

PIOTR KIMLA (Kraków)

## Czy Tomasz Hobbes był liberałem?

*Każde ja jest wrogiem i pragnie zostać  
tyranem nad wszystkimi innymi.*

Blaise Pascal

Nie ulega wątpliwości, że Tomasz Hobbes – filozof wczesnonowoczesny – jest zarazem filozofem nowoczesnym. Jego nowoczesność przejawia się w klarownym przedstawieniu władzy politycznej jako nade wszystko neutralizatora konfliktów, nie zaś siły określającej wizję dobra, do którego winni zmierzać obywatele. Patrząc powierzchownie, ujęcie powyższe idzie w parze z ujęciem liberalnym. Jednakże Hobbesowskie nieprzedawnialne zapotrzebowanie na władzę polityczną wytwarzającą pola neutralizacji sprzecznych ludzkich dążeń wynika z przeświadczenia, że ludzie są słabi i w tej słabości są sobie równi. Przybliżona równość wpycha ich nieustannie w walkę o ograniczoną ilość dóbr. Innymi słowy, przybliżona równość wszystkich ludzi jest dla Hobbesa – w przeciwieństwie do przedstawicieli myśli liberalnej – nie tyle szczytną deklaracją ideową definiującą kondycję ludzi na tym świecie, ile stanowi ogromnych rozmiarów polityczny problem, gdyż każdy każdego może pokonać i unicestwić<sup>1</sup>. Jedyne panaceum na taką sytuację to moc *Lewiatana*. Nowoczesność Hobbesa uwidacznia się dalej w przyjmowaniu człowieka takim, jakim jest: zżymać się na fakt, że Kowalski przedłoży zawsze własną egzystencję nad egzystencję Nowaka jest nonsensem, tak jak nonsensem jest robić ludziom zarzuty, iż są niespokojni, egocentryczni, dążą do chwały i ekspansji, do wyróżnienia się, do zdobycia powodzenia u płci przeciwnej oraz powodzenia materialnego. Dopiero w stanie państwowym musi dojść do ujęcia w karby owych mało chwalebnych (z punktu widzenia moralności chrześcijańskiej) człowieczych cech i pożądań, wcześniejsze zaś

---

<sup>1</sup> Por. głos Piotra Bartuli w dyskusji: *Trzymachus redivivus? O książce Piotra Nowaka „Podpis księcia”* rozmawiają z autorem Paweł Kłoczowski, Bronisław Łagowski i Jan Rokita, „Kronos”, nr 2/2013, s. 285.

przykładanie do człowieka miar aksjologicznych wytworzonych na stabilnym gruncie prawno-państwowym, gdy badamy go bez narzuconych ograniczeń (a więc w stanie natury) to zabieg całkowicie nieuprawniony. Hobbesowska myśl jest ponadto nowoczesna, gdyż kierując nasz wzrok pod powierzchnię zjawisk, uprzytamnia, dlaczego polityka jest najistotniejszą dziedziną ludzkiej aktywności, a wszelkie inne dziedziny są możliwe wyłącznie na fundamentach wzniesionych na gruncie aktywności politycznej.

Dokonane przez Hobbesa ustalenia na temat polityki – przede wszystkim to, że już w XVII wieku z godną podziwu klarownością rozwinął koncepcję państwa, którego źródłem jest rozsądek poszczególnych ludzi – niezmiennie frapują współczesnych myślicieli mniej więcej od lat trzydziestych ubiegłego wieku. Od lat trzydziestych, a więc od momentu, gdy na gruncie filozofii europejskiej w defensywie znalazł się heglizm i idealizm. W 1929 roku odbyła się w Oksfordzie międzynarodowa konferencja, w trakcie której grupa badaczy postanawia w sposób systematyczny badać dzieło filozofa z Malmesbury. W roku 1936 swoją pracę o Hobbesie publikuje Leo Strauss<sup>2</sup>, a dwa lata później ukazuje się książka Carla Schmitta na temat *Lewiatana*<sup>3</sup>. W tym także okresie zainteresowanie Hobbesem zaczyna wykazywać Michael Oakeshott, zamieszczając w „Scrutiny” przegląd książek na temat Hobbesa, jakie ukazały się w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku<sup>4</sup>. Od tamtego czasu powstała nieogarnialna dla pojedynczego badacza literatura dotycząca Hobbesowskiej filozofii politycznej i moralnej, zrodzona na gruncie różnych dyscyplin naukowych. Niezłych, choć, rzecz oczywista, niepełnych przeglądów literatury dostarczają Alfred Garcia<sup>5</sup>, Charles H. Hinnant<sup>6</sup>, William Sacksteder<sup>7</sup>, jednego ze świeższych zaś Perez Zagorin w artykule *Hobbes on Our Mind* opublikowanym w „Journal of the History of Ideas”<sup>8</sup>. W 1988 roku, a więc w czterechsetną rocznicę urodzin filozofa, Międzynarodowe Stowarzyszenie Hobbesowskie (*International Hobbes Association*) zainicjowało wydawanie *Hobbes Studies*. Potężny ruch umysłowy, jaki wytworzył się na Zachodzie pod wpływem dzieł Hobbesa, nie znalazł adekwatnego odzwierciedlenia na gruncie polskim, pomimo faktu, że nasza kultura filozoficzna jest

<sup>2</sup> Zob. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*, przeł. E.M. Sinclair, Oxford 1936. Praca Straussa została napisana po niemiecku, jednak ukazała się w tym języku bez mała 30 lat później. Błyskawicznie jednak powstał bardzo dobry angielski przekład, autoryzowany przez Straussa.

<sup>3</sup> Zob. C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart 1938.

