



sposób można by ją rozwijać? Teologia, mówiąc najprościej, to nauka o Bogu. Stara się ona porządkować naszą wiedzę o tym, czym lub kim, jest Bóg. Do wiedzy tej można dochodzić na dwa sposoby. Po pierwsze, teologię można uprawiać z wnętrza jakiejś konkretnej tradycji religijnej, analizując zawarte w niej treści (mity, symbole, dogmaty etc.). Szczególne miejsce zajmują tu tradycje powołujące się na boskie objawienie – zwłaszcza religie Słowa, religie Księgi. Wedle ich przekazu, Bóg objawia się człowiekowi w ten sposób, że do niego przemawia. Mówi ludziom, kim jest, a jednocześnie wskazuje na to, jaki sposób ludzkiej egzystencji jest przez Niego oczekiwany, jaki zaś budzi Jego sprzeciw. Dotyczy to wszelkiej działalności człowieka, także i tej, która wiąże się z organizacją życia społecznego. Człowiek zakorzeniony w danej tradycji religijnej w zasadzie wie – choćby nawet była to wiedza niejasna i nieusystematyzowana – jak powinien postępować oraz jak powinien wyglądać kształt jego wspólnoty politycznej.

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

**Prosimy, kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.**

Ale o Bogu można mówić jeszcze w inny sposób, mianowicie tak, jak nas tego nauczyli starożytni Grecy, którzy język religijnych mitów zastąpili filozofią. Począwszy od pytania o arche, o pierwszą zasadę, która rządzi światem, mamy do czynienia z ciągiem prób przeniknięcia ludzkim rozumem do samego rdzenia rzeczywistości. To, co nazywamy metafizyką, można równie dobrze nazwać teologią naturalną. A odpowiedzi, jakie na tej drodze uzyskujemy, mają również polityczne konsekwencje.

Pojawia się tu pytanie o wzajemną relację obu teologii: objawionej i naturalnej. Oczywiście, trudno mówić o tej relacji komuś, kto nie identyfikuje się z żadnym konkretnym wyznaniem; takiemu człowiekowi pozostaje perspektywa teologii naturalnej, czysto filozoficznej refleksji nad sprawami fundamentalnymi. A co z człowiekiem wierzącym, przyjmującym jako podstawową perspektywę objawienia? Odpowiedź nie jest jednoznaczna. Jeden powie: „wierzę, bo absurdalne”. Inny – „wierzę, by zrozumieć”. Pierwsze stanowisko jest o tyle nie do utrzymania, że jeśli mamy sensownie mówić o teologii a nie jedynie o ogólnym poczuciu tego, co boskie, to musimy uwzględnić pracę rozumu. Teo-logią rządzi logos; jest ona – podobnie jak filozofia – racjonalną, uporządkowaną działalnością naukową. Wiara, aby mogła przyjąć formę teologii, domaga się rozumienia, objawienie, które jest słowem (logos) potrzebuje trafiającej do umysłu interpretacji i wykładni. Obie drogi – naturalna i objawiona – poznania tego, co absolutne, wydają się więc przenikać i pozostawać ściśle ze sobą splecione. Stąd nie tylko filozofię pierwszą – metafizykę, określamy często mianem teologii naturalnej, ale i odwrotnie, teologię objawioną możemy słusznie nazywać filozofią czy też metafizyką konkretną – rozumnym namysłem nad rzeczywistością, w której jako niepodważalny fakt przyjmujemy obecność konkretnego objawienia Boga. Mało jest rzeczy bardziej zajmujących niż badanie, jak perspektywa objawienia oraz autonomicznej filozoficznej refleksji przewijają się i przeplatają w dziełach najwybitniejszych myślicieli, jak inspiracje religijne rzutują na sposób uprawiania filozofii a główne rozstrzygnięcia filozoficzne określają sposób interpretowania wiary.

W kontekście pytania o teologię polityczną, koncepcja Thomasa Hobbesa wydaje się szczególnie „smakowitym kąskiem”, i to już choćby z tego tylko powodu, że za swego prekursora uważał go Carl Schmitt,

który pojęcie teologii politycznej wprowadził do dyskursu i uczynił przedmiotem filozoficznej debaty. Hobbesa ze wszech miar słuszenie zalicza się do największych myślicieli politycznych. Ale to, że w nie mniejszym stopniu pasjonowały go również zagadnienia teologiczne, nie jest już powszechnie wiadome. Wystarczy jednak zajrzeć do trzeciej części *Lewiatana* zatytułowanej *O państwie chrześcijańskim*, by odnaleźć tam niezwykle interesującą interpretację judeochrześcijańskiego objawienia, która zresztą pozostaje w ścisłej korelacji z Hobbesowską koncepcją polityczną. Pozostawiając ten wątek na boku, chciałbym zająć się tutaj czymś innym: nie interpretacją teologii objawionej, lecz teologią naturalną Hobbesa, czyli jego filozoficzną koncepcją Boga, która pozwoli nam spojrzeć na jego poglądy antropologiczne oraz projekt polityczny pod szerszym kątem i nieco innym niż to się zazwyczaj przyjmuje.

*W kontekście pytania o teologię polityczną, koncepcja Thomasa Hobbesa wydaje się szczególnie „smakowitym kąskiem”, i to już choćby z tego tylko powodu, że za swego prekursora uważał go Carl Schmitt*

\*\*\*

Zacznijmy wszakże od wizji człowieka. Po przedstawieniu w rozdziale XIII *Lewiatana* sławnego opisu stanu naturalnego, Hobbes rozpoczyna kolejny rozdział

następująco: „Prawem naturalnym [*The Right of Nature*], które pisarze nazywają zazwyczaj *jus naturale*, jest wolność [Liberty], jaką ma każdy człowiek, używania swej własnej mocy zgodnie z własną wolą dla zachowania własnej natury, to znaczy: swego własnego życia; i co za

tym idzie, wolność czynienia czegokolwiek, co w swoim własnym osądzie i rozumie będzie on postrzegał jako najstosowniejszy to tego środek”[1]. W tym jednym kluczowym zdaniu zawiera się kwintesencja jego antropologii i politycznej filozofii. Bardzo współcześnie i swojsko brzmi dla nas zwłaszcza mocne stwierdzenie: „prawem naturalnym jest wolność”, czyli – innymi słowy – że wolność stanowi najistotniejszy element ludzkiej natury. Z przytoczonego powyżej Hobbesowskiego sformułowania prawa naturalnego można następnie bez trudu wydobyć konstytutywne dla ludzkiej istoty elementy. Mowa jest o życiu, o mocy, o woli, o wolności, o rozumie. Łatwo się z takim obrazem człowieka utożsamić i dalej dostrzegać w Hobbesie kogoś, kto w gruncie rzeczy patrzy na człowieka i świat polityki podobnie jak my. Kiedy jednak bardziej zagłębimy się w przebieg jego myśli, będziemy musieli zmienić zdanie. Tak naprawdę nie ma u niego miejsca ani na wolę, ani na wolność, ani na rozum, zaś jedynym czynnikiem określającym w sposób istotny działanie człowieka, jest tak tylko i wyłącznie jedno pragnienie – pragnienie własnej mocy[2].

