

Sebastian Michalik  
Uniwersytet Warszawski

## WOJNA I WŁADZA W FILOZOFII POLITYCZNEJ HOBBSA

Zasady bowiem polityki polegają na poznaniu poruszeń duchowych<sup>1</sup> – pisze Hobbes, sugerując, że wgląd w ludzką subiektywność, a więc antropologiczna analiza struktury ludzkiego umysłu i działania, ujawnia mechanizmy oraz siły działające w głębi świata społecznego. W *O ciele* czytamy: „takie są ludzi pożądlivości i poruszenia ducha, że gdyby ich nie zmuszała jakaś moc i władza, to zwalczaliby się wzajemnie w wojnach: o tym może się przekonać każdy, badając własne doświadczenie wewnętrzne”<sup>2</sup>. Introspekcja, przenikając więzkę wewnętrznych dążeń, odsłania prawdę o nieuchronności wojen i konieczności władzy. Spróbujmy zatem opisać za Hobbesam anatomię życia politycznego, przyjmując za punkt wyjścia owo „doświadczenie wewnętrzne” i „poruszenia duchowe”.

### Pożądanie i strach

„Poruszenia duchowe”, o których wspomina Hobbes, mając na myśli „pożądanie, wstręt, miłość, życzliwość, gniew, „zawiść”<sup>3</sup>, to elementarne impulsy, sterujące aktywnością ludzkiego ciała. Dzielą się one na dwie grupy: „apetyty”, inaczej „pożądania”, oraz „awersje” zwane inaczej „wstrętami”. Podczas gdy te pierwsze ukierunkowują ludzką wolę na osiągnięcie obiektów, zaspokajających pragnienia, czemu towarzyszy uczucie przyjemności, te drugie wywołają, powiązane z odczuciem przykrości, reakcje, skłaniające ludzi do unikania wywołujących je przedmiotów. Wielość pożądań i awersji odsyła do dwóch podstawowych sił antropologicznych, warunkujących zasadnicze postawy ludzi wobec otoczenia. W *O obywatelu* Hobbes zaznacza, że jego badania doprowadziły do odkrycia

<sup>1</sup> T. Hobbes *Elementy filozofii*, t. I, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, s. 87.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 88.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 86.

„dwóch niezawodnie istniejących w naturze ludzkiej pragnień”<sup>4</sup>, to znaczy do podstawowego pożądania i awersji<sup>5</sup>. Hobbes wyszczególnia te dwa fundamentalne komponenty kondycji ludzkiej, nazywając pierwszy z nich „przyrodzoną pożądlivością”, drugi zaś – „pragnieniem rozumu przyrodzonego”<sup>6</sup>.

Kluczową kategorią niezbędną dla zrozumienia owej „przyrodzonej pożądlivości” jest moc, inaczej rozumiana jako władza. Oznacza ona „środki do tego, iżby osiągnąć w przyszłości jakieś widome dobro”<sup>7</sup>. Moc to siła z gruntu instrumentalna. Tworzy ją kombinacja cech czy zasobów, które stanowią narzędzia maksymalizujące ludzkie zdolności osiągania wyznaczonych celów. Jak zauważa Hindess, Hobbes rozumiał moc „jako zjawisko ilościowe i kumulatywne”<sup>8</sup>, to znaczy jako zestaw środków, które można gromadzić i sumować, powiększając przez to ich efektywność w zakresie rozszerzania możliwości skutecznego działania. W tym sensie „natura mocy jest (...) podobna do sławy i wzrasta w miarę, jak się rozszerza, albo podobna do ruchu ciał ciężkich, które tym większą rozwijają szybkość, im dalej się poruszają”<sup>9</sup>. Moc cechuje się tendencją do stałego i nieograniczonego wzrostu, dzięki temu, że ludzie zdobywają, przy użyciu dostępnych im środków, coraz więcej „widomych dóbr”, które stają się środkami do osiągnięcia innych jeszcze „widomych dóbr” – i tak w nieskończoność.

Moc rozpala najsilniejsze ludzkie dążenia i ambicje. Słowem stanowi ona przedmiot „przyrodzonej pożądlivości”; fundamentalną energię wprowadzającą ruch w ludzkie życie: „Tak więc na pierwszym miejscu stawiam jako ogólną skłonność wszystkich ludzi stałe i nieznanące 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 już osiągnął, czy też, że nie może się zadowolić mocą umiarkowaną. (...) nie może on zapewnić sobie mocy i środków do tego, by żyć dobrze, tak jak w danej chwili, nie zdobywając sobie jeszcze więcej mocy”<sup>10</sup>.

„Przyrodzona pożądlivość” mocy to pęd nieskończonego pożądania, którego jedyną *naturalną* granicą jest zdarzenie śmierci. Moc, która ze swej istoty rozwija się i potęguje w niepowstrzymanym ruchu, przemieniając wszelkie cele i dobra w tymczasowe środki, wciąga ludzi w nieograniczony proces życiowej aktywności. W przeciwieństwie do myślicieli antycznych, którzy przyjmowali istnienie „*finis ullimus* (ostatecznego celu)” i „*summum bonum* (największego dobra)”, Hobbes

<sup>4</sup> T. Hobbes *Elementy filozofii*, op. cit., t. II, s. 181.

<sup>5</sup> Na ten temat: L. Strauss *The Political Philosophy of Hobbes; its Basis and Genesis*, Chicago 1952, s. 8.

<sup>6</sup> T. Hobbes *Elementy filozofii*, op. cit., t. II, s. 182.

<sup>7</sup> T. Hobbes *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski Warszawa 1954, s. 74.

<sup>8</sup> B. Hindess *Filozofie władzy – od Hobbesa do Foucaulta*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 1999, s. 47.

<sup>9</sup> T. Hobbes, *Lewiatan*, op. cit., s. 74.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 85.

utrzymuje, iż szczęście nie jest wybawieniem od obłądnego i bezcelowego procesu życiowej aktywności, lecz raczej „stałym przechodzeniem pożądanego od jednego przedmiotu do innego”<sup>11</sup>. Ludzkie życie zatem tworzy ruch bez spoczynku, niezaspokojone pragnienie coraz większej mocy, nienasycona aktywność, bez nadziei na osiągnięcie ostatecznego *telos* człowieczeństwa.

Odkrycie pożądanego ma fundamentalne konsekwencje dla teorii politycznej. Hobbes określa bowiem moc jako relacje oddziaływań rozgrywających się pomiędzy ludźmi. Takie ujęcie znajdujemy w Hobbesowskiej analizie mechaniki ciał: „ciało działające *ma moc* tylko wówczas, gdy zetknie się z ciałem podlegającym działaniu (...). Inaczej żadne z nich nie ma żadnej mocy”<sup>12</sup>. Ciało wyizolowane z sieci mechanicznych oddziaływań z innymi ciałami nie posiada „żadnej mocy”. Ta bowiem stanowi miarę fizycznego wpływu jednego ciała na inne; jest wypadkową siły działania i oporu. Przełożenie tego modelu na relacje międzyludzkie oznacza ujęcie mocy jako dynamicznego stosunku asymetrycznych oddziaływań, to znaczy takich, gdzie jeden podmiot wywiera wpływ na drugi.

Moc rozpatrywana przez Hobbesa jako relacja „nie jest absolutną, ale porównywalną jakością”<sup>13</sup>. Jako taka odsyła do stosunków społecznych, w obrębie których ludzie nieustannie oceniają siebie samych w odniesieniu do innych pod kątem posiadanej mocy. Wartość mocy określa zatem stopień przewagi środków i zasobów jednego człowieka lub ludzi nad środkami i zasobami innych. Ludzie dążą nie tyle do mocy, lecz do uzyskania przewagi swej mocy nad mocą innych. Innymi słowy „człowiek, którego zadowolenie polega na porównywaniu samego siebie z innymi ludźmi, nie może zasmakować w niczym innym niż tylko w tym, co go nad innych wywyższa”<sup>14</sup>. Pożądanie mocy żywi się uczuciem próżności, która zmusza ludzi do konkurowania o godności i honory, te bowiem „polegają na porównaniu i wywyższeniu nad innych”<sup>15</sup>. To ujęcie woli mocy jako niepowstrzymanego dążenia do prestiżu, do pierwszeństwa przed innymi, odsyła do podstawowego terminu ze słownika Hegłowskiej filozofii społecznej, jakim jest pojęcie *uznania*<sup>16</sup>. Wedle Hegla człowiek osiąga samoświadomość podmiotowości, a więc zarazem zdolność do ujęcia swej tożsamości i poczucie własnej godności, dopiero w odniesieniu do innych ludzi, o ile ci potwierdzą, to jest *uznają* je-

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> T. Hobbes *Elementy filozofii*, *op. cit.*, t. I, s. 148–149.

<sup>13</sup> C. B. MacPherson *Possessive individualism – Hobbes to Locke*, *op. cit.*, Oxford 1962, s. 35.

<sup>14</sup> T. Hobbes *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 150.

<sup>15</sup> T. Hobbes *Elementy filozofii*, *op. cit.*, t. II, s. 208.

