

Michał J. Czarnecki: Miara Lewiatana. Kilka uwag o Voegelinowskiej interpretacji Hobbesa

Wedle Voegelina Hobbes stworzył trwałą i systematyczną odpowiedź na kryzys, którego źródłem był konflikt między słabnącym uniwersalizmem chrześcijańskim – po 1648 roku zepchniętym trwale na pozycje defensywne – a przybierającym na sile radykalnym gnostycyzmem (purytanizmem) – pisze Michał J. Czarnecki w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Hobbes. W cieniu Lewiatana”.

Eric Voegelin swoje odczytanie Hobbesa, wpisujące się w wyraźny wzrost zainteresowania myślą angielskiego filozofa w połowie XX wieku[1], wypracował niejako na marginesie własnej diagnozy współczesnej polityki, której dojrzałym owocem była koncepcja gnozy jako recydywy i istoty nowożytności. W swojej interpretacji autor *Nowej nauki polityki* zwracał uwagę na trzy zasadnicze kwestie, które wyróżniają myśl Hobbesa: nową teorię reprezentacji sytuującą w centrum teologię obywatelską, nowe rozumienie polityki polegające na przeniesieniu akcentu z wymiaru eschatologicznego na wymiar egzystencjalny oraz nową psychologię i antropologię jako warunek możliwości dwóch poprzednich.

Thomas Hobbes wystąpił ze swoim stanowiskiem w sytuacji szczególnej. Połowa wieku XVII to jeden z przełomowych momentów w dziejach Europy, gdy w zmaganiach z problemem wojen wyznaniowych kształtowały się scentralizowane i suwerenne[2]; czas, gdy, jak ujął to C. S. Lewis, średniowieczny *Model* wszechświata nieubłaganie odchodził w przeszłość, wypierany przez nowożytny mechanistyczny racjonalizm myśli naukowej. Ten niespokojny okres w dziejach Zachodu zaznaczył się w sposób szczególny w dziejach ojczyzny Hobbesa: pierwszej fali nowożytnego gnostycyzmu (purytanie) i pierwszej nowożytnej rewolucji (angielska wojna domowa). Wydarzenia te, poza przeobrażeniami natury czysto politycznej, niosły ze sobą także wyzwania o charakterze teoretycznym i intelektualnym, których Hobbes nie zawahał się podjąć w swoich pismach. Voegelin przyjmuje, że autor *Lewiatana* wychodzi od dwóch podstawowych założeń. Po pierwsze, stawia on przed sobą zadanie rozpatrzenia imperatywu zachowania porządku publicznego w historycznym istnieniu każdej wspólnoty politycznej. Po drugie, zakłada, że największym zagrożeniem dla owej politycznej *stasis* jest istnienie grup pragnących w imię nowych, nieraz konkurencyjnych, prawd zmienić porządek polityczny[3].

Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.

Prosimy, kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.

Chociaż Hobbes oddał zagrożenie gnostyckie, to same konsekwencje jego teorii są równie rewolucyjne, stanowiąc w istocie prawdziwy przewrót w myśleniu o porządku politycznym, zapowiadając „radykałną immanentyzację współczesnej polityki”[4]. Rozwiązanie Hobbesa

można zdaniem Voegelina sprowadzić do czterech generalnych kwestii. Po pierwsze, dochodzi tu do przekształcenia chrześcijaństwa w teologię publiczną poprzez – trzymając się terminologii Warrona i św. Augustyna – odwrócenie hierarchii *theologia supranaturalis* i *theologia civilis*. Stanowiło to w istocie sprzeniewierzenie się dotychczasowemu traktowaniu tej relacji, stawiającemu prawdę ponad publiczną obecnością prawdy, czego przejawem było odrzucenie przemocy w publicznym ustanawianiu ładu[5] przez myślicieli klasycznych, a w kontekście chrześcijańskim „kompromis kościoła ze światem”[6]. To w istocie nowa teoria reprezentacji jest dla Voegelina istotą propozycji Hobbesa. Cechuje ją przede wszystkim funkcjonalne i redukcjonistyczne pojmowanie teologii obywatelskiej. Prawda publiczna – przekonuje Voegelin – ograniczona jest tu wyłącznie do kwestii egzystencjalnego przetrwania wspólnoty politycznej. Decyduje o niej suweren – Hobbesowski Lewiatan – w którego prerogatywach skumulowana jest cała domena teologii obywatelskiej.

