



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Jednostka i jej świat w ujęciu Thomasa Hobbesa : u podstaw nowożytnego pojmowania polityczności

**Author:** Wojciech Kaute

**Citation style:** Kaute Wojciech. (2006). Jednostka i jej świat w ujęciu Thomasa Hobbesa : u podstaw nowożytnego pojmowania polityczności. „Studia Politicae Universitatis Silesiensis” (T. 2, 2006, s. 11-32)



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Wojciech Kaute

## Jednostka i jej świat w ujęciu Thomasa Hobbesa U podstaw nowożytnego pojmowania polityczności

Na kształt tego, co określa się jako nowożytne pojmowanie sfery *polis*, składają się idee wielu autorów; i wielu szkół. Powstawały one już w późnym średniowieczu; rozwinęły się w renesansie; dojrzałą zaś postać osiągnęły w wieku XVII. Jak jednak wolno sądzić, spośród tych autorów, których dokonania określają w sposób przesadzający fundamenty nowożytnego pojmowania życia politycznego, miejsca w nim człowieka, na szczególną uwagę zasługuje myśl Thomasa Hobbesa. To tu, w tej myśli właśnie, ześrodkują się wszystkie węzłowe problemy istoty ludzkiej wykuwającej, w opozycji do wielowiekowej tradycji, swój autonomiczny i suwerenny świat. I te problemy, jak się okaże, pozostaną aktualne do dnia dzisiejszego.

Hobbes zaczyna w sposób zupełnie prosty; wręcz zdroworozsądkowy. Kim jest człowiek? – zadaje pytanie. I odpowiada: świat to zbiór „ciał”; i człowiek to „ciało”. „Człowiek – pisze Hobbes – powstaje niemal tak samo, jak powstają rośliny. Substancją, z której powstają rośliny, jest sama ziemia, którą pod działaniem ciepła kształtuje swoisty ruch ziarna i nadaje mu postać rośliny swoistego rodzaju. Podobnie, gdy powstaje człowiek, substancją, z której tworzy się płód, jest krew matki, którą zapładniający humor obojga rodziców wprawia w ruch i kształtuje, nadając jej postać ludzką. A mianowicie, przy tarciu miłosnym powstaje fermentacja, a stąd rozszerzenie naczyń i wytrysk zapładniającego humoru, który dostaje się do bródz gleby kobiecej,

gdzie swoistym sobie ruchem kształtuje krew powoli spływającą i nadaje jej postać człowieka”<sup>1</sup>. Człowiek to jednostka; konkretna, żywa jednostka, z krwi i kości. I w takim właśnie „cielesnym”, „materialnym” sensie nie ma różnicy między jednostką a jednostką. „Jeśli bowiem spojrzymy – konstatuje Hobbes – na ludzi dojrzałych i zwrócimy uwagę na to, jak krucha jest budowa ciała ludzkiego (i że, gdy ono dozna jakiegoś uszkodzenia, to ulega zniszczeniu cała jego siła, energia i mądrość) i jak łatwo jest nawet najsłabszemu człowiekowi zabić człowieka silniejszego, to nie ma podstawy, iżby ktokolwiek wierzący w swoje siły uważał, że natura uczyniła go wyższym od innych. Równi są ci, którzy mogą uczynić sobie wzajemnie takie same rzeczy. I również równą mają moc ci, którzy mogą najwięcej, a mianowicie zabić innych. Tak więc wszyscy ludzie z natury swej są sobie równi. nierówność zaś, która istnieje teraz, została wprowadzona przez prawo państwowe”<sup>2</sup>.

Nazwa: „człowiek” oznacza u Hobbesa „pojedynczego człowieka”<sup>3</sup>; „człowieka jako człowieka”<sup>4</sup>; „ciało”. Człowiek powstaje niemal tak samo, jak roślina. Jednakże, jak z całą mocą podkreśla Hobbes, jednostka ludzka nie jest tylko rośliną, „nie jest [ona – W.K.] tylko *ciałem fizycznym*”<sup>5</sup>. Na jej naturę składają się oprócz siły cielesnej, doświadczenie, rozum i uczucia<sup>6</sup>. I pod tymi względami ma tu miejsce, jak to określa Hobbes, „podobieństwo myśli i uczuć jednego człowieka do myśli i uczuć innego”<sup>7</sup>. Jednakże istotnie dodaje: „Powiadam: podobieństwo uczuć, które są te same u wszystkich ludzi, uczuć takich jak *pożądanie, obawa, nadzieja* i tak dalej; nie zaś podobieństwo przedmiotów tych uczuć, którymi są rzeczy, jakich *pożądamy, boimy się, spodziewamy* i tak dalej. Te bowiem zmieniają się tak bardzo zależnie od konstytucji indywidualnej i od swoistego wychowania, i tak łatwo je ukryć przed naszą wiedzą, [a które – W.K.] [...] są czytelne tylko dla tego, kto bada ludzkie serca”<sup>8</sup>. To, w jaki sposób „odczuwa” jednostka, *jak* ona „chce” (a nie to, czego ona „chce”), pomnożone przez wielość jednostek – wielość tego *jak* – da obraz istoty ludzkiej. I to w refleksji nad politycznością jest dobrą, a właściwie jedyną podstawą do jakich-

<sup>1</sup> Th. Hobbes: *Elementy filozofii*. Przeł. Cz. Znamierowski. Warszawa 1956, T. 2, s. 11.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 209.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 172.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 173.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 3.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 203.

<sup>7</sup> Ibidem: *Lewiatan*. Przeł. Cz. Znamierowski. Warszawa 1954, s. 6.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 7.

kolwiek uogólnień. „Kto ma rządzić całym narodem, podkreśla w ostatnich słowach *Wprowadzenia do Lewiatana* Hobbes, ten w sobie samym czytać musi nie tego czy tamtego poszczególnego człowieka, lecz cały rodzaj ludzki. Choć trudno jest to czynić, trudniej, niż nauczyć się innego języka czy zapoznać się z jakąś nauką, to przecież, gdy ustalę w sposób systematyczny i przejrzysty, jak odczytuję siebie, to trud, jaki pozostanie dla innych, będzie polegał na tym jedynie, iżby zważyć, czy i oni nie znajdują tego samego w sobie samych. Ten bowiem rodzaj poznania nie dopuszcza żadnego innego dowodu”<sup>9</sup>.

W przedsięwzięciu Hobbesa jednostka nowożytna podejmuje wysiłek „wglądu w samą siebie”. Na jakich zatem „podstawach” jednostka myśli, co decyduje o jej uczuciach? Jest to, odpowiada Hobbes, „żądza mocy, bogactw, wiedzy i zaszczytów”<sup>10</sup>. I dodaje: „Wszystko to można sprowadzić do pierwszej, a mianowicie do żądzy mocy. Bogactwa bowiem, wiedza i zaszczyty to nic innego, jak różne rodzaje mocy”<sup>11</sup>. „Stąd płynie wszelka stałość ruchu w umysłach i wszelka szybkość tego ruchu”<sup>12</sup>. Czym jest „żądza mocy” (*desire of power*)? Człowiek, jednostka, chce żyć. Takie jest założenie. I jest to oczywiste. Stąd w sposób zupełnie „naturalny” wynika uprawnienie „do zachowania własnego swego ciała”<sup>13</sup>. „Żaden człowiek nie jest zobowiązany do tego, by nie ochraniać swego życia wszelkimi sposobami, jakimi tylko może”<sup>14</sup>. Jeżeli zatem pod groźbą śmierci zostaje on zmuszony do działania niezgodnego z prawem, to jest on usprawiedliwiony. Rozumuje on bowiem wówczas w taki oto sposób: „*jeśli nie uczynię tego, to umrę zaraz; jeśli uczynię, to umrę później; a więc, przez to, że uczynię, zyskam na czasie; natura skłania go więc do uczynienia*”<sup>15</sup>.

Jednak, jak się rzekło, ludzka egzystencja nie daje się sprowadzić do życia biologicznego. Życie to tyle, co eksterioryzacja tego, co składa się na „świat” jednostki; *mój świat*. Na pierwszy rzut oka ten świat, *mój świat*, jest „otwarty” na byt. Tak jest jednak tylko na pierwszy rzut oka. To, „na co” się „otwieram”, to znaczy to, co jest przedmiotem tego „otwarcia”, jest *moje*. Cały czas pozostaję tu w *swoim* „świecie”. A pozostając w *swoim* świecie, nie mogę w istocie być „otwarty”; takie „otwarcie” bowiem to nic innego, jak wyjście poza *mój świat*, wyjście poza *mnie*; nicość. I „świat” jednostki ma jeszcze jedną cechę. Drugą

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 260.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 268.