Hobbes często posługuje się słowem „wolność”, ale zanim zbyt pośpiesznie skłonni będziemy uczynić z niego liberała, musimy używane przez niego pojęcie wolności dokładniej sprecyzować. Aby oddać intencje autora *Lewiatana*, powinniśmy w języku polskim posługiwać się raczej słowem „swoboda”, w którego rdzeniu nie ma śladu pokrewieństwa z wolą. Mówiąc o ludzkiej wolności ma on bowiem na myśli nie tyle wolną wolę, co wyłącznie brak zewnętrznych przeszkód[3], które mogłyby uniemożliwić człowiekowi swobodę działania. Hobbesowska definicja wolności jest na tyle szeroka, że obejmuje sobą nie tylko ludzi, ale wszystkie poruszające się byty: „Wolność czy swoboda oznacza, (ściśle biorąc), brak przeciwstawienia (przez przeciwstawienie rozumiem zewnętrzne przeszkody dla ruchu); i można o niej mówić równie dobrze, gdy chodzi o istoty nierozumne i

nieożywione, jak i o istoty rozumne”[4]. W ten sposób wolna (swobodna) okazuje się woda spływająca korytem rzeki, statek płynący po morzu, czy też kamień wyrzucony przez okno. Wolność nie jest tutaj bynajmniej przedstawiona jako immanentna cecha jakiegoś – np. ludzkiego – bytu, lecz jako zespół zewnętrznych uwarunkowań, które pozwalają mu na mniejszą lub większą swobodę poruszania. Stąd podstawową kategorią charakteryzującą wolność jest jej zakres, a ponieważ mniejszą lub większy zakres (przestrzeń) swobody wyznaczają istniejące (lub nie) zewnętrzne bariery, to np. o spadającym kamieniu dałoby się zasadnie powiedzieć, że jest bardziej wolny (tzn. mający większy zakres swobody) od zamkniętego w pokoju człowieka.

Natomiast wewnętrzną zdolność do podejmowania działań Hobbes utożsamia nie z wolnością, lecz z mocą: „Gdy przeszkoda ruchu tkwi w samej strukturze rzeczy, to zwykle nie mówimy, że brak jej swobody, lecz że jej brak mocy, iżby się poruszała; na przykład wówczas, gdy kamień leży w spokoju, lub gdy człowiek przywiązany jest chorobą do łóżka”[5]. Kiedy więc twierdzimy, że człowiek jest wolny, nie znaczy to wcale, iż posiada on wolną wolę, lecz jedynie to, że mocy, którą dysponuje i której używa nic się skutecznie nie przeciwstawia, „że nic go nie zatrzymuje w czynieniu tego, co chce lub pragnie uczynić albo do czego ma skłonność”[6].

Co więcej, Hobbes, przekonany o koniecznym łańcuchu związków przyczynowych wiążącym ze sobą wszystkie wydarzenia dziejące się w świecie, istnienie wolności woli otwarcie kwestionuje. W metafizycznym wymiarze swej filozofii jest on po prostu skrajnym deterministą[7]. To, co dla nas stanowi rozumny osąd i namysł, który poprzedzałby wolny wybór, Hobbes postrzega jako zjawianie się w naszym umyśle serii kolejnych wyobrażeń oraz związanych z nimi

pragnień i awersji[8]. Akt woli, który pociąga za sobą określone działanie, nie jest naszą podjętą w sposób wolny decyzją, lecz zostaje przez niego utożsamiony z najsilniejszym popędem. Wolność woli okazuje się w takiej perspektywie jedynie subiektywnym złudzeniem naszej świadomości towarzyszącej naszemu działaniu[9]. Aby zilustrować swój pogląd, Hobbes odwołuje się do następującego porównania: „Gdyby drewniany bąk puszczany przez chłopców, kręcący się i uderzający ludzi po goleniach, odczuwał swój własny ruch, a nie czułby, że ktoś trzyma za sznurek, myślałby, że jego ruch wypływa z jego własnej woli”[10].

*Wolność woli okazuje się w takiej perspektywie jedynie subiektywnym złudzeniem naszej świadomości towarzyszącej naszemu działaniu*

W rzeczy samej, kiedy Hobbes mówi: „prawem naturalnym jest wolność”, to przecież nie owa wolność – zewnętrzna swoboda ruchu – może być tutaj wewnętrznym

określeniem ludzkiego bytu. Jest nim raczej tryskające w człowieku źródło mocy – najbardziej potężna skłonność, która porusza człowieka, zmuszając go, by zawsze i wszędzie troszczył się przede wszystkim o siebie, by samego siebie wzmacniał i utwierdzał. „Tak więc – pisze Hobbes – jako najbardziej zasadniczą skłonność każdego człowieka stawiam na pierwszym miejscu nieprzerwane i nienasycone pragnienie coraz to większej mocy (desire of Power after power), które ustaje dopiero w chwili śmierci”[11].

Aby zatem dobitnie odsłonić wizję człowieka, która zdaje się wyłaniać z wywodów Hobbesa, należałoby przeformułować jego definicję prawa naturalnego i wyrazić ją następująco: „Prawem naturalnym człowieka jest moc, która skłania go do tego, aby wszelkimi dostępnymi środkami ową moc chronił i wzmacniał, aby dbał o jej fundament – zachowanie własnego życia, i jednocześnie zabiegał o maksymalnie powiększenie jej zakresu swobody”.