<sup>4</sup> Zob. M. Oakeshott, *Thomas Hobbes*, „Scrutiny”, 1935-1936, nr 4, s. 263-277.

<sup>5</sup> A. Garcia, *Thomas Hobbes: Bibliographie internationale de 1620 a 1986*, Caen 1986.

<sup>6</sup> C.H. Hinnant, *Thomas Hobbes: A Reference Guide*, Boston 1980.

<sup>7</sup> W. Sacksteder, *Hobbes Studies (1879-1979): A Bibliography*, Bowling Green, Ohio 1982.

<sup>8</sup> Por. P. Zagorin, *Hobbes on Our Mind*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 51, nr 2, 1990, s. 317-335.

– biorąc rzecz ogólnie – kulturą naśladowniczą<sup>9</sup>. Spośród wielu możliwych przyczyn zaniedbania refleksji Hobbesowskiej w Polsce wymienię trzy. Po pierwsze, Hobbes może się jawić jako filozof antychrześcijański lub wprost jako ateista, ponieważ jako fundament swojego systemu ustanawia instynkt samozachowawczy, który człowiek dzieli ze zwierzętami<sup>10</sup>. Nawet pozostając na gruncie kreacjonizmu, zarzut ten brzmi kontrowersyjnie, jako że zwierzęta także zostały stworzone przez Boga. Zwolennicy Hobbesa traktują, rzecz jasna, jego naturalizm, związany ściśle z odwołaniem się do instynktu samozachowawczego, jako zaletę ujęcia naukowego. O powodach Hobbesowskich poszukiwań oparcia systemu filozoficznego na strachu przed śmiercią traktują szerzej dalsze rozważania. Po drugie, Hobbes nie jest filozofem heroicznym. Jak wiadomo, stoi na stanowisku, że instynkt samozachowawczy – owa sprężyna, która wprawia człowieka w ruch – jest tak potężny, że człowiek nie jest

---

<sup>9</sup> Z nowszych pozycji książkowych wymienić można pracę Anny Krawczyk poświęconą wszakże nie samemu Hobbesowi, lecz także Locke'owi. Zob. A. Krawczyk, *Hobbes i Locke – dwiście oblicze liberalizmu*, Warszawa 2011. Na temat Hobbesa – demonizując jego myśl – pisał krakowski filozof Zbigniew Stawrowski. Zob. Z. Stawrowski, *Teologia polityczna Tomasza Hobbesa*, w: tegoż, *Wokół idei wspólnoty*, Kraków 2012, s. 65-87 (tekst ten ukazał się pierwotnie w „Civitas”, 2004, nr 8). O Hobbesie traktuje także rozdział trzeci pracy Stawrowskiego *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków–Warszawa 2006. W 2000 roku ukazała się praca Roberta Piotrowskiego, *Od materii świata do materii państwa: z filozofii Tomasza Hobbesa*, Kraków 2000. W 2009 roku ukazał się dwunasty numer toruńskich „Dialogów Politycznych” poświęcony w dużej mierze Hobbesowi, zawierający przekłady tekstów Michaela Oakeshotta i Quentina Skinnera. Bardzo długo jednak najważniejszą książką o Hobbesie w języku polskim była *Filozofia strachu i nadziei* Witolda Wundela wydana w Warszawie w 1971 roku. W 1987 roku w Warszawie w serii *Myśli i ludzie* ukazał się *Hobbes* autorstwa Romana Tokarczuka.

<sup>10</sup> Wiadomo, że za ateistę uznają Hobbesa Leo Strauss (por. L. Strauss, *On the Basis of Hobbes's Political Philosophy* w: idem, *What is Political Philosophy*, Glencoe 1959, rozdz. 7) oraz Raymond Polin (*Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953). Rzecz jasna, nie brakuje również głosów sprzeciwu. Można przywołać następujący fragment *Lewiatana*: „Tak więc niepodobna prowadzić jakiegoś głębokiego dociekania co do przyczyn naturalnych, nie skłaniając się przez to do przeświadczenia, że istnieje jeden Bóg Wieczny, choć nie możemy stworzyć sobie w naszym umyśle jakiejś idei Boga, która by odpowiadała jego naturze. Człowiek ślepy od urodzenia, gdy słyszy, że ludzie mówią, iż grzeją się przy ogniu, i gdy sam znajdzie się przy nim i będzie się grzał, łatwo może pojąć i przekonać się, że jest coś takiego, co ludzie nazywają ogniem i co jest przyczyną ciepła, które on czuje. Ale nie może on sobie wyobrazić, co to jest, i nie może wytworzyć w swoim umyśle żadnej takiej idei, jaką mają ci, którzy ogień widzą. Otóż podobnie, widząc rzeczy tego świata i ich godny podziwu porządek, człowiek może przedstawić sobie pojęciowo, że istnieje jakaś ich przyczyna, którą ludzie nazywają Bogiem, lecz niemniej nie może stworzyć w swym umyśle idei czy obrazu Boga”. T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1954, I, 11, s. 91-92. Zdaniem George'a Kateba fragment ten wyraża *implicite* odrzucenie ateizmu, przy jednoczesnym odrzuceniu rozszczeń teologii, która głosi, że dotarła do prawdy na temat natury Boga. „Dla Hobbesa – pisze Kateb – dysputy teologiczne przestały być nieszkodliwe i stały się śmiertelne w momencie, gdy wzbudzają w ludziach samozatrzuwający zapał, bigoterię i oskarżenia. Religijne wojny (domowe lub zewnętrzne) nie są wojnami o to, co nie istnieje, lecz wojnami o to, co niepozownalne”. G. Kateb, *Hobbes and the Irrationality of Politics*, „Political Theory”, vol. 17, nr 3, sierpień 1989, s. 358-359.