<sup>16</sup> Hegel używał tej kategorii, aby objaśnić procesy powstawania intersubiektywnych struktur społecznych, począwszy od najbardziej pierwotnych form jak stosunek panowania i niewoli, aż po złożone relacje jak państwo i społeczeństwo obywatelskie. Na ten temat: F. Fukuyama *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996, rozdz. *Walka o uznanie*; A. Honneth, *Walka o uznanie: socjologiczny potencjał myśli wczesnego Hegla*, w: *Racjonalność współczesności* red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M. Siemek, Warszawa 1992; oraz M. Siemek *Hegel a filozofia*, Warszawa 1998.

go osobę i sposób w, jaki ona siebie traktuje. „Samowiedza istnieje *sama w sobie i dla siebie* tylko o tyle i tylko dzięki temu, że taką, tzn. samą w sobie i dla siebie, jest ona dla kogoś innego, albo inaczej mówiąc: samowiedza istnieje tylko jako coś, co zostało uznane”<sup>17</sup>. Takie pojęcie ludzkiej podmiotowości oznacza, że człowiek będzie dążył do wymuszenia na innych afirmacji własnej wartości, co stanie się źródłem walki o uznanie, która w swym pierwotnym stadium przybiera postać gwałtownego konfliktu na śmierć i życie.

U Hobbesa znajdujemy prefigurację Heglowskiego pojęcia uznania: „Każdy człowiek bowiem uważa na to, by ich towarzysz go cenił 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 (a pośród tych, co nie mają nad sobą takiej jednej siły, która by ich trzymała w spokoju, odwaga ta jest dość duża, by się mogli zniszczyć wzajemnie), na innych zaś tym właśnie przykładem”<sup>18</sup>.

Hobbes pisząc o „uważaniu” i „oznakach pogardy czy niedostatecznej oceny”, usiłuje wyjaśnić, dlaczego ludzie reagują w sposób tak gwałtowny na brak potwierdzenia własnej wartości ze strony innych. Uzależniają oni własną samoocenę od tego, jak inni ich oceniają. Dlatego uzyskanie przewagi mocy nad innymi nie wystarcza. Ludzka próżność domaga się, aby ta przewaga została przez innych uznana, to znaczy aby wyższość ich mocy została potwierdzona w takim stopniu, w jakim odpowiada ich wyobrażeniu o wartości własnej mocy. Moc w stosunkach społecznych istnieje tylko jako moc uznana przez innych.

Nienasycone pożądanie mocy i uznania sprawia, że: „po pierwsze, pomiędzy ludźmi jest walka o zaszczyty i godności, między zwierzętami zaś jej nie ma”<sup>19</sup>. Specyficznie ludzkie pragnienie mocy wnosi w życie społeczne niepohamowaną rywalizację o wszelkie tytuły społeczne, zapewniające wyrazy publicznego uznania. Współzawodnictwo przechodzi konsekwentnie w brutalną walkę o dobra materialne i tytuły szacunku społecznego. Ta walka stanowi dla Hobbesa uniwersalny mechanizm międzyludzkich antagonizmów, takich jak spory religijno-doktrynalne, bunt i wojny domowe, a więc wszelkich konfliktów, w tym szczególnie (choć nie jedynie) tego, w którym brutalność i sprzeczności osiągają swoją najwyższą intensywność: wojny w stanie natury. Innymi słowy: „Ubieganie się o bogactwa, zaszczyt, władzę czy inną moc prowadzi do sporów, nienawiści i wojny”<sup>20</sup>. Zatem źródło stanu natury jak i wszelkich innych form konfliktów, a ogólniej źródło agresji ludzkiej, rozpoznaje Hobbes w owych zmaganiach, jakie prowadzą ze sobą ludzie o moc i pierwszeństwo uznania. „Naturalny” antagonizm rodzi się w sytuacji, kiedy wielość jednostek, powodowanych nieskończoną wolą mocy, na-

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel *Fenomenologia Ducha*, t. I, przeł. A. Landman, Warszawa 1963, s. 213.

<sup>18</sup> T. Hobbes *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 109.

<sup>19</sup> T. Hobbes *Elementy filozofii*, *op. cit.*, t. II, s. 275.

<sup>20</sup> T. Hobbes *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 85.

potyka skończoną liczbę *rzeczowych* zasobów jako przedmiotów swych nienasyconych pragnień. Walka o rzeczy jako ograniczone zasoby odsyła do pierwszej i drugiej „przyczyny waśni” w stanie natury, jakie wymienia Hobbes, nazywając je „rywalizacją” i „nieufnością”. Z drugiej jednak strony „ludzie stale współzawodniczą za sobą o *zaszczyty i godności* [podkr. – S.M.], [...] stąd powstaje między ludźmi na tym gruncie zawiść i nienawiść, a ostatecznie i wojna”<sup>21</sup>. To „współzawodnictwo” traktuje Hobbes jako trzecią, ostatnią „przyczynę waśni”, nazywając ją „żądzą sławy”. W tym przypadku ludzkie ambicje koncentrują się na tytułach społecznych, które stanowią niematerialne nośniki publicznego uznania. Dlatego przyczyną gniewu i agresji staje się najczęściej nie tyle próba naruszenia stanu posiadania, co banalny gest poczytywany za wyraz lekceważenia: człowiek „czyni użytek z gwałtu dla takich drobnostek jak słowo, uśmiech, odmienna opinia, czy też jakiś inny znak niedostatecznego uważania”<sup>22</sup>.

W tym sensie przemoc w mniej lub bardziej bezpośredniej formie towarzyszy eskalacji wszelkich rywalizacyjnych zmagania o dobra i tytuły zapewniające szacunek innych. Przemoc, w mniejszym lub większym natężeniu, stanowi konsekwentną i nieuniknioną ekspresję tych pragnień i dążeń; stanowi spontaniczny środek ich realizacji. „Drogą bowiem jednego współzawodnika do zaspokojenia jego pragnienia [coraz większej mocy – S.M.] jest zabić, podporządkować sobie, zastąpić lub odsunąć innego”<sup>23</sup>.

Śmierć wszystkich walczących zapewne położyłaby kres walce, gdyby nie drugi, wyróżniony przez Hobbesa, komponent ludzkiej natury. Jest nim „pragnienie rozumu przyrodzonego, dzięki któremu stara się [człowiek – S.M.] uniknąć śmierci gwałtownej jako największego w naturze zła”<sup>24</sup>. Owo „pragnienie” jest ukierunkowane negatywnie, ponieważ wymusza „unikanie” śmierci. Stanowi zatem awersję. Hobbes pisze: „gdy posiadając jakieś dobro wyobrażamy sobie, że moglibyśmy je w jakiś sposób utracić, albo gdy (...) może się z nim wiązać jakieś zło, to afekt taki nazywamy *strachem*”<sup>25</sup>. Strach jest podstawową, instynktowną reakcją ludzkiego organizmu na groźbę zła lub utraty dobra. W tym znaczeniu „pragnienie rozumu przyrodzonego” okazuje się spontanicznym uczuciem przeraźliwego strachu przed śmiercią. Obok „przyrodzonej pożyteczności” tworzy on fundamentalny atrybut ludzkiej natury. Zasadnicze usytuowanie człowieka w świecie wyznacza zatem „nie racjonalna i w ten sposób zawsze niepewna wiedza, że śmierć jest największym i najwyższym złem, ale strach przed śmiercią, to jest emocjonalna i nieuchronna, i w ten sposób konieczna i pewna, awersja do śmierci”<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 149.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s., 109.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 85–86.

<sup>24</sup> T. Hobbes *Elementy filozofii, op. cit.*, t. II, s. 181–182.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 137.

<sup>26</sup> L. Strauss *The Political Philosophy of Hobbes; its Basis and Genesis, op. cit.*, s. 17.

Hobbes identyfikuje imperatyw samozachowania z „rozumem przyrodzonym”, który umożliwia określenie życia w sensie pozytywnym: jako pożądanego dobra. Jednak on sam jest wtórnie wyprowadzony z pierwotnego i negatywnego impulsu, jakim jest afekt strachu. Oznacza to, że strach przed śmiercią przewyższa refleksyjnie potwierdzoną wolę życia i działania. W tym sensie „pragnienie rozumu przyrodzonego” – strach przed śmiercią, stanowi silniejszy popęd niż nienasycona „przyrodzona pożydlivość”. Ludzie bowiem odczuwają przeraźliwy strach nie tyle wobec naturalnego kresu ich egzystencji, co raczej bólu i cierpienia, zapowiadających śmierć. Hobbes pisze przecież o *mortem violentam*<sup>27</sup>, a więc o śmierci gwałtownej. Co oznacza przede wszystkim śmierć odniesioną na skutek gwałtu, a więc zadaną w walce. Strach przed gwałtowną śmiercią jest zatem „wzajemnym strachem, czyli to jest strach, jaki każdy człowiek ma przed każdym innym jako jego potencjalnym mordercą”<sup>28</sup>. W tym sensie strach przed gwałtowną śmiercią należy rozumieć ostatecznie jako strach przed przemocą, która zwiastuje i przynosi śmierć, ale także jako paniczny lęk przed walką.

