakującym woluntarystą. Wybiera posłuszeństwo państwu, a podstawą tego wyboru czyni czysty akt woli. Wolą tą jest dążenie do pokoju, motywowane strachem przed wojną (stanem natury). A strach towarzyszy Hobbesowi przez całe życie. Za żart uznać można wprawdzie autobiograficzną uwagę Hobbesa, że jego przedwczesne narodziny spowodował strach matki przed inwazją hiszpańskiej Wielkiej Armady. Już jednak ucieczka do Francji nie miała posmaku zabawy. Podobnie jak niechęć znajdujących się na emigracji rojalistów i francuskich hierarchów katolickich po publikacji *Lewiatana*. Nie przyniósł szczęścia filozofowi powrót do Londynu, gdzie wszczęto nawet postępowanie przeciwko niemu i jego zgubnej filozofii (już po śmierci Hobbesa, w 1683 r. jego książki spalono symbolicznie na dziedzińcu Oxfordu).

Życie Hobbesa, jak życie Hioba, nie było pasmem sukcesów. A jednak żadnemu z nich nigdy nie przyszło do głowy zerwanie ugody ze swym bogiem. Zrzeczenie wolności w trakcie umowy społecznej czyni każde nieposłuszeństwo władzy (władzy jako takiej – niezależnie od tego, kto ją sprawuje) niesprawiedliwym i niedorzecznym⁴⁸. Tego przede wszystkim chce nas nauczyć Hobbes: posłuszeństwa prawu, bez ciągłego domagania się jego uzasadnienia. Jest to jednak tylko jedna strona medalu. Dzieło Hobbesa przeznaczone jest nie tylko dla obywateli – poddanych. Jak wspomniałam wcześniej, zdaniem Hobbesa sprawowanie władzy wymaga rzetelnej wiedzy. I Hobbes taki kompletny wykład na potrzeby konkretnych suwerenów przygotowuje. Jednakże myliłby się ten władca, który na podstawie formuły umowy wysnułby wniosek, że dysponując pełnią uprawnień, jest władny dowolnie kształtować oddanego mu we władanie mechanicznego potwora. Przypominałby wówczas posiadacza zegarka, który po wyjaśnieniach zegarmistrza dotyczących zasad nakręcania mechanizmu i nabyciu umiejętności odczytywania godziny, pomylił swą władzę nad zegarkiem z władzą nad samym czasem. Tej ostatniej nie ma nawet zegarmistrz.

Odpowiedzialny suweren musi przyjąć system Hobbesa z dobrodziejstwem inwentarza. Jeśli zrozumie tylko polityczną część teorii, wówczas wszelkie uwagi dotyczące wolności obywateli uzna za marginalne i pozbawione realnego znaczenia. Łatwo poczuć się nieograniczonym żadnymi regułami władcą absolutnym, mieczem (a nawet dwoma – nie zapominajmy o religii) zmuszającym innych do uznania swej woli. Takie wnioski są jednak dla Hobbesa równie niedorzeczne, jak niedorzeczne jest z perspektywy obywateli podważanie autorytetu władzy. Jedno

⁴⁸ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 214.

i drugie jest natomiast możliwe – i to największa obawa autora *Lewiatana*. Z racji historycznych Hobbes skoncentrował się na drugim z rysujących się przed państwem niebezpieczeństw. Na zrozumienie pierwszego ludzkość musiała poczekać. Hobbes był empirystą, więc zgodziłby się z prymatem doświadczenia przed rozumem. Takim doświadczeniem stał się totalitaryzm, i nic dziwnego, że właśnie w XX w. pojawiły się nowe interpretacje Hobbesowskiej myśli, tym razem wyraźnie podkreślające naturalne ograniczenia sztucznie (w ramach państwa) nieograniczonej suwerenności władcy.