w stanie go zanegować, nie jest tym samym zdolny do popełnienia samobójstwa. Tymczasem polskie doświadczenie historyczne obfituje w akty negacji instynktu samozachowawczego i to nie tylko w wydaniu jednostkowym, lecz nieraz zbiorowym. Być może obecne w pamięci Polaków doświadczenia podają w wątpliwość wiarygodność systemu Hobbesa, skoro jego fundamentem, jak wspomniałem, jest nadrzędność, nieodpartość, niezbywalność instynktu samozachowawczego? Po trzecie, wydaje się, że w naszej kulturze umysłowej panuje zafalszowany pogląd na siłę. Chociaż w języku pozostały pozytywne konotacje związane z siłą – na przykład gdy mówimy „silny charakter” – to jednak bardzo często siła traktowana jest jako fenomen negatywny, czasem zbrodniczy. Wytworzyło się w umysłach wielu Polaków nieuzasadnione przeświadczenie, że słabości przysługuje moralna prawość, siła natomiast z konieczności oznacza moralną degenerację. Tym samym Bóg musi zawsze sprzyjać słabym<sup>11</sup>. Tymczasem Hobbes nie żywi wątpliwości, że siła jest jedną z największych wartości tego świata, nie tylko zresztą w sferze polityki (bez siły, rzecz oczywista, polityka nie może istnieć). Jeśli wolno dokonać chwilowego skoku na płaszczyznę estetyki, to, zachwycając się zjawiskowym tańcem primabaleriny, nie można zapominać, że u źródła owej zjawiskowości tkwi ogromna siła jej mięśni. Wyciągając naukę z ustaleń Hobbesa, Irene Coltman wypowiada słowa godne zacytowania: „Trzeba być potężnym, by czynić dobro, oraz silnym, by dostarczać opieki. Poszukiwanie dobra przy jednoczesnym odrzuceniu siły opiera się na płaskim i samowolnym wyobrażeniu, że życie nie stawia żadnych warunków”<sup>12</sup>.

\*

Biorąc rzecz ogólnie, uczeni dążący do intelektualnego rozbioru dzieł Hobbesa, a są to dzieła – jak wyraził się Carl Schmitt, a wcześniej Diderot – do czytania i komentowania przez całe życie<sup>13</sup> – dzielą się na dwa obozy. W obozie pierwszym filozofa z Malmesbury kwalifikuje się jako obrońcę społecznego pokoju, którego gwarantem jest suweren wyposażony we władzę absolutną. W obozie drugim uchodzi on za intelektualnego ojca indywidualizmu, a nawet szerzej – liberalizmu. Autorem tej drugiej interpretacji jest Leo Strauss, dla którego źródłem Hobbesowskiego indywidualizmu jest „nowo-

---

<sup>11</sup> Przypomina to żywo stanowisko, jakie w starożytności słabi Melijczycy zajęli wobec imperialistów ateńskich. Powiadają Melijczycy: „jeśli idzie o szczęście, to bóg użyty nam go w mniejszej mierze, ponieważ w słusznej sprawie podejmujemy walkę przeciw krzywdzicielom”. Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Wrocław 2004, t. 2, ks. V, s. 470.

<sup>12</sup> I. Coltman, *Private Men and Public Causes. Philosophy and Politics in the English Civil War*, London 1962, s. 178.

<sup>13</sup> Zob. C. Schmitt, *Przedmowa*, w: idem, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*.

żytnie” odrzucenie teleologicznej optyki Arystotelesa<sup>14</sup>. Za Straussem poszli inni badacze, z tą różnicą, że źródła Hobbesowskiego indywidualizmu odnajdywali w innych miejscach. Zatem J.W.N. Watkins<sup>15</sup> i Sheldon Wolin<sup>16</sup> upatrują go we wpływie materialistycznej doktryny Bacona, Richard Tuck wskazuje na średniowieczne prawo naturalne i humanizm<sup>17</sup>, Dorothea Krook na nominalizm<sup>18</sup>, Stuart Brown<sup>19</sup> i John Plamenatz na założenia psychologiczne<sup>20</sup>, Eldon Eisenach<sup>21</sup> i Joshua Mitchell z kolei na tradycję biblijną, z której Hobbes czerpał i którą modyfikował<sup>22</sup>. Za zdecydowanego wyraziciela etyki indywidualistycznej mają autora *Lewiatana* konserwatysta Michael Oakeshott<sup>23</sup> i marksista C.B. MacPherson<sup>24</sup>. Najnowsze badania wskazują wszakże na istotne źródło Hobbesowskiego indywidualizmu, które autorom interpretacji dorobku filozofa z Malmesbury w duchu liberalizmu musi wydać się antypatyczne. Podkreśla się w nich, że w całym *Lewiatanie* nie znajdziemy ani jednej pochwały indywidualizmu ze względu na indywidualizm sam w sobie. Co więcej, podlega on u Hobbesa natychmiastowemu ograniczeniu, gdyby tylko miał się okazać zagrożeniem dla porządku społecznego. Owym „nowo odkrytym” źródłem Hobbsowskiego indywidualizmu jest niechęć do tak zwanych ciał pośredniczących; niechęć do partycypacji obywateli w partiach, korporacjach, sektach, różnorodnych grupach sytuujących się między jednostką a władzą państwową. Wszystkie te twory stanowią najwyższe zagrożenie dla porządku społecznego. „Niedomaganiem [państwa – P. K.] – pisze Hobbes – jest również duża liczba korporacji, które są niby mniejsze państwa w ramach większego, podobne do robaków we wnętrzościach ciała ludzkiego”<sup>25</sup>. Stąd twierdzenie Richarda Boyda – badacza z Uniwersytetu Chicagowskiego –

---

<sup>14</sup> Por. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969. Na kartach tego dzieła Strauss przeciwstawia starożytne prawo naturalne – oparte na powinnościach obywatelskich – teoriom nowożytnym, na gruncie których pierwotne w stosunku do jakichkolwiek zobowiązań społecznych jest prawo do wolności osobistej. W osobie Hobbesa upatruje prekursora tego odwrócenia.