Cechą szczególną i nowatorską teologii obywatelskiej Hobbesa jest więc trwałe złączenie reprezentacji egzystencjalnej i transcendentalnej[7], tym samym zniesienie średniowiecznej opozycji władzy duchowej i świeckiej. Operacja ta odbywa się jednak za cenę daleko posuniętego zniekształcenia klasycznej i chrześcijańskiej antropologii, a tym samym całościowej wizji polityki. „Był to o tyle doskonały pomysł – podsumowuje tę kwestię Voegelin – iż cały ciężar spadł na istnienie, tak głęboko przez gnostyków lekceważone. Z kolei praktyczna wartość tej idei wspierała się na założeniu, że prawda transcendentalna, którą ludzie pragnęli w swoich społeczeństwach reprezentować, po tym jak przeszli przez doświadczenie filozofii i chrześcijaństwa, została odrzucona [...] Hobbes przeciwstawił się gnostyckiej immanentyzacji eschatonu zagrażającej istnieniu, dokonując radykalnej immanentyzacji egzystencji, odrzucając w ogóle

sam eschaton”[8]. To druga cecha charakterystyczna interpretacji Voegelina, która oznacza zniesienie napięcia między prawdą duszy a prawdą społeczeństwa, co w konsekwencji ma prowadzić do eliminacji prawdy duszy z pola myślenia politycznego i całkowitego zogniskowania się na prawdzie publicznej. W tym też, zdaniem Voegelina, zawiera się wielkie odkrycie i przewrót Hobbesa: to teologia obywatelska, a nie prawda duszy stanowi warunek konieczny stabilnego porządku politycznego[9].

Trzecią cechą rozwiązania Hobbesa, ma być nowy model *paidei*. Nowa forma wychowawcza, zakładająca model podporządkowania publicznemu reprezentantowi, ma być dla obywateli wyrazem prawa wiecznego[10], gdyż jak zaznacza Hobbes: „na należytych kierowaniu opinią polega należyte kierowanie działaniami ludzi, izby one prowadziły do pokoju i zgody. I chociaż tam, gdzie chodzi o doktryny, należy mieć na względzie tylko prawdę, to przecież nie jest to niezgodne z regulowaniem doktryn ze względu na interes pokoju. Doktryna naruszająca pokój nie może być prawdziwa, tak samo, jak pokój i zgoda nie mogą być sprzeczne z prawem natury”[11]. Koncepcja zakładająca sprowadzenie prawdy w polityce do wymiaru funkcjonalnego, wytrąca co prawda miecz z ręki gnostyków, jednocześnie jednak odcina wspólnotę od transcendentnego horyzontu.

Ma to związek z ostatnią cechą rozwiązania problemu gnostyckiego przez Hobbesa, na jaką zwraca uwagę Voegelin. Wspomnianemu zawężeniu ram polityki towarzyszy, a właściwie je warunkuje, zawężenie horyzontu antropologicznego. W zaproponowanym przez Hobbesa ujęciu człowieka, dominującą cechą stanowi nigdy niezaspokojone pragnienie mocy (*libido dominandi*). W Lewiatanie

Intrygujące, że u tak surowego krytyka nowożytności, jakim był Voegelin, można znaleźć tak wiele słów uznania dla autora, którego sztandarowe dzieło – Lewiatan – stanowi jeden z kamieni milowych nowożytnego myślenia o polityce

czytamy: „Nie ma bowiem takiego *finis ultimus* (ostatecznego celu) ani *sumum bonum* (najwyższego dobra), o jakich się mówi w księgach starych filozofów moralnych. I nie może już żyć człowiek, u którego zanikły pożądanja, podobnie jak człowiek, u którego

zatrzymał się bieg doznań zmysłowych i wyobrażeń”[12]. Zdaniem Voegelina Hobbes dostrzegł u purytanów niszczący wspólnotę polityczną wpływ *libido dominandi*, jednak nie potrafiąc go odrzucić, wskazał, że stanowi on trwałą i podstawową cechę natury człowieka[13]. Konstruując swoją teorię, postanowił natomiast wykluczyć dobro wspólne (*sumum bonum*), stanowiące fundament klasycznej i chrześcijańskiej etyki i filozofii politycznej. Podsumowując naukę Hobbesa, Voegelin stwierdza: „Jeśli ludzie nie są skłonni żyć z innymi w pokoju poprzez wspólne umiłowanie bóstwa, czyli najwyższego dobra, to lęk przed *summum malum* śmierci powinien zmusić ich do współistnienia w uporządkowanym społeczeństwie”[14].