Tak jak w „przyrodzonej pożydlivości” należy widzieć źródło antagonizmów społecznych i agresji, tak w strachu przed gwałtowną śmiercią wypada dostrzec siłę, która toruje drogę do pokojowego współistnienia. Tworzy ona ten komponent ludzkiej natury, który „w największym stopniu nastroja ludzi pokojowo”<sup>29</sup>. To dzięki niemu ludzie działający w warunkach gwałtownego konfliktu szybko orientują się, że „nie może być bezpieczeństwa dla żadnego poszczególnego człowieka (choćby nie wiedzieć jak był silny lub mądry) i żadnej pewności, że przeżyje czas, jaki zazwyczaj natura pozwala przeżyć ludziom”<sup>30</sup>. Ta świadomość umożliwia im wgląd w „pierwsze i podstawowe prawo natury, którym jest: *dążyć do pokoju i podtrzymywać go*”<sup>31</sup>. W tym sensie lęk przed gwałtowną śmiercią musi się okazać na tyle panicznym afektem, że paraliżuje wolę walki zarówno w ataku, jak i w obronie, i obliguje do wzajemnej rezygnacji z przemocy. Z tego punktu widzenia przewaga „pragnienia rozumu przyrodzonego” nad „przyrodzoną pożydlivością” oznacza, że ludzie, panicznie bojąc się śmierci jako ostatecznego zła, wykazują większą troskę o życie niż gotowość do jego utraty w walce, niż gotowość do walki jako takiej. Dlatego Hobbes wśród uczuć, „które skłaniają ludzi do pokoju”, wymienia na pierwszym miejscu, przed „pragnieniem wygodnego życia”, właśnie „strach przed śmiercią”<sup>32</sup>.

W tym zakresie, w jakim strach przed gwałtowną śmiercią określa treść praw natury, okazuje się najsilniejszym afektem, który tłumi „przyrodzoną pożydlivość” mocy i uznania. Wymusza on na ludziach, aby, w trosce o zachowanie ży-

<sup>27</sup> Cyt. za: *op. cit.*, s. 15.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 17.

<sup>29</sup> F. Fukuyama *Koniec historii*, *op. cit.*, s. 226.

<sup>30</sup> T. Hobbes *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 114.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 112.

cia, zaprzestali walki i zrezygnowali ze stosowania przemocy oraz by utworzyli władzę polityczną, która będzie neutralizować groźbę konfliktów. Ta funkcja strachu przed gwałtowną śmiercią zostaje przez Hobbesa ujęta w treści drugiego z praw natury, które obliguje ludzi by „zrezygnować z tego uprawnienia do wszelkich rzeczy”<sup>33</sup>. Kolejne prawa natury, jakie w *Lewiatanie* formułuje Hobbes, potwierdzają jedynie fundamentalny sens strachu przed gwałtowną śmiercią jako moralnego źródła umacniającego pokój publiczny i współzycie ludzi w ramach stanu politycznego. Stąd Hobbes przypisuje mu szczególną ważność, deprecjonując równocześnie „przyrodzoną pożądlivość” jako przyczynę antagonizmów. Te bowiem są źródłem „wszelkich nieszczęść” takich jak „zabójstwa, samotność i niedostatek wszelkich rzeczy”<sup>34</sup>.

### Stan natury i stan polityczny

Pośpieszny wgląd w strukturę wywodu Hobbesa zdaje się wykazywać, że pojęcia stanu natury i stanu politycznego całkowicie do siebie nie przystają, sytuując się w zasadniczo odmiennych kontekstach totalnego konfliktu – z jednej, i nienaruszalnego pokoju, z drugiej strony. Jednak analiza Hobbesowskiej antropologii pozwala przyjąć, że obie te kategorie określają jedynie charakterystyki warunków, w jakich aktualizują się podstawowe komponenty kondycji ludzkiej. Innymi słowy „wojna wszystkich przeciwko wszystkim” oraz stan polityczny stanowią projekcje sytuacji społecznych, które kształtują się w efekcie tego, że w działaniach ludzi osiąga dominację „przyrodzona pożądlivość” bądź też strach przed gwałtowną śmiercią.

W przypadku gdy przewagę zdobywa strach, ludzie rezygnują z walki i zaczynają organizować się w ramach stanu politycznego. Przewaga ta musi jednak okazać się wyjątkowo nietrwała, albowiem „choć suwerenność w intencji tych, którzy ją ustanawiają, jest nieśmiertelna, to przecież z samej swej natury podlega ona śmierci gwałtownej. (...) ma ona w sobie od samego jej ustanowienia wiele zarodków naturalnej śmiertelności wskutek niezgody wewnętrznej”<sup>35</sup>. Suweren jest „sztucznym człowiekiem”, albowiem ustanawiająca go „zgoda między ludźmi opiera się jedynie na ugodzie, która jest sztuczna”<sup>36</sup>. Ład polityczny jest zatem artefaktem powołanym do życia przez ludzi, nie zaś naturę czy opatrność. Dlatego stosunkowo łatwo ulega erozji, a jego substancja rozpada się na powrót w formy właściwe dla stanu natury, który tworzy ostateczną podstawę organizacji świata społecznego.

Rozróżnienie pojęcia stanu natury od pojęcia stanu państwowego, jakie przeprowadza Hobbes, nie oznacza ich radykalnego odseparowania. Przeciwnie,

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 114.

<sup>34</sup> T. Hobbes *Elementy filozofii*, op. cit., t. I, s. 18.

<sup>35</sup> T. Hobbes *Lewiatan*, op. cit., s. 196.

<sup>36</sup> T. Hobbes *Lewiatan*, op. cit., s. 150.

wskazuje na ich dialektyczne powiązanie, to jest na ujęcie ich jako sprzecznych kategorii w ramach jednego wzajemnego związku. D. Wrong w ciekawy sposób objaśnia myśl Hobbesa: „Istota jego myśli sprowadza się do postrzegania wojny wszystkich przeciw wszystkim i Lewiatana dialektycznie, jako współistniejących i wzajemnie oddziałujących na siebie przeciwieństw. (...) wojna wszystkich przeciw wszystkim nie zostaje po prostu usunięta przez powołanie władzy politycznej; tkwi ona potencjalnie w społeczeństwie, niekiedy pozostając w spoczynku, niekiedy wybuchając otwartym gwałtem”<sup>37</sup>. W powyższym znaczeniu stan natury i stan państwowy to pojęcia obrazujące dwa sprzeczne momenty rzeczywistości społecznej, a właściwie *dwa różne aspekty jednego procesu* politycznego. W tym dialektycznym ujęciu pojęcie stanu państwowego opisuje działanie czynników stabilizacji, to znaczy elementów utrwalających porządek społeczno-polityczny. Z kolei kategoria stanu natury obejmuje działanie czynników destabilizacji (wojny domowe i międzypaństwowe, bunty, konflikty społeczne, zamachy stanu); przywołuje siły aspołeczne, odśrodkowe, rozszepiające strukturę władzy. Dopiero łącznie ujmują one kondycję świata społecznego w kategoriach stanu dynamicznej, permanentnie zagrożonej, równowagi. Struktura i dynamika świata społecznego stanowią zatem efekt interferencji tych sił, które kryją się za pojęciami stanu politycznego i naturalnego. Te z kolei obrazują dialektykę sposobów, na jakie ludzka kondycja przejawia się w strukturze życia społecznego. W tym sensie stan natury nie charakteryzuje sytuacji totalnego chaosu i anarchicznego żywiołu. Jak zauważa Strauss, Hobbes rozumiał stan natury „naprawdę nie jako stan absolutnego braku porządku, ale jako stan wyjątkowo wadliwego porządku”<sup>38</sup>. „Przyrodzony stan ludzkości” sygnalizuje nie tyle całkowity rozpad porządku politycznego, kulminujący we wszechogarniającej wojnie, co raczej postępującą entropię jego struktury. Obrazuje raczej proces rozpadu życia społecznego, w którym gwałtownie nasila się walka o przewagę mocy i pierwszeństwo uznania. Podobnie procesualny, dynamiczny charakter cechuje pojęcie stanu politycznego. Nie charakteryzuje ono warunków absolutnego, wiecznotrwałego porządku państwowego, który zapewniałby nienaruszalny pokój. Dotyczy raczej procesu porządkowania i krystalizowania się struktury życia społecznego wokół ośrodka władzy politycznej. Proces ten w zasadzie nigdy się nie kończy z powodu „przyrodzonej pożądlivości”, która nieustannie mu się opiera. Zarazem jest on na tyle nasilony, że pozwala żywić nadzieję na względnie trwałe spójność społeczną. W tym sensie stan państwowy oznacza przedstawienie sposobu, w jaki wzrost strachu przed gwałtowną śmiercią w zachowaniu ludzi wpływa na ich skłonność do zaniechania walki i pokojowego współżycia, a tym samym na gotowość do podporządkowania się scentralizowanej władzy. Dialektyka pojęć stanu politycznego i naturalnego opisuje zatem sprzeczne kierunki przemian społecznych, wyrażające

<sup>37</sup> D. Wrong *Przesocjalizowana koncepcja człowieka w socjologii współczesnej*, przeł. E. Morawska, w: *Kryzys i schizma*, cz. 1, red. naukowa E. Mokrzycki, Warszawa 1984, s. 49–50.