<sup>15</sup> Por. J.W.N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas: A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, London 1965.

<sup>16</sup> Por. S. Wolin, *Politics and Vision*, Boston 1960.

<sup>17</sup> Por. R. Tuck, *Hobbes*, Oxford 1993.

<sup>18</sup> D. Krook, *Three Traditions of Moral Thought*, Cambridge 1959.

<sup>19</sup> S. Brown, *The Taylor Thesis Examined*, w: *Hobbes Studies*, pod red. K.C. Browna, Oxford 1965.

<sup>20</sup> Por. J. Plamenatz, *Mr. Warrender's Hobbes*, w: *Hobbes Studies*, pod red. K.C. Browna, Oxford 1965.

<sup>21</sup> Por. E. Eisenach, *Two Worlds of Liberalism*, Chicago 1981.

<sup>22</sup> Por. J. Mitchell, *Not by Reason Alone: Religion, History and Identity in Early Modern Political Thought*, Chicago 1993.

<sup>23</sup> Por. M. Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Oxford 1975.

<sup>24</sup> Por. C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford 1962.

<sup>25</sup> T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1954, II, 29, s. 296.

mówiące, że to obawa przed irracjonalnym, gwałtownym działaniem przeciw państwu grup jednoczących obywateli w imię takich czy innych, ale prawie zawsze wzniosłych haseł (grup, w obrębie których jednostki wyzbywają się resztek racjonalności i poddają zbiorowym namiętnościom) czyni z Hobbesa orędownika indywidualizmu. Indywidualizm nie jest zaś pierwotnym założeniem, z którego wyrasta normatywna i empiryczna część Hobbesowskiego systemu filozoficznego<sup>26</sup>. Najprościej rzecz ujmując, Hobbes staje po stronie indywidualizmu, gdyż indywidua są mniej groźne dla suwerena i porządku publicznego aniżeli grupy, frakcje, sekty, korporacje, milicje.

Istnieje kilka dalszych powodów, dla których kwalifikowanie autora *Behemota* jako prekursora liberalizmu jest problematyczne. Rozpatrzmy znany fragment argumentacji Straussa:

„Jeśli więc prawo natury musi być wywiedzione z potrzeby samozachowania, jeśli, innymi słowy, instynkt samozachowawczy jest źródłem sprawiedliwości i moralności, podstawowym faktem moralnym nie jest powinność, lecz prawo; wszystkie powinności są pochodną podstawowego i niezmiennego prawa do samozachowania. Nie ma więc absolutnych i bezwarunkowych powinności; są one wiążące tylko w takim stopniu, w jakim nie zagrażają naszemu prawu do samozachowania. Tylko prawo do samozachowania jest bezwarunkowe czy absolutne. (...) Jeśli możemy określić liberalizm jako doktrynę polityczną, która jako podstawowy fakt polityczny uznaje prawa, a nie obowiązki człowieka i która funkcje państwa utożsamia z ochroną czy też obroną tych praw, musimy powiedzieć, że twórcą liberalizmu był Hobbes”<sup>27</sup>.

Jest rzeczą niezaprzeczną i podnoszoną już wyżej, że fundament systemu Hobbesa jest instynkt samozachowawczy, na gruncie prawnym określany mianem uprawnienia naturalnego, które jest niezbywalne także w stanie państwowym. Jest tak, ponieważ Hobbes poszukuje punktu, który pozwoliłby przewyciężyć animozje związane z różnymi wizjami prawdy. Animoszje, których skutkiem była wojna domowa, a jej punktem kulminacyjnym ścięcie Karola I w 1649 roku<sup>28</sup>. Komentując myśl Hobbesa, Schmitt przypomina, że

<sup>26</sup> Zob. R. Boyd, *Hobbes and the Perils of Pluralism*, „The Journal of Politics”, maj 2001, vol. 63, nr 2, s. 401-405.

<sup>27</sup> L. Strauss, *On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy*, w: *Hobbes Studies*, s. 13.

<sup>28</sup> W dedykacji zamieszczonej w *Behemocie* (ukończonym w 1668 roku) Hobbes powiada wprost, że zarzewiem wojny domowej były „pewne opinie dotyczące teologii i polityki”. Zob. T. Hobbes, *Behemoth or the Long Parliament*, New York 1969, s. V. Rację ma cytowany wyżej George Kateb, gdy pisze: „We wszystkich swoich pismach politycznych – stworzonych w czasie zawirowań, wojny domowej czy zaprowadzonego pokoju – Hobbes poświęca wiele energii, by przekonać czytelników, że walka w imię religijnych czy politycznych opinii (a co za tym idzie w imię upragnionych religijnych i politycznych praktyk) jest niedorzecznością. Próbuje usunąć przyczyny wojny domowej u jej doktrynalnego źródła. (...) Hobbes uważa, że użycie bądź groźba użycia przemocy przez ugrupowania społeczne, by zapanowały lansowane przez nie religijne opinie i praktyki,

„(...) powoływanie się na prawo i prawdę nie tworzy pokoju, ale dopiero czyni wojnę naprawdę zażartą i bezlitosną. (...) Tymczasem do pokoju prowadzi nie stwierdzenie, że ma się prawo po swoje stronie, a jedynie niepodważalna decyzja sprawnie funkcjonującego, prawomocnego systemu przymusu, który kładzie kres sporom”<sup>29</sup>.