<sup>15</sup> Ibidem.

jego cechą jest to, iż jest to „świat” koherentny. „Świat”, a więc pewna „całość”, nie może być dowolny, zmienny i niepewny. Nie jest to wówczas „całość”, a chaos. „Świat” jednostki to „świat” trwały i rozumny. Brak koherencji tego „świata”, to tyle, co jego nie-istnienie. Każda jednostka żywi, jak pisze Hobbes, „bezzasadne pojęcie [...] o własnej mądrości, którą niemal każdy człowiek w swoim przekonaniu posiada w większej mierze niż człowiek pospolity, to znaczy: niż wszyscy inni ludzie, wyjąwszy jego samego i nielicznych innych, których on uznaje ze względu na ich sławę albo na to, że mają zgodne z nim cele. Taka jest bowiem natura człowieka, że choćby nawet uznawał, iż wielu innych ma większy dowcip, większą wymowę czy wiedzę, to przecież z trudnością wierzy, iżby było wielu ludzi tak mądrych, jak on sam: swój własny rozum widzi on bowiem bezpośrednio, rozum innych ludzi zaś z pewnej odległości”<sup>16</sup>. Jest bowiem tak, iż jeżeli nie przyjmę, że jestem „najmądrzejszy”, to będzie to oznaczało, iż jestem tylko „mniej mądry”. To „mniej” będzie zaś oznaczało brak pewności w działalności, mającej na celu „zachowanie własnej istoty”. W efekcie takiego stanu rzeczy, jak pisze Hobbes, „każdy człowiek jest zadowolony z tego, co mu się dostało”<sup>17</sup>. A nie chcieć tego, co się „dostało”, „jest tym samym, co być martwym”<sup>18</sup>.

Jak wolno sądzić, dla Hobbesa nie jest ważne ustalenie tego, co składa się na przedmiot „żądzy mocy”, dokonanie ewidencji jej części składowych. Nie ma takiej potrzeby. Najistotniejsze jest tu co innego. Jest to kwestia określenia „cech” tej „mocy”. „Szczęście w życiu na ziemi nie polega – czytamy w *Lewiatanie* – na spokoju umysłu, który jest zadowolony. Nie ma bowiem takiego *finis ultimus* (ostatecznego celu) ani *summum bonum* (największego dobra), o jakich się mówi w księgach starych filozofów moralnych. [...] Szczęśliwość jest stałym przechodzeniem pożądania od jednego przedmiotu do innego; i osiągnięcie pierwszego jest tylko drogą do późniejszego. Przyczyną tego jest, że przedmiotem ludzkiego pożądania nie jest to, by doznawać zadowolenia raz tylko i na jedną chwilę; jest nim to, by zapewnić sobie na zawsze zaspokojenie przyszłych pożądań. [...] Tak więc na pierwszym miejscu stawiam jako ogólną skłonność wszystkich ludzi stałe i nieznanające spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje dopiero ze śmiercią. A przyczyną tego jest nie zawsze to, iż człowiek spodziewa się bardziej intensywnego zadowolenia niż to, jakie osiągnął, czy też, że nie może się zadowolić mocą umiarkowaną. Przyczyną

<sup>16</sup> Ibidem, s. 107–108.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 108.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 65.

jest, że nie może on zapewnić sobie mocy i środków do tego, by żyć dobrze, tak jak w danej chwili, nie zdobywając sobie jeszcze większej mocy<sup>19</sup>. „Przeważająca bowiem i najbardziej aktywna część rodzaju ludzkiego dotychczas nigdy nie była zadowolona z tego, co jest w danej chwili”<sup>20</sup>. Życie człowieka to stan, kiedy „nic go nie zatrzymuje w czynieniu tego, co chce lub pragnie uczynić albo do czego ma skłonność”<sup>21</sup>. „Żądza mocy” nie ma kresu...

„Żądza mocy” ma tylko jedno kryterium i jeden kierunek: *dobro* jednostki; podmiotu tej „żądzy”. „Spośród tych ludzi, czytamy w *De cive*, którzy pisali cokolwiek o państwach, większość zakłada czy przyjmuje, czy też postuluje, że człowiek jest zwierzęciem z urodzenia sposobnym do życia społecznego, czyli, jak mówią Grecy, *zoon politikon*. [...] Ten aksjomat [...] jest jednak fałszywy. [...] Gdyby bowiem człowiek miłował innego człowieka z natury rzeczy, [...] to nie można by wskazać żadnej racji, dla której każdy człowiek nie miłowałby w równej mierze każdego innego, jako w równej mierze człowieka; i nie można by wskazać, dlaczego częściej odwiedza tych, których towarzystwo przynosi jemu samemu więcej zaszczytu i korzyści niż innym. Nie towarzystwa ludzi więc szukamy z natury naszej, lecz pragniemy, by ludzie przysparzali nam zaszczytów lub korzyści”<sup>22</sup>. „Z jakim zamiarem – rozwija tę myśl Hobbes – ludzie się zbierają, to się poznaje wedle tego, co robią, gdy się zbiorą. Jeżeli się bowiem stykają dla celów handlowych, to każdemu z nich chodzi nie o towarzystwo, lecz o własną jego sprawę. Jeżeli stykają się w sprawie urzędowej, to powstaje między nimi pewnego rodzaju przyjaźń urzędowa, w której więcej jest wzajemnej obawy niż sympatii. [...] Jeśli zaś ludzie stykają się gwoili uciechy i wesołości, to zazwyczaj najwięcej każdemu z nich podobają się te rzeczy, które wywołują śmiech, przy czym każdy z nich mógłby, porównując cudze wady czy słabości [...], sam uchodzić w swoich oczach jako bardziej godny pochwały. I chociaż to dzieje się nieraz bez czyjejkolwiek szkody i obrazy, to przecież jest oczywiste, że ludziom sprawia tu przede wszystkim przyjemność ich własna dobra sława. [...] Wreszcie słów parę o tych, którzy głoszą, że wiedzą więcej niż inni: jeśli tacy ludzie zbiorą się dla wspólnego filozofowania, to ilu ich jest, tylu jest takich, którzy pouczają innych [...]; i przy tym towarzyszy rozmowy nie tylko nie lubią, tak jak nawzajem inni ich nie lubią, lecz co więcej, darzą nienawiścią. [...] Tak więc – konkluduje

<sup>19</sup> Ibidem, s. 84–85.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 315.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 186.

<sup>22</sup> I d e m: *Elementy filozofii*..., s. 204–205.

Hobbes – każde zrzeczenie powstaje już to gwoili korzyści, już to gwoili dobrej sławy, to znaczy za sprawą miłości własnej, nie zaś miłości bliźnich”<sup>23</sup>. „Każdy człowiek czyni wszystko dla własnej swej korzyści”<sup>24</sup>. Jeżeli coś „daje”, to „daje z tą intencją, by mu to samemu wyszło na dobre”<sup>25</sup>. „Żądza mocy” nie ma kresu; i nie można tej „żądzy” nie mieć.

„Natura dała *każdemu prawo do wszystkiego*”<sup>26</sup> – konstatuje Hobbes. Jednakże, jak zauważa, „niektórzy ludzie wysuwają zarzut, że gdy przyjmie się tę zasadę, to z konieczności stąd wynika, że nie tylko wszyscy ludzie są źli (na co, być może, trzeba się zgodzić, choć jest trudno, jako że to jasno jest, jak się zdaje, powiedziane w Piśmie Świętym), lecz również, na co nie można się zgodzić, nie narażając się na bezbożność, że ludzie są źli z natury; ale to, że ludzie są źli z natury, nie wynika z tej zasady. [...] Przecież nie potrafimy rozpoznawać dobrych i odróżniać ich od złych. A tym bardziej z zasady tej nie wynika, iżby nawet ci, którzy są źli, byli tacy z samej natury. Choć bowiem z natury to znaczy od samego urodzenia, przez to, że się urodziły istoty żyjące, mają to, iż wszystkiego tego, co im się podoba, chcą natychmiast i że to czynią, o ile tylko mogą, oraz to, iż przed wszelkim złem, jakie im grozi, albo uciekają pod wpływem strachu, albo też je od siebie odpychają w gniewie, to jednak nie przez to samo zwykle uważa się, że są złe. Albowiem uczucia, które wypływają z natury zwierzęcej, nie są złe same przez się. [...] Dzieci, jeśli im nie dasz wszystkiego, czego chcą, płaczą i gniewają się, a nawet biją swoich rodziców; i z ich natury to wypływa, że tak czynią. A przecież nie ma w tym ich winy i nie są przez to złe. [...] Ludzie z natury mają chciwość, strach, gniew oraz inne uczucia zwierzęce, a nie mniej nie są już z natury źli”<sup>27</sup>. „Pragnienia człowieka i inne jego uczucia same przez się nie są grzechem. I nie są również grzechem działania, jakie wypływają z tych uczuć”<sup>28</sup>. Te „pragnienia” i te „działania”, to wszystko, jeżeli interpretuje się to *in abstracto*, „nie jest krzywdą i szkodą dla żadnego człowieka”<sup>29</sup>.

Natura nie jest dobra, i nie jest zła. I jednostka nie jest dobra; i nie jest zła; i nie jest ona mądra; i nie jest nie-mądra; *jest*, jaka *jest*. W myśli Hobbesa ujawnia się tu przekonanie, charakterystyczne dla nowożytności, iż, jak się dziś podkreśla w literaturze przedmiotu,

<sup>23</sup> Ibidem, s. 205–208.