Czym jest owa moc i jak przejawia się jej działanie? Przede wszystkim, jeśli wykluczmy wraz z Hobbesem wolność woli, znaczy to, że tak naprawdę człowiek nie ma owej mocy we własnej dyspozycji, lecz to ona nim ostatecznie kieruje i włada, i to z nieubłaganą koniecznością. Człowiek w rzeczywistości nic nie może, lecz wszystko musi. Jest jedynie przekąźnikiem Mocy, która pragnie się w nim i poprzez niego wzmocnić. Innymi słowy, jego naturalny egoizm nie jest jego wyborem, lecz jego losem. Zgodnie z tak pojętą ludzką naturą, normalne i naturalne dla każdego bez wyjątku człowieka okazuje się takie odniesienie do świata, w którym wszystko to, co go otacza – zarówno rzeczy jak i innych ludzi – postrzega on i traktuje wyłącznie jako środek i „pożywkę” dla siebie i dla działającej w nim mocy. Nie ma tu miejsca dla żadnych bezinteresownych poświęceń i altruistycznych zachowań. Wszelkie ludzkie działania – także i te podejmowane w ramach już ustalonego porządku społecznego – które sprawiałyby takie wrażenie, i które zachowały w koncepcji Hobbesa miano tradycyjnych cnót etycznych (sprawiedliwości, skromności, łagodności itp.), mają swoje drugie, prawdziwe dno: owo nieusuwalne egoistyczne zamię – ich celem jest zawsze własne dobro jednostki. Innymi słowy: uznanie mocy poszukującej dla siebie pełnej swobody za fundamentalne prawo naturalne znaczy tutaj tyle, co przyjęcie za podstawowy atrybut człowieczeństwa skrajnego ego-centryzmu i to nie tylko w

psychologicznym, lecz także w metafizycznym sensie tego słowa, to znaczy takiej postawy i sposobu działania, jakby własne ja, własne ego, stanowiło absolutne centrum rzeczywistości, wszystkie zaś inne elementy tego świata, przede wszystkim inni ludzie, miały być mu całkowicie podporządkowane.

W tej kwestii stanowisko Hobbsa przedstawia się jasno i jednoznacznie: tym, co naprawdę istnieje – absolutną, metafizyczną zasadą świata, jest Moc. Moc ma to do siebie, że dąży do tego, by wszystko mieć w swej mocy – pragnie być mocą nieskończoną, władającą nad wszystkim. Ludzie, którzy partycypują w owej mocy, również posiadają w sobie to nieskończone pragnienie. Dlatego ich wzajemne relacje na wszystkich szczeblach społecznego rozwoju opisywać będzie szczególna „logika” bytów absolutnych, a mówiąc ściślej: bytów, które niosą w sobie to znamię bytu absolutnego, które przejawia się w roszczeniu do bycia „pełno-mocnym” absolutem, czyli – w tym wypadku – w roszczeniu do absolutnej, niczym nieograniczonej władzy. W gruncie rzeczy cała koncepcja Hobbesa – zarówno jej część metafizyczna (teologiczna), antropologiczna, jak i polityczna[12] – okazuje się spójnym i konsekwentnym rozwijaniem owej „logiki” absolutnej mocy czy też absolutnego panowania.

„Logika” ta ukazuje się wyraźnie już na poziomie rozważań teologicznych. Postrzeganie rzeczywistości przede wszystkim przez pryzmat mocy jest u Hobbesa ewidentne w jego rozważaniach o Bogu. Bóg jawi się w nich jako moc, która stwarza świat i nim rządzi, jako Pan i Władca; kiedy zaś czytamy u Hobbesa o Bogu jako Ojcu, to zaraz okazuje się, że ojcostwo nie jest w swej istocie niczym innym niż tylko pierwszą i najbardziej naturalną formą despotycznego panowania[13].

*Tym, co naprawdę istnieje –  
absolutną, metafizyczną  
zasadą świata, jest Moc. Moc  
ma to do siebie, że dąży do  
tego, by wszystko mieć w swej  
mocy*

Bóg to Byt  
Absolutny, pierwsza  
przyczyna  
wszystkiego, co  
istnieje oraz władca  
całego świata. Mimo  
to Hobbes nie  
obawia się postawić  
radykalnego,

ocierającego się o bluźnierstwo pytania, jaka jest właściwie racja tego, aby Bóg sprawował swoją władzę? Odpowiada na nie następująco:  
„Gdyby ktoś mocą swoją przewyższał innych ludzi tak dalece, iż nie mogliby oni stawiać oporu nawet połączonymi siłami, to nie byłoby żadnej racji, dla której miałyby zrzec się tego uprawnienia do władzy, jakie dała mu natura. (...) Tak więc uprawnienie do władania (*jus dominandi*) tych, których mocy nie można się oprzeć, a co za tym idzie uprawnienie Boga wszechmocnego, wypływa z samej mocy”[14]. Jaka jest natomiast racja, by ludzie okazywali Bogu posłuszeństwo? Otóż,  
„choć Bóg ma uprawnienie do królowania (*jus regnandi*) z racji swej wszechmocy, to przecież jasne jest, że zobowiązanie ludzi, by okazywali Bogu posłuszeństwo, ciąży na nich ze względu na ich słabość”[15].  
Szczególnie wart przytoczenia jest komentarz do tego zdania, dopisany później przez Hobbesa w objaśniającym przypisie, ponieważ w nim właśnie, w czystej postaci, zaprezentowane zostaje to, co możemy nazwać „logiką” bytów absolutnych: „Jeśli się komuś wyda to twarde, to proszę go, iżby zechciał rozważyć w swoim umyśle, czy gdyby istniały dwie istoty wszechmocne, jedna drugiej byłaby zobowiązana do posłuchu. Wierzę, że przyzna, iż żadna z nich nie jest zobowiązana do

posłuchu względem drugiej. A jeśli to jest prawdą, to prawdą jest również to, co powiedziałem, a mianowicie, że ludzie dlatego są podporządkowani Bogu, iż nie są wszechmocni”[16].

Wynika z owej „logiki” przede wszystkim to, że wolność, czyli swoboda działania i jej zakres okazuje się pochodną mocy. Nieskończona wolność Boga na tym polega, że jego nieskończona moc łamie bez trudu wszelkie przeszkody stawiane na jej drodze przez moce wszelkich istot skończonych. Ale także i wzajemne stosunki między ludźmi będą oparte na tej samej zasadzie – decydujący okaże się bilans ich mocy. Kształt owych relacji przedstawia Hobbes w postaci pierwotnego stanu natury[17], odsłaniając przed nami tę samą „logikę” bytów absolutnych, tym razem wcieloną w ludzi, którzy z samej swej natury pragną być jak bogowie, choć jednocześnie w pełni (mocy) nimi być nie mogą.