Trafnie, w moim przekonaniu, wywodzi Pierre Manent, gdy pisze, że przed Hobbesem

„podstawą działania politycznego, a bardziej ogólnie, działania ludzkiego, była (...) idea dobra, naturalna lub ponadnaturalna; ten sposób ujmowania działania w mieście zakończył się tragiczną porażką, ponieważ ludzie z konieczności tworzą interpretacje dobra niezgodne ze sobą, a ta niezgodność jest stałym źródłem konfliktów i wojen. O ile jednak dobro jest czymś niepewnym, o tyle zło, lub przynajmniej niektóre formy zła są bezdyskusyjne. Istnieje w szczególności jeden rodzaj zła, który każdy człowiek, a przynajmniej większość ludzi uważała zawsze i wszędzie za największy, do takiego zaś wniosku dochodzono nie w toku rozumowania, które zawsze dawało się podważyć, ale pozostając we władzy namiętności, której ułagodzić się nie da: śmierci. Podstawą, mocniejszą niż jakikolwiek pogląd, nowej sztuki politycznej będzie właśnie ta namiętność – *strach przed śmiercią*”<sup>30</sup>.

Z powyższego cytatu pragnę wyprowadzić wniosek, którego nie wyprowadza Manent, jako że dąży on do umieszczenia Hobbesowskiej myśli w liberalnym kręgu. Odwołując się wszakże do instynktu samozachowawczego jako kryterium ostatecznie rozstrzygającego, Hobbes daje wyraz swemu pesymizmowi antropologicznemu, brakowi wiary w zdolność ludzi do przyjmowania argumentacji, o ile idzie ona wbrew żywionym namiętnościom. Ów brak wiary w posługiwanie się rozumem przez większość ludzi („płomień uczuć – powiada Hobbes – nigdy nie oświeca «rozumu», lecz go oślepia”), zakładanie raczej irracjonalności ogółu, wybrzmiewa wyraźnie antyliberalną nutą. Do racjonalności zmusza ludzi zanurzenie w pandemonium stanu natury. Dopiero nieustanne zagrożenie śmiercią owocuje racjonalną decyzją zawarcia umowy społecznej. Kiedy jednak ludzie czują się bezpieczni, będą zawsze skorzy do popuszczania wodzy namiętnościom, które u większości biorą górę

---

to nic innego, jak wywołanie lub ryzykowanie wojny pod wpływem kwestii, co do których wiedza jest niemożliwa. (...) Jest zatem szczytem szaleństwa wywoływanie lub ryzykowanie wojny, gdy żadna z sekt nie posiada i nie może posiadać prawdy”. G. Kateb, *Hobbes and the Irrationality*..., s. 357.

<sup>29</sup> C. Schmitt, *Lewiatan*..., s. 59. W innym miejscu Schmitt pisze, że dopiero wojna sprawiedliwa jest prawdziwie „totalna”. Zob. C. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegs begriff*, [w:] „Schriften der Akademie für Deutsches Recht. Gruppe Völkerrecht”, München 1938.

<sup>30</sup> P. Manent, *Hobbes i nowa sztuka polityczna*, w: idem, *Intelektualna historia liberalizmu*, przeł. M. Miszański, Kraków 1994, s. 40-41.

nad rozumem. Pozostaną istotami marzącymi oraz niespokojnymi – „głodnymi przyszłym głodem”. Trudno zatem w tym punkcie określać Hobbesa mianem liberała skoro, jak odnotowuje John Gray, nie podziela on liberalnego melioryzmu,

„wiary, że ludzkie sprawy będą podlegały nieustannemu doskonaleniu, że prowadzą do lepszej przyszłości. Niewątpliwie każdy z nich [Hobbes i Spinoza – P. K.] zakładał, że jego myśl, właściwie wykorzystana, może przyczynić się do złagodzenia ludzkiego losu, ale możliwości zmiany na lepsze wydawały im się ograniczone przez niezmiennie słabości kondycji ludzkiej. Hobbes zawsze uznawał za prawdopodobne, że społeczeństwo cofnie się do pierwotnego barbarzyńskiego stanu wojny (...). Obaj myśliciele uznawali, że ignorancja i zniewolenie są naturalną kondycją człowieka, a mądrość i wolność są czymś wyjątkowym w życiu rodzaju ludzkiego. (...) Nie podzielali liberalnej wiary (czy iluzji), że wolność i rozum mogą stać się normą w stosunkach międzyludzkich”<sup>31</sup>.

Czy na miano prekursora liberalizmu może zasługiwać ktoś, kto uważa, że jakże często człowiek jest ofiarą błędu, niewolnikiem grzechu, strachu, pożądań, troski, wrogiem siebie i wrogiem innych a porządek społeczny jawi się jako częściowy lub całościowy plan jego zbawienia?

Nasuwa się jednocześnie dalsze pytanie: czy, przyjmując za podstawę swojego systemu prawo do samozachowania, które muszą zaakceptować wszyscy ludzie, o ile są zdrowi na umyśle oraz rządzący, Hobbes czyni tak, gdyż jego system jest z ducha liberalny, czy też autor *O obywatelu* przyznaje ludziom to prawo, gdyż jako realista rozumie, że suweren nie jest w stanie go ograniczyć? Próba ograniczenia go równałaby się przecież próbie zapanowania nad instynktem samozachowawczym obywateli. Jeśli suweren nie może nałożyć na barki poddanych obligacji w postaci nakazu popełnienia samobójstwa do jutra do godziny siedemnastej (równie dobrze mógłby nakazać poddanym fruwać o własnych siłach), to czyż nie rozsądniej uczynić prawo z czegoś, czego i tak nigdy nie uda się przekształcić w obowiązek? W pierwszym przypadku, gdyby nakazał popełnienie samobójstwa, anarchizowałby tylko życie społeczne, a zatem sprzeniewierzał swemu powołaniu. W drugim, kiedy szanuje prawo każdego człowieka do zachowania jestestwa, porządkuje życie społeczne i wypełnia swoje powołanie. Pytanie powyższe jest tym bardziej zasadne, że Hobbes nie cofa się przed przyznaniem prawa suwerenowi do ograniczania wolności zajmujących bardzo wysokie miejsce w katalogu doktryny liberalnej, jak chociażby wolność krytyki rządzących czy szerzej wolność słowa (pociąga to za sobą jego krytyczny stosunek do uniwersytetów). Do niedomagania państwa – wywodzi Hobbes – przyczynia się