<sup>24</sup> I d e m: *Lewiatan...*, s. 138.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 133.

<sup>26</sup> I d e m: *Elementy filozofii...*, s. 212.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 190–192.

<sup>28</sup> I d e m: *Lewiatan...*, s. 111.

<sup>29</sup> I d e m: *Elementy filozofii...*, s. 212, przyp. 1.

„zarówno świat naturalny, jak i ludzkie istoty zamieszkujące świat społeczny cechują się *racjonalnością*. Wyrazem tej racjonalności jest zdolność do adekwatnego poznawania świata i jego zmieniania zgodnie z ludzkimi oczekiwaniami, a narzędziem tej racjonalności są intelektualne władze krytyczne indywidualnych jednostek. Owe władze są też motorem *postępu* technicznego i społecznego”<sup>30</sup>.

Jednostka, „całość”, powtórzmy, to konkretna jednostka, *ego*; *Ja*. Jej „świat” ma na uwadze tylko jedno: istnienie własne. „*Uprawieniem przyrodzonym [the right of nature]* – konstatuje Hobbes – [...] jest wolność, jaką ma każdy człowiek, używania swej własnej mocy wedle swojej własnej woli [*will*] dla zachowania własnej istoty [*nature*], to znaczy: swego własnego życia; i co za tym idzie, wolność czynienia wszystkiego, co w swoim własnym sądzie i rozumieniu będzie on uważał za najstosowniejszy środek do tego zachowania”<sup>31</sup>. Jest to aksjomat. Utrzymanie istnienia jest możliwe pod warunkiem, iż „być” może być ujęty tylko jako możliwy przedmiot a-percepcji *Ja*. *Ja* niejako świat „zjada”. Człowiek z natury jest egoistą, twierdzi się u progu *nowożytności*. Jest to w istocie rzeczy tautologia. Nie-bycie egoistą jest równoznaczne z nie-bytem. *Ja* „zjada” świat. W tym świecie wszak jest *alter-ego*. *Ja* „zjada” świat; w tym: nie-*Ja*.

I nie może być inaczej. Jeżeli bowiem w punkcie wyjścia jest *Ja*-podmiot, to nie można sobie wyobrazić sytuacji, iż może być ono, to *Ja*, jednocześnie przedmiotem. *Ja* przyznaje sobie prawo do podmiotowości. Jest ono – „z definicji” – wyłączone. *Ja*, wchodząc w świat nie-*Ja*, ten świat unicestwia. „Z równości uzdolnień wypływa – pisze Hobbes – równość nadziei, że możemy osiągnąć nasze cele. Jeśli więc jacyś dwaj ludzie pragną tej samej rzeczy, której niemniej nie mogą obaj posiadać, to stają się nieprzyjaciółmi; i na drodze do swego celu (którym przede wszystkim jest zachowanie własnego istnienia, a czasem tylko własne zadowolenie) starają się zniszczyć jeden drugiego albo sobie podporządkować”<sup>32</sup>. „Ludzie – uzupełnia – nie znajdują przyjemności w życiu gromadnym (przeciwnie, raczej znajdują wiele przykrości). [...] Każdy człowiek bowiem uważa na to, by jego towarzysza go cenili w tym samym stopniu, w jakim on sam siebie ceni. A na wszelkie oznaki pogardy czy niedostatecznej oceny odpowiada z natury rzeczy tym, że usiłuje, o ile tylko ma odwagę, wymusić na tych, którzy nim pogardzają, większe uważanie, czyniąc im jakąś krzywdę [...], na

<sup>30</sup> A. Chmielowski: *Spoleczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*. Wrocław 2001, s. 116.

<sup>31</sup> Th. Hobbes: *Lewiatan*..., s. 113.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 108.



innych zaś tym właśnie przykładem”<sup>33</sup>. *Ja* nie ma na celu ograniczenia wolności nie-*Ja*. *Ja* chce być *tylko* „wolne”. *Ja* nie „spogląda” z zawiścią na to, co ma nie-*Ja*. *Ja* chce mieć *tylko* „wszystko”. I *Ja* nie chce czynić zła; chce *tylko* żyć. Życie „całości” to życie „wyłączne”; „jedynie”. „Panować nad [...] [ludźmi – W.K.] i władać, [...] [to] jest rzeczą, której wszyscy ludzie z natury swej pożąдают”<sup>34</sup>. I to jest *dobrze*.

Jak pisze Hobbes, „wszystkie rzeczy, które są przedmiotem pożądania, jako pożądane mają wspólną nazwę *dobra*; wszystkie zaś rzeczy, których unikamy, noszą nazwę *zła*. Tak więc dobrze definiuje Arystoteles, że *dobrem* jest, czego wszyscy pożąдают. Że jednak różni ludzie różnych rzeczy pożąдают i unikają, przeto z konieczności wiele jest takich rzeczy, które dla jednych są dobrami, a dla innych rzeczami złymi [...]. Tak więc dobro i zło zależy od tego, kto danej rzeczy pożąda czy też do niej ma wstręt. Dobro może być wspólne i słusznie mówi się o pewnych rzeczach, że są *dobrami wspólnymi*, to znaczy: użytecznymi dla wielu albo też dla państwa. Można też nieraz mówić, że jakaś rzecz jest *dobra dla wszystkich*, na przykład zdrowie; ale i to twierdzenie jest relatywne; tak więc nie można mówić o *dobru po prostu*...”<sup>35</sup>. *Dobrze* jest to, co w „świecie” *ego* jest *dobrze*. Ten „świat” to owo „proste *Ja*”, o jakim będzie pisał G.W.F. Hegel; „samowiedza [która – W.K.] jest pewna siebie tylko dzięki znoszeniu tego innego, które przedstawia się jej jako samoistne życie; jest ona *pożądaniem*. Będąc pewna nicości tego „innego”, samowiedza ustanawia samoistny przedmiot i nadaje sobie przez to pewność siebie jako pewność *prawdziwą*, jako taką pewność, która powstała dla niej samej *w sposób przedmiotowy*”<sup>36</sup>.

Takie ujęcie człowieka, jak to zauważa Pierre Manent, może stwarzać wrażenie, iż „jest w gruncie rzeczy chrześcijańską krytyką rodzaju ludzkiego skażonego grzechem pierworodnym. To prawda, iż taki obraz kondycji ludzkiej zbliża Hobbesa do najbardziej pesymistycznych moralistów chrześcijańskich. Pascal, żyjący w tej samej epoce, napisał [...]: »Każde *ja* jest wrogiem i pragnie zostać tyranem nad wszystkimi innymi«”<sup>37</sup>. Nic bardziej mylnego. Wedle Hobbesa przekonanie „oparte na czczej filozofii Arystotelesa”, iż „wiara, mądrość oraz inne cnoty zostają *wlane* w człowieka albo znów *tchnięte* w niego

<sup>33</sup> Ibidem, s. 109.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 385.

<sup>35</sup> I d e m: *Elementy filozofii...*, s. 126.

<sup>36</sup> G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. [Przeł. Ś.F. Nowicki]. Warszawa 2002, s. 130.

<sup>37</sup> P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu*. Kraków 1994, s. 42.

z niebios”<sup>38</sup>, jest z gruntu błędne. W jego myśli, jak pisze Manent, „grecka idea dobrej natury, składającej się z zespołu dóbr zhierarchizowanych, w których ludzie dzięki miastu mają swój udział, ulega całkowitej destrukcji”<sup>39</sup>. „Hobbes – w tym samym momencie, w którym wydaje się najbardziej zbliżyć do istotnego aspektu wizji chrześcijańskiej – dokonuje jej odwrócenia”<sup>40</sup>.