Tak jak nieskończona moc jest racją, która daje Bogu uprawnienie do władania wszelkimi bytami, tak moc przejawiająca się w każdym człowieku jako pragnienie nieskończonej mocy, jest racją i daje mu uprawnienie do dysponowania wszystkim, co tylko znajduje się w jego zasięgu: „W stanie natury – pisze Hobbes – każdemu człowiekowi wolno wszystko i posiadać, i czynić”[18], „każdy człowiek ma uprawnienie do każdej rzeczy, nawet do ciała drugiego człowieka”[19], „natura dała każdemu prawo do wszystkiego”[20].

Łatwo można wyobrazić sobie, jak w takiej sytuacji wygląda kształt stosunków międzyludzkich. Ich „logika” jest oczywista: jeżeli mamy do czynienia z wielością podmiotów, z których każdy niesie w sobie absolutne roszczenie, by nie licząc się z innymi narzucić im swoją dominację oraz porządek odwzorowujący własną radykalnie ego-

centryczną perspektywę, to jedyną możliwą relacją „społeczną” okazuje się bezwzględna walka o absolutne panowanie i eliminowanie wszystkich potencjalnych konkurentów. Absolutne centrum może być przecież tylko jedno i nie ma tu miejsca dla innych podobnych aspiracji. Stąd „stan naturalny ludzi, okazuje się wojną wszystkich przeciw wszystkim (*bellum omnis contra omnes*)”[21]. „I z tego stanu wojny wypływa również, że nie ma w nim ani własności, ani władzy, ani różnicy między moim i twoim; do każdego człowieka należy to, co może sam zdobyć, i na tak długo, jak długo może to utrzymać w swej mocy”[22].

*Absolutne centrum może być przecież tylko jedno i nie ma tu miejsca dla innych podobnych aspiracji. Stąd „stan naturalny ludzi, okazuje się wojną wszystkich przeciw wszystkim”*

Hobbes bierze również pod uwagę drugi istotny składnik ludzkiej natury. Choć w zachowaniach człowieka przejawia się dążenie do nieograniczonego, absolutnego

panowania, to jego faktyczna moc pozostaje zawsze ograniczona i skończona, ponieważ jest mocą żywej, a więc śmiertelnej istoty, istoty podatnej na zranienie i zniszczenie. Tym samym jego aspiracje do dominacji i wyższości nad innymi zderzają się z nieustanną potrzebą bezpieczeństwa. To, że jest ono stale zagrożone, wynika z zasadniczej – co do mocy – równości wszystkich ludzi. Owszem, ludzie różnią się pod względem swych fizycznych i duchowych sił, ale nie są to przecież różnice decydujące. W kwestii najważniejszej ich faktyczna moc okazuje się całkowicie porównywalna, ponieważ nawet najsłabszy człowiek ma dość sił, by zabić najmocniejszego[23]. „Jeśli bowiem

spojrzymy na ludzi dojrzałych i zwrócimy uwagę jak krucha jest budowa ludzkiego ciała (i że, gdy ono dozna jakiegoś uszkodzenia, to ulega zniszczeniu cała jego siła, energia i mądrość) i jak łatwo jest nawet najsłabszemu człowiekowi zabić człowieka silniejszego, to nie ma podstawy, iżby ktokolwiek wierzący w swoje siły uważał, że natura uczyniła go wyższym od innych. Równi są ci, którzy mogą uczynić sobie wzajemnie takie same rzeczy. I również równą mają moc ci, którzy mogą najwięcej, a mianowicie zabić innych. Tak więc wszyscy ludzie z natury swej są sobie równi”[24].

Wobec faktu tak pojętej równości okazuje się, że stan naturalny, to znaczy stan, gdzie nasza natura może się swobodnie przejawiać – paradoksalnie – wcale nie jest dla nas stanem pożądanym. Przeciwnie, jest on nie do zniesienia, oznacza bowiem „bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci”[25] – sytuację, „w której nie możemy ani oczekiwać bezpieczeństwa ze strony innych ludzi, ani nie mamy mocy sami je sobie zdobyć”[26]. Jednak właśnie dzięki temu, że tak silnie przejawia się w nas potrzeba osobistego bezpieczeństwa, czyli po prostu „instynkt samozachowawczy”, naturalna skłonność do ochrony własnego istnienia, możliwe staje się opuszczenie stanu wojny i zbudowanie stanu pokojowej koegzystencji – stanu w jakimś sensie nienaturalnego i sztucznego, ale przecież również mocno ugruntowanego w ludzkiej naturze. O ile naturalny pęd do mocy i dominacji stanowi zarzewie rywalizacji i walki, o tyle równie naturalny lęk przed śmiercią skłania raczej ludzi do wycofywania się i unikania konfliktu. Obawa o życie może nas wprawdzie popychać do prewencyjnych działań agresywnych, ale tylko wtedy, gdy – wedle naszego rozeznania i osądu – nie ma żadnych widoków na uniknięcie starcia. Jeśli jednak nasz rozum takie możliwości ukaże, wówczas

pojawia się szansa zaprowadzenia bardziej satysfakcjonującej niż wojna formy relacji międzyludzkich a obawa o własne życie staje się siłą, która pozwala okiełznać niepoohamowane pragnienie mocy.

Rozwiązanie dylematu podsuwa rozum. Trzeba tu natychmiast podkreślić, że odgrywa on w wizji autora *Lewiatana* dość osobliwą rolę. Nie jest on bowiem najwyższą władzą człowieka, której podporządkowane pozostają wszystkie inne władze, lecz czymś instrumentalnym – wyrafinowanym narzędziem w służbie woli mocy. „Albowiem myśli – pisze Hobbes – są w stosunku do żądz jak wywiadowcy i szpiedzy, których zadaniem jest wędrować daleko i znajdować drogi do rzeczy pożądaných” [27]. Posługując się takim rozumem możemy spróbować określić warunki ustanowionego między ludźmi porządku, które zapewnią człowiekowi w jak największym zakresie swobodną realizację jego mocy, stwarzając mu jednocześnie gwarancje osobistego bezpieczeństwa. Te dogodne warunki pokoju, które Hobbes nazywa „the Laws of Nature” – normami naturalnymi, (normami postępowania w społeczeństwie wynikającymi z ludzkiej natury), każdy człowiek o zdrowym rozumie musi przyjąć za słuszne i zobowiązujące, nikt bowiem nie może zaprzeczyć, że unikanie zagrożeń związanych z sytuacją wojny nie stanowi jego istotnego celu. Tak więc okazuje się, że konstrukcja porządku prawnego państwa daje się pomyśleć nawet przy tak radykalnie aspołecznych metafizycznych (teologicznych) i antropologicznych założeniach, zgodnie z którymi wszechobecna i wszystko przenikająca demoniczna moc stanowi fundamentalną zasadę działania ludzi i całego wszechświata. Wiele lat później Immanuel Kant spuentował całą kwestię jednym zdaniem: „Problem zorganizowania państwa (...) jest możliwy do rozwiązania nawet dla ludu z diabłów złożonego, (o ile tylko posiadają oni rozum)” [28].