---

<sup>31</sup> J. Gray, *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Kraków 1994, s. 23-24.



„wolność dysput zwróconych przeciw władzy absolutnej, a prowadzonych przez ludzi, którzy mają pretensje do mądrości politycznej. Ci ludzie, choć przeważnie wychodzą z uprzywilejowanych warstw narodu, to przecież pod wpływem fałszywych doktryn stale mącą w państwie i podkopują się pod prawa podstawowe ku udreće państwa, jak małe robaki, które lekarze nazywają glistami (*ascarides*)”<sup>32</sup>.

Powróćmy do cytowanego argumentu Straussa. Nie ulega wątpliwości, że ujmowanie liberalizmu jako doktryny, w której prawa fundujące indywidualizm przedkłada się nad obywatelskie obowiązki, jest patrzeniem na tę doktrynę pod jednym tylko i to wąskim kątem. Jeśli przyjąć odmienne perspektywy i stwierdzić, na przykład, że liberalizm to nade wszystko doktryna ograniczania władzy, nieposiadająca jej pozytywnej koncepcji (sam konstytucjonalizm nie może takiej koncepcji zastąpić); że „wyrasta z nieufności do wszelkiej władzy, jest jej krytyką, sprowadza się do poszukiwania, niekiedy bardzo skutecznego, instytucjonalnych i prawnych form ograniczenia władzy”<sup>33</sup>, wówczas Hobbesowska myśl byłaby ostatnią, którą można by kwalifikować jako liberalną.

Kwalifikacja liberalna stoi także pod dużym znakiem zapytania, jeśli zbadamy prymarną ideę tej doktryny, a więc wolność. Jest rzeczą bezdyskusyjną, że centralną troską wyrażaną w dorobku intelektualnym Hobbesa nie jest troska o wolność, ale o społeczny pokój. Po ustanowieniu społeczeństwa obywatelskiego wolność jest gwarantowana tylko w tej mierze, w jakiej nie zagraża temu pokojowi. W Hobbesowskiej myśli przestrzeń dla wolności otwiera się – wedle określenia autora *Lewiatana* uwyrażnionego przez Oakeshotta<sup>34</sup> – gdy milczy prawo<sup>35</sup>. Sprowadza się ona do nieskrępowanej aktywności człowieka służącej zaspokajaniu swoich dążeń, swoich pragnień. W stanie państwowym skrupowanie tych dążeń wypływa albo z natury przedmiotów, albo z reguł prawnych, na których strażą stoi suweren. Ponieważ interesuje nas nie całość systemu Hobbesa, lecz tylko jego polityka, ograniczeń płynących z natury przedmiotów nie trzeba rozpatrywać, tym bardziej że sam Hobbes powiada, iż odczuwając ograniczenia płynące z natury przedmiotów, nie mówimy o braku wolności, lecz o braku mocy<sup>36</sup>. Zasadnicze źródło ograniczeń mechaniczycznie pojmowanej wolności u Hobbesa stanowi zatem prawo

<sup>32</sup> T. Hobbes, *Lewiatan*, II, 29, s. 296.

<sup>33</sup> B. Łagowski, *O liberalizmie*, w: idem, *Szkice antyspołeczne*, Kraków 1997, s. 18.

<sup>34</sup> M. Oakeshott, *Introduction to Leviathan*, w: idem, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis 1991, s. 264-265.

<sup>35</sup> „Z konieczności rzeczy we wszystkich rodzajach działania, o których nie wspominają prawa [podkr. P. K.], ludzie mają wolność czynienia, co im poddaje własnych ich rozum jako rzecz dla nich najkorzystniejszą”. T. Hobbes, *Lewiatan*, II, 21, s. 187. I jeszcze: „W przypadkach, gdzie suweren nie ustalił żadnej reguły, poddany ma wolność, by czynić czy też nie czynić zgodnie ze swym własnym sądem o rzeczach. Takiej więc wolności w jednych miejscach jest więcej, a w innych mniej; i w jednych okresach więcej, w innych mniej, zależnie od tego, jak tym, którzy mają suwerenność wydają się najbardziej dogodne”. Ibidem, s. 194.

<sup>36</sup> Zob. T. Hobbes, *Lewiatan*, II, 21, s. 185.

pozytywne, które dopiero wprowadza kategorię sprawiedliwości<sup>37</sup>. Ograniczenia te mogą sięgać bardzo daleko, gdyż „suwren ma uprawnienie zawsze i do każdej rzeczy, z tym tylko, że jest zobowiązany przestrzegać praw natury, jako że sam jest poddanym Boga”<sup>38</sup>. Hobbes zdaje sobie sprawę, że w sposób naturalny ludzie nie lubią ograniczeń. Jak wskazuje Tom Sorell, jednym z zadań, jakie filozof z Malmesbury stawia przed swoim najważniejszym traktatem politycznym, jest „objaśnienie ludziom, dlaczego powinni przestrzegać prawa stanowionego, choć natura dyktuje im co innego”<sup>39</sup>. Istotną sprawą w tym kontekście jest oczywiście fakt, że autor *O obywatelu* nie wierzy, iż suwren będzie chciał i zdoła regulować każdą dziedzinę życia, co, jak wcześniej wspomniano, otwiera się przestrzeń wolności.