Jest jednostka; i jej „świat”. Jest to jedność, „całość”. Powiedzieć o tym „świecie”, iż jest on „otwarty”, to nic nie powiedzieć. I wyjście poza ten „świat” jest w istocie niemożliwe; i nie ma takiej potrzeby. Jaki jest punkt wyjścia myślenia jednostki? Jest nim *namysł*, odpowiada Hobbes. *Namysł* to „cała ta suma pożądań, wstrętów, nadziei i obaw, które powracają wciąż, póki rzecz dana albo nie zostanie osiągnięta, albo nie zostanie uznana za niemożliwą”<sup>41</sup>. „Definicja woli, którą zazwyczaj podają scholastycy, że jest to *pożądanie rozumne*, nie jest dobra. Gdyby bowiem była dobra, to żaden akt woli nie mógłby być sprzeczny z rozumem. [...] Wola jest [...] *ostatnim pożądaniem w namyśle*”<sup>42</sup>. W ujęciu Hobbesa, jak wolno sądzić, nie idzie o zdecydowanie się na jedno czy drugie: rozum czy namiętności. Jest tu i jedno, i drugie; i ani jedno, ani drugie. *Namysł to namysł. Jest Ja; i jego namysł. Jest to, co jest.*

Takie ujęcie, jak charakteryzuje późniejszy „oświeceniowy liberalizm indywidualistyczny” cytowany już uprzednio autor, „ma charakter emotywistyczny, to znaczy rozpatruje wartości jako konstytuowane w ostatniej instancji przez skłonności, upodobania i arbitralne wybory jednostek ludzkich, uznawane za ostateczne składniki materii społecznej. Zachowane na gruncie emotywizmu sposoby mówienia, posiłkujące się kategorią cnót, sprawiają wrażenie, jak gdyby cnoty mogły być konstytuowane na mocy nieredukowalnie indywidualnej, arbitralnej decyzji, tak jak według Kierkegaarda dokonuje się akceptacja odmiennych moralnie sposobów życia. Stają się one wówczas sprawą subiektywnych odczuć, chwilowych upodobań, przemijającej mody, arbitralnego wyboru”<sup>43</sup>. W świecie, który określi kształt nowoczesnego pojmowania życia „społecznego”, baron von Münchhausen wydobywa się z bagna „za włosy”. I jest „jeden”; sam. I on tu decyduje; on tu „rządzi”. To, co „arbitralne”, jest „arbitralne”. „Człowiek, którego zadowolenie polega na porównywaniu samego siebie z inny-

<sup>38</sup> Th. Hobbes: *Lewiatan...*, s. 602.

<sup>39</sup> P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 42.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Th. Hobbes: *Lewiatan...*, s. 52.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 52–53.

<sup>43</sup> A. Chmielewski: *Spółczeństwo otwarte czy wspólnota?...*, s. 290–291.

mi ludźmi, nie może zasmakować w niczym innym niż tylko w tym, co go nad innych wywyższa”<sup>44</sup> – pisze Hobbes. „Cenić człowieka wysoko, to tyleż, co go *uważać*; cenić zaś nisko, to tyle, co wykazywać dla niego *brak uważania*. W tym przypadku to »wysoko« i »nisko« należy rozumieć w porównaniu z tą miarą, jaką każdy człowiek przykłada do samego siebie”<sup>45</sup>.

*Ja* jest „miarą wszystkiego”. *Ja* jest *wilkiem*. I są same *wilki*. I w tej sytuacji okazuje się, iż każde *Ja* zgłasza ambicję do istnienia. *Ja* realizuje swoją wolę, *namysł*; i nie-*Ja* swoją. „Całość” zatem napotyka „całość”. A to oznacza, iż nie ma tu miejsca na *consensus*; *mój* świat, a jest to „świat” jedyny, nie może pójść na kompromis z czymkolwiek. Tu zatem, w tym świecie, gdzie *każdy ma prawo do wszystkiego*, dochodzi do sytuacji absurdalnej: *wilk* chce *wszystkiego*; jednocześnie na to *wszystko* – jako przedmiot „chcienia” innego *wilka* – składa się on sam. „Oto bowiem budzi nienawiść nie tylko dopiero to – pisze Hobbes – że ktoś inny wysuwa pogląd przeciwny, lecz już i to, że on nie zgadza się na nasz pogląd. Nie zgadzać się bowiem z kimś w jakiejś sprawie, to tyleż, co milcząco obwiniać go o błąd w tej sprawie; podobnie nie zgadzać się z kimś w bardzo wielu sprawach to tyleż, co uważać go za głupca. O tym można się przekonać na podstawie faktu, że żadne inne wojny nie są prowadzone ostrzej niż wojny między sektami tej samej religii i między stronnictwami w tym samym państwie, w których to wojnach walka toczy się już to o doktryny, już to o rozumienie spraw politycznych. [...] [A jest tak dlatego, iż – W.K.] wszelka uciecha duchowa i wszelka radość ma swoje źródło w tym, iż człowiek ma takich, z którymi siebie porównując, może umocnić się w znakomitym mniemaniu o sobie... [...]. Lecz najbardziej częsta przyczyna, dla której ludzie pragną sobie wzajemnie szkodzić – przypomina raz jeszcze Hobbes – powstaje stąd, że wielu naraz dąży do tej samej rzeczy, z której tymczasem najczęściej nie mogą wspólnie korzystać ani też jej podzielić”<sup>46</sup>.

*Ja*, wchodząc w świat nie-*Ja*, ten świat unicestwiam. Nie-*Ja* – wchodząc w *mój* świat – unicestwia mnie. Albo jest się *Ja*, którego przedmiotem jest nie-*Ja*; albo jest się przedmiotem *Ja*, a więc podmiotem się nie jest; czyli nie jest się „w ogóle”. *Ja* może powiedzieć: *piekło to inni*. Jednak to *Ja* stwarza *piekło*. W status człowieka wpisany jest grzech zachłanności; *pleonexia*<sup>47</sup>. I tym samym dialektyka „pana

<sup>44</sup> Th. Hobbes: *Lewiatan...*, s. 150.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 76.

<sup>46</sup> Idem: *Elementy filozofii...*, s. 210–211.

<sup>47</sup> A. Chmielowski: *Spoleczeństwo otwarte czy wspólnota?...*, s. 349.

i niewolnika” jest wpisana w kondycję ludzkości. *Ja* chce realizować „żądze mocy”; i nie-*Ja* chce tego samego. *Ja* jednocześnie ma świadomość tego, iż nie-*Ja* to dla niego trwałe zagrożenie. Nie-*Ja* ma, musi mieć, tylko jeden cel: unicestwienie *Ja*. Tu nie ma próżni! I to jest „stan natury” [*condition of nature*]. I to jest wojna „każdego z każdym innym”<sup>48</sup>; „wojna” *Ja* z *Ja* (nie-*Ja*); *tytanomachia*.

Jak się rzekło, „żądze mocy” nie ma kresu; i trwa. Co więcej, jak zauważa Hobbes, „wzrasta [ona – W.K.] w miarę, jak się rozszerza; [...] podobna do ruchu ciał ciężkich, które tym większą rozwijają szybkość, im dalej się poruszają”<sup>49</sup>. Rdzeniem „wojny” jest „strach”; „strach jednego przed drugim”<sup>50</sup>. Nie jest to jednak zwykła troska (*metus*), sytuacja, kiedy „posiadając jakieś dobro, wyobrażamy sobie, że mogliśmy je w jakiś sposób utracić, albo gdy przedstawiamy sobie, że może się z nim wiązać jakieś zło”<sup>51</sup>; lęk przed urazem cielesnym, przed śmiercią, przed duchami czy przed karą. Odwrotnością takiego zatrwożenia jest *nadzieja*. „Strach”, o jakim tu mowa, to, jak to określa Hobbes, „obawa” [*fear*]. Najczęściej jest tak, iż ludzie, jak pisze, „przez obawę nie rozumieją nic innego poza strachem”. „Ja tym słowem – uzupełnia – obejmuję wszelkie przewidywanie przyszłego zła. I uważam, że ci, którzy doznają obawy, nie tylko po prostu uciekają, lecz również żywią nieufność, podejrzliwość, ostrożność i zabezpieczają się przed tym, by nie doznawać obawy. Kto idzie spać, ten zamyka drzwi; kto odbywa podróż, ten zaopatrza się w broń, jako że boi się rozbójników. Państwa zwykle ochraniają swoje granice załogami wojskowymi, a miasta murami z obawy przed sąsiednimi państwami; i nawet bardzo silne wojska, przygotowane do walki, prowadzą nieraz niemniej pertraktacje o pokój, obawiając się wzajemnie swej siły i tego, by nie zostały zwyciężone. Wskutek obawy ludzie mają się na baczności”<sup>52</sup>. *Obawa* to „awersja z przekonaniem, że jej przedmiot przynosi szkodę”<sup>53</sup>; (a *awersja*, czyli *wstręt*, to „dążenie [...] odwrócone od czegoś”<sup>54</sup>). Odwrotnością tego „strachu”-*obawy* nie jest *nadzieja*.

Tu alternatywną stroną jest nie-istnienie. Jest to „strach metafizyczny”. Jest to „strach” *Ja* „samego w sobie”. *Ja*-„całość” jest pełna *obaw* o swoją rolę bycia „wszystkim”. Jest to „strach” jednostki przed samą sobą; przed *piekłem*, jakie rozpętuje. I w tym sensie „życie czło-

<sup>48</sup> Th. Hobbes: *Lewiatan...*, s. 110.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 74.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 175.

<sup>51</sup> Ibidem: *Elementy filozofii...*, s. 137.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 208, przyp. 1.

<sup>53</sup> Ibidem: *Lewiatan...*, s. 47.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 43.

wieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie (*solitary, poor, nasty, brutish, and short*)<sup>55</sup>. I ten „strach” rośnie. Hobbes, jak pisze Manent, „wprost i z naciskiem określa żądę władzy, żądę bycia pierwszym jako główną namiętność ludzką, do której można sprowadzić wszystkie inne”<sup>56</sup>. Jest to, jak to określa Manent, „rywalizacja czysta”<sup>57</sup>. *Ja, piekło*, „strach” to w myśli Hobbesa pojęcia „pierwsze”.