*Konstrukcja porządku  
prawnego państwa daje się  
pomyśleć nawet przy tak  
radykałnie społecznych  
metafizycznych  
(teologicznych) i  
antropologicznych  
założeniach, zgodnie z  
którymi wszechobecna i  
wszystko przenikająca  
demoniczna moc stanowi  
fundamentalną zasadę  
działania ludzi i całego  
wszechświata*

Organizacja  
porządku, w którym  
pokojowo mogłyby  
współżyć obok siebie  
wcielone diabły,  
opiera się na jednej  
fundamentalnej  
zasadzie, *Quod tibi  
feri non vis, alteri  
ne feceris*[29] – „Nie  
rób drugiemu, co  
tobie nie miłe”. W  
bardziej filozoficznej  
formie myśl ta  
została wyrażona w  
kluczowej dla  
koncepcji Hobbesa  
drugiej normie

naturalnej: „człowiek winien być gotowy, jeśli inni są również gotowi, tak dalece, jak będzie to uważał za konieczne dla pokoju i dla obrony własnej – zrezygnować z owego uprawnienia do wszystkich rzeczy i zadowolić się takim zakresem swobody w stosunku do innych ludzi, jaką przyznałby innym ludziom w stosunku do siebie”[30].

Najważniejszym warunkiem zawieszenia broni jest wzajemne i równomierne samoograniczenie. Jeżeli ktoś nadal podtrzymuje swoje roszczenie do wszystkich rzeczy, albo też, jeśli ustępstwu jednej strony nie towarzyszy współmierne ustępstwo drugiej, to w oczywisty sposób nadal znajdujemy się w stanie wojny. Gdyby jakaś jednostka miała w jakimkolwiek stopniu zostać wyłączona z owego wzajemnego i współmierzego wycofania swoich roszczeń, inne jednostki musiałyby

się poczuć przez nią zagrożone i zgodnie z naturalnym prawem skłaniającym do samoobrony przystąpiłyby do prewencyjnego ataku. Wedle argumentacji Hobbesa naturalna równość jednostek pod względem ich faktycznej mocy przekłada się w życiu społecznym na uniwersalną zasadę ich równego statusu wobec regulacji prawnych obowiązujących w ramach wspólnoty jako koniecznego warunku umożliwiającego pokojowe współżycie obywateli. Ważne jest również to, że ograniczenie musi być tutaj samoograniczeniem. Nic innego niż tylko własny egocentryczny punkt widzenia jednostki może być tutaj wzięty pod uwagę. Jednostka godzi się sama ograniczyć, wyłącznie wtedy, gdy leży to w jej dobrze pojętym własnym interesie, to znaczy gdy samoograniczenie jawi się dla niej jako coś lepszego, bardziej korzystnego – jako „mocniejsze” dobro – niż jej nieograniczona swoboda.

Opierając się na zasadzie wzajemności i współmierności samoograniczeń, Hobbes w *Lewiatanie* wylicza następnie dziewiętnaście naturalnych norm postępowania, których przestrzeganie stanowi fundament pokojowej koegzystencji we wspólnocie. Są one czymś koniecznym i rozumnym, ponieważ każdy rozsądny człowiek musi uznać je za zgodne z jego własnym egoistycznym interesem i tym samym zaakceptować.

Zaprezentowany przez Hobbesa system norm naturalnych nałożonych przez rozum na jednostki, dla których prawem ich natury jest, z jednej strony, poczucie mocy i pragnienie nieograniczonej swobody w jej realizacji, a z drugiej – poczucie skończoności i tym samym instynkt zachowania życia oraz płynąca z niego troska o przetrwanie i bezpieczeństwo, okazuje się spójnym, choć z pewnością przedstawionym jedynie w zarysach, projektem porządku społecznego,

w którego ramach egocentryczne jednostki mogą bezpiecznie przebywać i ze sobą konkurować. Każdy porządek społeczny, o ile ma być trwały i nie zamienić się na powrót w stan wojny wszystkich ze wszystkimi, musi zasadniczo spełnić przedstawione przez Hobbesa konieczne warunki pokoju. Projekt ten ma jednak zasadniczą wadę: jest tylko pewną teoretyczną możliwością, której szanse na to, by stała się czymś rzeczywistym – w oparciu o wyżej przyjęte założenia – są bliskie zeru.

Powróćmy na chwilę do drugiej normy: „Człowiek winien być gotów, jeśli inni są również gotowi, zrezygnować z tego uprawnienia do wszystkich rzeczy, jak dalece będzie to uważał za konieczne dla pokoju i obrony własnej”. Ten właśnie warunek: „jeśli inni są również gotowi”, wydaje się tutaj kluczowy i najtrudniejszy do spełnienia. Cóż bowiem miałoby skłonić ludzi, i to wszystkich na raz, by, ni stąd ni zowąd, zgodzili się w równym stopniu samoograniczyć, bez żadnych gwarancji, że choć jeden z nich nie skorzysta z okazji, by zdominować innych? Okazuje się więc, że cały mozolny trud rozumu, który doprowadził do naszkicowania modelu pokojowego współżycia egocentrycznie nastawionych osobników, nie został jeszcze zakończony. Wprawdzie udało nam się w postaci norm naturalnych wydobyć na jaw konieczne warunki tego pokoju, lecz status ich obowiązywania jest nadal otwarty. Normy naturalne, jak przystało na konkluzje wyciągnięte przez rozum w oparciu o prawdziwe przesłanki co do ludzkiej natury, „są niezmiennie i wieczne”[31]. Ale ta ich niezmiennność i wieczność nie oznacza, że obowiązują one bezwzględnie, w każdym czasie i w każdych okolicznościach. „Człowiek bowiem, który byłby skromny, uprzejmy i który by dopełniał wszystkich swoich przyrzeczeń w takim czasie i miejscu, gdzie żaden inny człowiek tego nie czyni, wystawiałby się tylko na pastwę innych ludzi i sprowadziłby pewną zagładę, co byłoby sprzeczne z podstawą wszelkich norm naturalnych, która zmierzają do

tego, ażeby zachować to, co jest dane przez naturę”[32]. Innymi słowy: rozumne normy wywnioskowane w oparciu o wgląd w ludzką naturę obowiązują nas w zewnętrznym działaniu tylko wtedy, jeśli zostanie nam zagwarantowane bezpieczeństwo[33]. Warunki pokoju, choć przedstawiają strukturę rozumnych regulacji, na których musi się opierać każde pokojowe współżycie jednostek w ramach społeczeństwa, same wymagają dla swego urzeczywistnienia spełnienia dodatkowego warunku.