Na początek istotne, a często nierozumiane rozróżnienie. Strach jest dla Hobbesa podstawowym motywem działań politycznych, a to tylko i wyłącznie z tego powodu (dostrzeżonego już przez Machiavellego w *Księżciu*), że może być wywoływany przy użyciu tej samej groźby w przypadku wszystkich. Polityka musi opierać się na tym, co dla obywateli wspólne. Apetyty nas różnią (i dlatego definicje dobra są subiektywne – dobre jest to, co przyjemne i czego pożądam ja), ale awersje łączą – nikt nie lubi siedzieć w więzieniu, a już na pewno ginąć na szafocie. Nie znaczy to jednak, że posłuszeństwo obywateli w państwie jest motywowane strachem przed suwerenem i tym samym suweren powinien utrzymywać odpowiedni poziom strachu. Nigdzie Hobbes tego nie stwierdza. Strach jest w myśl jego założeń źródłem posłuszeństwa władzy suwerennej, ale jest to strach przed anarchią i niedogodnościami stanu natury. Obywatele (poddani) nie mogą bać się władcy (z wyjątkiem przestępców, ale nawet ci boją się nie osoby, a wymierzonej kary). Jeśli taki strach zostanie wzbudzony, a jego poziom dorówna zagrożeniom stanu natury, to Lewiatan zginie⁴⁹. Nie szkodzi, że obywatele nie mają legalnego prawa do buntu. Działamy przecież pod wpływem namiętności, nie rozumu⁵⁰.

Sztuczny twór, jakim jest potężny Lewiatan, nie niszczy natury, ale ma ją cywilizować, niwelując, na ile to uzasadnione, dojmującą nieracjonalność i różnorodność świata. Gdyby zrzeczenie wolności wyjąć z wielowątkowego Hobbesowskiego kontekstu i potraktować dosłownie, to ten tryumf władzy suwerena byłby zwycięstwem pyrrusowym. To jak próba pozbawienia wolności płynącej wody – teoretycznie możliwa regulacja biegu każdego najdrobniejszego ciekłu lub też jeszcze bardziej fantastyczna idea unieruchomienia wody za pomocą tam i zbiorników. Nie tego oczekuje Hobbes⁵¹. Zrzeczenie dotyczy nie tyle samej „materialnej” wol-

⁴⁹ Por. *ibidem*, s. 308.

⁵⁰ Na temat politycznych konsekwencji relacji rozum – namiętności patrz: M.P. Krom, *Limits of Reason in Hobbes' Commonwealth*, London 2011.

⁵¹ Por. T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 298–299.

ności (byłaby to rezygnacja z działania), co uprawnienia, jako specyficznie prawnej formy, w jakiej wolność postrzegana jest przez ludzi.

Ruch jest synonimem życia, a porządek państwowy nie może mieć na celu ograniczania ruchu, lecz jedynie wyeliminowanie kolizji (tak rozumie Hobbes bezpieczeństwo). Czym innym jest budowanie tam, a czym innym wznoszenie wałów przeciwpowodziowych. Podobnie

[...] rzeczą praw [...] nie jest odejmować ludziom wszystkie ich działania zależne od ich woli, lecz kierować nimi i utrzymywać ich w takim ruchu, iżby sami nie czynili sobie krzywdy swymi własnymi porywczymi pragnieniami, nieopatrznością czy też brakiem rozważli⁵².

Dobrym prawem jest takie, które jest potrzebne dla dobra ludu⁵³, a nie dla partykularnego dobra suwerena. Prawda, że nie ma sposobu, by społeczeństwo rozliczało władcę z jego działań. Rozliczy go jednak czas, ponieważ błędne decyzje suwerena stopniowo niszczą państwo. To dlatego, choć suweren może skazać na śmierć nawet niewinnego poddanego, nie popełniając wobec niego bezprawia, taki czyn jest zdaniem Hobbesa bezprawiem (niesprawiedliwością) wobec państwa⁵⁴. Te i podobne twierdzenia wystarczają, by poważnie potraktować wolność także w ramach Hobbesowskiego Lewiatana. Nie nazywa się ona wolnością obywateli, ale wolnością poddanych⁵⁵, ma jednak cechy znanej dobrze wolności negatywnej, a nawet wolności rozumianej jako autonomia⁵⁶. Jest to znaczne uszlachetnienie pierwotnego „braku przeszkód”, który pozwalał mówić o wolności z czysto zewnętrznej perspektywy. Obywatel z kart *Lewiatana* jest dumnym sprawcą, aktywnym podmiotem, który ocenia dostępne alternatywy działania i domaga się uznania dla swoich wyborów. Uczony doświadczeniem i dzięki władzy bezpieczny, tym chętniej korzysta z rozumu, a więc jeśli nawet zachowuje konstrukcję „machiny”, to działa ona w sposób znacznie bardziej złożony, niż sugeruje pierwotny opis.