Ujęcie powyższe wiedzie do uzależniania stopnia wolności obywateli od liczby wprowadzonych reguł prawnych. Im większa ich liczba, tym naturalnie mniej wolności. Idąc tym tropem, da się przeprowadzić rozumowanie wykazujące, że w monarchii absolutnej może, choć oczywiście nie musi, być więcej wolności aniżeli w systemie parlamentarno-gabinetowym. Można wyobrazić sobie rozsądnego władcę absolutnego, który pojmując, że niezbędna do fundowania bezpieczeństwa i neutralizowania konfliktów jest mu omnipotencja w sferze polityki wewnętrznej i zagranicznej. Tworzy zatem prawo dające tę omnipotencję i skazującą wolę obywateli w tychże sferach na polityczny niebyt. Odcinając obywateli od politycznych rozstrzygnięć, suwren nie miesza się do pozostałych dziedzin działania ludzi, a znaczy to: nie tworzy reguł prawnych regulujących te dziedziny. Pozwala tym samym wyżywać się obywatelom w ekonomii czy w szeroko pojmowanej kulturze, skoro skazał ich na banicję polityczną. W tych sferach są prawdziwie wolni i to na gruncie bezpieczeństwa gwarantowanego przez suwerena. Powyższe wyobrażenie skonfrontujmy z legislatywą w systemie parlamentarno-gabinetowym, która w trakcie czteroletniej kadencji uchwała trzy tysiące ustaw (liczba nie jest zmyślona). Czy te kazuistyczne próby regulowania wszystkich niemal dziedzin życia nie są utrapieniem dla obywateli (nieznajomość prawa nie zwalnia z odpowiedzialności)? Nie stanowią drastycznego ograniczenia wolności? Naturalnie, przyjęcie kryterium ilości prawa jako rozstrzygającego o stopniu wolności danego ustroju nie jest poprawne. O stopniu wolności ustroju przesądza sposób uregulowania sfer podstawowych dla funkcjonowania człowieka. Wystarczy wprowadzić jedną regułę prawną i zmusić ludzi do emigracji bądź uczynić życie w państwie skrajnie uciążliwym: na przykład znieść własność prywatną. Nie zmienia to jednak faktu, że droga rozumowania otwarta za sprawą przyję-

<sup>37</sup> Przypomnę, że w stanie natury „pojęcia tego, co słuszne i niesłuszne, sprawiedliwości i niesprawiedliwości nie mają miejsca. Gdzie nie ma nad ludźmi jednej wspólnej mocy, tam nie ma prawa; a gdzie nie ma prawa, tam nie ma niesprawiedliwości”. T. Hobbes, *Lewiatan*, I, 13, s. 112.

<sup>38</sup> T. Hobbes, *Lewiatan*, II, 21, s. 188.

<sup>39</sup> T. Sorell, *Hobbes*, London 1991, s. 8.

cia przez Hobbesa zależności między liczbą reguł prawnych a skalą wolności, ujawnia istotnie źródło jej ograniczania. Poważnym zagrożeniem wolności okazuje się mało radosna twórczość ciał ustawodawczych w systemach parlamentarno-gabinetowych produkujących niezliczone przepisy.

Naturalnie, możliwa przewaga monarchii absolutnej nad systemem parlamentarno-gabinetowym zasada się na przypisaniu sporej dozy racjonalności suwerenowi, a zatem uzależniona jest od jego woli. Czyżby Hobbes nie pojmował, że pozostawanie na łasce woluntaryzmu rządzącego lub rządzących stwarza poważne zagrożenie dla stabilności życia obywateli? Czyżby, mówiąc najogólniej, nie zdawał sobie sprawy, że władza deprawuje? Filozof z Malmesbury mógłby replikować zdaniem z *Lewiatana*: „Sytuacja człowieka w tym życiu nigdy nie będzie taka, by w niej nie było złych stron”<sup>40</sup>. Hobbes jest doskonale świadom faktu, że władza może być źródłem deprawacji. Doświadczenie życiowe poucza go wszakże, że choć władza deprawuje, to najbardziej deprawuje brak władzy. Zniewolenie może pochodzić nie tylko od skumulowanej władzy państwowej. Śmiertelnym wrogiem wolności jest chaos, jako że w miejsce jednego – założmy – tyraństwa stwarza setki, tysiące, dziesiątki tysięcy małych tyranów, przed którymi nie sposób się schronić.

Powyżej zarysowany Hobbesowski sposób pojmowania wolności rodzi, i to w sposób natarczywy, pytanie o relację pomiędzy wolnością a bezpieczeństwem. Na relację tę można, jak się wydaje, patrzeć z dwóch punktów widzenia. Pierwszy punkt, na tradycyjną modłę buduje napięcie, opozycję między wolnością a bezpieczeństwem. Opozycja ta ujawnia dwoistość człowieczej natury w ujęciu Hobbesa, która to natura, z jednej strony, dąży do odciskania piętna swego istnienia na rzeczywistości ludzkiej i przyrodniczej (pożąda wolności), z drugiej wszakże, targana jest strachem przed śmiercią. Strach przed śmiercią (a więc pożądanie bezpieczeństwa) przeważa, stąd decyzja i zgoda jednostki na ograniczenie wolności w imię bezpieczeństwa owocujące wyjściem ze stanu natury. Pewne spektrum wolności zawsze zostanie zachowane i będzie można się nią kontentować na gruncie bezpieczeństwa, o czym była mowa powyżej. Drugi punkt widzenia jest mniej typowy. Nie polega na tworzeniu antynomii bezpieczeństwo-wolność, lecz na postrzeganiu wolności jako formy bezpieczeństwa. Przed Hobbesem wolność obywatelską jako bezpieczeństwo definiował Niccolò Machiavelli, gdy pisał w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Tytusa Liwiusza*, że obywatel cieszy się wolnością, jeśli istnieje prawo „do swobodnego, wolnego od wszelkiej obawy korzystania z własnego majątku, świadomość, że nic nie zagraża czci naszych żon i córek ani bezpieczeństwu nas samych”<sup>41</sup>. Po