Tym dodatkowym warunkiem musi być oczywiście moc, moc dostatecznie silna, aby pokonać wszelkie odśrodkowe dążenia poszczególnych jednostek i utrzymać je w ryzach ustanawianego przez siebie pokojowego porządku. Pisze Hobbes: „Normy naturalne (...) które mają być przestrzegane same z siebie bez przemocy wywieranej przez jakąś władzę, są przeciwne naszym naturalnym uczuciom (...). A ugody bez miecza są jedynie słowami i nie posiadają żadnej mocy, aby zapewnić człowiekowi bezpieczeństwo. Dlatego też mimo norm naturalnych, (które każdy zachowuje, kiedy chce je zachować i kiedy może je zachować w sposób bezpieczny,) jeśli nie zostanie ustanowiona żadna władza, albo nie będzie ona na tyle potężna, aby zagwarantować nam bezpieczeństwo, to każdy człowiek będzie mógł zgodnie z prawem polegać na swojej własnej sile i umiejętności, by zabezpieczyć się przed wszystkimi innymi ludźmi”[34]. W ten sposób pojawia się w Hobbesowskiej koncepcji nowy element niezbędny dla powstania i trwałości projektowanego porządku społecznego: władza jako jego moc sprawcza. Rozumny porządek oparty na systemie norm naturalnych będzie mógł zostać wprowadzony dopiero wtedy, gdy wcześniej zostanie przygotowana dla niego odpowiednia „przestrzeń”, swego rodzaju meta-porządek, gdzie jedynym elementem porządkującym, jedynym punktem odniesienia okazuje się władza suwerena[35]. Tak więc każdy porządek społeczny ugruntowany być musi na dwóch

filarach: na systemie naturalnych norm oraz na mocy skupionej w istniejącej już suwerennej władzy. Nie są to jednak dwa warunki równorzędne. Władza i jej moc okazuje się tu czymś bardziej podstawowym. To ona tworzy zasadnicze zręby porządku i tym samym stanowi konieczny warunek urzeczywistnienia tych koniecznych warunków pokoju, jakimi są normy naturalne.

*Każdy porządek społeczny ugruntowany być musi na dwóch filarach: na systemie naturalnych norm oraz na mocy skupionej w istniejącej już suwerennej władzy*

Czym jest władza i skąd się ona wzięła? Władza to przejaw mocy, ta zaś może pochodzić tylko z tej mocy, która pozostaje w dyspozycji jednostek. Według Hobbesa

istnieją dwa źródła władzy. Może ona zostać ustanowiona w oparciu o ugodę między jednostkami, może również powstać w wyniku zawłaszczenia, polegającego na podporządkowaniu sobie ludzi przez kogoś, kto dysponuje przeważającą siłą. Do tej drugiej formy zalicza Hobbes nie tylko władzę w państwach zdobytą drogą podboju, ale również władzę rodziców nad ich dziećmi. W obu przypadkach cały sens władzy opiera się na tym samym na lęku przed śmiertelnym zagrożeniem. Ludzie ze strachu jeden przed drugim, jak w stanie natury, czy też w obliczu zagrożenia śmiercią ze strony najeźdźcy, godzą się i decydują podporządkować władzy, aby zapewnić sobie bezpieczeństwo[36].

Hobbes bywa zazwyczaj kojarzony z wizją państwa i suwerennej władzy, które powstają w wyniku umowy społecznej, dlatego warto przypomnieć, że władza w państwie powstała przez zawłaszczenie w swej istocie niczym się od tej pierwszej nie różni: „uprawnienia i konsekwencje zarówno władzy ojcowskiej, jak i despotycznej są dokładnie tożsame z uprawnieniami suwerena ustanowionego”[37]. Co więcej, są poważne przesłanki, by wbrew Hobbesowi, lecz opierając się na jego założeniach, w ogóle zakwestionować możliwość narodzin władzy i wspólnoty państwowej w wyniku powszechnego porozumienia.

Główna zasada umowy społecznej brzmi bowiem następująco: aby ustanowić władzę na tyle potężną, by mogła ona ludziom zapewnić bezpieczeństwo, należy „przenieść całą ich moc i siłę na jednego człowieka albo na jedno zgromadzenie ludzi, które by mogło większością głosów sprowadzić indywidualne wole ich wszystkich do jednej woli. Znaczy to tyle co: wyznaczyć jednego człowieka lub jedno zgromadzenie, które by ucieleśniało ich zbiorową osobę. Trzeba też, by każdy uznawał i przyznawał, że jest autorem tego wszystkiego, co ten, kto reprezentuje ich osobę uczyni lub sprawi, że zostanie uczynione w rzeczach dotyczących wspólnego pokoju i bezpieczeństwa; trzeba więc żeby podporządkował swoją wolę jego woli, i swój osąd jego osądowi. To jest czymś więcej niż zgodą czy porozumieniem; to jest realna jedność wszystkich w jednej i tej samej osobie, powstała na skutek ugody każdego człowieka z każdym, w ten sposób, jak gdyby każdy człowiek powiedział każdemu innemu: Daję upoważnienie i rezygnuję z mojego prawa do rządzenia samym sobą na rzecz tego oto człowieka, lub tego zgromadzenia, pod tym warunkiem, że ty zrezygnujesz ze swego prawa na jego rzecz i autoryzujesz wszystkie jego działania w podobny sposób”[38]. Wygląda na to, że akt konstytuujący władzę

polityczną przebiega zgodnie z drugą normą naturalną. Mamy tu do czynienia ze wzajemnym i współmiernym aktem samoograniczenia, z ugodą, opatrzoną warunkiem, że wszyscy bez wyjątku będą ją przestrzegali. Natychmiast nasuwa się jednak pytanie, czy nie grozi nam tu regres in infinitum. Któż bowiem, jeśli nie istniejąca już wcześniej władza, miałby gwarantować, że rezygnacja z prawa do rządzenia samym sobą rzeczywiście okaże się wzajemna? W jaki sposób pakt zawarty między jednostkami miałby dopiero ustanawiać władzę, skoro koniecznym warunkiem zawarcia każdego paktu jest wcześniejsza obecność „przestrzeni zaufania” przygotowanej przez władzę już istniejącą?