Pisze Hobbes w *Lewiatanie*: „Wolność poddanego leży [...] w tych rzeczach, które suweren pominął milczeniem”⁵⁷. A *Elements of Law* stanowią wyrażnie, że w państwie nie powinno być zakazów ograniczających wolność naturalną z wyjątkiem tych, które są konieczne dla dobra wspólnoty⁵⁸. Nic dziwnego, że takie wypowiedzi ułatwiają kojarzenie Hobbesa

⁵² *Ibidem*, s. 432.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 300.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 295.

⁵⁶ D. van Mill, *op. cit.*, s. 208.

⁵⁷ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 299.

⁵⁸ *Idem*, *The Elements of Law*, s. 173.

z liberalizmem. Trzeba jednak pamiętać, że to dosyć wyjątkowy liberalizm, wynikający nie z szacunku do naturalnej wolności i równości jednostek, ale z obawy przed nimi. Obawy, która każe Hobbesowi przerwać ciągłość między stanem natury a stanem państwowym (widoczną choćby u Locke'a) i tym samym oddzielić naszą naturalną kondycję od kondycji politycznej. Pierwszą determinuje naturalny mechanizm przyrodniczy, drugą – równie zewnętrzny wobec jednostek mechanizm władzy suwerennej, uruchomiony sztucznie z pomocą umowy społecznej. Stan natury rodzi wojnę, choć teoretycznie uprawnienie przyrodzone pozwala jednostkom wybierać dowolne – także zgodne z normą „nie zabijaj” – działania. Stan państwowy ma szansę zagwarantować pokój i choć teoretycznie uprawnienia suwerena pozostają nieograniczone, właśnie trwałość pokoju wymaga akceptacji suwerena dla wolności poddanych. W innym wypadku stan natury powraca, a groźny Lewiatan zaczyna przypominać straszącego Behemota. I to potwór, i to potwór wprawdzie, ale według Hobbesa bestia bestii nierówna. Anglia w okresie istnienia Długiego Parlamentu (1640–1660) miała organy władzy mieniające się suwerennymi, stanowiące prawa i domagające się posłuszeństwa. To jednak zdecydowanie za mało, by zasłużyć w oczach Hobbesa na pochwałę.

Krótkie zakończenie anachroniczne

Powtarza się często, że naprawdę wielkie systemy filozoficzne nie mają historii. Warto na koniec podkreślić merytoryczne powody popularności autora *Lewiatana*, które sprawiają, że w jego dziełach znaleźć możemy i dzisiaj nowe, godne uwagi inspiracje. Ostro jak mało kto ukazuje Hobbes naturę przetargu między wymogami bezpieczeństwa a wolnością. Przetargu aktualnego w obliczu współczesnych zagrożeń, takich jak terrorizm. Podobnie jak John Rawls, przekonuje, że wzmacniająca poczucie równości „zasłona niewiedzy” zmusza jednostki do ostrożności przy wyborze reguł współpracy z innymi. Jednocześnie dowodzi bezwzględnie, że od państwa nie powinniśmy oczekiwać niczego poza zapewnieniem bezpieczeństwa, gdyż żadna władza nie wie, co dla konkretnej jednostki jest dobre. Decydują o tym nasze odmienne apetyty, przez co w każdym społeczeństwie mamy do czynienia z wieloma konkurencyjnymi wyobrażeniami dobra.