<sup>38</sup> L. Strauss *The Political Philosophy of Hobbes; its Basis and Genesis*, *op. cit.*, s. 107.



działanie dwu przeciwstawnych aspektów ludzkiej kondycji, które wzmacniają bądź osłabiają strukturę ładu państwowego.

Powyższe ujęcie oznacza, że przeciwstawienie sytuacji permanentnej wojny stanowi ostatecznego pokoju staje się w gruncie rzeczy iluzoryczne. Wojna o uznanie i moc toczona przez ludzi w stanie natury przenika stosunki społeczne w mniejszym lub większym natężeniu. Jest zatem integralnym momentem anatomii świata politycznego.

## Władza

Władza polityczna wyłania się wraz z wyodrębnieniem „woli jednego człowieka czy też woli jednego zgromadzenia”<sup>39</sup>, której poddane zostają wole wszystkich. Ta dominująca nad innymi wola dotyczy dwu aspektów, które zgodnie z analizą B. Hinnessa określone zostaną jako *uprawnienia* i *środki*<sup>40</sup>. Pierwszy z nich oznacza, że władza państwowa zostaje ustanowiona w wyniku wzajemnego przeniesienia uprawnień wedle formuły: „daję upoważnienie i przekazuję moje upoważnienia (...) pod warunkiem, że i ty przekażesz mu swoje uprawnienia i upoważnisz go do wszystkich jego działań w sposób podobny”<sup>41</sup>. Transfer uprawnień pozwala w efekcie wyróżnić szczególnego rodzaju uprawnienie do panowania, nazwane przez Hobbesa „mocą prawną”. W tym sensie władza polityczna jest skumulowanym *uprawnieniem*, co nadaje jej walor legalności i „suwerenności”. Przeniesienie uprawnień oznacza, zgodnie z drugim prawem natury z *Lewiatana*, „wyzbycie się” przez zawierających umowę „uprawnienia przyrodzonego” do wszystkich rzeczy, które gwarantowało jednostce w stanie natury prawo do ataku i obrony w celu samozachowania.

Równoległe do transferu uprawnień następuje przeniesienie „środków”. Autorytet władzy wymaga z konieczności szerokiego instrumentarium, wyposażającego ją w realne możliwości oddziaływania. Ugoda powszechna zakłada właśnie powiązanie zasobów i „środków” jednostek w ramach jednej, dominującej woli. Władza polityczna zostaje utworzona w efekcie akumulacji „mocy i siły” wiążących się ugodą ludzi. W tym sensie substancję władzy politycznej stanowi nagromadzona moc. „Największą z ludzkich mocy jest ta, na którą składa się moc wielu ludzi złączonych umową w jedną osobę fizyczną czy prawną, która posługuje się wszystkimi mocami jednostek zależnie od swojej woli, jak to czyni moc państwa”<sup>42</sup>. Z tej perspektywy praktyka rządzenia oznacza skuteczne zarządzanie zgromadzonym kapitałem mocy. Wymaga ona bowiem, aby *osoba państwowa* „mogła posługiwać się siłami i władzami poszczególnych jednostek dla wspólnego pokoju i wspólnej obrony”<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> T. Hobbes *Elementy filozofii*, op. cit., t. II, s. 277.

<sup>40</sup> Patrz: B. Hinness *Filozofie władzy – od Hobbesa do Foucaulta*, op. cit., s. 46–64.

<sup>41</sup> T. Hobbes *Lewiatan*, op. cit., s. 151.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 74.

<sup>43</sup> T. Hobbes *Elementy filozofii*, op. cit., t. II, s. 278.

Pojęcie władzy w doktrynie Hobbesa wiąże oba komplementarne elementy: uprawnienie i moc (środki). Jednak dominujący akcent przypada w udziale temu drugiemu. „«Siła» jest pojęciem dwuznacznym. (...) Termin ten oznacza i «fizyczną» i «prawną» moc”<sup>44</sup>. Uprawnienie, jako że oznacza *moc prawną*, można bez straty znaczenia zredukować do pewnej formy siły, stanowiącej kwantum instrumentalnego oddziaływania. W gruncie rzeczy jest ono bowiem prawem do użycia siły o charakterze czysto „fizycznym”. „Moc prawna jest nieodpartą siłą”<sup>45</sup> – jak zaznacza Strauss. Ta czysto fizyczna moc, „nieodparta siła”, o ile dotyczy „obrony wspólnej i pokoju” oraz powstrzymuje ludzi od „krzywd, jakie czynią sobie wzajemnie”, sprowadza się do przemocy. Ostatecznie to przemoc ucieleśnia najwyższą moc polityczną i jako taka okazuje się pierwotnym surowcem „sił” i „środków”, które podlegają transferowi w ramach ugody powszechnej. „Przez to bowiem upoważnienie, jakie daje mu każdy poszczególny człowiek w państwie, rozporządza on tak wielką mocą i siłą mu przekazaną, że strachem przed tą mocą może kształtować wolę wszystkich tych ludzi i zwracać ją w kierunku pokoju wewnętrznego”<sup>46</sup>. Sens ugody powszechnej określa zasady społecznej dystrybucji przemocy w ten sposób, że zawęża uprawnienie do jej legalnego użycia do *osoby państwowej*, wyłączając z niego poddanych. Ugoda powszechna z punktu widzenia umawiających się ludzi symbolizuje akt wyrzeczenia się przemocy i uprawnień do jej stosowania (z wyjątkiem prawa do obrony własnej) i złożenia jej w ręce *osoby państwowej*. Narodziny władzy dokumentuje zatem akt przejścia w posiadanie potęgi i majestatu przemocy.

Dopiero wraz z uchwyceniem tego momentu staje się zrozumiałe pojęcie „suwerena”. Jest to *osoba*, która monopolizuje prawo i środki niezbędne do „posługiwania się” przemocą. Najbliższe pokrewieństwo suwerennej władzy z przemocą obrazuje „miecz publiczny, to znaczy: nieskrępowana ręka tego człowieka czy zgromadzenia, które dzierży suwerenność i którego działania uznane są przez wszystkich i wykonywane siłą ich wszystkich, zjednoczoną w suwerenie”<sup>47</sup>. Emblematem panowania suwerena jest *miecz* – symboliczne narzędzie przemocy, które nadaje mu „władzę najwyższą”. Nieprzypadkowo zatem Hobbes sprowadza wielorakie uprawnienia suwerena głównie do funkcji siłowych: decydowanie o wojnie, pokoju oraz bezpieczeństwie wewnętrznym. Wszelkie inne uprawnienia suwerena, jak prawodawstwo, sądownictwo, kontrola cenzorska itd., zakładają istnienie władzy miecza.

Utworzenie stanu politycznego zakłada absolutną dominację mocy suwerena w stosunku do poddanych. Jak zauważa Manent: „Jeśli jednostki są kwantami władzy, to warunkiem koniecznym i wystarczającym ich zjednoczenia jest zbudowanie nad sobą kwantum władzy nieporównanie przewyższające władzę każdego

<sup>44</sup> L. Strauss *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969, s. 179.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> T. Hobbes *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 151.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 155.

z nich, mówiąc dokładniej, warunkiem koniecznym i wystarczającym jest zbudowanie nad sobą (...) *władzy, od jakiej nie można sobie wyobrazić większej*. Taka jest definicja władzy *nieograniczonej, czyli absolutnej*<sup>48</sup>. Tę nieograniczoną przewagę władzy należy zgodnie z powyższymi rozważaniami rozumieć jako nadwyżkę siły suwerena przewyższającej siłę wszystkich poddanych łącznie i każdego z osobna. Władza absolutna suwerena oznacza nieskończoną dominację *miecza publicznego nad mieczem prywatnym*.

Pełny sens pojęcia władzy suwerennej ucieleśnia „uprawnienie do karania”, nazwane też *mieczem sprawiedliwości*. Co ciekawe, geneza tego uprawnienia prowadzi na powrót do stanu natury: „Lecz powyżej już wykazałem również, że nim zostało utworzone państwo, każdy człowiek miał uprawnienie do każdej rzeczy i do czynienia wszystkiego co uważał za konieczne do zachowania swej własnej osoby, a więc do zawładnięcia inną osobą, okaleczenia jej czy zabicia. I to jest podstawą tego uprawnienia do karania (...). Poddani wszak nie dali tego uprawnienia suwerenowi, lecz tylko zrzekając się swoich uprawnień, zwiększyli moc jego własnego uprawnienia. (...) to uprawnienie nie zostało mu dane, lecz pozostawione; i pozostawione jemu jedynie; przy tym (...) pozostawione mu zostało w całości takie, jakie było w stanie pierwotnym natury i wojny każdego z każdym”<sup>49</sup>.