Niezależnie od tej kontrowersji jedno jest pewne: wraz z władzą pojawia się przed nami nowy, zbiorowy podmiot mocy – państwo, „ten wielki Lewiatan, lub raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten Bóg Śmiertelny, któremu, pod władztwem Boga Nieśmiertelnego, zawdzięczamy nasz pokój i obronę. Przez to bowiem upoważnienie, jakie mu daje każdy poszczególny człowiek w państwie, rozporządza on tak wielką mocą i siłą mu przekazaną, że strachem przed nią, jest w stanie kształtować wole wszystkich tych ludzi i zwracać je w kierunku pokoju wewnętrznego i wzajemnej pomocy przeciw wrogom zewnętrznym. I w tym tkwi istota państwa, które (by je zdefiniować) jest Jedną Osobą, której autorem działań – przez ugody, jakie ludzie między sobą zawarli – stał się każdy członek jakiejś dużej wielości, w tym celu, aby ta Osoba mogła użyć siły i wszelkich ich środków, jak to będzie uważała za korzystne, dla ich pokoju i wspólnej obrony. Ten, kto ucieleśnia tę osobę nazywa się suwerenem; o nim mówi się, że ma moc suwerenną czy zwierzchnią, a wszyscy inni są jego poddanymi” [39].

*Wraz z władzą pojawia się przed nami nowy, zbiorowy podmiot mocy – państwo, „ten wielki Lewiatan, lub raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten Bóg Śmiertelny, któremu, pod władztwem Boga Nieśmiertelnego, zawdzięczamy nasz pokój i obronę”*

Tym samym moc jako metafizyczna zasada rzeczywistości, która determinuje działanie każdego pojedynczego człowieka, osiąga wyższy stopień swej realizacji. Nieskończone pragnienie mocy przejawiające się w skończonych jednostkach znajduje

w instytucji władzy nową formę swego istnienia. W osobie władcy pojawia się ktoś, kogo potęga, a zatem i swoboda działania jest nieporównywalnie większa – jest sumą mocy wszystkich poddanych przekazanych w ręce suwerena. Powstaje nowy wielokrotniony nośnik mocy, zbiorowa osoba, której sposób postępowania niczym nie będzie się jednak różnił od naznaczonego radykalnym egocentryzmem postępowania jednostki. Jedyną pobudką działania takiej zbiorowej osoby nie może być nic innego niż „nieprzerwane i nienasycone pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje dopiero w chwili śmierci”. W oparciu o przyjęte przez Hobbesa przesłanki rysuje się tu nieubłagana logika, której konsekwencji on sam zresztą zdawał się nie dostrzegać. Wykorzystując siły swoich członków dla wzmocnienia własnej potęgi powstały Lewiatan wcale nie będzie uwzględniał – jak to mniemał Hobbes – potrzeb i pragnień jednostek, ani też spełniał wymagań określonych normami naturalnymi, lecz raczej, w zależności

od sytuacji, potraktuje swych poddanych jako źródło dochodów albo jak mięso armatnie. Nieustanne pragnienie wzrastania w mocy przeniesie natomiast jego zainteresowanie na zewnątrz, na inne podobne mu zbiorowe twory. Choć mowa tu o państwach, a nie o jednostkach, to logika ich wzajemnych relacji musi pozostać bez zmian[40]. W stosunkach między tak pojętymi suwerennymi państwami panować będzie analogiczny stan wojny wszystkich ze wszystkimi. Jej kres położyć może tylko pojawienie się jednej ogólnoświatowej potęgi, która niezależne państwa zmusiłaby do ograniczenia swoich aspiracji i uczyniła każde z nich członem globalnego Lewiatana.

Ową „logikę mocy” można oczywiście rozwijać jeszcze dalej, pytając o to, co by miało nastąpić w następnym jej kroku. Czy pragnienie mocy skierowałby owego Lewiatana poza naszą planetę w ekstensywnym poszukiwaniu nowych obiektów podboju, czy też brak zewnętrznych możliwości ekspansji zmusiłby go do zwrotu do wewnątrz oraz doskonalenia technik pozwalających wydobyć maksimum sił z jego składowych elementów? Niezależnie od tego ponad całą wizję Hobbesa snuje się demoniczny cień jego podstawowego założenia, zgodnie z którym każdy człowiek, w każdym miejscu i czasie, jako poddany i jako władca, musi kierować się w swym działaniu przede wszystkim niepohamowaną żądzą nieskończonej mocy i absolutnego panowania.

*Tekst pierwotnie ukazał się w półroczniku „Civitas. Studia z filozofii polityki” nr 8/2004, s. 113-132.*

\*\*\*

[1] T. Hobbes, *Leviathan*, Penguin Books, 1985, s. 189. (por. polskie wydanie: *Lewiatan*, przekład Czesław Znamierowski, PWN 1954, s. 113).

[2] Tym, na co szczególnie warto zwrócić uwagę w powyższym opisie, jest wielokrotnie powtarzany przymiotnik „własny”. W Hobbesowskim prawie naturalnym, a więc w opisie tego, czym jest w swej istocie i w jaki sposób działa człowiek, znajdujemy wyłącznie odniesienie do siebie samego, do własnego bytu – jego siły i jego trwania. W tej wizji poza samym sobą nic innego po prostu człowieka nie obchodzi.

[3] Por. T. Hobbes, *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 113.

[4] Ibidem, s. 185.

[5] Ibidem, s. 185.

[6] Ibidem, s. 186.

[7] „A ponieważ każdy akt ludzkiej woli, każde pragnienie i skłonność pochodzi z jakiejś przyczyny, ta zaś z innej przyczyny, które tworzą nieprzerwany ciąg przyczyn (gdzie pierwsze ogniwo pozostaje w rękach Boga jako pierwszej ze wszystkich przyczyn), przeto wynikają one z konieczności. (...) I gdyby Boska wola nie zapewniała konieczności ludzkiej woli, i w konsekwencji tego wszystkiego, co od ludzkiej woli

zależy, wtedy wolność człowieka byłaby sprzecznością i przeszkodą w stosunku do wszechmocy i swobody Boga” (*Leviathan*, s. 263; wydanie polskie s. 186-7).