<sup>40</sup> T. Hobbes, *Lewiatan*, II, 20, s. 184.

<sup>41</sup> N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. K. Żaboklicki, w: idem, *Wybór pism*, przeł. J. Gałuszka i inni, Warszawa 1972, ks. I, rozdz. XVI, s. 286.

Hobbesie analogiczne do Machiavellego stanowisko zajął Monteskiusz, dla którego wolność obywatela polega na spokojnym kontentowaniu się życiem, a więc „zasadza się na bezpieczeństwie lub na przekonaniu o własnym bezpieczeństwie”<sup>42</sup>. W drugim, nieopozycyjnym ujęciu wolność polityczna przestaje się liczyć, o ile nie zapewnia powszechnego bezpieczeństwa.

Podsumowując, w słynnej interpretacji Leo Straussa – powielanej przez myślicieli, na których autor *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* wywarł wpływ – autor *Lewiatana* zostaje obsadzony w roli ojca liberalizmu. Argumenty na rzecz Straussowskiej interpretacji można przywołać, ustawiając odpowiednio kąt patrzenia na doktrynę Hobbesa. Wszakże nawet przyjęcie kąta patrzenia Straussa nie zmienia fundamentalnego faktu, że zagadnienie wolności nie jest centralnym tematem filozofii mędrca z Malmesbury. W pozbawionym subtelnosci, ale jednak użytecznym podziale na filozofów wolności i filozofów władzy, Hobbes znajduje się w kręgu tych drugich. Jak pozostali filozofowie władzy zdaje sobie sprawę, że największą sztuką w polityce nie jest danie ludziom samej wolności. Dać ludziom wolność i sprawić, by ludzie niespokojni, jakich nie brakuje w żadnym zakątku ziemi, nie narzekali się spokojniejszym, a praworządni nie musieli obawiać się depreczających prawo – dać zatem ludziom wolność w warunkach ładu: oto największa sztuka w polityce i pożądany punkt dojścia tak filozofii politycznej Thomasa Hobbesa, jak i pozostałych filozofów władzy. „Wolność poza cywilizacyjnym porządkiem musi obrócić się w panowanie brutalności”<sup>43</sup>.

## WAS THOMAS HOBBS A LIBERAL?

### Summary

The paper makes a case against reading the political thought of Thomas Hobbes in the spirit of liberalism begun by Leo Strauss and attracting followers to this very day, to mention only David Gauthier. The principal assertion comes down to the observation that Hobbes was not so much as a philosopher of freedom as one of authority and order. In the light of research by the Chicago scholar Richard Boyd, Hobbes' individualism appears questionable. John Gray, in turn, leaves no doubt that he does not share the liberal faith that freedom and reason may become a standard in human relations. If it is accepted further that liberalism is above all a doctrine of restricting authority, then the sage of Malmesbury would be the last person who could be counted among liberals. Similarly to other philosophers of authority, Hobbes is aware that the greatest feat in politics is not giving people freedom itself. Giving people

<sup>42</sup> Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kęty 1997, ks. XII, rozdz. I, s. 161.

<sup>43</sup> B. Łagowski, *O liberalizmie*, s. 19.

freedom and making the restless (who are not in short supply in any corner of the Earth) refrain from bothering the quiet or the law-abiding free from fear of those who trample on the law, is the most remarkable feat in politics and the desired destination of Hobbes' political philosophy.

## THOMAS HOBBS – ÉTAIT-IL UN LIBÉRAL?

### Résumé

L'article est une polémique avec l'interprétation de la pensée politique de Thomas Hobbes dans l'esprit du libéralisme, initiée par Léo Strauss, et qui trouve les adeptes encore à ce jour, ne fût-ce qu'en personne de David Gauthier. La thèse principale peut se résumer à la constatation que Hobbes n'est pas tant philosophe de la liberté que philosophe du pouvoir et de l'ordre. À la lumière des analyses faites par Richard Boyd, chercheur de Chicago, c'est l'individualisme de Hobbes qui devient problématique. John Gray ne laisse aucun doute qu'il ne partage pas la foi libérale, que la liberté et la raison peuvent devenir une norme dans les relations humaines. Si nous admettions ensuite que le libéralisme correspond avant tout à la doctrine limitant le pouvoir, alors le sage de Malmesbury serait vraiment la dernière personne que l'on pourrait introduire au cercle des libéraux. À l'instar des autres philosophes du pouvoir, Hobbes est tout à fait conscient du fait que la chose la plus importante de la politique n'est pas uniquement de donner aux Hommes la liberté. Donner la liberté aux humains et faire en sorte que les gens inquiets – dont on ne manque pourtant pas sur la terre – n'importunent pas les gens plus sereins, et que les probes ne craignent pas ceux qui piétinent la loi, et donc donner aux gens la liberté dans les conditions de l'harmonie, ça c'est le plus grand enjeu de la politique et le point d'arrivée souhaité de la philosophie politique de Hobbes.