„Uprawnienie do karania” pokrywa się z „uprawnieniem przyrodzonym”, które zostało na mocy umowy powszechnej „pozostawione” jedynie suwerenowi. Władza suwerena nosi zatem znamiona brutalnej siły, jaką posługuje się jednostka w sytuacji totalnego konfliktu w stanie natury. Tożsamość „uprawnienia do karania” z *uprawnieniem przyrodzonym*, przywołującym brutalność „wojny każdego z każdym”, sprawia, iż odróżnienie suwerena od poszczególnej jednostki działającej w stanie natury staje się niemożliwe. „Jest więc oczywiste, że w każdym państwie jest jakiś *jeden człowiek* czy też *jedno zgromadzenie* albo kolegium, które ma taką moc w stosunku do poszczególnych obywateli, daną przez prawo, jaką poza państwem każdy ma w stosunku do samego siebie, to znaczy *moc najwyższą, czyli absolutną*”<sup>50</sup>. Zatem stosunki pomiędzy suwerenem a poddanymi regulowane są wedle praw obowiązujących w stanie natury, a więc zyskują identyczną formę jak interakcje pomiędzy jednostkami działającymi w stanie wojny naturalnej. Dlatego władzę polityczną należy rozpatrywać jako *asymetryczną relację wojenną*, gdzie po jednej stronie występuje suweren dysponujący przemocą, której podstawę określa zachowane przez niego ze stanu natury *przyrodzone uprawnienie*, z drugiej zaś poddani, pozbawieni tego uprawnienia i przypisanej mu siły.

Okazuje się zatem, że ugoda powszechna nie powoduje żadnej magicznej anihilacji przyrodzonego stanu wojny, aby opustoszałe po nim miejsce wypełnić stanem państwowym. W takim bowiem stopniu, w jakim suweren utrzymuje *przyrodzone uprawnienie*, stan natury zostaje powiązany ze stanem społecznym i zacho-

<sup>48</sup> P. Manent *Intelektualna historia liberalizmu*, przeł. M. Miszański, Kraków 1994, s. 51.

<sup>49</sup> T. Hobbes *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 276–277.

<sup>50</sup> T. Hobbes *Elementy filozofii*, *op. cit.*, t. II, s. 300.

wany w ramach władzy politycznej. Z pewnością jednak pojęcie wojny i przemocy oznaczają co innego w przypadku stanu natury i stanu politycznego. W tym ostatnim przypadku należy uwzględnić wyróżnioną pozycję silnej władzy suwerennej. Przejawia się ona w absolutnej przewadze mocy, a więc w scentralizowanym monopolu przemocy. W stanie politycznym zatem można mówić o antagonizmie znormalizowanym, który jednak cechuje się trwałą tendencją do przeradzania się w brutalną i chaotyczną walką każdego z każdym. Innymi słowy stan polityczny należy rozpatrywać jako zracjonalizowaną i uporządkowaną formę stanu wojny.

To właśnie pojęcia strachu i zagrożenia zdają się stanowić klucz do zrozumienia różnicy w sposobie przejawiania się przemocy w obrębie stanu natury i stanu politycznego. W naturalnym stanie wojny ludzkie życie uciska radykalna nieprzewidywalność otoczenia: przemoc osiąga jednostki ze wszystkich stron jako irracjonalna i dzika potęga. W efekcie strach i zagrożenie są tak totalne i wszechobecne, jak wszechobecna i totalna jest wojna wszystkich przeciwko wszystkim. Przemoc w stanie natury rozproszona i nieprzewidywalna, w stanie społecznym, za sprawą monopolizacji, zostaje skoncentrowana w ośrodku suwerennej władzy. W ten sposób ludzki lęk zostaje *ukierunkowany*, dotyczy bowiem bezpośrednio jednego wyróżnionego podmiotu, a nie wszystkich innych ludzi jednocześnie. Zagrożenie, jakie reprezentuje władza suwerenna, jest dla poszczególnego poddanego, chociażby z matematycznego punktu widzenia, znacznie bardziej *przewidywalne* niż to, jakie stanowiliby dla niego wszyscy ludzie łącznie w stanie natury. „Poza państwem każdego człowieka każdy inny może prawnie obrabować i zabić. W państwie tylko jeden może to uczynić”<sup>51</sup>. W obliczu drapieżności i chaosu stanu natury nawet nieograniczona tyrania stanowi zawsze mniejsze zło i pożądaną konieczność. Jednak istota strachu zarówno w stanie natury, jak i stanie politycznym pozostaje identyczna, ponieważ w obu przypadkach jego przedmiotem jest śmiertelność przemocy.

Dzięki temu strach może stać się zasadą porządku publicznego. „Ze wszystkich uczuć, najmniej skłania do łamania praw strach. Co więcej, jest to (wyłączając pewne natury szlachetne) jedyna rzecz (...), która sprawia, iż ludzie zachowują prawa”<sup>52</sup>. To właśnie siła strachu stanowi źródło praworządności, albowiem same w sobie „prawa nie mają mocy, by dawać ochronę, bez miecza w rękach człowieka czy ludzi, którzy by sprawiali, iż te prawa będą wykonywane”<sup>53</sup>. Nagi miecz suwerena i strach poddanych, który mu towarzyszy, stają się w koncepcji Hobbesa warunkiem możliwości tak posłuszeństwa wobec prawa i władzy, jak również dotrzymywania wszelkich wzajemnych zobowiązań, jakie kształtują materię życia społecznego.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 341.

<sup>52</sup> T. Hobbes *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 265.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 188.

### Ideologiczny efekt obiektywności

Podstawowy problem, przed którym staje teoria Hobbesa, to kwestia istnienia władzy i porządku społecznego. Powyższe rozważania dowodzą aporii wpisanych w ten problem. Jaki bowiem sposób z Hobbesowskiego człowieka – tej maszyny utrzymywanej w ruchu przez nienasycone pragnienie mocy – uczynić lojalnego poddanego? Jak zauważa autorka *Korzeni totalitaryzmu*: „Hobbesowi oczywiście nie udaje się – i nie ma on też takiego zamiaru – ostatecznie wcielić swojego człowieka do politycznej społeczności”<sup>54</sup>. Możliwość ustanowienia stabilnych podstaw stanu politycznego napotyka na nieprzekraczalną granicę, którą wytycza „przyrodzone pożądanie”: niewyczerpane źródło antagonizmu i przemocy.

Jak pokazały dotychczasowe ustalenia, sam Hobbes postrzega stan natury jako pierwotne pole aktualizacji ludzkiej kondycji, jako naturalną i elementarną rzeczywistość antagonizmu, niepodlegającą redukcji do prostszych, bardziej niezłożonych czynników. „Wojna wszystkich przeciwko wszystkim” wyznacza zatem punkt wyjścia dla wszelkiej analizy zorganizowanych form społecznych. Nieprzypadkowo Hobbes rozpoczyna konstrukcję teorii politycznej od charakterystyki antropologicznych źródeł konfliktu i przedstawienia pierwotnej, „przyrodzonej” sytuacji ludzi walczących ze sobą w stanie natury. Podstawowy, elementarny antagonizm wytycza *początek*, z którego rodzą się wszelkie uporządkowane struktury polityczne. Pokój społeczny tworzy się zatem wtórnie wobec poprzedzającej go każdorazowo pierwotnej wojny. Stan polityczny wyłania się ze stanu natury jako sztucznie skonstruowany produkt ludzkiej woli. Jego kruchą i niepewną egzystencję symbolizuje figura „sztucznego człowieka”, gotowa w każdej chwili na powrót rozpaść się w elementarne formy konfliktu właściwe dla „wojny wszystkich przeciwko wszystkim”. Ten proces przemiennego porządkowania się i rozpadu porządku społecznego – nasilania się i słabnięcia konfliktów – opisuje dialektyka stanu natury i stanu politycznego. Umożliwia ona ujęcie sprzeczności i interferencji występujących pomiędzy tendencją do entropii organizmu społecznego, postępującej proporcjonalnie do nasilania się walki o moc i uznanie, oraz tendencji do krystalizowania się porządku politycznego, stymulowanej przez wzrost strachu przed gwałtowną śmiercią, rozbudzający skłonność ludzi do zaniechania walki. Ten dialektyczny związek pomiędzy fundamentalnymi dla teorii Hobbesa kategoriami wykazuje również wewnętrzna analiza struktury samego stanu politycznego. Uważna analiza odkrywa w „uprawnieniu do karania” zachowane jedynie przez suwerena „uprawnienie przyrodzone”, jakie w stanie natury przysługiwało wszystkim. Trudno zatem Hobbesowi ukryć, że stan natury nie rozplywa się w próżni wraz z ustanowieniem władzy politycznej. Trudno również zataić, iż relacje pomiędzy suwerenem a poddanymi zachowują identyczny charakter jak interakcje pomiędzy jednostkami w ramach „wojny wszystkich przeciwko wszyst-

<sup>54</sup> H. Arendt *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 1993, s. 183.

kim”, z tą różnicą, iż poddani pozbawieni są tych uprawnień i środków, jakie posiada władca. Dlatego władza polityczna okazuje się ostatecznie asymetrycznym stosunkiem wojennym, analogicznym do tych, jakie mnożą się w stanie natury. Innymi słowy stan polityczny musi ostatecznie okazać się pewnym przekształceniem, mutacją naturalnego stanu wojny z charakterystycznymi dla niego, lecz stłumionymi antagonizmami. Ostatecznie staje się widoczne, że suweren niczym nie różni się od jednostki działającej w „przyrodzonym stanie ludzkości” pod względem możliwości stosowania przemocy i brutalności swych działań. Czy nie należy zatem traktować suwerennej władzy tylko jako zakrzepłej formy, utrwalającej partykularny, przypadkowy stosunek sił, jakich wiele w stanie natury? Dlaczego poddani nie mieliby wystąpić przeciwko suwerenowi na takich samych prawach, na jakich on nimi rządzi? Powróćmy do postawionej wcześniej kwestii: jak możliwa jest trwała władza wyposażona w przyzwolenie poddanych w sytuacji, gdy okazuje się ona jedynie integralnym elementem „wojny wszystkich przeciwko wszystkim”, z tym że takim, który nadaje temu powszechnemu antagonizmowi pozór spójności i pokoju społecznego? Inaczej: jak możliwa jest władza postrzegana przez poddanych jako obiektywna i zewnętrzna wobec nich samych, a więc reprezentująca koherencję stanu politycznego, a nie tylko odzwierciedlająca relację walki, prowadzonej przez jednostki w stanie natury?