[8] „Cała suma pożądań, awersji, nadziei i obaw, które powracają wciąż, póki rzecz dana albo nie zostanie osiągnięta, albo nie zostanie uznana za niemożliwą, jest tym, co nazywamy namysłem (...) Zwie się on namysłem (Deliberation), ponieważ oznacza koniec swobody (Liberty), jaką mamy czyniąc coś lub czegoś zaniechując, stosownie do naszego własnego pożądania lub awersji. To kolejne zjawianie się pożądań, wstrętów, nadziei i obaw, właściwe jest innym żywym istotom nie mniej niż człowiekowi: zwierzęta również się namyślają. Namysł kończy się w chwili, gdy to, co do czego się namyślamy, albo stało się niemożliwe, albo gdy myślimy, że się stało; albowiem do tej chwili zachowujemy swobodę uczynienia lub zaniechania, zależnie od naszego pożądania i wstrętu” (*Leviathan*, s. 127; wydanie polskie, s. 52).

[9] „W namyśle to ostatnie pożądanie czy wstręt, które bezpośrednio graniczy z działaniem czy zaniechaniem, nazywamy wolą: aktem(nie zaś władzą) chcenia. (...) Wola jest zatem ostatnim pożądaniem w namyśle” (*Leviathan*, s. 127-8; wydanie polskie s. 52-53).

[10] T. Hobbes, *English Works*, t. V, s. 55, cyt. za H. Arendt: *Wola*, przeł. R. Piłat, Warszawa 1996, s. 47.

[11] T. Hobbes, *Leviathan*, s. 161 (wydanie polskie, s. 85). Warto zauważyć, że angielskie słowo „power”, oznacza zarówno moc, jak i władzę.

[12] Wielki dwudziestowieczny admirator Hobbesa, Carl Schmitt, zapewne pod wpływem spójności wywodów swego mistrza, sformułował oczywistą tezę: „Wszystkie znaczące pojęcia nowoczesnej nauki o prawie są zsekularyzowanymi pojęciami teologicznym” (Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1922, s. 49).

[13] Por. T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 176-178.

[14] T. Hobbes, *Elementy Filozofii*, przekład Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, tom II, s. 427. Podobne myśli odnajdujemy w *Lewiatanie*: „Uprawnienie naturalne (The Right of Nature), na mocy którego Bóg rządzi ludźmi i karze tych, którzy łamią jego normy (Laws), należy wyprowadzać nie z tego, iż stworzył on ludzi, jak gdyby wymagał posłuszeństwa jako wdzięczności za swoje dobrodziejstwa, lecz należy wyprowadzać je z mocy Boga, której nikt nie może się przeciwstawić. (...) Gdyby był jakiś człowiek o mocy nieodparte, to nie byłoby racji, dla której nie miałby on rządzić, opierając się na tej mocy.” (T. Hobbes, *Leviathan*, s. 397; wydanie polskie, s. 318).

[15] T. Hobbes, *Elementy Filozofii*, tom II, s. 429.

[16] Ibidem, t. II, s. 429, przypis.

[17] Sławny XIII rozdział *Lewiatana* nosi w polskim przekładzie tytuł *O przyrodzonym stanie ludzkości, co się tyczy jego szczęścia i nieszczęścia*, w oryginalnej wersji zaś: *Of the Naturall Condition of Mankind as concerning their Felicity, and Misery*. Określenie „naturalna kondycja” mocniej niż „przyrodzony stan” wskazuje na to, że nie chodzi tu tylko o jakiś przedcywilizacyjny okres w historii ludzkości, ale przede wszystkim o istotowy opis ludzkiej natury.

[18] T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tom II, s. 213-4.

[19] T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 113 -114.

[20] T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tom II, s. 212.

[21] Ibidem, tom II, s. 214.

[22] T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 112.

[23] Por. ibidem, s. 107.

[24] T. Hobbes, *Elementy Filozofii*, tom II, s. 209. Fragment ten domaga się komentarza. Nikt tak dobitnie jak Hobbes nie wyraził przekonania, że na miano pełnoprawnego człowieka (tzn. równego w swym człowieczeństwie innym ludziom) zasługuje wyłącznie ten, kto posiada moc, by dla innych stanowić faktyczne zagrożenie. Logiczną

konsekwencją takiego stanowiska jest wyłączenie z grona osób (tzn. podmiotów praw chronionych mocą państwa) tych, którzy – choć żyją – nie posiadają (jeszcze lub już) wystarczającej mocy, by dla innych stanowić śmiertelne zagrożenie. Współczesny model porządku społecznego, gdzie legalizacja aborcji i eutanazji staje się rzeczą powszechną, wyraźnie zbliża się do wizji zarysowanej przez Hobbesa.

[25] T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 110

[26] T. Hobbes, *Elementy Filozofii*, tom II, 208-9

[27] T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 65

[28] „Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar” (Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, Verlag P. Reclam jun. Leipzig 1984, s. 33.

[29] T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 114, (por. *Elementy Filozofii*, tom II, s. 214).

[30] T. Hobbes, *Leviathan*, s. 190 (wydanie polskie, s. 114).

[31] *Ibidem*, s. 215 (wydanie polskie, s. 140).

[32] *Ibidem*, s. 215 (wyd. polskie, s. 139 -140).

[33] Ibidem, treść akapitu na marginesie strony (wyd. polskie, s. 139).

[34] Ibidem, s. 223 –224 (wydanie polskie s.146-147).

[35] Ten wątek filozofii Hobbesa podjął i rozwinął Carl Schmitt w swej *Teologii politycznej*, pokazując, że porządek norm obowiązuje jedynie w sytuacji normalnej. Istnieje jednak porządek bardziej podstawowy, porządek niejako przednormatywny, utrzymywany i kształtowany wyłącznie mocą decyzji suwerena. Staje się to widoczne w sytuacji wyjątkowej, kiedy normy zostają zawieszane w imię samego istnienia wspólnoty.

[36] T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 175

[37] Ibidem, s. 180

[38] T. Hobbes, *Leviathan*, s. 227 (polskie wydanie, s. 151).

[39] Ibidem, s. 227-8 (wydanie polskie, s. 151-2).

[40] Chociaż relacje między państwami zbytnio Hobbesa nie zajmowały, dostrzegął jasno, na czym polega ich istota: „Po wszystkie czasy królowie i osoby posiadające władzę suwerenną, przez to, że są od siebie niezależni, wciąż sobie zazdroszczą wzajemnie i pozostają w stanie gladiatorów, którzy wysunęli swój oręż i mają oczy utkwione

jeden w drugim; tą ich bronią są forty, garnizony i działa na granicach ich królestw oraz szpiedzy, których nieustannie utrzymują u sąsiadów, a to jest postawa wojenna” (T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 111-112).



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