Co zatem da się zrobić? Odpowiedź jest oczywista: nic. Jak zatem utrzymać istnienie „żądzy mocy” i *moc* jednostki; „żądę mocy” i *moc* każdej jednostki? „Jedyną taką drogą – odpowiada Hobbes – jest przenieść całą ich moc i siłę na jednego człowieka albo na jedno zgromadzenie ludzi, które by mogło większością głosów sprowadzić indywidualną wolę ich wszystkich do jednej woli. A to znaczy tyleż, co: ustanowić jednego człowieka czy jedno zgromadzenie, które by ucieleśniało ich zbiorową osobę. I trzeba by też, by każdy uznawał i przyznawał, że jest mocodawcą wszystkiego tego, co uczyni lub sprawi, iż zostanie uczynione w rzeczach dotyczących wspólnego pokoju i bezpieczeństwa, ten, kto reprezentuje ich osobę; żeby więc każdy podporządkował swoją wolę woli tego reprezentanta i swój sąd o rzeczach jego sądowi. To jest coś więcej niż zgoda czy zezwolenie; to jest realna jedność wszystkich w jednej i tej samej osobie, powstała na mocy ugody każdego człowieka z każdym innym tak, jak gdyby każdy człowiek powiedział każdemu innemu: *daję upoważnienie [authorize] i przekazuję moje uprawnienia do rządzenia moją osobą [give up my right of governing myself] temu oto człowiekowi albo temu zgromadzeniu, pod tym warunkiem, że i ty przekazesz mu swoje uprawnienia i upoważnisz go do wszystkich jego działań w sposób podobny*. Gdy to się stanie, wielość ludzi zjednoczona w jedną osobę nazywa się państwem (*commonwealth*), po łacinie *civitas*. I tak powstaje ten wielki Lewiatan, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem), ten bóg śmiertelny, któremu, pod władzą Boga Nieśmiertelnego, zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę”<sup>58</sup>. „Człowiek – podkreśla Hobbes – *winien być gotów, jeśli inni są również gotowi, zrezygnować [to lay down] z [...] uprawnienia do wszelkich rzeczy, jak dalece będzie to uważał za konieczne dla pokoju i dla obrony własnej; i winien zadowolić się taką samą miarą wolności w stosunku do innych ludzi, jaką gotów jest przyznać innym ludziom w stosunku do samego siebie*”<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 110.

<sup>56</sup> P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 66.

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> Th. Hobbes: *Lewiatan...*, s. 151.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 114.

I tak dochodzi do „ugody” (*covenant*). I tu „tkwi istota państwa, które (izby je określić) jest jedną osobą, której działań i aktów każdy członek jakiejś dużej wielości stał się mocodawcą, przez ugody, jakie ci ludzie zawarli między sobą w tym celu, by ta osoba mogła użyć siły ich wszystkich i ich środków, jak to będzie uważała za korzystne dla ich pokoju i wspólnej obrony”<sup>60</sup>. W modelu Hobbesa *Ja* odwołuje się do samego siebie; do rozumu. I ten rozum podpowiada coś, co jest zaprzeczeniem logiki. Pomijając już kwestię, iż dokonanie „przeniesienia” (jak i czegokolwiek) przez *Ja* jest absurdem („całość” to „całość”; „całość” jest „nieprzekraczalna”), to *Ja*, w punkcie wyjścia podejmując wysiłek utrzymania istnienia, dochodzi do rezultatów dokładnie przeciwnych do zamierzonych. „Całość” przekazuje „całość swjej mocy i siły”; „całość” przekazuje „całość”. Jednostka konstatając, iż życie społeczne czasów nowożytnych to stan, który ma swoją ciemną stronę, w którym człowiek na wiele sposobów traci wolność, to znaczy, w którym w imię własnej wolności ludzie odbierają wolność innym<sup>61</sup>, sama sobie tę wolność odbiera. Jest to jednak „decyzja” wymuszona przez „okoliczności”. Trzeba bowiem mieć świadomość, iż, jak pisze Hobbes, „motywy i celem, dla którego człowiek [...] zręka się i przenosi uprawnienie, nie jest nic innego, niż bezpieczeństwo własnej osoby, życia i zabezpieczenia środków do zachowania życia tak, iżby nie stało się ono uciążliwe”<sup>62</sup>. Wszak „niemożliwe jest, iżby wszyscy ludzie zachowali uprawnienie do wszystkich rzeczy”<sup>63</sup>.

„Stan natury” to opis sytuacji „sprzed” zawarcia „ugody”. Problem w tym, iż taki „stan” jest niewyobrażalny; wszak każda rzeczywistość polityczna to rzeczywistość ukształtowana w efekcie tej „ugody”, a więc „po wyjściu” z tego „stanu”. Hobbes pisze: „Niepodobna wiedzieć, jaka jest funkcja każdej części i każdego kółka w zegarze automatycznym, [...] póki się jej nie rozłoży na części i nie zbada, z jakiego jest materiału [...]. Podobnie, gdy mamy zbadać prawo państwa i obowiązki obywateli, to trzeba nie tego wprawdzie, iżby rozłożyć państwo na części, lecz jednak tego, iżby je sobie przedstawić jak gdyby było rozłożone na części”<sup>64</sup>. Jeżeli zatem „mechanizm” państwa tak właśnie „sobie przedstawić”, to uwidacznia się tu „stan natury”; widać go „gołym okiem”. W myśli Hobbesa koncepcja „stanu natury” jest hipotezą. Jednocześnie jest ona pomyślana jako opis „stanu faktycznego”; opis *status quo*.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 151–152.

<sup>61</sup> A. Chmielewski: *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota?...*, s. 115.

<sup>62</sup> Th. Hobbes: *Lewiatan...*, s. 116.

<sup>63</sup> I d e m: *Elementy filozofii...*, s. 220.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 189.

Jak zauważa Manent, „siła twórcza doktryny Hobbesa bierze się z faktu, iż u niego aspekt hipotezy i aspekt rzeczywistości stanu natury są, by tak rzec, nierozróżnialne. I tak też musi być, aby hipoteza stała się wiarygodna”<sup>65</sup>. „*Co to [zatem – W.K.] znaczy: zrezygnować z uprawnień*”, stawia problem Hobbes. I odpowiada: „*Zrezygnować z jakiegoś uprawnień do jakiejś rzeczy, jest to wyzbyć się wolności przeszkadzania [divest himself of the liberty of hindering] innemu człowiekowi w korzystaniu z jego uprawnień do tej samej rzeczy. Ten bowiem, co się uprawnień zrzeka lub je innemu oddaje, nie daje temu innemu uprawnień, którego ten ostatni nie miałby przedtem, albowiem z natury nie ma rzeczy, do której każdy człowiek nie miałby uprawnień. Rezygnując ze swego uprawnień, człowiek tylko ustępuje z drogi temu drugiemu, iżby ten mógł korzystać ze swego własnego uprawnień przyrodzonego bez przeszkody ze strony innych ludzi. Tak więc, gdy jeden człowiek zrzeka się swego uprawnień, to wychodzi na korzyść drugiego tylko to, że zmniejszają się dla niego przeszkody w korzystaniu z jego własnego przyrodzonego uprawnień*”<sup>66</sup>. „Zrzeczenie” się „uprawnień” (a „uprawnienie” to pojęcie „pierwsze”; *Ja* ma je „z definicji”) to w „mechanizmie” państwa „kółko” elementarne; *Ja* jest „całością” w ruchu. I cały ten „mechanizm”, „stan natury” składa się z takich „kółek”-„zrzeczeń” (zakładając kolejny raz, iż liczba mnoga jest tu na miejscu). Te „kółka” „pragną sobie wzajemnie szkodzić”<sup>67</sup>; „takie już są ze swej natury, że jeśli nie wywiera na nie nacisku strach przed jakąś siłą zbiorową, to sobie wzajemnie nie wierzą i wzajemnie się siebie obawiają”<sup>68</sup>.

Zasady działania przedstawianego tu „mechanizmu” dadzą się w istocie sprowadzić do zasad działania pojedynczego „kółka”. I te zasady dadzą się sprowadzić do jednego; jest to zachowanie (swego) „świata”. „Gdy człowiek przenosi swe uprawnienie lub się go zrzeka – zauważa Hobbes – to czyni to albo mając na widoku jakieś uprawnienie, które zostaje przeniesione na niego wzajemnie, albo jakieś inne dobro, które ma nadzieję przez to zdobyć. Jest to bowiem akt woli, a przedmiotem każdego aktu woli u każdego człowieka jest jakieś *dobro własne*”<sup>69</sup>. W sytuacji zatem, kiedy każdy ma na uwadze *dobro własne*, człowiek „uczając się praw natury, nie potrzebuje czynić nic więcej, niż wążąc działania innych ludzi ze swoimi, gdy mu tamte zdają się zbyt ciężkie, przełożyć je na drugą szalę wagi, a na tę poło-

<sup>65</sup> P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 61.