Wydaje się, że Hobbes udziela odpowiedzi najprostszej z możliwych: wystarczy monopolizacja i koncentracja przemocy wraz z uprawnieniami do jej legalnego użycia, która daje suwerenowi potężną i najwyższą władzę wzbudzającą powszechne poczucie zagrożenia, gwarantujące posłuszeństwo poddanych. Aby przyjrzeć się tej „hipotezie”, warto przywołać rozważania Hoffmana<sup>55</sup>. Jego analiza wykazuje, w jaki sposób śmiertelne zagrożenie ze strony *innego* [*the other*] rozumianego jako *alter ego* podmiotu stanowi warunek możliwości wyłonienia się obiektywnej rzeczywistości porządku społecznego. „Inny, ja-sam-pozą-sobą [*the I-myself-outside-me*] jest jedyną przeszkodą na mojej drodze, która może zmusić mnie do przełamania przywiązania do moich życzeń i pragnień. Z jego mieczem, zakreśla on linię dla mnie i mówi: tak daleko i nie dalej. Dziedzina obiektywnego doświadczenia wyłania się”<sup>56</sup>. Śmiertelne zagrożenie, jakie ucieleśnia miecz *innego*, poucza jednostkę o skończoności wszelkich jej dążeń. Radykalnie blokuje spontaniczną samoekspresję i możliwość nieograniczonego zaspokajania potrzeb – w przypadku Hobbesa: nienasycone pożądanie mocy i uznania – rozbijając w ten sposób złudzenie solipsystycznej jedności podmiotu i świata. Dzięki temu jednostka doświadcza namacalnie, że istnieje coś radykalnie innego niż ona sama, co pozwala jej wykroczyć poza hermetyczny krąg własnych przedstawień. Innymi słowy zagrożenie ze strony innego nie daje się całkowicie zredukować do subiektywnych treści świadomości poddanego, lecz odsyła poza nie, do swego *obiektywnego źródła*. W ten sposób pojawia się świat jako trwałe i obiektywne po-

<sup>55</sup> Patrz: P. Hoffman *The Human Self and the Life and Death Struggle*, Florida 1983, rozdział 1.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 8.

rządek niezależny od woli i świadomości podmiotu. Analiza Hoffmana, stosowana do interpretacji koncepcji Hobbesa, pozwala uchwycić przejście od stanu natury do stanu politycznego, w wyniku czego wyłania się obiektywny porządek władzy postrzegany przez poddanych jako niezależny od ich woli i świadomości. Taka aplikacja wymaga jednak istotnej korekty. Poczynione przez Hoffmana założenie, że *inny* to „ja-sam-poza-sobą”, ogranicza jego koncepcję doświadczenia obiektywności świata do Hobbesowskiego modelu stanu natury, który zakłada zasadniczą symetrię i równość walczących jednostek. Takie egalitarne ujęcie, przy uwzględnieniu wielości walczących w stanie natury, oznacza jednak, zgodnie z wywodem autora *Lewiatana*, że walka pomiędzy podmiotami jest nierozstrzygalna, a więc potencjalnie toczyć się będzie w nieskończoność. Jeśli zaś wyłoni się jakiś stosunek władzy, to będzie on postrzegany przez jednostki jako doraźna przewaga siły jednego lub wielu nad innymi, pozostająca nadal w granicach stanu natury. Każdy więc zwykły *inny* nie tylko nie przyczynia się do ustanowienia obiektywności stanu politycznego, lecz odwrotnie: unicestwia wszelką możliwość wyłonienia się niezależnego od świadomości i woli porządku władzy. Aby mogła wyłonić się obiektywna struktura panowania, Hoffmanowski *inny* musi jawić się jako radykalnie odmienny od poddanych. Musi wcielić się on w postać *wielkiego Innego*. Zwykły inny – równy wszystkim innym, a więc taki, jakiego napotyka jednostka w stanie natury, choćby nawet dysponował nieskończoną przewagą siły, będzie postrzegany nie tyle jako ucieleśnienie obiektywnego porządku władzy, ile jako wróg i agresor, który zdobył tymczasową przewagę w konflikcie. Aby skutecznie złamać wolę walki, aby poskromić nienasycone pożądanie mocy i uznania, nie wystarczy zwykła, partykularna, choćby nawet nieskończenie potężna przemoc. Koncepcja Hobbesa wymaga, żeby inny jawił się jako *niezwykła i ponadludzka istota*, a zatem, by siłą i uprawnieniami, jakimi dysponuje, jawił się jako niezwykłe i ponadludzkie.

Dlatego Hobbes czyni z suwerena istotę więcej niż ludzką, niemalże nadprzyrodzoną. Suweren, pozostając nieskrępowany ugodą powszechną, jako że nie jest jej stroną (ludzie umawiają się ze sobą wzajemnie, a nie z nim), wykracza poza świat śmiertelników i właśnie dlatego może go reprezentować. Sam nie będąc jego częścią, reprezentuje jego całość i obiektywność. „Tak więc ani żaden obywatel z osobna, ani wszyscy razem (wyłączając tego, którego wola jest uważana za wolę wszystkich) nie mogą być uważani za państwo”<sup>57</sup>. Dopiero w granicach suwerennej władzy *społeczność państwowa* osiąga „realną jedność wszystkich w jednej i tej samej osobie”<sup>58</sup>. Panowanie polityczne musi zatem reprezentować totalność i jedność społeczną rozumianą zgodnie z Durkheimem jako rzeczywistość *sui generis*: całość nieredukowalną do finalnej sumy jednostek. Ta niepodzielna całość społeczności politycznej jest możliwa, o ile „moc suwerena, tak również je-

<sup>57</sup> T. Hobbes *Elementy filozofii*, *op. cit.*, t. II, s. 278.

<sup>58</sup> T. Hobbes *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 151.

go godność” jest „większa niż każdego poddanego z osobna czy też wszystkich razem”<sup>59</sup>.

Możliwość sprawowania władzy wymaga zatem nie tylko potężnej koncentracji przemocy, ale nade wszystko tego, co nazwę tu *efektem obiektywności*. Efekt obiektywności czyni z władzy rzeczywistość zewnętrzną, to jest istniejącą niezależnie od świadomości i woli jednostek. Dzięki temu jawi się ona jako całość niesprowadzalna do sumy partykularnych i sprzecznych interesów. Tym samym tworzy ona spójny porządek, pozbawiony śladów jakichkolwiek antagonizmów. Efekt obiektywności buduje zatem wizerunek władzy kierującej się logiką całości, a nie wolą partykularnej jednostki działającej w stanie natury. Dlatego ład społeczny, jaki reprezentuje suweren, nie może zostać potraktowany jako usankcjonowanie przewagi siły, osiągniętej w efekcie partykularnego konfliktu, który mógłby być kontynuowany w przyszłości. Przeciwnie: efekt obiektywności pozwala pozyskać lojalność poddanych, wytwarzając strukturę władzy, która przekracza granice „wojny wszystkich przeciwko wszystkim”, by ustanowić uniwersum polityczne *sui generis*.