Przyjęcie takich założeń stanowi otwarcie bram dla nowej perspektywy antropologicznej. Sytuując ją w tradycji kultury zachodniej, stanowi ona odejście od platońskiej psychologii orientacji i zwrot ku nowej, postulowanej przez Hobbesa, psychologii motywacji[15]. Innymi słowy, jest to odejście od rozumienia człowieka, którego egzystencja jest

określona w odniesieniu do transcendentnego Boga, oznacza zredukowanie koncepcji człowieka, w którego centrum znajdują się dwa wolicjonalne centra: *amor Dei* i *amor sui* do takiej wizji, w której istnieje wyłącznie *amor sui*. Oznacza to nie tyle przejście od teocentrycznej ku antropocentrycznej wizji człowieka, lecz całościową zmianę oglądu spraw ludzkich. Jak ironizuje Voegelin: „jest to pragnienie zrozumiałe w człowieku, który chciał swego pokoju; wszystko przecież będzie prostsze bez filozofii i chrześcijaństwa”[16]. Wspomniany wcześniej redukcjonizm dotyczący rozumienia polityki, spraw publicznych, splata się ściśle z jego wariantem na planie antropologicznym. Lewiatan poskramiając dzieci pychy, nie czyni jednak tego bez kosztów. Voegelina niepokoiło, że Hobbes nie traktował namiętności i ich dominacji w życiu zarówno jednostek, jak i ciała politycznego jako wyrazu choroby, „zniszczenia życia ducha”, lecz uznał „że życie duchowe jest skrajnym wyrazem tej namiętności, [...] że życie namiętnością stanowi o naturze człowieka; tedy życie duchowe przedstawiało mu się jako skrajna postać *superbia*”[17].

Intrygujące, że u tak surowego krytyka nowożytności, jakim bez wątpienia był Voegelin, można znaleźć tak wiele słów uznania i podziwu dla autora, którego sztandarowe dzieło – *Lewiatan* – stanowi jeden z kamieni milowych nowożytnego myślenia o polityce. Hobbes dla Voegelina „stanął na wysokości zadania”, jest to „wielki myśliciel”, „jeden z najwybitniejszych psychologów wszechczasów”, „wielki teolog partykularnej eklezji”, którego myśl „dociera wprost do istoty rzeczy”, cechuje ją „imponująca spójność”, „doskonały pomysł”, stanowi ona „wielkie i trwałe osiągnięcie”, „wielkie odkrycie”. Voegelin umieszcza

Hobbesa w szeregu najważniejszych myślicieli Zachodu, na gruncie teologii politycznej porównując go ze św. Pawłem, a w dziedzinie psychologii z Fryderykiem Nietzschem[18].

Wedle Voegelina Hobbes stworzył trwałą i systematyczną odpowiedź na kryzys, którego źródłem był konflikt między słabnącym uniwersalizmem chrześcijańskim – po 1648 roku zepchniętym trwale na pozycje defensywne – a przybierającym na sile radykalnym gnostycyzmem (purytanie). Można więc powiedzieć, że *Lewiatan* Hobbesa to pewnego rodzaju filozofia resetu w warunkach kryzysu. Warto się przyjrzeć, co wedle Voegelina stanowiło przyczynę niepowodzenia tej propozycji. Voegelin nie określa definitywnie, czy porażka Hobbesa wynikała z przyjętych przez niego fundamentów (teologii obywatelskiej oraz antropologii), czy też z niezależnej od tego dynamiki nowoczesnej cywilizacji, którą od czasów rewolucji angielskiej stopniowo określają mocarne żarna gospodarki kapitalistycznej i społeczeństwa masowego. Teoria Hobbesa, mająca być w zamyśle odpowiedzią na niedomogi średniowiecznej spuścizny ujawnione przez reformację, jak i lekarstwem na recydywę gnostycyzmu, zdaniem Voegelina podziela jednak z gnostykami dwie generalne zasady. Po pierwsze, Hobbes, podobnie jak purytanie, jest przekonany, że w obrębie społeczeństw możliwe jest zniesienie kwestii teologiczno-politycznej. Po drugie, zwraca uwagę, że Hobbes, choć tłumy duszę rozumianą jako zmysł transcendencji, uważa przy tym, że usuwa ją trwale i skutecznie z egzystencji człowieka. W tym więc sensie gnostyk i człowiek współczesny przyjmują podobne założenie (transcendencji jako przedmiotu wiedzy), jednak wyciągają z niego całkowicie odmienne wnioski.