<sup>66</sup> Th. Hobbes: *Lewiatan...*, s. 114–115.

<sup>67</sup> Idem: *Elementy filozofii...*, s. 211.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 189.

<sup>69</sup> Idem: *Lewiatan...*, s. 116.

żyć własne swoje czyny tak, iżby własne uczucia i miłość dla siebie nie dodawały nic do ich wagi; a wówczas nie będzie prawa natury, które by mu się nie wydawało bardzo rozumne”<sup>70</sup>.

Sytuacja, jaką „odkrywa” u progu nowożytności w dziele Hobbesa jednostka tego czasu, podejmując wysiłek „wglądu w samą siebie”, określana jest jako „dylemat więźnia”. Oto, jak przedstawia tę sytuację John W.N. Watkins: „[...] dwaj więźniowie siedzą w oddzielonych celach i nie mogą nawiązać kontaktu, co ma sugerować, że dzięki kontaktowi mogliby *wynegocjować* wspólną drogę”<sup>71</sup>. A jednak muszą *wynegocjować*. „Gra więc – pisze Watkins – toczy się następująco. Alf i Bert to dwaj ludzie z koncepcji Hobbesa, znajdujący się w Hobbesowskim stanie natury. Obaj są wyposażeni w morderczą broń. Oto pewnego popołudnia, gdy obaj wędrują po lesie w poszukiwaniu żołądki, natykają się na siebie na małej leśnej polance. Gęste poszycie powoduje, że ucieczka jest beznadziejna. (Na szczęście, choć nie są związani z żadną monarchią, obaj władają królewską angielszczyzną). Alf wykrzykuje: »Czekaj! Wstrzymaj się, zanim posiekamy się wzajemnie na kawałki! Poddamy się raczej jakiejś wspólnej nam władzy, która byłaby strzegła nas przed nami nawzajem«. Bert odpowiada: »Podzielam twoje uczucia. Zaczę liczyć. Kiedy dojdę do dziesięciu, obaj odrzucimy naszą broń daleko poza siebie, w zarośla«. Obaj mężowie zaczynają teraz z przerażającą szybkością myśleć: odrzucić czy nie odrzucić swoją broń, zanim Bert dojdzie do dziesięciu? Każdy zakłada, że – po pierwsze – jeśli obaj wzajemnie się przechytzą, wyniknie z tego walka na śmierć i życie, i jeśli którykolwiek wyjdzie z niej żywy, to będzie niechybnie ciężko ranny; i – po drugie – że jeśli jeden odrzuci swoją broń, a drugi ją zatrzyma, ten drugi tryumfalnie rozsiecze pierwszego. Zgodnie z psychologią Hobbesa obaj doznają dwóch dominujących uczuć: woli tryumfu i strachu przed śmiercią. Jednak to drugie uczucie będzie oczywiście silniejsze: mając do wyboru, z jednej strony, podporządkowanie się wspólnej władzy lub też równe szanse na zwycięski pojedynek, albo śmierć z drugiej – obaj wybiorą wyjście pierwsze”<sup>72</sup>.

Określenie *Ja* jako „więźnia” to nic innego jak omówienie słowa: „całość”. *Ja* faktycznie jest „więźniem”; „więźniem” samego siebie; wszak, jak się rzekło, *mój świat* jest „światem” jedynym. I ten stan rzeczy uświadamia mu jego *rozum*. Jest to *rozum przyrodzony*. *Ja* za-

<sup>70</sup> Ibidem, s. 139.

<sup>71</sup> J.W.N. Watkins: *Wyjaśnianie historii. Indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych*. Wrocław 2001, s. 117–118.

<sup>72</sup> Ibidem, s. 116.



tem, trzeba tu uzupełnić, jest także „dozorczą”; „dozorczą” samego siebie. *Ja*, „całość”, „więzień”, „dozorczą” to *jedno*. Jak zauważa się w literaturze przedmiotu, rozwiązanie sytuacji, o jakiej tu mowa, „zamiast do tłumienia namiętności odwołuje się do ich **ujarzmiania**”<sup>73</sup>. Jest to „ujarzmienie” jednostki przez nią samą; samo-„ujarzmienie”. I nie idzie tu bynajmniej, jak to może wyglądać na pierwszy rzut oka, o wzajemne zaufanie: ja „odrzucaam broń”, bo ty się zobowiązujesz do jej „odrzczenia”. W „świecie” *Ja* pojęcie „zaufanie” jest słowem pustym. I jest słowem pustym w każdej sytuacji; i w stanie „wojny”; i w rzeczywistości ukształtowanej w efekcie „ugody”. W „świecie” Hobbesa „*Ja odrzucaam broń*”, bo „odrzucaam”. I to właśnie komunikuje „królewską angielszczyzną” Alf Bertowi.

Środkiem wspomnianej „komunikacji” jest język. „Wynalazek *druku*, choć bardzo pomysłowy, nie jest – pisze Hobbes – wielką rzeczą w porównaniu z wynalazkiem pisma. [...] Lecz najbardziej szlachetnym i pożytecznym ze wszystkich wynalazków był wynalazek *mowy*, która polega na *nazwach* czy *imionach* oraz na ich powiązaniu, i dzięki której ludzie w umyśle zapisują swe myśli, [...] i komunikują [je – W.K.] jedni drugim. [...] Bez nich nie byłoby u ludzi ani państwa, ani społeczności, ani umowy, ani pokoju, równie jak ich nie ma u lwów, niedźwiedzi i wilków”<sup>74</sup>. „Ogólny użytek języka polega na tym, że przekształca on naszą mowę wewnętrzną w mowę słowną, tok myśli zaś w tok wyrazów. To zaś jest podwójnie wygodne. [...] Tak więc pierwszą korzyścią, jaką dają nazwy, jest to, że służą jako *znaki* dla pamięci. Druga korzyść polega na tym, że wielu ludzi może posługiwać się takimi samymi wyrazami, by komunikować (przez powiązanie i uporządkowanie wyrazów) innym ludziom to, co sobie przedstawiają lub myślą o każdej sprawie, oraz również czego pragną, czego się obawiają lub jakiego innego uczucia doznają. I ze względu na ten ich użytek wyrazy nazywają się *znakami*”<sup>75</sup>.

Język wedle Hobbesa jest gwarantem istnienia *Ja*; spoiwem jego „świata”. I jednocześnie jest „gwarantem” istnienia „życia zbiorowego”. Jak się dziś podkreśla w dyskusji nad kształtem współczesnej demokracji, a pierwszymi, którzy dokonali takiego odkrycia, byli sofisci, można mówić o demokracji jako procesie symbolicznym. „Sofisci bowiem odkrywają, że język jest instrumentem, który może być używany do różnych celów, nie tylko do opisywania rzeczywistości,

<sup>73</sup> A.O. Hirschman: *Namiętności i interesy. U intelektualnych źródeł kapitalizmu*. Kraków 1997, s. 27.

<sup>74</sup> Th. Hobbes: *Lewiatan...*, s. 24.

<sup>75</sup> Ibidem. s. 25–26.

lecz także do jej zmieniania, a w szczególności do zmieniania rzeczywistości społecznej”<sup>76</sup>.

„Zło, które spada na człowieka w stanie natury, można najlepiej zdefiniować jako sprzeczność logiczną, zauważa Manent. Aby rozwiązać sprzeczność logiczną, nie trzeba być dobrym, lub wspaniałomyślnym, lub odważnym, lub pobożnym; wystarczy nieco pomysłowości, wystarczy ta cecha, którą ludzie nowocześni będą cenić nade wszystko: inteligencja, zdolność rozwiązywania problemów. A jak mogliby nie być inteligentni, jeśli zmusza ich do tego namiętność najbardziej władczą ze wszystkich: strach przed śmiercią. [...] To, co nazywamy rozumem [...] jest [...] zdolnością wymyślania środków lub wywoływania skutków. [...] Hobbes wydobył na światło dzienne fakt, iż ludzie, jeśli pragną być zadowoleni – a czy mogą tego nie pragnąć – muszą być inteligentni”<sup>77</sup>. W pierwszych słowach *Lewiatana* czytamy: „Sztuka ludzka naśladuje naturę (sztukę, którą Bóg stworzył świat i nim rządzi), podobnie jak w wielu innych rzeczach, tak i w tym, że może skonstruować sztuczne zwierzę. Widząc bowiem, że życie nie jest niczym innym niż ruchem członków, którego początek jest w jakiejś podstawowej części wewnętrznej ciała, czyż nie możemy powiedzieć, że wszelkie automaty (maszyny, które poruszają się z pomocą sprężyn i kół, jak zegar) mają sztuczne życie? Czymże bowiem jest serce, jeśli nie sprężyna; i czymże nerwy, jeśli nie licznymi nićmi; i czymże stawy, jeśli nie licznymi kołami, które dają ruch całemu ciału, jaki zamierzał mu dać Mistrz? Sztuka jednak idzie jeszcze dalej, naśladując rozumny i najbardziej doskonały twór natury, człowieka. Sztuka bowiem tworzy tego wielkiego Lewiatana, zwanego państwem, [...] który nie jest niczym innym niż sztucznym człowiekiem...”<sup>78</sup>.