Choć Hobbes zapewnia, że władza suwerena taką totalność i jedność tworzy, to jednak na mocy jego własnych założeń być tak nie może. Konsekwentny nominalizm Hobbesa wyklucza istnienie jakiegokolwiek realnego i naturalnego przedmiotu ogólnego o strukturze całości, nieredukowalnej do konkretnych woli i mocy konkretnych jednostek ludzkich. W przeciwieństwie do zwolenników koncepcji powszechników Hobbes utrzymuje: „nie ma żadnej innej rzeczy powszechnej na świecie poza nazwami, rzeczy nazwane bowiem są każda z osobna indywidualne i jednostkowe”<sup>60</sup>. Hobbesowski nominalistyczny materializm ostateczną realność rezerwuje tylko dla poszczególnych ciał i obiektów fizycznych. Zdaniem Hobbesa nazwy ogólne, takie jak *civitas* – państwo, muszą oznaczać jedynie wielość rzeczy indywidualnych, zgrupowanych wedle podobieństwa ich cech. Dlatego „gdy słowa *wolny* i *wolność* stosowane są do jakiejś innej rzeczy niż do *ciała*, to użyte są źle”<sup>61</sup> – mogą one oznaczać co najwyżej wielość ciał poruszających się bez ograniczeń. Nie może zatem istnieć żadna materialna całość porządku władzy; żadna „realna jedność wszystkich w jednej i tej samej osobie”, jak też żadna „moc suwerena, (...) większa niż każdego poddanego z osobna czy też wszystkich razem”. W porządku materialnym istnieje tylko wielość mocy poszczególnych indywidualów wykorzystywana i zawłaszczana w walce, nie zaś obiektywna jedność mocy suwerena. Istnieją tylko niesprowadzalne do siebie i walczące ciała jednostek, używające swych indywidualnych sił fizycznych w celu pokonania przeciwnika. Antagonizm w stanie natury okazuje się materialną rzeczywistością społecznej kondycji ludzi, a siła, jaką dysponuje suweren – jedynie siła, jaką posiadają konkretne jednostki. Jeśli bacznie przyjrzymy się ikonie

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 162.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 185.



suwerena, zdobiącej wydanie *Lewiatana*, zobaczymy, iż jego postać tworzy wielość miniaturowych sylwetek ludzkich – nic więcej ponad tę wielość nie istnieje. Efekt obiektywności władzy nie może zatem zostać osiągnięty na płaszczyźnie „materialnej”. Jedyłą możliwością uzyskania takiego efektu oferuje *sfera symboliczna*; sfera znaków, słów, symboli o umownych, sztucznych, bo arbitralnie nadanych znaczeniach, odsyłających zgodnie z Hobbesowską teorią nazw do indywidualnych przedstawień w świadomości jednostek<sup>62</sup>. Efekt obiektywności zatem nie mając żadnej *materialnej podstawy* musi zostać *sztucznie wytworzony*, nie gdzie indziej, ale właśnie w *świadomości* jednostek, bo tylko w świadomości symbole mogą cokolwiek *znaczyć*. W tym sensie konstrukcja „sztucznego człowieka” wznosi się w świadomości poddanych. Władza polityczna w sensie materialnym stanowi jedynie możliwość rozporządzania zasobami „siły i mocy” poszczególnych jednostek. W tym wymiarze suweren jest tylko indywidualną osobą fizyczną bądź grupą osób, tworzących „zgrupowanie” – jest *zwykłym innym*, równym każdej innej jednostce w stanie natury. Dopiero w świadomości poddanych urasta do rangi *Wielkiego i ponadludzkiego Innego*, reprezentującego totalność i jedność obiektywnego porządku społecznego.

Dlatego cielesną postać suwerena musi Hobbes przyozdobić demoniczną, quasi-religijną maską bożka śmierci, maską *Lewiatana*, która to dopiero umożliwia podniesienie prostej wielości jednostek do rangi zorganizowanej społeczności politycznej: „wielość ludzi zjednoczoną w jednej osobie nazywamy *państwem*, po łacinie *civitas*. I tak powstaje ten wielki Lewiatan, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten *bóg śmiertelny*, któremu, pod władztwem *Boga Nieśmiertelnego*, zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę”<sup>63</sup>. Demoniczne oblicze Lewiatana *symbolizuje* nadnaturalną moc *Wielkiego i Ponadludzkiego Innego*, który wytwarza w świadomości poddanych poczucie niezwykłego strachu, wystarczającego do pokonania nienasyconej, „przyrodzonej pożydlivosti”. Lewiatan jest bóstwem przemocy, nieludzkim monstrum, i dlatego właśnie może przysługiwać mu „prawo do życia i śmierci oraz prawo do wszelkiej kary cielesnej”<sup>64</sup>. Jego demonicz-

<sup>62</sup> W swojej analizie przyjmuję, że sfera nazw językowych, szerzej – sfera języka – pokrywa się w koncepcji Hobbesa z polem świadomości. Przesądżają o tym dwie przesłanki. Po pierwsze, przekonanie Hobbesa o definitywnie konwencjonalnym charakterze nazw. Nazwy, jako że „wynalezione i przyjęte decyzją ludzi” (T. Hobbes *Elementy filozofii*, *op. cit.*, t. I, s. 27), są czysto ludzkim wytworem. Dlatego też nie mogą odzwierciedlać żadnych prawdziwych imion własnych rzeczy. Nazwy nie istnieją zatem w porządku obiektów fizycznych, lecz jedynie w świadomości. Z tym wiąże się druga przesłanka. Wedle Hobbesa nazwy, gdy rozpatrujemy je jako znaki (dla nadawcy) czy też oznaki (dla odbiorcy), nie odnoszą się w ogóle do rzeczy – ani ich nie znaczą, ani nie oznaczają, lecz odbijają jedynie subiektywne przedstawienia rzeczy, jakie powstają w każdej poszczególniej świadomości. „Ponieważ nazwy, jak to zostało zdefiniowane, ułożone w wypowiedzi są oznakami pojęć [tzn. myśli o rzeczach – S.M.], przeto oczywiste jest, że nie są oznakami samych rzeczy” (T. Hobbes *Elementy filozofii*, *op. cit.*, t. I, s. 27).

<sup>63</sup> T. Hobbes *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 151.

<sup>64</sup> T. Hobbes *Elementy filozofii*, *op. cit.*, t. II, s. 230.

na maska czyni go istotą boską, a jego prawom nadaje autorytet religijny, stawiając go niemalże na równi z *Bogiem Nieśmiertelnym*. Lewiatan reprezentuje jednak ciemną stronę splendoru boskości. Ucieleśnia figurę *boga śmiertelnego*, nie tylko dlatego, że sam podlega śmierci, ale dlatego również, że w przeciwieństwie do *Boga Nieśmiertelnego* nie tworzy życia, lecz je odbiera.

Tylko suweren udratyzowany i uwznioślony przez oblicze Lewiatana staje się *Wielkim Innym* zdolnym do wytworzenia efektu obiektywności władzy i porządku społecznego. Lewiatan, ta *nadnaturalna* istota, znosi rzeczywistość *naturalnego* antagonizmu – „wojny wszystkich przeciwko wszystkim”. I dlatego jawi się w świadomości poddanych nie jako integralna część tego „przyrodzonego konfliktu”, lecz jako istota spoza jego granic, wprowadzająca w ludzki świat trwałą pokój społeczny. Reprezentuje ona całość niesprowadzalną do partykularnych momentów, interesów, sił, mocy; całość wolną od konfliktów, wojen i sprzeczności; obiektywny porządek świata, niezależny do woli i świadomości jednostek. Ale jako bóg śmiertelny, podlegający rozpadowi, sztucznie powołany do życia, istnieje tylko w świadomości swych poddanych. I tylko w obrębie ich świadomości znosi rzeczywistość konfliktów, które trwają w stłumieniu poza nią, by w którymś momencie gwałtownie eksplodować, przynosząc symboliczną i materialną śmierć suwerenowi. Lewiatan jest w stanie co najwyżej wytworzyć *fikcję* trwałego, obiektywnego porządku społecznego, albowiem sam istnieje w postaci sztucznie skonstruowanej fikcji, która rodzi się, trwa i umiera w ludzkiej świadomości.

Należy zatem dostrzec znaczący paradoks, jaki cechuje fikcyjną egzystencję Lewiatana: symbolizuje on bowiem obiektywny, niezależny od ludzkiej świadomości porządek, który istnieje jednak tylko w obrębie i wobec ludzkiej świadomości. W gruncie rzeczy paradoks ten zdradza mechanizm, który wytwarza efekt fikcyjnej obiektywności władzy. Aby dokonać niezbędnych wyjaśnień, należy zauważyć, że koncepcja Hobbesa nie ma nic wspólnego z pojęciem państwa, rozumianego chociażby za Weberem jako zracjonalizowana, biurokratyczna instytucja, posiadająca monopol na przemoc i legitymizująca swe panowanie formalno-prawnymi procedurami. Hobbes wyraźnie zaznacza, że władza polityczna to „osoba państwowa”, „jedna osoba”, „wola jednego”, niezależnie od tego, czy będzie to jednostka czy zgromadzenie. Przedmiot analiz Hobbesa dotyczy nie tyle instytucji władzy publicznej, co *stosunku władzy osobowej*. Na ten aspekt Hobbesowskiej doktryny władzy trafnie zwrócił uwagę Schmitt: „Stale podkreślał on [Hobbes – S.M.], że suwerenność prawa oznacza tyle, co suwerenność ludzi, którzy ustanawiają normy prawne i rozsądzają według nich”<sup>65</sup>. Jednak Schmitt pomija fakt, że osobowy charakter władzy dotyczy nie tylko podmiotowości suwerena, ale i jego poddanych. Władza osobowa to asymetryczna *relacja wiążąca osoby* suwerena i poddanych. Nie tylko wypływa ona z jednej osoby (suwerena), lecz przede wszystkim pochłania wielość osób. Osobowy wymiar panowania politycz-

<sup>65</sup> C. Schmitt *Pojęcie polityczności*, w: C. Schmitt *Teologia polityczna i inne eseje*, przeł. M. Cichoński, Kraków 2000, s. 238.

nego posiada charakter *przedinstytucjonalny*, a zatem *bezpośredni*: nie zapośredniczony przez instytucje i prawo, lecz dotyczący bezpośrednio osób. Władza suwerena nie polega na zarządzaniu instytucjami, lecz osobami: ich postawami i działaniami, z których wtórnie tworzą się instytucje.