*Można powiedzieć,
że Lewiatan Hobbesa to
pewnego rodzaju filozofia
resetu w warunkach kryzysu*

Porażka Hobbesa w
zderzeniu z
kryzysem – zdaje się
sugerować autor
Nowej nauki polityki
– jest pouczająca,
mówi bowiem, że

gnostyckiego redukcjonizmu purytanów głoszących immanentyzację eschatonu „nie można zastąpić jego inną odmianą – «immanentyzacją egzystencji»”. Według Voegelina konieczna jest perspektywa polityki, będąca w stanie „zinterpretować naturę człowieka z perspektywy pełnego zróżnicowania ludzkiej duszy danej w doświadczeniu transcendencji”; teologia polityczna uwzględniająca zarówno prawdę antropologiczną, jak i soteriologiczną. Wyznaczają one niezbywalne napięcie rządzące ludzką egzystencją, w tym także dziedziną polityki. Voegelin, patrząc na przychylnie starania Hobbesa w jego staraniach wyciszenia ludzkiej *hybris*, zwraca się jednak otwarcie ku tradycji śródziemnomorskiej. W tym sensie autor *Lewiatana* znajduje się już na drugim brzegu dziejów Zachodu, na gruncie cywilizacji atlantyckiej. Odrzucając pośrednią drogę Hobbesa, sam kroczy pomiędzy brzemieniem dla nowożytności chrześcijaństwem a klasyczną kulturą grecką. Starając się odnowić klasycznej naukę o porządku, Eric Voegelin nad Hobbesa przedkłada innego wielkiego myśliciela wczesnej nowożytności – Jeana Bodina[19].

Na koniec warto zatrzymać się na moment przy kwestii aktualności przedstawionych tu diagnoz i analiz filozoficzno-politycznego pisma angielskiego myśliciela. Czy epoka powojnia, w której żyjemy, to cały czas epoka Hobbesa? Czy może zmiany, jakich doświadczył Zachód w pierwszej połowie XX wieku, sprawiają, że nasze postrzeganie polityki jest fundamentalnie inne, że stawiamy diagnozę kryzysu w świetle doświadczenia pokoju, dobrobytu i stabilności, nie zaś wojny, niedostatku, chaosu[20]. Czy człowiek Zachodu nadal uważa, że horyzontem jego doświadczenia jest życie „samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”[21]? Wiele przemawia za tym, aby na takie pytania udzielić odpowiedzi przeczącej. Tym niemniej jeden element stanowiska Hobbesa, jaki wydobywają analizy Voegelina, wydaje się szczególnie trwały, a tym samym aktualny. Voegelin wskazuje bowiem, że głównym problemem filozofii politycznej Hobbesa jest problem miary. W sytuacji, gdy rozmywa się horyzont transcendencji, albo inaczej: gdy za horyzontem nie ma dla nas żadnego punktu odniesienia, wówczas reset może opierać się tylko na sile, a koniec końców może stanowić podnoszenie tej siły do potęgi. Voegelin zdaje się sugerować, że mimo iż Hobbes stawia się w opozycji do dotychczasowych form polityki, a swoje stanowisko wznosi na barkach chrześcijańskiej kultury, to jednocześnie jego propozycja prowadzi do systematycznego osłabiania tego nurtu w obrębie Zachodu. Voegelin wskazuje w wielu swoich pismach, że problemem nowożytnych porządków politycznych jest charakter przesłanek działania ludzi obdarzonych imperatywem autonomii, tym samym ich horyzont. Zogniskowanie na problemie horyzontu nie pociąga za sobą tego, co Michael Oakeshott określa mianem „polityki wiary”, polityki dążącej do pewnej „doskonałości”. Gorączkowość i pasję takiej polityki łączył bowiem przede wszystkim z krytykowanym przez siebie gnostycyzmem, szczególnie w poświeceniowej odmianie aktywistycznej, która