Hobbes ma sporo do powiedzenia także w kwestii postrzegania naszych relacji społecznych jako gry, którą rządzi reguła wzajemności. Dzięki temu cieszy się sympatią wśród badaczy zajmujących się teorią

gier, choć niektórzy z nich wskazują, że proponowane przez niego reguły „grania w państwo” nie potrafią zapobiec stopniowej degeneracji porządku politycznego⁵⁹. Czytają Hobbesa współcześni republikanie⁶⁰, dostrzegając w jego żądaniu posłuszeństwa umocowanego w wolności wołanie o przywrócenie myślenia w kategoriach wspólnoty i tego, co nas łączy, zamiast oddalającego nas od siebie indywidualizmu. A już obserwacje filozofa z Malmesbury dotyczące ludzkiej natury mogą przydać się każdemu. Uczy on bowiem, że nasze emocjonalne reakcje, takie jak poczucie szczęścia czy smutek, wynikają nie tyle z obiektywnego stanu rzeczy, ale z subiektywnej percepcji zdarzeń. Jeśli więc chcemy komuś lub sobie poprawić humor, koniecznie musimy zmienić otoczenie i zadbać, by to nowe dostarczało jak najwięcej pozytywnych bodźców. Nie zmienimy ludzi, wskazuje Hobbes, ale dzięki wiedzy możemy zmienić świat. Dotyczy to także ludzkiej wolności. Jeśli nie wyznaczymy jej sztucznych granic, zawsze podążać ona będzie w stronę dowolności, a niechcianym rezultatem tejże jest wojna.

Bibliografia

345

- Bartelson J., *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge 1995.
- Binmore K.G., *Game Theory and the Social Contract*, Cambridge 1994.
- Chappell V. (red.), *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, Cambridge 1999.
- Collins J.R., *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford 2008.
- Foucault M., *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000.
- Gaskin J.C.A., *Wprowadzenie*, [w:] T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, wstęp i przypisy J.C.A. Gaskin, Warszawa 2009.
- Gaskin J.C.A. (red.), *The Epicurean Philosophers*, London–Vermont 1995.
- Hindess B., *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 1999.
- Hobbes T., *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, London 1681.
- Hobbes T., *Behemoth, or, The Long Parliament*, red. F. Tönnies, London, 1889.
- Hobbes T., *De Cive*, Paris 1642.
- Hobbes T., *De Cive, or the Citizen*, New York 1949.

⁵⁹ K.G. Binmore, *Game Theory and the Social Contract*, Cambridge 1994, s. 89.

⁶⁰ Ph. Pettit, *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton 2008; Q. Skinner, *Visions of Politics*, vol. 3: *Hobbes and Civil Science*, Cambridge 2002.

- Hobbes T., *Elements of Law, Natural and Politic, Part I: Human nature, Part II: De corpore politico*, Londyn 1650, [w:] J.C.A. Gaskin (red.), *The Elements of Law*, Oxford 1994.
- Hobbes T., *Elements of Philosophy, the First Section, Concerning Body (De Corpore)*, London 1656.
- Hobbes T., *Leviathan*, Londyn 1651.
- Hobbes T., *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, wstęp i przypisy J.C.A. Gaskin, Warszawa 2009.
- Hobbes T., *Quadratura circuli, cubatio sphaerae*, London 1669.
- Hobbes T., *Six Lessons to the Professors of Mathematic, One of Geometry, the Other of Astronomy*, 1656.
- Hobbes T., *Tractatus opticus*, Paris 1644.
- Hood F., *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Oxford University Press, Oxford 1964.
- King P. (red.), *Thomas Hobbes: Critical Assessments*, Routledge, London–New York 1993.
- Krom M.P., *Limits of Reason in Hobbes' Commonwealth*, London 2011.
- Macpherson C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford 1962.
- Manent P., *Intelektualna historia liberalizmu*, tłum. M. Miszański, Kraków 1994.
- Martinich P., *A Hobbes Dictionary*, Blackwell 1995.
- Mill D. van, *Liberty, Rationality, and Agency in Hobbes Leviathan*, Albany 2001.
- Pettit Ph., *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton 2008.
- Rogers G.A.J., Ryan A. (red.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford 1998.
- Skinner Q., *Visions of Politics*, vol. 3: *Hobbes and Civil Science*, Cambridge 2002.