O tym, jak głęboko w życie jednostek przenika osobowa władza Lewiatana, najlepiej świadczy jej fundamentalny atrybut: strach – ten przecież jest immanentnym przeżyciem ludzkiej świadomości. Stanowi zatem najbardziej bezpośrednie i intymne doświadczenie obecności władzy – sposób, w jaki ta odzwierciedla swoją potęgę w duszy jednostki. Nie znaczy to jednak, iż to władza suwerena poprzedza strach. Jest dokładnie odwrotnie. Wszechobecny strach dominuje pierwotnie w stanie natury, gdzie jednak chaos nieustannej walki uniemożliwia wyodrębnienie przez jednostkę obiektywnego i trwałego źródła zagrożenia. W „przyrodzonym stanie ludzkości” wszelka przedmiotowość, wszelki świat istnieje tylko w postaci chaotycznej wiązki wrażeń przepływających w przerażonej świadomości jednostki. Władza polityczna suwerena, a wraz z nią obiektywny porządek wyłania się wraz z eksterioryzacją, obiektywizacją przedmiotu strachu, w ten sposób, że uczucie lęku staje się *wewnętrznym* poczuciem *zewnątrznego* względem umysłu zagrożenia, jakie symbolizuje *Wielki Inny*. Fikcja obiektywności władzy suwerena rodzi się w świadomości poddanych z ich własnego strachu przed śmiercią, który odrywa się od nich samych i, przyjmując postać obiektywnej, ponadnaturalnej potęgi, zwraca się przeciw nim. Lewiatan żywi się ludzkim strachem i jawi się wobec poddanych jako zobiektywizowane, nadnaturalne zagrożenie, które jest tylko symbolizacją, przedstawieniem ich zbiorowego lęku. Ta sytuacja oznacza, że każdy z osobna jest zakładnikiem własnego strachu, własnego wewnętrznego stanu duszy. Zobiektywizowany strach, wytwarzający fikcję swego zewnętrznego i niezależnego wobec świadomości przedmiotu: oto symboliczna realność Lewiatana.

Przypomnijmy wypowiedź Hobbesa, która otwiera ten tekst: „Zasady bowiem polityki polegają na poznaniu poruszeń duchowych”. Znaczenie tego cytatu staje się teraz bardziej czytelne: mechanizmy władzy politycznej działają w głębi ludzkiej duszy. Posługując się „poruszeniami duchowymi”, takimi jak przedstawienia świadomości i strach, wytwarzają fikcyjny efekt obiektywności stanu politycznego. Czy oznacza to, że władza polityczna jest tylko symboliczną fikcją wytworzoną przez złkniętą świadomość? Nic bardziej błędnego. Władza polityczna istnieje jako potęga materialna, w głębokim tego słowa znaczeniu, to znaczy jako fizyczna „siła i moc” grupy konkretnych jednostek. Symboliczny efekt obiektywności oznacza tylko, że ta grupa jednostek korzysta ze swej władzy na tych samych zasadach, co wszyscy ludzie w stanie „wojny wszystkich przeciwko wszystkim”, z tym że w świadomości swych poddanych przesłania swe materialne panowanie fikcyjną maską *Wielkiego Innego*, Lewiatana. Innymi słowy efekt obiektywności przesłania materialny fakt, że stan natury jest podstawową rzeczywistością, że wielość antagonizmów żłobi formy świata społecznego i że ci, którzy posiadają władzę, zdobyli ją w efekcie walki, przez podbój, dzięki dominacji,

przewadze siły, lecz nie dobrowolnej zgody. Hobbesowska koncepcja władzy Le-wiatana okazuje się zatem konstrukcją ideologiczną, która za fikcją całości i jed-ności obiektywnego porządku społecznego skrywa partykularną dominację pew-nej grupy jednostek, tworzącej, w kontekście wyodrębnionego pola antagonizmu, klasę, większość lub mniejszość, rasę, płeć, instytucję, naród, partię... Przenikliwa analiza poucza, że „wojna wszystkich ze wszystkimi” nie kulminuje w jednorazo-wej, totalnej „bitwie”. Zasadnicza równość walczących, podkreślana dobitnie przez Hobbesa, oznacza, że wojna w stanie natury toczy się na równych prawach i dlatego „jest ze swej natury nieustanna”<sup>66</sup>. Ponadto dotyczy ona „wszystkich” i „każdego” z osobna w równym stopniu, a zatem wciąga w swój żywioł poszcze-gólne, izolowane indywidua, które skupiają się w różnorodne grupy, ze względu na różnorodne kryteria. W ten sposób stan wojny rozpada się na szereg wielora-kich, lokalnych mikrokonfliktów, z których żaden nie posiada wyróżnionej pozy-cji w ogólnym planie historii zmagają, jakie rozgrywają się równolegle w obrębie wielu pól antagonizmów. Charakterystyka stanu natury cechuje się zatem zasa-dniczym pluralizmem; okazuje się raczej opisem mnogości *wojen* – różnych, częst-kowych walk. Zatem również stosunki władzy politycznej, jakie powstają w efek-cie utrwalenia się różnorodnych „wojen” w formie zakrzepłego stosunku przewa-gi sił, muszą być postrzegane w aspekcie pluralistycznym.

Jeśli jednak te wielorakie stosunki panowania łączy to, że wytwarza je i pod-trzymuje obiektywizacja strachu przez śmiercią występująca równolegle ze stłumieniem pożądania mocy i uznania, może warto odwrócić wartościowanie, jakie formułuje Hobbes wobec dwu komponentów ludzkiej kondycji. Odwrócić to zna-czy dostrzec w pożądaniu mocy i uznania żarliwe pragnienie wolności, nie zaś żą-dzę bezwzględną panowania – w strachu zaś nie tyle siłę służącą cywilizowaniu obyczajów, co podporę barbarzyńskiej hegemonii. Zadanie, jakie rysuje się tu przed teorią emancypacji, obejmuje dwa elementy. Z jednej strony dotyczy ono rozbudzania stłumionych konfliktów, zakrzepłych w stosunki władzy, przez wy-zwalanie poskromionego pożądania mocy i uznania. Droga rebelii przeciwko do-minującym suwerenom prowadzi przez emancypację zrepresjonowanych prag-nień, które wyłaniając się z cienia władzy podlegają do walki o demokratyczne uznanie ich mocy. Aby tak się stało, trzeba wpięty skruszyć zobiektywizowaną potęgę strachu, na której wznoszą się stosunki politycznego panowania. Ich au-torytet zawdzięcza swą siłę mistyfikacji świadomości, której własne, wewnętrzne przeżycie strachu, uniezależniając się od niej samej, staje się „samodzielną potę-gą”, istnieje „jako coś obcego”, co przeciwstawia się jej „wrogo i obco”<sup>67</sup>. Mamy tu zatem do czynienia z klasyczną strukturą alienacji, która łączy elementy ujęcia Heglowskiego i Marksowskiego. Jej ofiarą jest bowiem *świadomość* (Hegel) – świadomość strachu, która podlega ideologicznej opresji (Marks). Dlatego, aby

<sup>66</sup> T. Hobbes *Elementy filozofii*, op. cit., t. II s. 215.

<sup>67</sup> K. Marks *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, przeł. K. Jażdżewski i T. Zabłudowski, w: Marks, Engels *Dzieła*, t. I, Warszawa 1962, s. 548.

skruszyć alienację strachu, trzeba, zgodnie z koncepcją Hegła, przywrócić świadomości jej własne wytwory. Aby jednak tego dokonać, niezbędna jest nieustępliwa krytyka ideologii prowadzona zgodnie z zaleceniami Marksa. Jednak warunkiem możliwości takiej strategii jest *odwaga, dzielność* – jak bowiem zauważyli już starożytni, stanowi ona podstawową cnotę polityczną, która wyprowadza człowieka z cienia sfery prywatnej w żywioł świata publicznego.

#### ANTHROPOLOGY OF VIOLENCE

The subject of this article are two fundamental concepts of Hobbes' political philosophy: "war of all against all" and political power. The analysis of anthropological basis of Hobbes' political theory is of crucial importance for these considerations. It shows that the state of nature and the political state create dialectical relationship, not an insurmountable opposition. The further exploration leads to the conclusion that the sovereign power is identical with the rights and brutal actions of the individual living in the state of nature. In other words, political state is merely a continuation of conflicts taking place in the "war of all against all". In order to conceal this fact Hobbes provides the sovereign power with the *ideological effect of objectivity*. The power based in sheer violence is masked as Leviathan who exists in the minds of its subject, creating an illusion of a cohesive social order devoid of any antagonisms and, therefore, objective.