W czasach Hobbesa, jak pisze Manent, „wniosek, jaki wyływał z kluczowego doświadczenia angielskiej wojny domowej, brzmiał [...] następująco: ani natura, ani łaska nie są w stanie zjednoczyć ludzi. Cóż więc może ich zjednoczyć? Jedyna możliwa odpowiedź jest oczywista: *sztuka*”<sup>79</sup>. Jeżeli *Ja* „odrzuca broń” samo z siebie (i dla siebie), to jest to domena praktyki, umiejętności, kunsztu. Ta „sztuka”, *rezygnacja z uprawnień do wszelkich rzeczy, wyzbycie się wolności* przekadzania, „odrzucenie broni” to całokształt ustępstw. Jednocześnie, jak zauważa Manent, „Hobbes wyklucza wszelkie przekazanie woli, wszelkie przedstawicielstwo woli przez inną wolę: wola jest rzeczą

<sup>76</sup> A. Chmielowski: *Spółczesność otwarte czy wspólnota?...*, s. 108–109.

<sup>77</sup> P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 43–44.

<sup>78</sup> Th. Hobbes: *Lewiatan...*, s. 5.

<sup>79</sup> P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 40.

jednostki. [...] Hobbes podkreśla »utożsamienie« suwerena z »każdym«, ale wyłącza z tego utożsamienia czy z tej tożsamości wolę: przedmiotem woli każdego jest istnienie absolutnej suwerenności, lub mówiąc dokładniej, pokoju, którego koniecznym narzędziem jest owa absolutna suwerenność<sup>80</sup>.

W „świecie” jednostki nie może być mowy o jakimkolwiek „ustępstwie”. Taka jest „logika” tego „świata”; „logika” bycia „całością”. „Wielość ludzi – pisze Hobbes – staje się *jedną* osobą, gdy ją reprezentuje jeden człowiek, czyli jedna osoba, gdy to się dzieje za zgodą każdego poszczególnego członka tej wielości. [...] Gdy chodzi o wielość, to nie można inaczej rozumieć jej jedności. Że zaś wielość z natury rzeczy nie jest *jednym*, lecz *mnogością*, przeto nie można jej ujmować jako jedności; lecz trzeba ujmować jako wielu mocodawców w stosunku do każdej rzeczy, jaką w ich imieniu mówi czy czyni reprezentant: każdy członek tej wielości daje wspólnemu reprezentantowi pełnomocnictwo indywidualne od siebie; i do każdego z nich należą wszystkie działania, jakich dokonuje reprezentant w przypadku, gdy oni dają mu pełnomocnictwo bez ograniczenia”<sup>81</sup>.

*Ja* to „całość”; i do tej „całości” należy *wszystko*. Jednocześnie jest tak, iż *wszystko* do niej należeć nie może. „W istocie jest tak – pisze Manent – że atomy ludzkie, którymi są jednostki, mogą ukonstytuować jedność rzeczywistą, tak zewnętrzną, by była instrumentem owej jedności, tylko dlatego, iż są podobne lub jednorodne. Problem polityczny Hobbesa polega na tym, by utrzymać razem atomy, które są obce sobie i podobne do siebie. Wrogami wobec siebie czyni je rzecz, która jest im wspólna; to zaś, co umożliwi im życie w zbiorowości, jest również ich rzeczą wspólną”<sup>82</sup>. „Jednostki są kwantami władzy”<sup>83</sup>. *Władzę* ma jednostka; i tylko jednostka. I *władzę* ma suweren; i tylko suweren. *Ja* nie „oddaje” nic. I jednocześnie *Ja* „oddaje” *wszystko*. I tak powstaje to, co „wspólne”; państwo. „Żądza mocy” daje państwo; z kolei „moc” państwa to artykulacja tej „żądzy”. *Ja* „całość” „odrzuca broń”; i zarazem jej „nie odrzuca”. I taką wizję przejął Hobbes z księgi Hioba, gdzie, jak pisze, „Bóg, przedstawivszy wielką moc Lewiatana, nazywa go królem dumnych. *Nie ma na ziemi rzeczy, którą by z nim można porównać. Jest on stworzony tak, że się niczego nie boi. Każdą rzecz wielką widzi on z wysoka i jest królem wszystkich dzieci pychy*”<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> Ibidem, s. 47–48.

<sup>81</sup> Th. Hobbes: *Lewiatan...*, s. 145.

<sup>82</sup> P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 50.

<sup>83</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>84</sup> Th. Hobbes: *Lewiatan...*, s. 285.

*Ja* jest, powtórzmy, „z definicji” – „wyłączne”. Z tej racji wszakże, iż każde *Ja* jest „wyłączne”, to jego „duma” skazana jest na ograniczenia. „Wartością [value or wort] człowieka, podobnie jak wszystkich innych rzeczy, jest jego *cena*; to znaczy: wart jest on tyle, ile by dano za korzystanie z jego siły”<sup>85</sup> – pisze Hobbes (*nota bene* jest to jedyny fragment *Lewiatana*, który – z wyraźną lubością – przytacza K. Marks w *Kapitale*). I dodaje: „Choćby człowiek cenił samego siebie, jak tylko może najwięcej (jak to czyni większość ludzi), to przecież prawdziwa jego wartość nie jest większa niż ta, jaką ustalają inni ludzie”<sup>86</sup>. Tą wartością, ceną, jest *uważanie*; „stopień” *uważania* przez nie-*Ja*. A tą dziedziną, która reguluje całokształt tych *uważań*, jest *prawo*. „Choć bowiem ci, którzy mówią o tej sprawie [tzn. o *prawie natury* – W.K.], zazwyczaj mieszają *ius* i *lex*, *uprawnienie* i *prawo*, to przecież należy te rzeczy rozróżniać, zauważa Hobbes. Albowiem *uprawnienie* polega na wolności, by coś wykonać lub czegoś zaniechać; gdy tymczasem *prawo* wyznacza jeden z tych sposobów zachowania i czyni go obowiązkiem; tak iż *prawo* i *uprawnienie* różnią się tak bardzo, jak *zobowiązanie* [obligation] i *wolność*, które nie mogą istnieć jednocześnie w tej samej sprawie”<sup>87</sup>.

*Prawo*, pojmowane jako całokształt norm regulujących zasady „gry” Alfa z Bertem, to ogół „zobowiązań” jednostki. „Podobnie jak ludzkie, by osiągnąć pokój, a przez to zachować swoje istnienie, utworzyli sztucznego człowieka, którego my nazywamy państwem – pisze Hobbes – tak również stworzyli sztuczne łańcuchy, zwane *prawami państwowymi*, które oni sami, mocą wzajemnych ugód, jednym końcem przywiązali do ust tego człowieka czy tego zgromadzenia, któremu dali moc suwerenną, drugim zaś końcem do własnych uszu. Te więzy z własnej swej natury są słabe, niemniej można uczynić tak, by trzymały dzięki niebezpieczeństwu, jakie jest związane z ich zerwaniem, choć nie dzięki temu, iżby je trudno było rozerwać”<sup>88</sup>.

Źródłem *praw państwowych* jest „prawo natury” (*law of nature, natural law*), które znajduje rozum (*found out by reason*). Jednakże, jak podkreśla Hobbes, „*prawa natury* obowiązują *in foro interno*, to znaczy: zobowiązują one do pragnienia, by tak było, jak one mówią; natomiast nie zawsze obowiązują *in foro externo*, to znaczy: nie zawsze zobowiązują do tego, by je wprowadzać w czyn. Człowiek bowiem, który byłby skromny, uprzejmy i który by dopełniał wszystkich swoich przyrze-

<sup>85</sup> Ibidem, s. 75.

<sup>86</sup> Ibidem, s. 76.

<sup>87</sup> Ibidem, s. 113.

<sup>88</sup> Ibidem, s. 187.

czeń w takim czasie i miejscu, gdzie żaden inny człowiek tego nie czyni, wystawiłby się tylko na pastwę innych ludzi i sprowadziłby pewną swoją zagładę, co by było sprzeczne z podstawą wszelkich praw natury, które dążą do tego, ażeby zachować to, co jest dane przez naturę. A ten znowu, kto by nie przestrzegał sam praw natury, gdy ma wystarczającą pewność, że inni będą [...] [ich – W.K.] przestrzegali w stosunku do niego, dąży nie do pokoju, lecz do wojny; i co za tym idzie, do zniszczenia swej własnej istoty przez gwałt<sup>89</sup>. I to składa się na „filozofię moralną”, ogół „cnót” (*virtues*), które „są cenione jako środki do pokojowego, społecznego i wygodnego życia”<sup>90</sup>. „To wszystko – zauważa Hobbes – może się wydać zbyt subtelnym wywodem praw natury, by go mogli pojąć wszyscy ludzie. [...] Niemniej, by żaden człowiek nie mógł się tłumaczyć, wszystkie te prawa zostały ściągnięte w jeden łatwy skrót, zrozumiały nawet dla najmniejszej pojętności; tym skrótem jest: *nie czyni drugiemu tego, czego byś nie chciał, iżby ten drugi czynił tobie*”<sup>91</sup>.

Język, „prawo natury”, *prawo*, „cnota” to jeden świat. „*Dobro i zło to nazwy*”<sup>92</sup>. I religia. Przysięga „na Boga” „*jest zwrotem mowy*”<sup>93</sup>. „Przysięga nie dodaje nic do zobowiązania. Albowiem ugoda, jeżeli jest zgodna z prawem, zobowiązuje w oczach Boga bez przysięgi tak samo, jak z przysięgą; jeżeli zaś jest niezgodna z prawem, w ogóle nie wiąże”<sup>94</sup>. Do *Ja*-, „całości” nie da się nic „dodać”. *Ja* nie czyniąc *zła*, nie czyni *zła* sobie; nie oznacza to wszak, że czyni *dobro*. „U Hobbesa – pisze Manent – ład polityczny powstaje z niemocy ludzkiej; u Arystotelesa powstawał on ze zdolności człowieka czy z jego mocy. [...] Pod rządami Lewiatana poddany znajdował się w takiej sytuacji, jaka była udziałem wiernego pod rządami Kościoła [...]. Wspólnota polityczna, jaką budują ludzie bezsilni, wymyślając koncepcję władzy absolutnej, nie jest miastem, ograniczonym [...] samymi granicami porządku naturalnego, a więc podatnym na interwencję religii; ta wspólnota zrodziła się z powtórzenia oraz nadania skuteczności czynowi, poprzez który ludzkość tworzy pojęcie boskości i oddaje się pod jej opiekę. Sens Państwa hobbesowskiego to bycie sztuczną *Opatrznością*”<sup>95</sup>. Jest bowiem tak, iż w języku moralności i polityki, jaki tworzy dzieło Hobbesa, miejsce *dobra* zajmuje *prawo*<sup>96</sup>.

<sup>89</sup> Ibidem, s. 139–140.

<sup>90</sup> Ibidem, s. 141.

<sup>91</sup> Ibidem, s. 139.

<sup>92</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>93</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>94</sup> Ibidem, s. 125–126.

<sup>95</sup> P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 52–53.

<sup>96</sup> Ibidem, s. 45.

„Świat” *sztuki*, o jakiej mowa, to „świat” szczególny. Metafora „gry” o tyle nie oddaje jego istoty, iż pojęcie „gry” zakłada, że przed jej rozpoczęciem ustala się jej zasady; „gra” się toczy; wreszcie ustala się „wygranego” (i „przeigranych”). W doktrynie Hobbesa wszystkie kategorie, które służą do opisu *sztuki* polityki, funkcjonują w ścisłym związku; i jednocześnie. I tak, trudno sobie wyobrazić „stan natury”, „wojny”, bez „ugody”. I trudno sobie wyobrazić „ugodę” bez „stanu natury”, „wojny”. Jest tak, iż *de facto* nigdy nie było „stanu natury”; nigdy nie było „wojny”; i nigdy nie było „ugody”. I jednocześnie jest tak, iż jednostka pozostaje w „stanie natury” cały czas; cały czas trwa „wojna”; i cały czas ma miejsce „ugoda”. „Stan natury”, „wojna” to wypatrywanie „ugody”. „Ugoda” to oswajanie „stanu natury”, „wojny”. „Pokój” to „wojna”; „wojna” to „pokój”; „wolność” to tęsknota za państwem, *prawem*; państwo, *prawo* to zmierzanie ku „wolności”; „strach” cały czas trwa; i cały czas ma miejsce jego „oswajanie”; nie ma „czystej” *anarchii*; i nie ma „czystej” *władzy* (w tym kontekście nie ma zatem sensu pytanie o źródło *władzy*; takie pytanie bowiem umiejscawia tę *władzę* w czasie). „Stan natury” to całokształt przedsięwzięć mających na celu „wyjście” z tego „stanu”; próby „wyjścia” z tego „stanu” to konstatacja niemożności takiego „wyjścia”. Orzekać o „stanie natury” i „wojnie”, „wolności” bez „ugody”, państwa i *prawa*, to tak, jak u Arystotelesa orzekać o „materii” bez „formy” (i *vice versa*).

Z jednej strony jest tak, iż jak „stan natury” jest *de facto* niewyobrażalny, tak też niewyobrażalna jest „ugoda”; jest ona logicznie niewyobrażalna. Wszak „całość” nie może się komukolwiek „podporządkować”; chyba że rezygnuje ze statusu bycia „całością”. Z drugiej jednak strony jest tak, iż ta „ugoda”, musi być do wyobrażenia; i do zrealizowania. Inaczej jednostka, żadna jednostka, nie przeżyje. „Stan natury” w tym sensie jest „naturalny”, że nie jest „sztuczny”. „Sztuka” zorganizowania państwa jest w tym sensie „sztuczna”, że nie jest „naturalna”. *De facto* jest jednak tak, iż to, co „naturalne”, tak naprawdę jest „sztuczne”; a to, co „sztuczne”, w istocie jest „naturalne”. *Ja* „stwarza” Lewiatana. Lewiatan „powołuje” do życia *Ja*. W efekcie można uznać, iż „stan natury” nie jest „naturalny”; a stan „pokoju” nie jest „sztuczny”. I jeden, i drugi jest; i jednego, i drugiego nie ma. „Istota złej pogody – pisze Hobbes – nie polega bowiem na jednej nawałnicy czy też na dwóch, lecz na tym, że się na nią zanosi w ciągu wielu kolejnych dni. Podobnie natura wojny polega nie na rzeczywistym zmaganiu, lecz na widocznej do tego gotowości w ciągu całego tego czasu, w którym nie ma pewności, że jest przeciwnie. Wszelki inny czas zaś jest czasem *pokoju*”<sup>97</sup>. Sche-

<sup>97</sup> Th. Hobbes: *Lewiatan...*, s. 110.

mat: *Ja*-, „ugoda” dokonuje się w czasie; i poza czasem; właściwie nie dokonuje się; *trwa*. Jeżeli zatem można tu mówić o „równych szansach na zwycięski pojedynek”, to w tym rozumieniu, iż do takiego „pojedyńku” nigdy nie dochodzi; i zarazem ma on miejsce cały czas. *Uprawnienie do wszystkich rzeczy* jest niemożliwe. Jednocześnie jest niemożliwa, logicznie niemożliwa, rezygnacja z takiego *uprawnienia*. „Odrzucenie broni” nie oznacza jej „porzucenia”. „Stan natury”, „wojna”, „ugoda”, „pokój”, „wolność”, państwo, *prawo*, *anarchia*, *władza*, „wyjście” ze „stanu natury” i pozostawanie w nim, to, co „naturalne”, i to, co „sztuczne”, „zła pogoda” i stan „przeciwny”, „pojedynek” i „odrzucenie broni” („pan” i „niewolnik”; „niewolnik” i „pan”), całokształt tego wszystkiego to „wypadkowa” między *Ja* a istniejącym-nie-istniejącym: nie-*Ja*.

Hobbes spogląda na *polis* w „duchu” nowożytności. I co widzi? Istnieje tylko *Ja*; *Ja*-jednooki Cyklop. Jak zauważono, „kwestią wielce znaczącą w micie o Cyklopie jest to, że nie należy on do żadnej wspólnoty, ponieważ swoją jaskinię zamieszkuje *samotnie*”<sup>98</sup>. Człowiek, ujęty *in abstracto*, nie jest zły. Inaczej wszak jest w sferze *polis*. „Zaiste prawdą jest – pisze Hobbes – zarówno to, że *człowiek człowiekowi jest Bogiem*, jak i to, że *człowiek człowiekowi jest wilkiem*. Pierwsze jest prawdą, jeśli porównamy współobywateli; drugie zaś, jeśli porównamy państwa. Tam [...] człowiek staje się podobny Bogu; tu przez nieprawość złych ludzi nawet i dobrzy, jeśli chcą się ostać, muszą uciekać się do cnót wojennych, [...] to znaczy do drapieżności zwierzęcej”<sup>99</sup>. I dodaje: „Chociaż ludzie wyrzucają sobie wzajemnie tę drapieżność, [...] oceniając swoje uczynki u innych, jak gdyby w zwierciadle, i przyjmując to, co jest na prawo, jak gdyby było na lewo, a to, co na lewo, jak gdyby było na prawo; to przecież nie przestaje być przywarą i występkiem to, co przez konieczność samozachowania jest prawem naturalnym”<sup>100</sup>. Marna to jednakże pociecha. W sferze polityczności bowiem decyduje to ostatnie.

<sup>98</sup> A. Chmielewski: *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota?...*, s. 60.

<sup>99</sup> Th. Hobbes: *Elementy filozofii...*, s. 177–178.

<sup>100</sup> *Ibidem*, s. 178.