objawiła się z niszczycielską mocą w XX wieku. Wyróżnicowanie transcendentnego kontekstu polityki, jaki uwypukla w swych analizach Voegelin – wielkie odkrycie tradycji Hellady i Izraela – jest horyzontem, a nie postulatem. Tym w istocie wedle autora *Porządku i historii* różniłoby się filozoficzne od ideologicznego spojrzenia na politykę. Odrzucenie transcendencji i skupienie na materialnej treści egzystencji stanowiłoby zawężenie rzeczywistości, jej skarlenie, nie zaś odrzucenie aktualizacji określonej doskonałości. Problem transcendencji u Voegelina dotyczy więc właściwego zmapowania rzeczywistości, tym samym umieszczenia spraw ludziach we właściwych ramach. To, jaką wybieramy mapę, nie tylko ma znaczenie, ale przesądza o naszej praktyce politycznej żeglowania na bezkresnym morzu spraw ludzkich. Ideologiczne, aktualizacyjne ujęcie kwestii miary to bolączka dotykająca największych myślicieli epoki nowożytnej i nie omija także Hobbesa, który nie tyle może ulega takiemu myśleniu, co jej ignoruje. Jej widmem jest forma zorganizowanego nieszczęścia, którą za Oakeshottem możemy określić „barbarzyństwem porządku”, który powstaje „ilekroć kultywuje się go dla niego samego i gdy utrzymywanie go pociąga za sobą niszczenie tego, bez czego staje się on jedynie ładem mrowiska lub cmentarza”[22].

Niektóre partie tego tekstu powstały w oparciu o artykuł Lewiatan – ten król wszystkich dzieci pychy. Hobbes w interpretacji Erica Voegelina, „Dialogi Polityczne”, nr 12, 2009, s. 135-149.

[1] L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*, Oxford 1936; C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart 1938; R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953; C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford 1962; M. Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Oxford 1975.

[2] Zob. M. Oakeshott, *O postępowaniu człowieka*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 2008, s. 211-363; R. Koselleck, *Krytyka i kryzys, Studium patogenezy świata mieszczańskiego*, przeł. M. Moskalewicz, Warszawa 2015, s. 55-68.

[3] E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 140.

[4] Tamże, s. 167.

[5] „Autorytet ducha pozostaje autorytetem tylko wówczas, jeśli został przyjęty w wolności” (tenże, *Platon*, przeł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009, s. 213-214).

[6] Tenże, *Lud Boży*, przeł. M. Umińska, Kraków 1994, s. 34-39.

[7] Kategoria reprezentacji należy do kluczowych w filozofii politycznej Voegelina. Zob. tenże, *Nowa nauka...*, s. 37-76.

[8] Tamże, s. 162.

[9] Tenże, *Nowa nauka...*, s. 145.

[10] Zob. tamże, s. 146.

[11] T. Hobbes, *Lewiatan*, II.18.9.

[12] Tamże, I.11.1.

[13] „Tak więc na pierwszym miejscu stawiam jako ogólną skłonność wszystkich ludzi stałe i nieznanające spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje ze śmiercią” (tamże, I.11.1).

[14] E. Voegelin, *Gnostyckie ruchy masowe naszych czasów*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński „Odra”, nr 11, 1998, s. 42.

[15] Zob. tenże, *Nowa nauka...*, s. 167.

[16] Tamże.

[17] Tamże, s. 163.

[18] Zob.: E. Voegelin, *Nowa nauka...*, s. 140, 145, 162; tenże, *Die politischen Religionen*, München 2007, s. 43-44; tenże, *History of Political Ideas*, t. VII, *The New Order and Last Orientation*, red. J. Gebhardt, T. Hollweck, Columbia-London 1999, s. 59-62.

[19] W polskim kontekście taka referencja może być nieczytelna, gdyż Voegelin nie ma na myśli dobrze nam znanego Bodina – autora Sześciu ksiąg o Rzeczypospolitej i koncepcji suwerenności, lecz Bodina – autora takich, nieraz zdumiewających prac jak *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* [Metodda łatwego poznania dziejów], *La démonomanie des sorciers* [Demonomania czarownic], *Colloquium heptaploeres de rerum sublimium arcanis abditis* [Rozmowa siedmiu o ukrytych tajemnicach rzeczy wzniosłych], *Universae Naturae theatrum* [Teatr powszechnej natury]. Na temat znaczenia Bodina oraz pęknięcia na cywilizację śródziemnomorską i atlantycką w epoce nowożytnej, zob. E. Voegelin, *History of Political Ideas*, t. V, *Religion and the Rise of Modernity*, red. J. L. Wisner, Columbia-London 1998, s. 180-236.

[20] D. Karłowicz, *Reset czy rewolucja?* „Teologia Polityczna”, nr 11, 2019, s. 67-91.

[21] T. Hobbes, *Lewiatan...*, I.13.9.

[22] M. Oakeshott, *Polityka wiary i polityka sceptycyzmu*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 2019, s. 95.



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego