

## OD WOLNOŚCI DO PODLEGŁOŚCI; CZŁOWIEK W DOKTRYNIE TOMASZA HOBBSA.

Łódź 1998 r.

Copyright (c) 2009 piotr gałaman

Ten utwór objęty jest licencją Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 3.0 Unported. Aby zobaczyć kopię niniejszej licencji przejdź na stronę <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/> lub napisz do Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA.

*Julce i Kacprowi, którym zabrałem ten  
tekst wrzucając go do sieci...  
na szczęście nie jest wiele wart :)  
3,14159otR3G*

### PODZIĘKOWANIA.

Dziękuję promotorowi i recenzentom, za to że nie poznali się na dyletancie, jakim jest autor niniejszego opracowania, Arturowi B. i Maciejowi Ch., którzy stworzyli we mnie złudzenie, że jestem zdolny napisać coś wartościowego, oraz mojej żonie za wszystko inne. (2005)

### HISTORIA.

Kilka dat:

1998 – Niniejsza praca przyniosła jej autorowi niespodziewanie tytuł magistra na Uniwersytecie Łódzkim, Wydział Prawa i Administracji.

2000 – Niniejsza praca została anonimowo opublikowana w sieci po raz pierwszy pod adresem <http://akapit.republika.pl/hobbes/> bez danych o rodzaju licencji z jednoznacznym zezwoleniem autora na anonimowe pobieranie i zapoznawanie się z jej treścią.

2005 – jako wyraz szacunku dla środowiska i idei GNU oraz poważania dla osób, które spowodowały wstrzymanie działań zmierzających do przyjęcia tzw dyrektywy patentowej na terenie UE niniejsza praca została udostępniona na licencji GNU FDL

2009 – w celu większego zrozumienia istoty tworzącego Państwa aktu wyzbycia się uprawnień przez jednostkę, wyrażając szacunek dla Pana Lessiga :), <http://creativecommons.org/> i Pana RMS

<http://www.stallman.org/> niniejsza praca została opublikowana na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach 3.0 Unported... mając nadzieję, że rozwój obowiązującego w naszym kraju prawa autorskiego zmierzać będzie ku uszanowaniu woli wyzbywających się swoich praw autorów oraz ku zrozumieniu kulturowego i edukacyjnego znaczenia Public Domain.

## **WSTĘP.**

Praca moja jest próbą analizy dwóch dzieł Tomasza Hobbesa, podstawowych dla jego filozofii, a więc i dla doktryny społecznej i politycznej, mieszczących się w ramach hobbesowskiej filozofii. Analiza ta jest spojrzeniem na hobbesowskiego człowieka przez pryzmat zagadnień politycznych i prawnych, związanych przede wszystkim z genezą państwa. Zasadniczą podstawą dla mojego tekstu są rozdziały od X do XV części II „O człowieku” i od I do XIV części III „O obywatelu” zawarte w „Elementach filozofii”, a także części pierwsza „O człowieku” i druga „O państwie” najsłynniejszej chyba z prac T. Hobbesa, wydanej pod tytułem: „Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego”.

Podjęcie się analizy hobbesowskiego człowieka i niektórych wprost związanych z nim kwestii, wydało mi się nie tylko istotne, bo konieczne dla pełnego rozumienia doktryny politycznej Hobbesa, ale i interesujące. Człowiek ten postawiony zostaje przed dramatycznym wyborem. Musi opowiedzieć się albo za bezpieczeństwem i jednocześnie za absolutną podległością, albo za nieograniczoną wolnością i anarchią, oraz związanym z nimi ciągłym zagrożeniem dla jego życia. Dopiero ta, podkreślona przez Hobbesa, odwrotna zależność między wolnością, a bezpieczeństwem, czyni jego człowieka skłonny do stworzenia sobie śmiertelnego boga - państwa. Człowiekiem Hobbesa kieruje zasada maksymalnej realizacji interesu jednostkowego<sup>1</sup>, będąca nie tyle regułą etyczną, ile po prostu mechanizmem ludzkiego postępowania, i to chyba ona zmusza jednostkę, aby dążyła do maksymalnego bezpieczeństwa, a więc sprowadza na człowieka podległość o niewyobrażalnym rozmiarze eliminując możliwość wyważania zakresów bezpieczeństwa i wolności.

Muszę już na początku wyraźnie zaznaczyć, że obiektem mojego zainteresowania nie jest każdy hobbesowski człowiek, lecz tylko ten, który od absolutnej wolności stanu naturalnego zmierza do podległości państwu. To właśnie świadome, własnowolne wyzbycie się absolutnej wolności, wydało mi się szczególnie ciekawe, ciekawsze nawet od specyficznej wizji państwa, jaką znajdujemy w omawianej doktrynie.

Ponieważ jest to praca z zakresu doktryn politycznych i prawnych bezpośrednim i głównym celem tej pracy jest nie tyle omówienie samej filozofii antropologicznej, ile przedstawienie możliwie szerokiego kręgu zagadnień właśnie doktrynalnych, wiążących się bezpośrednio z człowiekiem, a wchodzących, moim zdaniem, do zakresu tzw. koncepcji człowieka *sensu largo*. Dopiero ze względu na ten cel staraniem moim stało się w tej pracy przedstawienie człowieka w każdej z jego postaci. Pojęcia takie, jak, natura ludzka, jako abstrakt i jednostka, nie wyróżnione przez Hobbesa, oraz inne, np.: osoba, obywatel, niewolnik, wprowadzone zostały dla realizacji konkretnego zadania: służą mi one do możliwie klarownego przedstawienia nie tylko hobbesowskiej teorii antropologicznej, ale i sytuacji człowieka na drodze do państwa.

Poszukując odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, który kreuje państwo drastycznie ograniczające jego wolność i prezentując go w różnych relacjach, starałem się posługiwać taką interpretacją wskazanego wyżej zakresu polskich przekładów dzieł Tomasza Hobbesa, z której wyłaniałby się możliwie jasny i zamknięty system filozoficzny i doktrynalny. Interpretacja moja miała na celu powiązanie napisanych przez Hobbesa w różnym czasie tekstów, części antropologicznej i doktrynalnej, wreszcie możliwie kompletne i niesprzeczne zestawienie dwóch, najważniejszych chyba w dorobku Hobbesa tytułów. Będąc z zamiłowania agnostykiem nie roszczę sobie praw do stworzenia jedynej

słusznej interpretacji. Interpretacja moja stara się być tylko dopuszczalna. Zezwala na nią, w moim mniemaniu, polski przekład.

## Wstęp 1. Systematyka pracy.

Jeśli wyobrazimy sobie człowieka, który podporządkowuje się organizacji państwowej i prawu pod wpływem autorefleksyjnej introspekcji, to podstawy dla takiego wyobrażenia znajdziemy właśnie w filozofii Tomasza Hobbesa. Przejście do myśli politycznej z pominięciem wypracowanej przez omawianego autora teorii mechanizmów, rządzących człowiekiem, byłoby naruszeniem konstrukcyjnej ciągłości analizowanej filozofii. Jediną podstawą twierdzeń polityczno-prawnych jest właśnie sformułowana przez Hobbesa wiedza o człowieku. Człowiek, jego natura i wypływające z niej możliwe cechy indywidualne, stanowią jedyne uzasadnienie omnipotencji Lewiatana. Oto dlaczego koniecznym wydało mi się umieszczenie w pracy rozdziału wykraczającego poza problematykę doktryny politycznej, a dotyczącego właśnie filozofii antropologicznej. Rozdział pierwszy mojej pracy pojawił się także z jeszcze jednego powodu.

W naturalny sposób wyrażone przez autora „Lewiatana” tezy i wskazania, dotyczące władzy, państwa, skali wolności członków społeczeństwa, odnosimy bez wahania do siebie i naszych państw zapominając, że nasza współczesna, choć wciąż niedoskonała, wiedza o naturze ludzkiej, bardzo przeobraziła się od siedemnastego wieku i człowiek Hobbesa, jedyne uzasadnienie konsekwentnej doktryny politycznej, w dużym stopniu różnić się może od wyobrażenia, jakie o człowieku mamy dziś. Nieuniknione wydało mi się umieszczenie w pracy rozdziału prezentującego właśnie antropologiczną filozofię Hobbesa, bo pozwala on mi na własny użytek, a także, mam nadzieję i czytającemu tę pracę, odszukać zbieżności między własnym obrazem człowieka, a hobbesowskim, i dopiero po przez to badać uniwersalność omawianej doktryny.

Przed wyborem między wolnością a bezpieczeństwem staje człowiek przede wszystkim dlatego, że jest tym, kim jest w filozofii Hobbesa. W rozdziale pierwszym tej pracy (**Filozofia antropologiczna**) wprowadzone zostają przede mną dwa pojęcia. Pierwszym jest natura ludzka, jako abstrakt, mieszcząca w sobie cechy wspólne dla wszystkich jednostek, drugim natomiast jednostka, człowiek wyosobniony, indywidualium będące realizacją abstrakcyjnie rozumianej ludzkiej natury.

W pierwszym z podrozdziałów omawiam w ograniczonym zakresie zagadnienia takie jak mowa, rozum i wiedza ludzka. Staram się między innymi przybliżyć przeprowadzony przez Hobbesa podział dostępnych człowiekowi sposobów wyprowadzania twierdzeń na aprioryczne i aposterioryczne, mający duże znaczenie dla określenia charakteru politologii i etyki.

Drugi z podrozdziałów prezentuje bezpośrednio teorię procesu motywacyjnego i staram się w nim przybliżyć mechanistyczny charakter hobbesowskiej wiedzy o człowieku. Jednym z pośród przedstawianych przy tej okazji problemów, istotnym choćby ze względu na woluntaryzm, cechujący doktrynę polityczną, jest kwestia wolności woli. Wiąże się ona ściśle z problematyką wolności w ogóle. Również pojęcia takie, jak dobro i zło, muszą być omówione przy okazji analizy procesu decyzyjnego, gdyż w filozofii Hobbesa tracą rangę czystych wartości etycznych i przeobrażają się po prostu w zwykłe motywacje. Jako wartości relatywne wyłączone zostają poza etykę, w której ostaje się jedynie to, co obiektywne, a więc prawa naturalne.

Trzeci z podrozdziałów dotyczy relacji jaka istnieje między rozumem, a afektami, dotyczy zatem miejsca racjonalności w procesie decyzyjnym. Wprawdzie Hobbes pisze wyraźnie, że „(...) *uczucia są zazwyczaj potężniejsze, niż (...) rozum.*”<sup>2</sup>, nie można go jednoznacznie nazwać reprezentantem afektywnego monizmu, co ma miejsce w literaturze filozoficznej. Trudno uznać rozum bez wahania za narzędzie ludzkich afektów, skoro to on tylko umożliwia człowiekowi odkrycie praw naturalnych i stworzenie państwa.

W czwartym z podrozdziałów omawiam to, co, w myśli Hobbesa, wyraźnie indywidualizuje ludzi, a więc usposobienia i obyczaje, sposoby bycia, oraz moc i wartość człowieka. Moc człowieka jest okazją przypomnienia silnego związku między częściami filozofii Hobbesa. Człowiek jest przedmiotem filozofii Hobbesa tylko dlatego, że mieści się w definicji ciała. Od wyposażonej w obiektywne oznaki mocy przechodzę do zawsze subiektywnie ocenianej wartości człowieka. W tym miejscu staram się uniemożliwić wiązanie wartości człowieka z ekonomicznym prawem popytu i podaży.

Rozdział drugi mojej pracy (**Model absolutnego osamotnienia**) sięga już do zagadnień doktrynalnych. Czytający odnajdzie w nim jednostkę z czasów przedpaństwowych, uwikłaną w najgorsze konsekwencje tego, czym jest, czym została uczyniona przez Hobbesa. Wydało mi się konieczne zająć się na wstępie pesymizmem antropologicznym Hobbesa. Przedmiotem negatywnych ocen jest w doktrynie Hobbesa bez wątpienia definiowana przez niego *natura ludzka*, którą ja rozbiłem na abstrakcyjnie rozumianą naturę człowieka i na jednostkę. Zależało mi na wskazaniu, iż natura ludzka, rozumiana jako zespół podstawowych cech, łączących wszystkie hobbesowskie jednostki, będąca pierwotną przyczyną procesów państwowotwórczych, nie może podlegać jednoznacznym ocenom. To ona sprawia, że egoistyczne dążenie człowieka do pokoju i bezpieczeństwa prowadzi do osiągnięcia ponadjednostkowej wartości, jaką jest pokój powszechny.

Pierwszy z podrozdziałów porusza ogólne kwestie, związane z hobbesowskim stanem naturalnym. Staram się wykazać, że wskazanie podmiotu, który podlega skutkom tego stanu, jest niewątpliwym elementem definicji stanu naturalnego, przedstawionego przez T. Hobbesa. Podmiot ten nie jest na pewno arystotelesowskim zwierzęciem politycznym, co sprawia, że tylko rozum może otworzyć przed nim drogę do państwa. Skoro biologia nie czyni jednostki zdolną do społecznego współżycia, naturalny dla niej może być tylko brak więzi, stąd model stanu naturalnego jest modelem niewyobrażalnego osamotnienia człowieka. Brak więzi charakterystyczny jest dla stanu naturalnego, jednak w stanie przedpaństwowym na szczęście nie jest on całkowity. Hobbes zezwala swoim ludziom na odkrycie związków międzyludzkich przed powstaniem państwa. Przedstawiam zatem, czym jest rodzina i czym przymierze. Więzy takie w istocie mogły przecież ułatwić człowiekowi późniejsze stworzenie organizacji państwowej. Hobbes mówi wprost, że rodzina jest małym państwem<sup>3</sup> i faktycznie wyłącza ona stan naturalny między jej członkami, podlegającymi władzy rodzinnej. Opisanie przedpaństwowych więzi pozwala wyróżnić, kto tak na prawdę może się znaleźć w stanie natury i wobec kogo.

Ostatni podrozdział drugiego rozdziału mojej pracy jest opisaniem stanu naturalnego. Najwspanialsze z ludzkich pojęć, wolność i równość, są przyczyną koszmaru wojny wszystkich przeciw wszystkim, dlatego to, co one oznaczają, musi być punktem wyjścia dla charakterystyki stanu natury. Prezentując jednostkę w stanie naturalnym wskazuję między innymi na przewagę w niej sfery emotywniej nad racjonalną, na jej wolę szkoderstwa, napięcie walki wewnętrznej, na jaką jest narażona. Najwyższymi wartościami stają się dla niej pożyteczność i bezpieczeństwo. Kieruje się ona własnym bezpieczeństwem nie tylko dlatego, iż zaopatrzona została w instynkt samozachowawczy. Zachowanie życia jest celem racjonalnych praw natury, obowiązujących jednostkę *in foro interno* w stanie natury, a więc możemy powiedzieć, że rozum obliguje jednostkę do zachowania życia i dopiero przez to dąży ona do państwa. Podkreśla to po raz kolejny racjonalność procesu państwowotwórczego. Uprawnienie wszystkich do wszystkiego czyni ze stanu natury wojnę każdego z każdym. Pomimo całej okropności odnajdywanego w stanie naturalnym człowieka, bez wątpienia może on dzięki rozumowi pozostawać bezgrzeszny.

Luźne refleksje nad możliwością aprioryczności politologii i etyki rozpoczynają rozdział trzeci tej pracy (**Filozofia moralna**). Próbuję przedstawić zarówno to, co przemawia za apriorycznym charakterem tych nauk, jak i to, co uniemożliwia mi jednoznaczną odpowiedź na pytanie, czy można Hobbesa w zakresie politologii i etyki nazwać racjonalistą epistemologicznym. Następnie określam zakres Hobbesowskiej etyki idąc w ślad za W. Wudelem.

Podrozdział pierwszy omawia zasadnicze dla określenia sytuacji człowieka elementy hobbesowskiej koncepcji prawa natury. Racjonalność człowieka otwiera mu dostęp do praw prowadzących go do państwa. Oprócz podziałów praw, wskazania sposobów ich poznania i określenia ich

cech, odnajdzie czytający próbę odpowiedzi na pytanie: czy człowiek Hobbesa jest twórcą, czy tylko odkrywcą praw natury? Podkreślam racjonalny charakter celu praw natury, jakim jest ochrona życia jednostki, który to charakter sprawia, iż dążenie do samozachowania jest nie tylko instynktem, ale i postulatem rozumu. Ów postulat nie jest tylko racjonalną możliwością działania. Z obowiązywania praw wynika obowiązywanie ich celu, przez co zachowanie życia staje się moralnym obowiązkiem. Prezentując rodzaje obowiązywania praw naturalnych dowodzę, iż stan naturalny Hobbesa nie może być uznany stanem etycznej próżni, choć skutki obowiązywania *in foro interno* sprawiają, iż faktycznie od sytuacji pustki etycznej się nie różni. Intencja przestrzegania praw wystarcza, by postępowanie jednostki uznać za moralnie nienaganne, dzięki czemu w stanie natury bez trudu odszukamy bezgrzesznych morderców. Zrozumienie teorii obowiązywania praw w filozofii Hobbesa nastęczyło mi wiele trudności. Jest to problem bardzo złożony, jednak zrozumienie go pozwala dookreślić pozycję człowieka między innymi wobec Boga. Stąd w podrozdziale tym czytający znajdzie zarówno oznaczenie roli Boga i człowieka w obowiązywaniu praw, opis sytuacji ateisty, jak i potwierdzenie samodzielności człowieka, od racjonalności i religijności którego w istocie zależy obowiązywanie nie tylko rozumowych praw natury, ale i prawa bożego pozytywnego.

Drugi z podrozdziałów przedstawia jednolity katalog praw naturalnych, wyprowadzony z dwóch katalogów Hobbesa, przedstawionych osobno w „Elementach filozofii” i w „Lewiatanie”. Obowiązujące jednostkę zmierzającą ku państwu i społeczeństwu prawa, podzielone zostały na trzy grupy i z tego powodu nie są przedstawione w kolejności nadanej im przez Hobbesa.

Rozdział kończący pracę (**Człowiek wobec państwa**), najobszerniejszy, prezentuje człowieka w odniesieniu do państwa, najpierw na etapie tworzenia władzy suwerennej, dalej, w odniesieniu do państwa już istniejącego.

Podrozdział pierwszy ma w zamierzeniu zaprezentować to, co stanowi teoretyczną podstawę stworzenia państwa, oraz sam akt tworzenia. Najpierw przywołuję teorię Glaukona i zestawiam ją z doktryną Hobbesa wskazując widoczne od razu różnice. Następnie próbuję zwięźle uzasadnić, czemu w moim mniemaniu państwo Hobbesa nie może być postrzegane jako wynik negatywnej oceny człowieka. Podstawą państwa jest w moim mniemaniu abstrakcyjnie rozumiana natura człowieka nie podlegająca jednoznacznym ocenom. Zawiera w sobie zarówno to, co jednostkę ludzką zmienia w bestię, jak i ów element racjonalny, zdolność rozumowania, dzięki której jednostka odnajduje państwo jako konsekwencję tego, czym sama może być w stanie natury.

W pierwszej części pierwszego podrozdziału omówione zostały konieczne dla utworzenia państwa zagadnienia wstępne. Koncepcja Hobbesa jest koncepcją prawną, państwo opiera się na zobowiązaniu, zatem nie może dziwić, że to, co nazwalibyśmy upodmiotowieniem prawnym, następuje przed pojawieniem się prawa państwowego. Człowiek wyrażając wolę zdolny jest absolutnie zmienić swoją sytuację. Staje się osobą. Zyskuje moc prawną. Jako osoba może stać się mocodawcą i być reprezentowanym. Należy jeszcze sprecyzować, na czym polega zrzeczenie uprawnień i jakimi sposobami może do niego dojść. Odróżnienie umowy od paktu jest podstawowe dla późniejszego odróżnienia państw naturalnych i ustanowionych.

Akt tworzenia państwa omówiony został w drugiej części pierwszego podrozdziału. Aby można było w ogóle mówić o państwie, musimy mieć do czynienia z jedną wolą, reprezentującą zbiorowość na tyle liczną, aby zdołała zapewnić sobie bezpieczeństwo. Jedność woli jest warunkiem konstytuującym państwa, dlatego nie można porównywać człowieka z arystotelesowskimi gatunkami społecznymi. Dopiero jedna wola, jednocząca licznych, jest w stanie zapewnić prawom natury obowiązywanie *in foro externo*. W doktrynie Hobbesa odnajdziemy dwie metody kreacji państw. Państwo ustanowione jest wynikiem zobowiązań wzajemnych, a więc umów wszystkich ze wszystkimi. Są to umowy warunkowe, zobowiązujące tylko przyszłych obywateli, których skutkiem jest umocowanie suwerena. Umowa taka wywołana jest strachem przed skutkami stanu naturalnego i zaufaniem, jakim obdarza się przyszłego suwerena. Państwo może narodzić się także ze strachu przed przyszłym suwerenem, mamy wtedy do czynienia z państwami naturalnymi. Państwa te kreowane są nie umowami, a tylko niewolniczymi

paktami, poddającym zwyciężonego zwycięzcy. Elementem wspólnym u źródeł obu państw jest zobowiązanie jednostki. To, co je w moim mniemaniu różni, to m. in. fakt, iż jedynie polityczne jest skutkiem umowy. Różni je także to, że, choć cel poddania się władzy jest ten sam, umocowanie suwerena w państwie politycznym ma wyraźny zakres, podczas gdy w państwie naturalnym jest nieograniczone. Zobowiązania państwowotwórcze trwałość swą zawdzięczają jedynie temu, iż skutkiem ich zaistnienia jest potęga, zdolna wymusić odpowiedzialność jednostek. Prawna teoria obowiązywania, zgodnie z którą, skoro wola suwerena staje się wolą jednostek, wola jednostki nie może decydować o trwałości zobowiązania, nie miałyby znaczenia, gdyby nie została poparta mocą państwa. Gdy jednak zastanowimy się, co jest tą mocą, okaże się, że państwo póty będzie trwałe, póki jednostki będą przekonane o lojalności innych jednostek i nierealności jednakowej woli zniszczenia państwa u koniecznej do tego celu liczby ludzi, wtedy bowiem powodowane strachem pozostaną faktycznie lojalne. Lojalne jednostki stanowią o potęgę państwa. Dowiodę, że choć nie mogą dysponować swoim zobowiązaniem, swoją nielojalnością są w stanie zobowiązanie zniszczyć i to zgodnie ze wszystkimi regułami. Na zakończenie zajmuję się jednostką urodzoną w państwie, oraz realnością przedstawionych przez Hobbesa mechanizmów państwowotwórczych.

W tym miejscu kończy się problematyka genezy państwa. Uznałem jednak za konieczne omówić to, co w moim mniemaniu dowodzi w państwie skali zmian w sytuacji jednostki, spowodowanych właśnie utworzeniem państwa. Omówienie to znajdzie czytający w drugim podrozdziale ostatniego rozdziału pracy. Człowiek Hobbesa powinien postrzegać państwo jako monolit o wyraźnie umiejscowionej woli, tylko takie państwo daje mu gwarancję bezpieczeństwa. W dalszej części chcę zaprezentować skalę podległości obywatela w państwie ustanowionym i niewolnika w państwie naturalnym. Ich sytuacja jest bardzo podobna. Wprawdzie suweren w państwie politycznym ma ograniczone umocowanie, to jednak zgodnie z teorią Hobbesa może posługiwać się wszelkimi środkami. Poza tym tylko on ocenia, co służy pokojowi, stąd tylko on mógłby stwierdzić, iż umocowanie przekroczył, a więc jest to mało prawdopodobne. Wszystko to sprawia, że obywatel znajduje się wobec suwerena w takiej samej sytuacji jak niewolnik. Poddany, niezależnie od rodzaju państwa, nie decyduje już o swoim zobowiązaniu, nie może go cofnąć, nie może zatem znaleźć się w stanie wojny z państwem, a jego nieposłuszeństwo będzie oceniane prawem państwa. Może jednak czynnie chronić swoje życie nawet przed uprawnionym działaniem państwa, jest to skutek niezwykłych uprawnień. Mimo to pozostanie mocodawcą nawet nałożonej na niego kary śmierci. Rozpatrując sytuację niewolnika i obywatela prezentuję kolosalne uprawnienia państwa, ale i sposoby uwolnienia się od posłuszeństwa, zależne wyłącznie od zachowania i sytuacji suwerena. Omówiłem również pokrótce czym jest własność w państwie Hobbesa. Wskazałem, że skuteczność tego największego z praw rzeczowych jest zdeterminowana obligacyjną naturą procesu państwowotwórczego. Przechodząc do pojęcia wolności wskazuję możliwe jej związki z determinizmem i z Bogiem, a dalej możliwe jej rozumienia. Hobbes mówi o wolności poddanych i tą właśnie wolnością zajmuję się w dalszej części wskazując wszystko, co wpływa na jej zakres. Przede wszystkim istotne jest rozstrzygnięcie istnienia wolności w sytuacjach krańcowych, w których wchodzi w grę uprawnienia niezwykłe. Zakres zobowiązania państwowotwórczego opiera Hobbes nie tylko na treści wyrażonej woli, ale i na celu państwa, co pozwala mu, w sposób uzasadniony prawnie, uprawnienia niezwykłe w praktyce unieszkodliwić. Aby obraz podporządkowania zyskał konieczny kontrast, na zakończenie podkreślam silne powiązanie państwa z poddanym. Dobro ludu jest obowiązkiem państwa, przez co suweren nie może bez ograniczeń korzystać ze swych uprawnień. Obowiązek ten realizowany będzie przez każdego rozsądnego władcę, przecież lojalność poddanych tworzy potęgę państwa. To właśnie lewiatan zdobędzie się na pomoc socjalną.

Wstęp 2. Tomasz Hobbes - rys biograficzny<sup>4</sup>.

Tomasz Hobbes urodził się 5-ego kwietnia 1588 roku (G. L. Seidler podaje: marzec 1588) w Westport niedaleko Malmesbury jako drugi z rzędu syn wikariusza. Urodził się przedwcześnie. Podobno poród wywołany był przerażeniem matki, spowodowanym wiadomością o zbliżającej się do brzegów Anglii flocie hiszpańskiej, armadzie. Wywodził się z prostej rodziny, ojciec nie był osobą uczoną, ani też przykładową. Opiekę nad Tomaszem, a także nad bratem Tomasza, Edmundem, przejął ich stryj, dobrze prosperujący rajca z Malmesbury, Franciszek Hobbes. To właśnie stryj zajął się wykształceniem Tomasza, podjął się pokrywać koszty wykształcenia obu braci.

Naukę Tomasz Hobbes rozpoczął w szkole parafialnej w Westport. Pisał i liczył mając lat cztery, a jako sześciolatek zaczął uczyć się łaciny i greki. Wyróżniał się doskonałą pamięcią i błyskotliwością. Skończywszy lat osiem podjął naukę w dobrej, acz małej szkole prywatnej w Malmesbury, ale nie pozostał tam zbyt długo. Zwrócił na siebie uwagę Roberta Latimera, założyciela prywatnej szkoły w Westport, do której następnie został przyjęty. Nowy nauczyciel zajął się chłopcem bardzo uważnie, w efekcie prawie czternastoletni Tomasz Hobbes zadziwił go tłumaczeniem „Medei” Eurypidesa, napisane łacińskimi jambami.

Dalszą edukację Hobbes zdobywał dzięki opiece zamożnego stryja w Magdalen Hall, zakładzie dodatkowym przy Magdalen College w Oxfordzie. Wychowywany tam w duchu purytańskim przebywał na nowej uczelni pięć lat (1603-1608). Uzyskał tytuł Baccalaureus artium (B. A.). Opuszczając uczelnię otrzymał pochlebny opinię jej administratora Sir J. Huseego. Rekomendacja ta otworzyła mu wrota domu rodziny Devonshire.

Nie mając prawdopodobnie już środków na dalsze studia został Hobbes nauczycielem syna Williama Cavendisha z Hardwik, lorda Devonshire. Zajmował się zarówno wykształceniem wychowanka, jak i nadzorowaniem jego wydatków. Wywarł na swoich pracodawcach dobre wrażenie i na długie lata związał z nimi życie. Służył rodowi Devonshire'ów prawie sześćdziesiąt lat.

Wpływ Hobbesa na młodego barona uznano za godny nagród. Towarzyszył swemu pupilowi w jego *grande tournée*, w wielkiej podróży po Europie, która zaczęła się w 1610 roku. Odwiedzili Francję i Włochy. Dzięki podróży Hobbes mógł rozbudzić swoje zainteresowania humanistyczne. Podjął studia nad historią. Kontaktował się z wybitnymi postaciami jego czasów. Podobno w latach 1621-1626 pozostawał pod wpływem Franciszka Bacona i tłumaczył niektóre szkice tegoż na łacinę.

Przez piętnaście lat Hobbes studiował klasyków myśli greckiej i rzymskiej. W 1625 podjął prace nad tłumaczeniem „Wojny peloponeskiej” Tukidydesa, opublikowanym w 1629 roku. Miało ono ponoć ukazać anglikom absurdalność i niebezpieczeństwo rządów demokratycznych. Kiedy książka znajdowała się w druku zmarł nagle jego chlebodawca i przyjaciel (1628). Wdowa zwolniła Hobbesa z zajmowanego przez niego stanowiska ze względu na chęć poprawy nadwyrężonych finansów, lub, jak piszą inni, ze względu na wzajemne animozje.

Pomimo, iż otrzymał od zmarłego pracodawcy pensję roczną, która ponoć wystarczała mu na życie, przyjął posadę u Sir G. Clintona i towarzyszył jego synowi w charakterze mentora w podróży zakończonej osiemnastomiesięcznym pobytem w Paryżu (1629-1630). Podczas tej podróży zajął się „Elementami” Euklidesa. W bibliotece genewskiej zauważył otwarty na jakimś dowodzie geometrycznym pierwszy tom tychże i doprowadziło go to do zmiany myślenia, przewrotu w jego filozofii. W rozumowaniu geometrycznym odkrył dla siebie metodę i zastosował potem to nowe narzędzie, jak wierzył, nieomylnie, przy analizie treści społecznych i politycznych.

W 1630 roku otrzymał nieoczekiwanie propozycję od hrabiny Devonshire i wrócił do jej domu zając się jej najstarszym, trzynastoletnim synem. W domu spędził trzy lata w otoczeniu ludzi o ambicjach intelektualnych; zajmował się pracami Galileusza. Z nowym wychowankiem wyruszył w kolejną podróż na kontynent (1634-1637). W Paryżu zbliżył się dzięki coraz większemu swemu zainteresowaniu dla nauk przyrodniczych do Martina Mersenne'a, mnicha z zakonu *fratres minimi*, wokół którego skupione było grono myślicieli, wśród których znajdował się także Kartezjusz. W czasie tej podróży poznał osobiście we Florencji, lub w Pizie, Galileusza. Hobbes stawał się myślicielem dojrzałym, konstruował się jego system filozoficzny.

Po powrocie do Anglii skończyły się nauczycielskie obowiązki Hobbesa, mimo to nadal wspomagał swego pupila. Zajął się jednak przede wszystkim naszkicowaniem planu swego systemu, który miał składać się z trzech sekcji: De Corpore, De Homine i De Cive. Korespondował z Abbé Mersenne'm i pisał. Wypadki historyczne zmąciły jego pracę. Był to okres walki między królem Karolem I-ym, a parlamentem. Szkoci przeciwstawiali się narzucanym im anglikańskim innowacjom religijnym. Podczas trwania tzw. Krótkiego Parlamentu, w 1640 roku, Hobbes ukończył „The Elements of Law: Natural and Politic”, w którym opowiadał się za niepodzielną władzą silnego suwerena. Dzieło nie zostało wydrukowane, krążyło jednak w odpisach. Stało się dla Hobbesa źródłem kłopotów, bo odczytane, jako obrona króla, nie zostało przychylnie przyjęte przez parlamentarzystów. Ponoć zagrożone zostało życie Hobbesa.

Hobbes ratuje się ucieczką do Paryża, gdzie Abbé Mersenne składa mu propozycję współpracy. Mnich uwikłał go w polemikę z Kartezjuszem, tycząca dioptryki, prócz tego Hobbes sformułował opinię o „Medytacjach” Kartezjusza, potrzebną do podjęcia decyzji o opublikowaniu dzieła. Ujęta w szesnaście zarzutów wywołała złośliwą odpowiedź Kartezjusza. Spory między filozofami były bardzo zacięte, mimo to doszło do pojednania po czterech latach.

W 1642 roku Hobbes publikuje po łacinie rozszerzoną wersję „Elements of Law...” pod tytułem „De Cive”. Książka przyjęta została przychylnie, podobno również przez Kartezjusza. Drugie wydanie tego dzieła nastąpiło pięć lat później. W 1651 pojawiło się po angielsku w przekładzie autorskim pod tytułem „Philosophical Rudiment Concerning Government and Society”.

Pod koniec 1646 roku Hobbes zaproszony został na odpoczynek do Langwedocji na południu Francji, jednak dojechał tam tylko jego kufer. Zaproponowano mu, by został nauczycielem następcy tronu angielskiego, Karola II-go, który przebywał wtedy na emigracji i mieszkał z wielką świtą na zaimprovizowanym dworze przy St. Germain. Zaszczytu tego Hobbes nie mógł odrzucić. Nie starał się jednak uchodzić za stronnika przyszłego króla. W tym samym roku podjął Hobbes również ważną w jego filozofii polemikę z biskupem Bramhallem.

Obowiązki nauczyciela zostały przerwane w 1647 roku z powodu ciężkiej choroby. Wtedy Mersenne skuteczną podjął próbę nawrócenia Hobbesa na wyznanie rzymskokatolickie. Przyjęcie sakramentu z rąk późniejszego biskupa Durham okazało się bardzo przydatne. Oskarżany o ateizm i herezję nie raz odwoływał się do tego faktu. Powrót do zdrowia po długiej rekonwalescencji okazał się bardzo owocny. Podjął m.in. pracę nad „Lewiatanem”. Umieścił w gałce swej laski rożek z atramentem i pióro, co pozwoliło mu rozmyślać i notować podczas długich spacerów.

Po śmierci Mersenne'a w 1648 roku, atakowany z powodu ateizmu i wrogości do katolicyzmu filozof zastanawia się nad powrotem do ojczyzny. Sytuację polityczną w Anglii ocenił jako korzystną dla siebie. W styczniu 1649 roku ścięto Karola I-go, władzę państwową przejął parlament. Zmieniła się istota konfliktu, nie chodziło już o walkę z dążeniami rojalistów, a o budowę silnego państwa, ogłoszonego republiką. Z myślą o powrocie Hobbes pisał „Lewiatana” w języku ojczystym. Rzeczpospolita wydała się mu dobrym rozwiązaniem bolączek trapiących ówczesne państwa monarchiczne. Poglądy polityczne Hobbesa, jak się wydaje, odpowiadały stronnictwu Cromwella, skoro wznowiono w Anglii w 1650 roku oddzielnie dwie części „The Elements of Law...”, zatytułowane „Human Nature” i „De Corpore Politico” i w 1651 przetłumaczono z łaciny na angielski „De Cive”. Również w 1651 roku opublikowano w Londynie „Lewiatana”, który wywołał tym razem zachwyty przeciwników rojalizmu i wrogość rojalistów przebywających w Paryżu tak, że teraz z kolei Hobbes poczuł się zagrożony we Francji. Zakazano mu pokazywać się na dworze, niełaska pozbawiła go opieki, z jakiej korzystał jako stronnik króla na wygnaniu. Sądy francuskie czyniły przygotowania do aresztowania go, być może z powodu nienawiści, jaką wywołał wśród duchowieństwa, być może dzięki wstawiennictwu dawnych przyjaciół rojalistów.

Trawiony ciężką chorobą Hobbes wraca wreszcie pod koniec 1651 roku do Londynu. Bezpieczeństwo zapewnił sobie lojalnością okazywaną Cromwellowi, który odnosił się do niego z respektem. Hobbes zadowolony z przemian religijnych w kraju uznał je za powrót do niezależności pierwszych chrześcijan. Jego zdaniem żadna władza nie powinna istnieć nad sumieniami ludzi prócz



władzy słowa. 1952 rok spędził zatem Hobbes spokojnie w Londynie niepokojony jedynie trwającą chorobą żołądka. Hrabia Devonshire, były uczeń, zaprosił Hobbesa do swej wiejskiej posiadłości, na co uczony przystał z radością. Zajął się pracą naukową i skupił wokół siebie wzorem Mersenne'a grono uczonych przyjaciół. Wśród nich znajdował się m.in. W. Harvey, odkrywca krążenia krwi.

W 1655 r. wychodzi w Londynie pierwsza część systemu, „De Corpore”. W latach 1654-1663 czytelnikom przedstawiona zostaje polemika z biskupem Bramhallem, publikowane są pierwsze ich pisma, następnie powstają nowe, na przemian drukowane odpowiedzi i zarzuty biskupa i Hobbesa. Zajmował go również rozpoczęty właśnie w angielskim „De Corpore” w kompromitujący spór z oxfordzkim profesorem, J. Wallisem, pozwalającym sobie nie tylko na argumenty merytoryczne, ale i na wycieczki osobiste. Hobbes nie pozostawał mu dłużny.

W 1657 roku Hobbes publikuje „De Homine”, której większa część była gotowa już od 1649 roku. Na tym dziele chciał siedemdziesięcioletni starzec zakończyć działalność piśmienniczą. Koresponduje jeszcze z żyjącymi przyjaciółmi we Francji i pisze dzieło pt „Historia ecclesiastica”, które jednak wydrukowane zostało dopiero po jego śmierci.

Nagły upadek republiki powoduje przejście rządów w ręce Stuartów. Nieunikniona restauracja władzy królewskiej wywołuje u Hobbesa ponowny niepokój o własne bezpieczeństwo. Obawy te porzucił, gdy król podczas wjazdu do miasta 25 maja 1660 roku poznawszy go w tłumie uklonił się i podał mu rękę do pocałunku. W kilka dni później król wezwał Hobbesa na dwór i polecił, aby ten pozował malarzowi, Samuelowi Cooperowi, do portretu. Wyzначzył również filozofowi pensję roczną, choć jej wypłata została zaraz zawieszona w skutek trudności finansowych. Podobno Karol II miał porównać Hobbesa z niedźwiedziem, przeciw któremu trzeba szcuć psy, by się ćwiczyły.

Największą chyba klęską życiową dla Hobbesa było odrzucenie w 1662 r. jego kandydatury do Królewskiego Towarzystwa Naukowego (*Royal Society*). Przedłożył potrzebne dokumenty nie zważając na to, że czołowe role odgrywali w Towarzystwie jego oponenti, np. Wallis, czy R. Boyle.

W latach 1665-1666 Londyn nawiedzają klęski. Najpierw zaraza, a następnie pożar śródmieścia. Najszybciej przyczyny tych zdarzeń odnalazł kler i fanatycy religijni. Znow nad Hobbesem zawisło niebezpieczeństwo. Spalił manuskrypty o najradykałniejszej wymowie. Parlament debatował nad ustawą o zwalczaniu ateizmu. Komisja parlamentarna rozważała potrzebę nałożenia cenzury na „Lewiatana”. Ostatecznie życie starca nie zostało zagrożone, jednak nie mógł już otrzymać pozwolenia na druk. Tłumaczenie łacińskie „Lewiatana”, było po części przeróbką i musiało wyjść w Amsterdamie (1666 r.).

W 1668 roku powstaje „Behemoth”. Król na osobistej audiencji odmówił pozwolenia na druk tego dzieła, lub, jak piszą inni, odradził publikację. Później zajął się Hobbes aktualnymi tematami prawniczymi i przekładami Homera. Mając osiemdziesiąt cztery lata napisał swoją rymowaną autobiografię.

Ostatnie lata życia spędził w posiadłości Devonshire'ów. Dowiedziawszy się w 1678 roku, iż choroba, na którą zapadł, jest śmiertelna, powiedział podobno: „*Rad jestem, iż znalazłem otwór, przez który mogę wysunąć się z tego świata.*” Na łożu śmierci zabawiał się wybieraniem epitafium na swój grobowiec spośród propozycji przyjaciół. Wybrał następujące: „*To jest prawdziwy kamień filozoficzny*”. Dotknięty w nocy z 27 na 28 listopada 1679 paraliżem prawej strony ciała stracił mowę. Umarł czwartego grudnia 1679 roku i pochowany został w kaplicy obok babki swego mecenasa.

W cztery lata po śmierci T. Hobbesa Konwent uniwersytetu oxfordzkiego potępił jego dzieła, po czym odbyło się ich publiczne palenie. Studenci tańczyli wokół ognisk wznosząc radosne okrzyki.

## **ROZDZIAŁ I. FILOZOFIA ANTROPOLOGICZNA.**

Zatrzymując się nad hobbesowską koncepcją natury ludzkiej odnajdujemy rozbudowany system filozoficzny, wywodzący swoją metodę z nauk ścisłych. Tak rozbudowany system mechanistycznej wizji człowieka stanowi twór samoistny. Jest on nie tylko integralną częścią całej filozofii Hobbesa, ale i

centralną, spajając z jednej strony nauki ściśle, z drugiej myśl polityczną. Jest on jednocześnie strukturą dającą się z tej filozofii wyodrębnić, którą stawiać możemy na równi z pozostałymi dwoma częściami filozofii Hobbesa, a zatem nie można postrzegać go wyłącznie jako uzasadnienie doktryny państwowej i prawnej. Nie zmieni tego odczucia fakt, iż część trzecia „Elementów filozofii” - „*De cive*” - napisana została znacznie wcześniej, niż zarys koncepcji człowieka w „Lewiatanie”, i że znacznie wyprzedziła również część drugą „Elementów filozofii” - „*De homine*”<sup>5</sup>. Podobnie, biorąc pod uwagę ogół pism Hobbesa, zauważymy pierwszeństwo czasowe doktryny politycznej, gdyż pierwsze wystąpienie w tej materii miało już miejsce w 1640 roku. „*Elements of Law, natural and politic.*” wyprzedzało „Lewiatana” o jedenaście, a „*De homine*” o dziewiętnaście lat.

Skoro mówić będę o naturze ludzkiej, muszę wskazać na dwojaką możliwość postrzegania tego, co może być zbiorem naturalnych właściwości człowieka. Możliwość taka wyłania się na podstawie polskiego przekładu prac Hobbesa. Po pierwsze, jako naturalne określać możemy tylko cechy pierwotne, wynikające z samego faktu urodzenia się, a zbliżające nas do zwierząt; przeczytamy wtedy, iż człowiek posiada jakąś właściwość z *natury*<sup>6</sup>. Po drugie, na naszą naturę składać się będzie całokształt cech człowieka. To drugie określenie jest oczywiście szersze, Hobbes używa wtedy wprost zwrotu: *natura ludzka*<sup>7</sup>. Ja przyjmuję jeszcze trzecie rozumienie: za naturę ludzką uważać będę zespół wspólnych wszystkim ludziom elementów, stanowiących istotę bycia hobbesowskim człowiekiem. Składać się na nią będą: proces decyzyjny, zdolność posługiwania się mową i rozumem.

Wyodrębnienie przeze mnie trzeciego rozumienia natury ludzkiej, jej oddzielenie od człowieka, będącego tylko jej realizacją, nie jest zgodne z metodą T. Hobbesa. Autor ten będąc nominalistą antropologicznym<sup>8</sup> zajmuje się człowiekiem, jako realnym bytem. Natura ludzka w tej pracy jest pojęciem abstrakcyjnym. Nominalizm filozoficzny, za którym opowiada się Hobbes, zakłada, że pojęciom abstrakcyjnym nie odpowiada żadna rzeczywistość, tym samym natura ludzka, rozumiana przeze mnie jako abstrakt, nie mogła być przedmiotem zainteresowania T. Hobbesa. Stąd mówiąc o *naturze ludzkiej* autor „Lewiatana” ma na myśli zarówno wyosobnioną jednostkę, jak i naturę ludzką, będącą zespołem cech wspólnych. Celem przyjęcia abstrakcyjnego rozumienia ludzkiej natury jest wskazanie, iż podstawowe dla uzasadnienia doktryny państwowej Hobbesa, jest przede wszystkim zrozumienie mechanizmów składających się na naturę człowieka, nie zaś jego [człowieka] ocena. Ocena człowieka, której rola wydaje się podstawowa w przypadku doktryny Machiavellego<sup>9</sup>, czy sięgając dalej w przeszłość, św. Augustyna<sup>10</sup>, tutaj traci swoje znaczenie. Jest to tym bardziej uzasadnione, skoro autor „Lewiatana” uwalnia się od metafizycznych ujęć dobra i zła<sup>11</sup> czyniąc z nich wartości względne - nieistniejące ani poza człowiekiem, ani w ogóle poza jego [człowieka] własną oceną<sup>12</sup>.

Podobnie, jak w wielu wcześniejszych i późniejszych doktrynach, człowiek jest dla Hobbesa kluczem do zrozumienia zarówno faktu powstania wspólnoty, jak i praw nią rządzących. W przypadku autora „Lewiatana” dzieje się tak choćby ze względu na przyjętą przez niego metodę. Pisze on przecież: „(...) *Najlepiej bowiem poznaje się każdą rzecz po tym, z jakich rzeczy ona się składa.*” i dalej wskazuje, iż, aby zbadać prawo państwa i obowiązki obywateli, musimy sobie państwo „(...) *przedstawić jak gdyby było rozłożone na części.*”, a taką częścią składową jest właśnie według autora *natura ludzka*<sup>13</sup>.

Tworząc systematykę tego rozdziału mam na uwadze nie tylko związki prezentowanej teorii natury ludzkiej z doktryną polityczną. Kieruje mną również chęć dostatecznego przedstawienia podstawowych, moim zdaniem, zagadnień antropologicznej części filozofii Tomasza Hobbesa, niemożliwych do pominięcia przed przystąpieniem do społeczno-politycznej myśli tego autora, ufundowanej na człowieku.

### I.1. O mowie. O Rozumie człowieka. O Wiedzy ludzkiej.

„(...) rozumowanie jest krokiem, powiększanie wiedzy jest drogą, a korzyść rodzaju ludzkiego jest celem.”<sup>14</sup>

Odnajdziemy w pismach Tomasz Hobbesa dwie koncepcje dotyczące początków ludzkiej mowy. Pierwsza z nich, na którą natrafimy w rozdziale IV „Lewiatana”<sup>15</sup>, stwierdza, iż umiejętność nazywania otrzymał człowiek od Boga, co stało się impulsem do dalszego rozwijania mowy przez człowieka i odkrywania jej dobrodziejstw.

W rozdziale X części dotyczącej człowieka w „Elementach filozofii”<sup>16</sup> odnajdujemy drugą teorię, zgodnie z którą cała zasługa należy się ludziom. Słowa wywodzą się od człowieka i to on ustanawia mowę swoją wolą. Podkreśla tę tezę dobitniej stwierdzenie, iż przekaz Boga, zabraniający spożywania owocu z drzewa wiadomości dobrego i złego, nastąpił zanim Adam nauczył się nazywać, a skoro tak, to przekaz nastąpił nie przez słowa, lecz „(...) w jakiś sposób nadprzyrodzony.”<sup>17</sup>. Nie potrzeba odnosić tej teorii wprost do chrześcijańskiej tradycji logosu (λογος), jako Boga będącego słowem<sup>18</sup>, aby zauważyć nie tylko chęć gloryfikacji i usamodzielnienia człowieka, ale i subtelne odsunięcie Boga od człowieka.

Niezależnie od tego, którą z koncepcji powstania ludzkiej mowy przyjmujemy, należy ją [mowę] uznać na gruncie omawianej doktryny za filar rozwoju człowieka. Dopiero język umożliwia rozumowanie, choć mowa słowna nie jest jedyną z mów zdaniem Hobbesa, gdyż uznaje on także istnienie mowy wewnętrznej<sup>19</sup>, nie opierającej się na słowach, której jednak wyłącznym sposobem wyrażania pozostaje język. Spośród wyliczonych zarówno w „Lewiatanie” jak i w „Elementach filozofii” korzyści płynących z mowy najistotniejszą jest, z racji problematyki tej pracy, możliwość komunikacji międzyludzkiej, zatem możliwość przekazywania wiedzy o przyrodzie, o wartościach, a także formułowania nakazów i ich rozumienia, co jest zdaniem Hobbesa warunkiem dla stworzenia jakiegokolwiek porządku, a więc społeczności, a więc państwa. Tylko jej istnienie umożliwia zawarcie paktów dających ludziom - naturalnie jeśli tego chcą - bezpieczeństwo, dobrobyt, szczęście, zespalając ich w społeczność<sup>20</sup>.

Z faktu powstania mowy wynikają też niebezpieczeństwa, będące niejako ceną za płynące z niej korzyści. Znajdziemy wyliczenie czterech sposobów nadużywania mowy<sup>21</sup>, wiążących się, po pierwsze, ze stosowaniem niestałych znaczeniowo słów, po wtóre, z używaniem słów przenośnie, następnie, po trzecie, ze świadomym fałszowaniem własnej woli, czy wreszcie, po czwarte, z używaniem słów w celu sprawiania przykrości w sytuacji, gdy przykrości nie sprawia osoba obowiązana do rządzenia, dla poprawienia i czynienia lepszym osoby rządzonej. Człowiek posiadał dzięki mowie umiejętność okłamywania i wprowadzania w błąd, co czynić będzie „(...) ilekroć będzie mu się zdawało, że to odpowiada jego zamiarom.(...)”<sup>22</sup>. W efekcie nie możemy jednoznacznie uznać mowy za pewną drogę do moralnego doskonalenia człowieka.

Istnienie mowy jest dla Tomasza Hobbesa podstawowym sposobem wyodrębnienia człowieka ze świata zwierzęcego. Dopiero wychodząc od mowy możemy przejść do pojęć takich jak rozum i wiedza.

Rozum u Hobbesa nie jest wynikiem hipostazowania, nie staje się bytem obdarzonym pragnieniami, mającym swoje cele, jak na przykład Rozum w filozofii Platona<sup>23</sup>. W omawianym systemie nie jest on nawet wrodzony człowiekowi<sup>24</sup>. Rozum osiągamy dzięki staraniu, nie wystarcza doświadczenie. Staje się on drogą do wiedzy. Jeżeli chcemy traktować rozum, jako składnik abstrakcyjnie rozumianej natury ludzkiej, nie może on oznaczać nic innego, jak tylko potencjalną możliwość posiadania rozumu zdefiniowanego przez Hobbesa, wykorzystywaną przez ludzi w mniejszym, lub większym stopniu.

Rozum określony zostaje przede wszystkim jako rodzaj wyobraźni opartej na znaczeniach ujętych w słowa<sup>25</sup>. Staje się władzą umysłu, którą sprowadzono do procesu rozumowania. Dotrzeć do omawianego pojęcia możemy zatem jedynie przez zdefiniowanie właśnie rozumowania, co ma miejsce w rozdziale V „Lewiatana”<sup>26</sup>. Korzenie takiej definicji odnajdujemy u Arystotelesa<sup>27</sup>, dla którego zdolność poznawcza jest zespołem sposobów operowania. Taką operacyjną interpretację odnajdziemy i u Hobbesa, który w zaufaniu do matematyki uznaje rozumowanie za równoznaczne z liczeniem.

Należy zauważyć, że nawet ściśle zastosowanie wskazanych przez T. Hobbesa metod rozumowania, dających się określić jako syntetyczna i analityczna<sup>28</sup>, którym to metodom właściwe jest przechodzenie od rzeczy nieznanych do znanych<sup>29</sup>, nie daje nam jeszcze, zgodnie z opinią Hobbesa, pewności uniknięcia fałszywych wniosków. Odnajdziemy zagrożenia, zdefiniowane i nazwane jako błąd i

niedorzeczność<sup>30</sup>. Niedorzeczność jest takim samym przywilejem, jak umiejętność liczenia „(...) *nie tylko w zakresie liczb, (...)*”<sup>31</sup>, a więc rozumowania. Można jednak zabezpieczać się przed nią doprecyzowując na wstępie każdego rozumowania nazwy w nim [rozumowaniu] się pojawiające, a także unikając siedmiu przyczyn niedorzeczności, enumeratywnie wyliczonych w „Lewiatanie”. Atak na przekonanie o istnieniu możliwości całkowitego doprecyzowania słów, który odnajdziemy w książce R. Tokarczyka<sup>32</sup> nie ma ze względu na przedmiot tej pracy właściwie dla nas znaczenia.

Problematyka różnorodności i błędności rozumowań jest istotna przede wszystkim dla kwestii życia społecznego i to wprost, bo jedynym rozwiązaniem przypisanej ludziom klątwy rozmijania się w swych rozumowaniach nie jest dla omawianego pisarza zaufanie dla większości wyznającej te same poglądy, lecz konieczność odwołania się do autorytetu, którego rozumowanie, choć również obciążone ryzykiem błędu, staje się jedynym właściwym punktem odniesienia. Spierające się strony muszą przyjąć to rozumowanie za słuszne wyzbywając się swoich. Nie ma innej drogi, skoro „(...) *brak jest słusznego rozumowania, które by wyznaczała natura.*”<sup>33</sup>.

Wróćmy jednak do koncepcji autorytetu. Ludzie niechętnie przyjmują cudze rozumowania. Pragnieniem każdego jest, aby to jego rozumowanie uznano za słuszne. Mamy tu do czynienia z rozumieniem pojęcia autorytetu w kategoriach władzy, co ma miejsce w naukach socjologii i politycznych<sup>34</sup>. Przejście do koncepcji państwa wydaje się oczywiste. Niebezpieczeństwo, jakie rodzi się z przekazywania i tworzenia fałszywych reguł, przypisane jest tylko człowiekowi, jako jedynej istocie zdolnej wymyślać sobie reguły ogólne. Fałsz nieświadomy, ale przede wszystkim świadome kłamstwo, świadome wprowadzanie w błąd, stanowi zagrożenie dla warunków życia społecznego, dla pokoju<sup>35</sup>. Z takich oto założeń wyprowadzić już można cenzorskie uprawnienia Suwerena.

Wiedza, wraz z przezornością, wywodzącą się wyłącznie z doświadczenia, składa się na to, co określamy jako mądrość. Dla zrozumienia mechanizmu tworzenia się wiedzy musimy wyjść od związku przyczynowo-skutkowego, jako że rozumowanie według Hobbesa znajduje swój początek właśnie na jednym lub drugim biegunie tego związku. Wiedza zajmując się prawdziwością twierdzeń, nie faktów - poznanie faktów określone zostało jako *znajomość*, nie jako wiedza<sup>36</sup> - daje nam możliwość wyprowadzenia sądu pewnego na temat prawdziwości twierdzenia, gdy poznanie opiera się na przyczynie, lub pozwala uznać jakieś twierdzenie tylko za potencjalnie prawdziwe, jeśli poznanie opieramy na doświadczeniu skutku.

Dowodzenie wychodzące od przyczyny jest uznane za możliwe tylko, jeśli tyczy „(...) *tych rzeczy, których powstawanie zależy od woli samych ludzi.*”<sup>37</sup>. Hobbes określa je jako poznanie *a priori*. Na wiedzę taką złoży się według uczonego geometria, ale nie tylko. Dowodami apriorycznymi posługują się jego zdaniem nauki matematyczne, wśród nich „(...) *fizyka prawdziwa, oparta na geometrii (...)*”<sup>38</sup>, a także, co dla nas najistotniejsze, politologia i etyka, powiązane ze sobą.

Politologia i etyka mogą być aprioryczne dlatego, iż wychodzą od przyjętych przez człowieka zasad słuszności i sprawiedliwości, natomiast są powiązane z tego powodu, iż jednolite zasady, wraz z jednoznacznie zdefiniowanymi pojęciami sprawiedliwości, dobra, słuszności, pojawić się mogły dopiero z chwilą powstania państwa i prawa. Człowiek obdarzony rozumem jest źródłem pojęć sprawiedliwości i słuszności<sup>39</sup>. Sprawiedliwość staje się ostatecznie w filozofii Hobbesa wartością, ocenianą zawsze w odniesieniu do prawa państwowego. Choć nie zawsze będzie się sprowadzać do tego samego<sup>40</sup> (od zawsze istnieje przecież wielość państw i praw), kryterium oceny sprawiedliwości w każdym państwie pozostanie takie samo: przestrzeganie praw<sup>41</sup>. Sprawiedliwość taka łączy w sobie wartość moralną ze znaczeniem prawnym. To co legalne, będzie etyczne<sup>42</sup>.

Drugi z możliwych sposobów dowodzenia, określane jako dowód *a posteriori*, jest jedyną możliwością zdobywania wiedzy o przyrodzie, nauką nim się posługującą jest fizyka. Jeśli zatem za empiryzm uznamy poznanie oparte na doświadczeniu i położymy nacisk na uznanie sensualizmu za konieczny składnik empiryzmu, możemy uznać Hobbesa za przedstawiciela empiryzmu na pewno w zakresie przyrodoznawstwa. Wiedza *a priori* takiemu empiryzmowi się wymyka, wskazał na to sam Hobbes świadomie stosując pojęcie *a priori*, określające poznanie przed doświadczeniem<sup>43</sup>. Jest to

poznanie wychodzące od przyjętych konwencji. Nawet jeśli w geometrii konwencje zdają się odwzorowywać rzeczywistość, wiedza geometryczna pozostanie w filozofii Hobbesa aprioryczną, wychodzącą tylko od konwencji przyjętych przez umysł, który abstrakcyjność myślenia posuwa wyłącznie do poziomu porównywalnego z rzeczywistością podległą doświadczeniu<sup>44</sup>. Analizując myśl Hobbesa spostrzeżemy, że zamyka się przed nami zmyślna droga do uznania wszelkiego ludzkiego poznania za empiryczne, jaką wypracował Locke stwierdzając, iż refleksja (*reflexion*), pozwalająca na poznanie operacji własnego umysłu, jest niczym innym, jak doświadczeniem konkretnych faktów wewnętrznych<sup>45</sup>, odrywając zatem empiryzm od sensualizmu. Fakt, iż obserwacja działań rozumu operującego pojęciami, wartościami matematycznymi, czy etycznymi, tworzy zdaniem Hobbesa twierdzenia aprioryczne, prowadzi do założenia, że hobbesowski empiryzm, nie mógł nie zawierać w sobie sensualizmu.

Sensualizm wywodzi się od Demokryta i Epikura. Empiryzm odnajdujemy w filozofii Arystotelesa, który rozbija doświadczenie na przypomnienie i spostrzeżenie. Pisze on: „(...) w rzeczywistości wiedza naukowa i umiejętności praktyczne wypływają u ludzi z doświadczenia”<sup>46</sup>. Sensualizm, jako pogląd uznający wrażenie zmysłowe za punkt wyjścia dla procesu myślenia<sup>47</sup>, przeciwstawiony jest racjonalizmowi, czyniącemu z rozumu samodzielny organ poznawczy<sup>48</sup>. Podobnie racjonalizmowi przeciwstawia się empiryzm<sup>49</sup>. Czy zatem hobbesowskie dopuszczenie poznania apriorycznego, obejmującego politologię i etykę, jest racjonalizmem, jako pojęciem epistemologii? Jeśli tak, to pytać trzeba, czy ma on coś wspólnego z natywizmem<sup>50</sup>, charakteryzującym np. jednego z najsłynniejszych racjonalistów: Platona, a krytykowanym przez m. in. Arystotelesa, Locke’a, Hume’a?

Poszukiwanie wiedzy skłonni jesteśmy uzasadniać przypisywanej człowiekowi ciekawości. Hobbes nie neguje tego faktu. Mówi o ciekawości przyczyn, a nawet miłości wiedzy o przyczynach, które to dwa elementy są w stanie pchnąć człowieka nawet ku Bogu - pierwszej przyczynie<sup>51</sup>. Ciekawość wydaje się tu jednak tylko ogniwo procesy poznawania świata, a nie cechą wpisaną w naturę ludzką, będącą pierwszym z bodźców pchających nas do wiedzy. Wskazuje na to kontekst wypowiedzi o ciekawości przyczyn i miłości wiedzy o nich, jakim jest zdanie: „*Obawa o przyszłość usposabia człowieka do tego, iż wnika w przyczyny rzeczy, (...)*”<sup>52</sup>. Pierwotny zatem okazuje się być lęk przed przyszłością, to on popycha nas do zdobywania wiedzy dla lepszego ułożenia warunków teraźniejszych. Z obawy rodzi się moim zdaniem pierwotna ciekawość. Dopiero potem może się stać samodzielnym motywem.

## I.2. Od dążenia, po akt woli. Dobro i zło.

Dla Tomasza Hobbesa jedynym możliwym przedmiotem zainteresowania filozofii jest ciało, definiuje je w rozdziale pierwszym „Elementów filozofii”<sup>53</sup>. Dzieli je na *ciało naturalne* i na to, „(...) *co ustanowione zostało wolą ludzką w umowach i paktach (...)*”<sup>54</sup>, tj. państwo. Uznany za przedstawiciela nowożytnego materializmu autor<sup>55</sup> dopuszcza na stronach pierwszego rozdziału „Elementów filozofii”<sup>56</sup> wiedzę o kulcie Boga, ale wyłącza ją poza obręb filozofii. W ten sposób jego materializm jest przede wszystkim materializmem metodologicznym<sup>57</sup>. Na stronach swoich dzieł rozwinął mechanistyczną interpretację natury człowieka.

Kiedy pytamy o mechanistyczną interpretację przyrody, rozkwitającą w XVII i XVIII stuleciu, przychodzą na myśl przede wszystkim dwa nazwiska: Kartezjusz i La Metrie. Przyjmując fizjologiczny automatyzm<sup>58</sup> Descartes „nie zdobywa się” na zmaterializowanie duszy. Zaznacza jednak: „*Opisałem potem duszę rozumną i ujawniłem, że nie może ona być żadną miarą wydobyta z mocy materii, (...)*” i dalej „(...) *nie wystarczy by była umieszczona w ludzkim ciele, (...) by poruszać jego kończyny, (...) trzeba by była spojona z nim ściślej, żeby ponadto doznawać uczuć i pragnień tego samego rodzaju, co nasze, i w ten sposób utworzyć prawdziwego człowieka.*”<sup>59</sup>. W teorii autora „L’homme-machine” w sposób nieunikniony dusza staje się *materią czynną*, której zawdzięczamy ruch<sup>60</sup>. Pierwszy ze

wskazanych filozofów żył w czasach Hobbesowi współczesnych i Hobbes stykał się z jego pismami<sup>61</sup>, drugi natomiast urodził się znacznie później i należy do autorów osiemnastowiecznych.

Ruch wraz z wielkością zaliczony jest przez Hobbesa do cech wspólnych wszystkim ciałom<sup>62</sup>; istnieją dwa rodzaje ruchu: a) ruch wegetatywny, b) ruch rozmysłny, inaczej zwierzęcy<sup>63</sup>. Wrażenie zmysłowe, które jest ruchem w organach, słabnąc zostawia po sobie wyobrażenie. Aby ruch rozmysłny zaistniał, musi być poprzedzony tą właśnie resztką wywołanego wrażeniem zmysłowym ruchu w organach, nazwaną wyobrażeniem. Kwestie te, poruszone w części pierwszej „Lewiatana”, w rozdziałach I i II, muszą zostać zasygnalizowane, bo tylko one pozwalają zrozumieć naturę procesu decyzyjnego.

Punktem wyjścia jest dla nas dążenie, umiejscowione pomiędzy wyobrażeniem, a efektem, którym jest ruch rozmysłny. Zdefiniowane, jako drobne początki ruchu<sup>64</sup>, dociera do nas raczej przez swoje znaczenie leksykalne, niż przez definicję Hobbesa. Największym jednak ułatwieniem, jakie pozostawił nam autor, jest przedstawienie dążenia za pomocą opisanego jego przejawów. Zwraca się ono [dążenie] ku czemuś, jest wtedy pożądaniem, apetytem, lub odwraca się od czegoś, jest wtedy awersją, lub wstrętem. Dalsze rozkładanie pożądania i awersji prowadzi nas do uczuć, wyliczonych i dokładnie opisanych. Właśnie one są początkami ruchów rozmysłnych, wskazuje na to choćby tytuł rozdziału VI części pierwszej „Lewiatana”.

Ruch rozmysłny nie jest możliwy bez wcześniejszej myśli, wskazującej co należy dokonać i bez przedstawienia sobie celu i sposobu. Według Hobbesa każde zwierzę wykazujące namysł posiada wolę! Namysł jest sumą wszystkich pożądań i wstrętów, nadziei i obaw<sup>65</sup>, dotyczyć może tylko rzeczy przyszłych. To namysł pozwala nam wybrać działanie, lub zaniechanie; nie jest on niczym innym, jak rozważaniem, dla której z możliwości - dla dokonania jakiejś rzeczy, czy też jej zaniechania - rzec się należy swojej wolności<sup>66</sup>. Namysł kładzie kres swobodzie uczynienia lub zaniechania czegoś<sup>67</sup>.

Powstaje pytanie: czym będzie dla Hobbesa wolna wola i gdzie ją umieścić?

Poszukiwałem wolnej woli gdzieś przed aktem woli, dokonującym się po namyśle, a będącym wyeliminowaniem wolności wyboru przez sam podmiot działający. Uznałem, że akt woli - moment zniewolenia się własną decyzją - musi z wolnej woli wynikać. W konsekwencji umieściłem wolną wolę nad namysłem; namysł okazałby się jej przejawem. Pożądania i wstręty na pewno nie są od nas zależne<sup>68</sup>; podstawowa dla zrozumienia wolnej woli musiała być przede wszystkim natura *chcienia*, na co naprowadził mnie sam Hobbes pisząc: „(...) *niedorzeczne jest wszak mówić, że ktoś ma wolną wolę, by uczynić to lub owo, bez względu na to czy tego chce czy nie chce.*”<sup>69</sup>. Wtedy spostrzegłem, że zmuszony jestem uznać człowieka w doktrynie Hobbesa za istotę całkowicie zdeterminowaną, a to dlatego, że *chcienie* Hobbes utożsamia z pożądaniem. Pisze: „(...) *samo chcienie jest pożądaniem; (...)*”<sup>70</sup>.

Myśląc w ten sposób rozpatrywałem wolną wolę na obszarze wyłącznie samych tylko procesów decyzyjnych jednostki. Co zaś się tyczy moich wniosków, nie były bezzasadne, choć wyprowadzałem je nie mając do swej dyspozycji podstawowych dla tej materii tekstów Hobbesa<sup>71</sup>. Hobbes opowiadał się za uznaniem determinizmu<sup>72</sup>. Wszystkie ludzkie działania są, jego zdaniem, zdeterminowane, konieczne, tzn. możliwe do przyczynowego wyjaśnienia<sup>73</sup>. Najślabszym punktem wydaje się w takiej sytuacji namysł, słusznie podniósł to adwersarz Hobbesa, biskup John Bramhall. Broniąc się autor „Lewiatana” uznał rezultaty refleksji za uwarunkowania, z których rodzi się konieczność takiego, czy innego działania. Pomijając szczegóły polemiki między autorem „Lewiatana”, a biskupem<sup>74</sup>, należy jedynie stwierdzić, iż wolność woli najwyraźniej i bez komplikacji - choćby tych, jakie powstają na skutek przyjęcia determinizmu w prawie karnym i są związane z problematyką winy<sup>75</sup> - prezentuje się wyniesiona poza proces decyzyjny człowieka. „(...) *ze sposobu używania zwrotu «wolna wola» nie można wyprowadzać wniosku co do wolności woli, pragnienia, czy skłonności; można tylko wyprowadzać wolność człowieka, która polega na tym, iż nic go nie zatrzymuje w czynieniu tego, co chce lub pragnie uczynić albo do czego ma skłonność.*”<sup>76</sup> Postrzegana zewnętrznie wolność woli jest w doktrynie Hobbesa związana bezpośrednio z samą wolnością, określaną jako „(...) *brak zewnętrznych przeszkód, (...)* (podkr.: P.G.)”<sup>77</sup> w osiągnięciu celów. Wolność człowieka polega na tym, iż nikt nie powstrzymuje jego działań<sup>78</sup>.

F. Tönnies chcąc uzupełnić tezy Hobbesa podkreśla dodatkowo, że w takim samym stopniu na wolność składają się: faktyczny brak zewnętrznych przeszkód, jak i poczucie nieskrępowania<sup>79</sup>. Owo nieskrępowanie przenosi go jednak w obręb jednostkowych procesów decyzyjnych. Stwierdza, że niektóre procesy wewnętrzne, choć zgodnie z determinizmem konieczne, odczuwane są jako wolne, stąd przez położenie nacisku na poczucie nieskrępowania to zmieszanie zewnętrznego i wewnętrznego aspektu wolnej woli pozwala mu napisać, że „(...) *chcieć pożądać nie jest tak niedorzeczne, jak mniema Hobbes*”<sup>80</sup>. Świadomie wprowadza sprzeczność z poglądem Hobbesa chcąc m. in. w ten sposób obronić wolność myślenia w ramach determinizmu.

R. Tokarczyk pisze: „*Wola jest bowiem szczególnym wyborem wśród alternatyw, a więc działaniem opartym na rozważaniach czy namyśle.*”<sup>81</sup>. W związku z przytoczonym cytatem pojawia się pewna kwestia: Czy wola jest działaniem? Wola działaniem być nie może; nie pozwala na to rozszczępienie działania i aktu woli, które znajdziemy w zdaniu: „*W namyśle to ostatnie pożądanie czy wstręt, co bezpośrednio graniczy z działaniem czy zaniechaniem, nazywamy wolą: aktem (nie zaś władzą) woli.*”<sup>82</sup>. Przyjmijmy, że działanie jest po prostu ruchem rozmyślnym, wtedy wola, prowadząc doń, nie może być nim samym.

Zatrzymam się chwilę nad samym *działaniem*, które można określić także, idąc za Hobbesem, jako wywoływanie efektu, zachodzące w relacjach ciał<sup>83</sup>. Arystoteles ukierunkowywał działanie wyznaczając jedyny jego cel: szczęście. W takim wypadku działanie może być ujmowane tylko jako słuszne, staje się nawet celem samym w sobie<sup>84</sup>. Hobbes uważany jest za pierwszego autora, który przekształcił teleologiczny model działania w model intencjonalny<sup>85</sup>. Model intencjonalny wiąże się z teleologicznym jedynie samym ukierunkowaniem na cel<sup>86</sup>, natomiast nie znajdziemy już w nim wskazania konkretnego celu.

Zastanawiając się nad celem działania dochodzimy u Hobbesa do pojęć dobra i zła. Siedemnastowieczny mechanizm, zwany człowiekiem, nie spodziewa się jeszcze osiemnastowiecznej koncepcji wszechogarniającego umysłu, który wyeliminowałby przypadkowość<sup>87</sup>, ani tym bardziej największego zagrożenia dla determinizmu, jakim okazała się zasada nieoznaczoności W. Heisenberga, mimo to rodzi się z jego opisu bardzo interesująca koncepcja dobra i zła.

Są to w filozofii T. Hobbesa pojęcia względne, zależne tylko od jednostki, która oceny formułuje. Nie istnieje dla niego ani dobro, ani zło bezwzględne i nie ma jego zdaniem żadnej reguły powszechnej, która wzięta z natury rzeczy pozwoliłaby nam określać, co jest dobrem, a co złem<sup>88</sup>. To, co człowiek nazywa dobrem, nie jest niczym innym, jak tylko przedmiotem jego pożądanego. Podobnie złem są wszystkie te rzeczy, których unikamy, do których czujemy awersję<sup>89</sup>. W swoich ocenach możemy się zbliżać, niektóre z dóbr mogą być oczywiste dla wszystkich, np. zdrowie, nie oznacza to jednak, iż dobro jest cechą znajdującą się w samych przedmiotach dążeń! Oto dlaczego mówimy: Bóg jest dobry tylko dla tych, którzy go pragną. Dobro oceniamy w zależności od osoby, miejsca i czasu. Jest punktem odniesienia dla działań każdej jednostki z osobna, nie ma charakteru uniwersalnego, bo i „(...) *nie ma dobra lub zła samego w sobie, (...)*”<sup>90</sup>. Zatem Hobbes bez wątplenia odrzuca tezę, która np. w „Fedonie” staje się dla Sokratesa punktem wyjścia do dowodzenia nieśmiertelności duszy<sup>91</sup>.

Definicja dobra, jako przedmiotu pożądanego, jako celu działania, nie jest niczym nowym i Hobbes miał świadomość tego, iż znajdzie ją u Arystotelesa. Coś jeszcze zbliża Hobbesa do Arystotelesa: dobro pożądamy dla niego samego, nie możemy się nim posługiwać, gdyż jest odróżnione od środków i narzędzi<sup>92</sup>. Podobnie Arystoteles uznawał najwyższe osiągalne dobro za cel, który nie może już być środkiem dla osiągnięcia jakiegoś celu dalszego. Takim najwyższym celem była dla Arystotelesa *eudajmonia* (ευδαιμονία), tłumaczona czasem jako szczęście, a będąca raczej doskonałością jednostki<sup>93</sup>. Możemy dodać jeszcze, iż dobro wiąże Arystoteles z ruchem; gdy mówi o dobru samoistnym wskazuje, że jest ono celem i przyczyną, ze względu na którą rzeczy powstają i istnieją, jest również kresem działania, które to działanie implikuje ruch<sup>94</sup>. W sposób skomplikowany dobro z ruchem wiąże się i u Hobbesa, choć jest to wynikiem przyjęcia mechanistycznej wizji człowieka. „*Nie ma bowiem takiej*

rzeczy, — pisze Hobbes — *jak stały i niezakłócony spokój umysłu, póki żyjemy tutaj; życie wszak samo nie jest niczym innym, niż ruchem (...)*<sup>95</sup>.

Zastanawiając się nad tym, co nakierowuje nas na dobro i zło, Hobbes wyprowadził pewne konsekwencje. Dobro osiągnięte jest przyjemne, dobro oglądane jest piękne<sup>96</sup>. Piękno odnajdywane w działaniach jest uczciwością, natomiast to, które odnajdujemy w kształtach - formą. Istotne jest jeszcze wskazać na wyróżnienie dobra i zła pozornego i prawdziwego, gdyż to właśnie rozróżnienie poprowadzi nas do zaburzeń umysłu, czyli afektów.

Pozorność polega zgodnie z myślą Hobbesa na niejednoznaczności tego, czy ostatnim dostrzegalnym efektem działania, lub zaniechania będzie dobro, czy zło. Potrzebna jest zdolność przewidywania skutków, bo jeśli w ich łańcuchu przeważa dobro, będziemy mieli do czynienia z dobrem prawdziwym. Podobnie wyprowadzamy zło prawdziwe<sup>97</sup>. Pozorne dobro staje się przedmiotem pożądania, gdy z powodu nie dostrzegania dalszych skutków działania niewidocznym staje się fakt, iż w łańcuchu wywołanych działaniem skutków przeważałyby te złe. Pozorne zło staje się przedmiotem awersji, gdy z powodu nie dostrzegania dalszych skutków zaniechanego działania niewidocznym staje się fakt, iż w łańcuchu skutków, jakie wywołane byłyby działaniem, przeważałyby te dobre.

Przejdę teraz do pobieżnego zrelacjonowania sformułowanego przez Hobbesa katalogu dóbr<sup>98</sup>.

1) Pierwszym spośród dóbr, zawdzięczamy to naturze, jest zachowanie własnej osoby. Jednak w przypadkach, gdy nie widać bliskiego końca «wielkich dolegliwości życia», śmierć może również okazać się dobrem. 2) Moc człowieka również jest dobrem, ale tylko, gdy jest bardzo wielka. Tylko wtedy gwarantuje bezpieczeństwo. 3) Związki przyjaźni są dobrem, bo są korzystne. Dają bowiem człowiekowi ochronę i obronę. *A contrario* złem są nieprzyjazne stosunki obniżające bezpieczeństwo. 4) Bogactwo, zarówno wielkie, jak i umiarkowane może być dobrem, jeśli posłużymy się nim dla ochrony. Jeśli jednak nie uczynimy tego, bogactwo przysporzy nam tylko zawistnych. Bogactwo jest zatem dobrem pozornym. Na pewno dobrem będzie bogactwo zdobyte własnym wysiłkiem, bo daje przyjemność. 5) Dobrem może być i ubóstwo, ale takie, w którym tkwimy bez niedostatku rzeczy niezbędnych, gdyż chroni od zawiści, oszczerstwa i podstępów. 6) Mądrość daje nam pewną ochronę, a zatem jest dobrem; pożyteczna i przyjemna jest także piękna, bo trudna do zdobycia. Pierwej pożądane jest bogactwo, dopiero ono obliuguje niektórych do bycia mądrymi. 7) Człowiek z natury pyta o przyczyny rzeczy, stąd nasze łaknienie wiedzy. Wiedza jest dobrem, choć nie można się nią nasycić. Nie zawsze jednak jest pożyteczna. Ci, którzy przejmują wiedzę z cudzych pism nic do niej nie dodając, posiadają wiedzę tylko w swoim mniemaniu. 8) Sztuka i umiejętność są również przyjemne, tak jak wiedza. Pożyteczne są przede wszystkim dla ogółu wspomagając i upiększając ludzkie życie. 9) Wiedza humanistyczna, również jest dobrem. Języki i historia są przyjemne, ale i pożyteczne. Historia naturalna zdolna jest zastępować eksperymenty w fizyce, natomiast społeczna - w nauce o państwie i moralności. 10) Dobrem jest wreszcie samo zatrudnienie, przecież ruch jest istotny dla życia. „*Natura bowiem nie znosi, iżby próżne było jakieś miejsce, czy też jakiś czas.*”<sup>99</sup>.

W swojej skłonności do katalogowania posuwa się Hobbes również do wyliczania rzeczy przyjemnych i pięknych. Odnajdziemy przyjemność płynącą z posuwania się naprzód, z nowych rzeczy, ze zwycięstwa, z bycia chwalonym. To jednak mało. Tomasz Hobbes bez wahania wykracza ponad to, co La Rochefoucauld zawarł w maksymie: „*Zawsze mamy dość siły, aby znieść cudze nieszczęścia*”<sup>100</sup>. Cudze zło, właśnie dlatego, że jest cudze, daje człowiekowi przyjemność — mówi Hobbes. Dobro, które dzieje się innym, jest dla nas przykre. Lubimy oglądać niebezpieczeństwo, na które narażają się inni, a nawet cudzą śmierć.

Pominę już wskazania, co jest piękne, tutaj zatrzymam rozważania na temat dobra i zła przytaczając jedynie jeszcze jeden znamieny cytat: „*Lepszą rzeczą jest otrzymać z powrotem dobro, niż go nie utracić. Albowiem słuszniej je oceniamy, mając w pamięci zło.*”<sup>101</sup>

Niemożliwość osiągnięcia najwyższego dobra w życiu doczesnym jest na gruncie prezentowanej koncepcji natury ludzkiej przypisana człowiekowi tak, jak życiu przypisany jest ruch. Ze względu na związaną z życiem ludzkim zasadę ruchu nie może istnieć żaden cel ostateczny (*finis ultimus*), ani



najwyższe dobro (*summum bonum*), które oznaczałyby kres ludzkiego dążenia i działania<sup>102</sup>. Osiągnięcie ostatecznego celu, zdaniem Hobbesa, odebrałoby człowiekowi pragnienia, gdyż wtedy nic nie stanowiłoby dlań dobra<sup>103</sup>. Nie pożądaną, nie czując awersji, człowiek nie doznawałby uczuć, a brak uczuć oznacza dla Hobbesa śmierć, bezruch. Wobec powyższego również szczęście nie może wiązać się ze spokojem umysłu, stąd jest dla Hobbesa raczej stanem ciągłego powodzenia „(...) w osiągnięciu tych rzeczy, jakich człowiek pragnie w różnych chwilach, (...)”<sup>104</sup>, zatem prosperowaniem.

### I.3. Rozum i afekty.

„(...) dla poznania własności państwa konieczne jest, byśmy uprzednio poznali ludzkie usposobienia, afekty, obyczaje, (...)”<sup>105</sup>.

Pozostaje teraz zapytać: gdzie w procesie decyzyjnym mieści się rozum?

Odnajdziemy w literaturze pogląd, wedle którego wprowadzenie zagadnień etycznych do teorii motywacji jest sposobem powiązania ludzkiego działania z rozumem<sup>106</sup>.

Człowiek rozważa zestawiając pożądaną i wstręty, a jego czyny „(...) idą za jego poglądem na to, co dobre i złe”<sup>107</sup>. Dobro i zło zależą od naszego pożądanego, lub wstrętu, natomiast pożądanego, jak i wstręt nie są od nas zależne; stąd nazwanie jakiejś rzeczy dobrą, jest wynikiem konieczności wewnętrznej. Czy sam fakt rozważania prowadzi nas do rozumu?

Pamiętając o zależnościach między rozumem, a rozumowaniem, jasno spostrzeżemy, że, aby w procesie prowadzącym do działania potwierdzić udział rozumu, wystarczy wskazać możliwość podjęcia decyzji pod wpływem przeprowadzonego rozumowania.

Akt woli staje się wynikiem namysłu, a więc rozważania. Można zapytać, czy rozważanie takie może być równoznaczne z rozumowaniem, czynnością wyraźnie przez Hobbesa określoną. Namysł będąc rachowaniem - jest przecież zdefiniowany, jako suma pożądanego, wstrętów, nadziei i obaw<sup>108</sup> - dokonywać się może z udziałem zwrotów mowy, będących wyrazem uczuć<sup>109</sup>; to zbliża namysł do rozumowania, które jest operacją dokonywaną przede wszystkim na nazwach<sup>110</sup>. Nie jest pewne, czy wykluczony został namysł, w którym słowa nie odgrywają żadnej roli; samo rozważanie pozawerbalne jest przez Hobbesa dopuszczone tam, gdzie definiuje on błąd i niedorzeczność: następuje tam wyodrębnienie rachunku dokonującego się bez pomocy słów i rozumowania opartego na nazwach<sup>111</sup>. Mimo potwierdzenia udziału słów zarówno w rozumowaniu, jak i w namyśle, trudno nam sprowadzić obie operacje do wspólnego mianownika. „(...) rozumowanie — czytamy w „Lewiatanie” — znajduje wyraz w słowach ogólnych, gdy tymczasem namysł przeważnie posługuje się szczegółowymi.”<sup>112</sup>; „(...)podobnie, jak w namyśle, dotyczącym dobra i zła, kolejno zjawiają się różne pożądanego, tak też w rozumowaniu zjawiają się kolejno alternatywne przekonania w dociekaniu prawdy, które dotyczy przeszłości i przyszłości.”<sup>113</sup>. Oto mamy wyraźne rozdzielenie namysłu i rozumowania.

Z jednej strony natrafimy u Hobbesa na taki cytat: „Definicja woli, którą zazwyczaj podają scholastycy, że jest to pożądanego rozumne, nie jest dobra. Gdyby bowiem była dobra, to żaden akt woli nie mógłby być sprzeczny z rozumem.”<sup>114</sup> Skoro dopuszczamy „nierozumny” akt woli - a więc ostatecznie pożądanego, lub wstręt, które poprzedzają działanie - musimy odróżnić namysł od rozumowania, albo co najmniej dopuścić namysł nie będący rozumowaniem. Z drugiej strony odnajdziemy takie stwierdzenie: „Taki jest bowiem układ między umysłem i ciałem, że początek dążenia do czegoś daje pożądanego, decyzje natomiast podejmuje rozum.”<sup>115</sup> Pierwsze z cytowanych zdań pochodzi z „Lewiatana”, drugie - z „Elementów filozofii”. Jeszcze bardziej zaciemnia obraz problemu sformułowanie Hobbesa, które znajdziemy w miejscu, gdzie omawia on rolę autorytetu: «ludzie chcą, aby każde z ich uczuć uznane było za słuszne rozumowanie»<sup>116</sup>. Skoro tak, to uczucie, nie będące w ogóle żadną operacją, może również aspirować do miana rozumowania.

Problem może mieć tylko jedno rozwiązanie. Poszukiwanie zbieżności namysłu i rozumowania może okazać się błędem, wynikającym z założenia, że namysł, a w konsekwencji i akt woli, nie podlegają żadnym wpływom. Jeśli przyjąć, iż tylko akt woli poprzedza działanie, choć opiera się to wyłącznie na samej definicji aktu woli, to rozumowanie możemy określić, jako czynnik zewnętrzny w stosunku do namysłu, a mogący ingerować w jego [namysłu] przebieg. Nie jest możliwe uznanie rozumowania za etap pomiędzy namysłem, a wolą, i to taki, który nie za każdym razem musi nastąpić, gdyż pomiędzy namysłem, a aktem woli, Hobbes nie pozostawił już na nic miejsca pisząc, że akt woli jest ostatnim pożądaniem lub wstrętem **w namyśle**<sup>117</sup>. Podobnie nie mogę uznać namysłu i rozumowania za dwa konkurencyjne modele osiągania decyzji, bo musiałbym zgodzić się na istnienie działania niepoprzedzonego aktem woli.

Ostateczne przekonanie w poszukiwaniu prawdy, która dotyczy przeszłości i przyszłości, wyprowadzone za pomocą rozumowania, nazwane jest przez Hobbesa zdaniem ostatecznym, albo sądem<sup>118</sup>. Sąd jest dla rozumowania tym, czym wola dla namysłu. Skoro rozumowanie prowadzi, zdaniem Hobbesa, do warunkowego poznania powiązań między faktami minionymi, jak i przyszłymi, bez wątplenia przekonanie, choć jest tylko niedoskonałą postacią konkluzji, może mieć wpływ na akt woli, a więc na działanie lub zaniechanie. Można zatem powiedzieć za W. Wudelem, że rozum ingeruje w subiektywne odczucia rzeczy, jako dobra i zła, koryguje je<sup>119</sup>.

W „Lewiatanie”, wydanym w 1651 roku, odnajdziemy w rozdziale VI klasyfikację uczuć, będących początkami ruchów rozmyślnych, lecz w żadnym miejscu nie pojawia się pojęcie afektu, który jest właściwie wyodrębnionym ze względu na swój charakter rodzajem uczucia. Afekt pojawia się dopiero w „Elementach filozofii”, w ich części drugiej, wydanej w 1658 roku. Pojawia się dzięki jednoznaczemu potwierdzeniu udziału rozumu w procesie prowadzącym do działania.

Moim zdaniem zapowiedzią podziału dobra i zła na pozorne i prawdziwe, a więc zapowiedzią koncepcji afektów, są w „Lewiatanie” pojęcia dobra i zła widocznego<sup>120</sup>. Namysł polega na przewidywaniu skutków i konsekwencji działania. Największym staraniem jest przedstawienie sobie jak najdłuższego łańcucha skutków działania, bo pozwala on oceniać dobro i zło w szerszym kontekście. Spoglądając na ten łańcuch skutków można ocenić, co w nim przeważa: dobro, czy zło. Takie właśnie zło przeważające, lub dobro, możemy opatrzyć przymiotnikiem: widoczne. Hobbes uważa przy okazji tego wyszczególnienia, że zakres dostrzegania skutków i konsekwencji można powiększać z pomocą zarówno rozumu, jak i doświadczenia. Doświadczenie jest tutaj nawet alternatywą dla rozumu. Problem sięgania w przyszłość pozostaje istotny w „Elementach filozofii”, zmienia się jednak. Znajdziemy przeciwstawienie rozumowi samego pożądanego. Pożądanie ma na celu tylko dobro teraźniejsze - zwrot to niezbyt trafny, gdyż pożądanie odnosi się zawsze do przyszłości. Lepiej będzie, gdy powiemy, że pożądanie ma na celu dobro najbliższe. Rozum, tylko on, może sięgać daleko w przyszłość, a więc obejmować szerszy zakres skutków i konsekwencji<sup>121</sup>.

Zasadniczą zbieżność „Elementów filozofii” i „Lewiatana”, oczywiście w zakresie omawianej problematyki, dostrzeżemy zestawiając podstawowy dla afektów podział na dobro i zło pozorne i prawdziwe, sformułowany właśnie w „Elementach filozofii” - omawiałem go już - z pojęciami dobra i zła widocznego. Pozorność i prawdziwość oceniana jest w kontekście możliwych konsekwencji działania, podobnie widoczność stanowi cechę dobra, lub zła, poszukiwanego na obszarze skutków i konsekwencji działania. Na podstawie „Elementów filozofii” powiemy, że rozum prowadzi nas do dobra, lub zła prawdziwego, ale i do dobra i zła widocznego. Zastrzeżenie, że dobro, lub zło prawdziwe zdaniem rozumu, jest dobrem, lub złem widocznym, ma dla nas to znaczenie, iż uświadamia nam ograniczony zakres widzenia konsekwencji działań i zaniechań. Nie ma zatem dobra obiektywnie prawdziwego, jest tylko takie dobro prawdziwe, jakie wyśledzić zdoła człowiek. Trzeba zaznaczyć, że także dobro pozorne i zło pozorne, będą dobrem i złem widocznym.

Afektory są przez Hobbesa określone jako zaburzenia umysłu; zdolne nakierować na dobra pozorne i chwilowe przeszkadzają słusznemu rozumowaniu, które to rozumowanie jest jedyną drogą do odnalezienia umieszczonego w dalszej przyszłości dobra prawdziwego. Jeżeli wszystkie pożądanego i

wstręty chwytają się dóbr terazniejszych, bliskich, jeżeli uczucia pozbawione pomocy rozumu, zdolne są popychać ku wyłącznie dobrom pozornym, to, skoro tylko zdołają wyeliminować lub zakłócić działanie rozumu, wszystkie okażą się po prostu afektami. Wnioskować tak możemy w oparciu o zawartą w „Elementach filozofii” tezę, iż jedynie rozum potrafi określać cel w postaci dobra prawdziwego<sup>122</sup>. Możemy też podeprzeć się cytowaną już wyżej wypowiedzią: «ludzie chcą, aby każde z ich uczuć uznane było za słuszne rozumowanie». Przy pewnym jej rozumieniu można pozwolić sobie na taką transpozycję: człowiek skłonny jest mylić afekty z wynikami rozumowania.

W kontekście powyższych rozważań bardzo utrudnionym wyda się rozstrzygnięcie, czy T. Hobbes jest reprezentantem afektywnego monizmu. Z sądem takim spotykamy się w literaturze<sup>123</sup>.

Afekty od czasów starożytnych uznane zostały za zagrożenie dla racjonalności ludzkiego działania. Jednak w pierwotnym rozumieniu przeciwstawiane były pożądaniu; stąd afekty umieszczano w sferze przeżywania, pożądanie natomiast wiązało się bezpośrednio z działaniem<sup>124</sup>. Arystoteles uważał rozstrzygnięcie, za wynik współdziałania pożądającej i rozważającej części duszy. Wola, to pragnienie kierowane umysłem i rozumem. Wola staje się tutaj umysłem praktycznym<sup>125</sup>. Znajdziemy jeszcze u Kanta wolę, będącą władzą pożądania<sup>126</sup>. Afekty, odróżnione od dążenia, są jedynie namiętnościami; odnajdujemy je wraz z etyczną ideą samoopanowywania się, a więc przewyżczania afektów, pojawiającą się choćby u stoików. Życie zgodne z naturą człowieka, jest - zdaniem stoików - zgodne z rozumem. Namiętności nie stanowią natury ludzkiej<sup>127</sup>. Takie rozdzielenie afektów od pożądań pozwalało łatwo umieścić rozum w teorii motywacji. U Hobbesa afekt zakłóca umysł (wyłącznie to wiąże go ze wskazaną tradycją), jest przy tym pożądaniem lub wstrętem, wyodrębnionym ze względu na przedmiot, nieopracowanym przez rozum.

W swoim artykule, dotyczącym pojęcia rozumu<sup>128</sup>, H. Schnädelbach przeciwstawiając racjonalność irracjonalności, wyodrębnia trzy pary opozycji: rozumu i zmysłowości, rozumu i namiętności, rozumu i woli, po czym dzieli możliwe poglądy dotyczące tych sfer na monistyczne i dualistyczne. Zastanawiając się nad drugą z par opozycji wyodrębnia monizm intelektualistyczny, jako jedność rozumu i afektów jakby z przewagą rozumu. Namiętność jest tu wadliwym sądem intelektu. Hobbesa natomiast stawia w kręgu filozofów reprezentujących afektywny monizm, a więc uznających rozum za narzędzie ludzkich namiętności<sup>129</sup>. Stawia Hobbesa obok Epikura, a także Nietzschego i Freuda. Postępowanie takie nie wydaje mi się słuszne. Od uznania afektów za zaburzenia umysłu, co czyni Hobbes, do uznania rozumu za narzędzie afektów, jest daleka droga. Prócz tego użycie określenia: monizm, wskazuje na jedność rozumu i afektów, a uznanie takiej jedności jest, moim zdaniem, na podstawie omawianych pism Hobbesa błędne. Wystarczy zestawić definicje rozumu i afektu.

Odnoszę wrażenie, iż afekt, rozpatrywany przez wspomnianego autora przy okazji opozycji: rozum-namiętności, nie zawiera w sobie dążenia, pożądania, wskazuje na to brak powiązania z trzecią z opozycji: rozum-wola. Jeśli afekt przeciwstawiony jest pożądaniu, to nazwisko Hobbesa nie powinno w ogóle pojawić się przy okazji omawiania opozycji rozumu i namiętności. Słuszniej, wydaje mi się, byłoby zastanowić się nad stosunkiem woli do rozumu u Hobbesa. Wiedząc już, czym jest akt woli i czym jest na gruncie filozofii Hobbesa zdanie ostateczne, a więc sąd, możemy wykluczyć możliwość nazwania jego poglądów monizmem rozumu i woli. Jednak specyficzne powiązanie woli z afektami, wynikłe z umieszczenie w nich dążeń, utrudnia nam nałożenie na poglądy Hobbesa podziałów, przyjętych przez wspomnianego autora.

Afekt jest wyłącznie zjawiskiem somatycznym; tłumaczony przez Hobbesa w sposób mechanistyczny, jest ruchem krwi i tchnień życiowych, którego przyczyną są obrazy wyobraźni, przedstawienia tego, co dobre i złe<sup>130</sup>. Pamiętajmy że wyobrażenia są w tej koncepcji niczym innym, jak zanikającymi wrażeniami, czyli resztkami ruchu wywołanego w wewnętrznych organach człowieka przez zewnętrzny bodziec<sup>131</sup>. Spośród afektów wybierzmy zaledwie kilka idąc za tekstem „Elementów filozofii”.

Nadzieja pojawia się w wyniku przedstawienia sobie jakiejś zmiany zła w taki sposób, iż będzie można zła unikać. Strach rodzi się, gdy dostrzegamy możliwość utraty dobra, lub zło z dobrem się wiążące<sup>132</sup>. W „Lewiatanie”, gdzie nie ma jeszcze mowy o afektach, strach i nadzieja są po prostu

uczuciami, zdefiniowane zostały znacznie prościej. Apetyt połączony z przekonaniem o jego zaspokojeniu, jest nadzieją, natomiast awersja z przekonaniem, że jej przedmiot przynosi szkodę, jest obawą, strachem<sup>133</sup>. Zaznaczmy, że strach i nadzieja są motywami istotnymi z punktu widzenia państwa, skłaniają ludzi do pokoju<sup>134</sup>. Nadzieja powoduje chęć przewyciężenia zła, może zrodzić uczucie, nazwane gniewem. Gniew pojawia się po to, aby usunąć przeszkody stojące na drodze do spełnienia nadziei. W „Lewiatanie” gniew jest powstającą nagle odwagą, odwaga zaś jest obawą, połączoną z nadzieją, iż broniąc się uniknie się szkody. Pokrewny gniewowi jest afekt, nazwany pożądaniem zemsty, jest jednak trwalszy, stały. Jest trwałą wolą wyrządzenia komuś zła, by pożałował tego co uczynił. Wiąże się z mściwością, definiowaną w „Lewiatanie”, jako pożądanie, by komuś wyrządzić krzywdę tak, by potępił jakieś własne działanie. Dalej odnajdziemy afekt nazwany przyrodzonym wielbieniem, będący podstawą religii<sup>135</sup>, a także miłosierdzie, będące również afektem<sup>136</sup>. „(...) *mniej litujemy się* — pisze przy tej okazji Hobbes — *nad tymi, którzy cierpią karę za swe występki, jako że nienawidzimy złoczyńców, albo też mamy przeświadczenie, iż sami nie popadniemy w podobny grzech.*” Podobnie można dalej zestawiać opisane w „Elementach filozofii” afekty z uczuciami, omówionymi w „Lewiatanie”. Nie wydaje mi się to w tej chwili celowe.

#### I.4. Jednostka.

Gdy do tej pory mówiłem o człowieku, można było odkrywać pod tym pojęciem właściwie każdą jednostkę ludzką. Przyszedł czas, aby człowiek, przedstawiany *in genere*, ujawnił wyraźnie swoją zdolność bycia indywiduum, skłonność do swoistości, oryginalności. Zdolność tą można było przewidzieć już przy omawianiu pojęcia rozumu, który w naturze ludzkiej posiada źródło w postaci jedynie potencjalnej możliwości swego istnienia, możliwości wykorzystywanej w różnym stopniu dopiero przez konkretne jednostki. Podobnie afekty, składając się na indywidualną konstytucję osoby pozwalają na wyodrębnienie jednostki z tłumu. Jednak najlepszą okazję ku temu tworzy dopiero konieczność omówienia usposobień, obyczajów, a dalej mocy, wartości i sposobów bycia człowieka.

##### I.4.1 Usposobienia i obyczaje.

Usposobieniami nazywa Hobbes „(...) *skłonności ludzi do pewnych rzeczy (...)*”<sup>137</sup>, wystarczy jednak przyjąć leksykalne znaczenie słowa, nie będzie ono stało w sprzeczności z jego rozumieniem u Hobbesa. Zależą one [usposobienia] od sześciu czynników: od temperamentu, doświadczenia, nawyku, dóbr, danych przez los, opinii o samym sobie, wreszcie od autorytetów.

Temperament wpływa na zdolność ludzi do wydawania sądów, rozstrzygnięć, a także jest źródłem inwencji, czy kreatywności.

Oczywisty wpływ nawyku rozciąga się na wierzenia, te nabyte w dzieciństwie stają się podstawą ataku na religie obce danej jednostce, posuwającego się aż do nienawiści i obelg. Nawyk może zatem rodzić usposobienia nieskłonne do pokoju, jednocześnie potrafi oswoić ludzi z zagrożeniami, uodpornić na niebezpieczeństwa.

Styczność z niezależnymi od człowieka przeciwnościami losu w sposób dodatni kształtuje usposobienia osób ambitnych, ale i zuchwałych. „*A usposobienia dzieci kształtują się tak, jak tego życzą sobie rodzice i nauczyciele, przy pomocy różgi.*”<sup>138</sup>.

Dobra od losu, takie jak bogactwo, urodzenie, czy władza, dają poczucie swobody, a przede wszystkim większej wolności. Wydają się skłaniać ich posiadacza do czynienia innym bezprawia i krzywdy, czynią go trudnym we współżyciu. Wyjątkiem jest *stare szlachectwo*, człowiek pewny przynależnej mu czci staje się uprzejmy, szczodry i życzliwy.

Niewątpliwy wpływ na usposobienia ma opinia o sobie. Wysoka samoocena powoduje łatwość w ocenianiu innych, skłonność do ich poprawiania. Mający się za uczonych widzą się jednocześnie mądrymi, łatwo wystawiają ostre oceny innym. Mniemania o sobie skutkują nieumiejętnością poprawiania samego siebie. Przy tej okazji autor „Elementów filozofii” nie może się powstrzymać od ataku na doktorów kościoła i uczonych w prawie<sup>139</sup>. Ci pierwsi, powołani do czuwania nad obyczajami publicznym, zbyt łatwo roszczą sobie prawo do kierowania zarówno pełniącymi najwyższe funkcje w hierarchii kościelnej, jak i władcami. Bóg wydaje się im uzasadnieniem ich roszczeń.

Lękiem szczególnym powinni nas jednak napawać powołani do interpretowania prawa. Pewni zaufania państwa, wyrażonego w powołaniu ich do rozstrzygania o prawie, funkcję swoją skłonni są nadużywać posuwając się do tworzenia prawa. Znajomość prawa daje im podstawę do krytyki państwa, władców; widząc się zdolnymi do legislacji, potrafią z łatwością zarzucić rządowi niesprawiedliwość i poderwać w ten sposób nie znające się na rzeczy masy przeciw władzy. Powołani do wyjaśniania prawa stają się zdaniem Hobbesa najczęstszą przyczyną wojen domowych. Nie dziwi wobec tego tęsknota do czasów, kiedy nie rozprawiano publicznie o sprawiedliwości, a obywatele mierzyli ją „(...) *nie wedle tego, co mówili ludzie prywatni, lecz wedle praw państwa: i utrzymywały ich w stanie pokoju nie dysputy, lecz siła władzy.*”<sup>140</sup> Lęk Hobbesa przed zbyt licznymi przejawami chęci poprawiania władzy nie był czymś wyjątkowym: „(...) *nie mógłbym w żaden sposób pochwalić tych usposobień swarliwych i niespokojnych, które niepowołane do zawiadywania sprawami państwa ani dzięki urodzeniu, ani dzięki stanowisku, nie przestają wciąż dokonywać w myśli jakichś nowych w nich ulepszeń.*”<sup>141</sup> - zdanie to, będące pokłonem w kierunku szlachetnie urodzonych i sprawujących urzędy, znajdziemy w „Rozprawie o metodzie”. Podobnie pisał już de Montaigne<sup>142</sup>. Wyróżniającą cechą ataku Hobbesa na interpretatorów prawa jest kryjące się za nim, jak mi się wydaje, przekonanie o wyższości *statute law*, nad opartym na wyrokach sędziów *common law*. Zagrożenie dla pokoju społecznego, wynikające z ograniczania suwerena, stało się w pismach polemicznych podstawą krytyki Edwarda Coke’a<sup>143</sup> i innych nauczycieli *common law*<sup>144</sup>.

Autorytety mogą kształtować ludzi w sposób zarówno pozytywny, jak i negatywny. Autorytetem zostaje osoba chwalona za mądrość, staje się wtedy wzorem do naśladowania i prowadzi innych za sobą jako wychowawca. Hobbes boi się autorytetów, które wpajają mogą złe obyczaje. Żąda od nauczycieli, ojców, autorów książek, aby wskazania od nich płynące nie psuły charakterów. Oczywiście wszelkie oceny Hobbesa, dotyczące wartości, jakie jego zdaniem powinny być wpajane, musiały być sformułowane w jakiejś relacji. Rzeczywiście, formułowane są tak, aby celem kształcenia młodzieży stało się wychowanie obywatela, który nie powstawałby przeciw państwu.

Umocnione z upływem czasu usposobienia, jeśli okazują się wywoływać działania bez sprzeciwu rozumu, stają się obyczajami. Obyczaje naturalnie podlegają wartościowaniu, lecz poza państwem wspólna moralność, podstawa jednolitych ocen, nie może istnieć. Wszelkie oceny, które człowiek akceptuje, wychodzą wyłącznie od niego samego, rodzą sprzeczność z ocenami innych. Inaczej może stać się dopiero wtedy, gdy człowiek przeistoczy się w obywatela, a więc podda się jakiejś moralności, przyjmie jednolitą dla wszystkich miarę. Te usposobienia i te obyczaje, które czynią człowieka zdolnym do życia w społeczności, oceniać można pozytywnie również poza państwem, ze względu na cel, jakim jest utworzenie społeczności i jej trwanie. Podporządkowywanie życia, działania, myślenia, wybranym zasadom, daje jednostce, zdaniem Platona, autonomiczność i charakter moralny<sup>145</sup>. Pod tą tradycją rozwoju osobowości podpisałby się, jak sądzę, Hobbes.

Na zakończenie tego fragmentu należy wspomnieć o tzw. sposobach bycia, które wydają się być bezpośrednio powiązane z obyczajami i usposobieniami. Wyróżnienie ich wynika chyba z nieco innego ujęcia problemu właściwości człowieka. Obyczaje wyprowadzane były przy spojrzeniu od strony natury ludzkiej, sposoby bycia sformułowane zostały w kontekście życia społecznego. Dookreślając pojęcie sposobów bycia Hobbes odróżnia je od etykiety, nazwanej *zwykłą przyzwoitością* i definiuje je jako „(...) *te cechy człowieka, które mają znaczenie dla współżycia ludzi w pokoju i jedności.*”<sup>146</sup>.

Cechą taką, najistotniejszą zdaniem autora „Lewiatana”, jest pragnienie większej mocy, płynące z pożądania coraz intensywniejszego zadowolenia. Dalsze cechy pozostają konsekwencjami tego pragnienia. Ubieganie się o bogactwa, władzę, jak i o każdą inną moc, prowadzi do rywalizacji, więc do konfliktów. Jednakże tę skłonność do walki z innymi łagodzi pragnienie wygody i zadowolenia, kierujące człowieka do rezygnacji z samodzielnej obrony i do dania posłuchu władzy. Tak oto kształtuje się w człowieku posłuszeństwo, jako efekt obaw, powstałych na tle konfliktów międzyludzkich. Poprzestaną tutaj na odesłaniu do tekstu „Lewiatana”<sup>147</sup>, wspomnę tylko o jednym z rodzajów nienawiści, opisanym w rozdziale XI „Lewiatana”, który wydał mi się interesujący.

„Mniej bywa niebezpiecznie czynić ludziom źle, niż czynić im zbyt dużo dobrego”<sup>148</sup> - spostrzeżenie, zawarte w maksymie francuskiego aforysty, znajduje specyficzne opracowanie teoretyczne w dziele Hobbesa: Dobrodziejstwo ze strony osoby równej, jeśli jest niemożliwe do odwzajemnienia, powoduje w osobie obdarowanej skrytą nienawiść i jeśli nawet obdarowany okazuje darczyńcy przychyłność, nigdy nie jest to przychyłność szczerą. Ciekawe jest, iż dobro, płynące od człowieka, którego obdarowywany uważa za lepszego od siebie, zdaniem Hobbesa usposabia do szczerzej przychyłności dla darczyńcy, a wdzięczność, okazywana w takich wypadkach, staje się dla obdarowującego zaszczytem, uznanym za wystarczający sposób odwzajemnienia daru.

#### I.4.2 Moc i wartość człowieka.

Pomimo jednolitych mechanizmów, rządzących ludźmi, oczywiście różnią się oni od siebie. Na przykład różnice w zdolności posługiwania się rozumem, w predyspozycjach do tzw. cnót intelektualnych, wypływają z uczuć. Różnorodność uczuć zaś rodzi się „(...) częściowo z różnic w konstytucji cielesnej, częściowo zaś z różnego wychowania.”<sup>149</sup>

Żądza mocy stanowi najsilniejsze z uczuć wpływających na zróżnicowanie cnoty intelektualnej, nazwanej przez Hobbesa *dowcipem*, będącej albo umiejętnością szybkiego wyobrażenia, połączoną ze stałym nakierowaniem na określony cel (*dowcip przyrodzony*)<sup>150</sup>, albo po prostu rozumem, opartym na właściwym używaniu mowy, tworzącym wiedzę (*dowcip nabyty*)<sup>151</sup>. Namietność do bogactwa, wiedzy, zaszczytów, jak i do każdego innego źródła mocy, czyni człowieka zdolnym do osiągnięcia intelektualnych cnót. Uczucia słabe skazują istotę ludzką na tępotę i ociążałość. Z drugiej strony zbyt gwałtowne i silne ponad normę, mogą skazać ją na szaleństwo, obłąd.

Moc pojawia się już w części „Elementów filozofii” dotyczącej ciała. Jest tam utożsamiona z przyczyną; istnienie dwóch nazw wiąże się jedynie z różnicami w ujęciach tego samego. Staje się ona [moc] właściwością ciała, polegającą na spełnieniu po stronie ciała działającego wszystkich własności niezbędnych do wywołania skutku w ciele podległym działaniu. Moc czyni skutek potencjalnym, natomiast o przyczynie mówimy, gdy skutek już nastąpił. Hobbes definiuje także moc ciała podległego działaniu, polegającą na posiadaniu takich własności, aby zaistniała możliwość wywołania skutku przez ciało działające w ciele, które własności te posiada. Stąd przeciwstawienie przyczyn, sprawczej i materialnej, oraz *mocy, aktywnej i pasywnej*<sup>152</sup>. Pojęcie, wyprowadzone w nauce o ciałach, przeniesione zostaje do antropologicznej części myśli Hobbesa; moc staje się własnością człowieka.

Mocą jest całokształt posiadanych przez człowieka środków do tego, „(...) iżby osiągnąć w przyszłości jakieś widome dobro.”<sup>153</sup> Moc może być przyrodzona, bądź instrumentalna. Pierwsza wypływa z doskonałości cech osobistych. Drugą zdobywa się z pomocą pierwszej i sprzyjających okoliczności, a nazwana jest instrumentalną, gdyż jest środkiem do uzyskania większej ilości mocy takich, jak np.: bogactwo, przyjaciele, czy „(...) niewidoczne sprawstwo Boga, które ludzie nazywają szczęściem.”<sup>154</sup> Zauważmy, że moc człowieka rodzi się z przyczyn zarówno zależnych, jak i niezależnych od niego. Wnioskuje to z podkreślenia przez Hobbesa roli cech wrodzonych, takich jak wygląd<sup>155</sup>, a także roli sprzyjających człowiekowi okoliczności<sup>156</sup>.

Cel posiadania mocy może być oceniany krańcowo różnie, wykorzystywana może być zarówno dla dobra innych, jak i ich zła. W samym pojęciu mocy nie istnieje żadne inne wskazanie, poza dobrem

jednostki, która ją posiada, lub posiadać pragnie. Nie oznacza to jednoznacznie negatywnej oceny mocy, bo choć jest zjawiskiem wyrosłym na egoizmie, może powodować zachowania altruistyczne, takie jak np.: roztoczenie opieki nad tymi, którzy jej potrzebują. Wobec powyższego można porównywać moc choćby do mowy, dzięki której „(...) człowiek nie staje się lepszy, lecz tylko zdobywa większą moc”<sup>157</sup>. O indyferencji moralnej mocy niech świadczy jeszcze akceptacja Hobbesa dla kupowania sobie darami przychylności osób, posiadających moc<sup>158</sup>; co więcej, tylko duże dary świadczą, jego zdaniem, o *uważaniu*. Kupowanie sobie osób, mających wpływ na naszą sytuację, nie zawsze się dobrze kojarzy, a przecież znane jest od czasów biblijnych<sup>159</sup>.

Moc sama w sobie jest dobrem, tak więc pożądanie jej jest jednym z silniejszych uczuć. Każde z dóbr, jakie człowiek zdobędzie, może przydać mu mocy, jeśli tylko umożliwi zdobycie dóbr dalszych. Jednak musi być ona [moc] wielka, większa niż moc przynależna innym, tylko wtedy staje się podstawą bezpieczeństwa, tylko wtedy jest pożyteczna<sup>160</sup>. Stąd wiedza, z której natury wypływa, „(...) iż zrozumieć, że jest mocą, może tylko ten, kto ją już w dużej mierze osiągnął.”<sup>161</sup>, jest mocą małą. Nie tylko dobra wzmacniają moc jednostki, wzmocnić ją mogą również zachowania innych ludzi, takie jak uprzejmość posiadających moc, a także mniemania innych, np.: przekonanie ludzi o sławie posiadania mocy przez kogoś przydaje temu komuś mocy, podobnie przekonanie o tym, że ktoś miłuje swój kraj, przysparza mu popularności, czyli mocy wynikłej ze sławy miłości do własnego kraju. Człowiek który wzbudza lęk, lub miłość, z samego faktu powodowania tych emocji zyskuje 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 swej woli, (...)”<sup>162</sup>, jednak nawet moc wynikała ze złączenia mocy przyjaciół, członków stronnictwa, czy wreszcie obywateli państwa, jest niczym wobec mocy, dostrzeganej w przyrodzie. U źródeł afektu, nazwanego przyrodzonym wielbieniem<sup>163</sup>, tkwi to właśnie porównanie ze sobą mocy ludzkiej i sił przyrody. Człowieka, widzącego znikomość własnych dzieł w kontekście elementów, składających się na otaczający go świat, dostrzegającego konstrukcję, jaką jest on sam, ogarnia podziw dla potęgi, która, jego zdaniem, stoi za stworzeniem struktury świata. Przyrodzone wielbienie, świadomość nikłości mocy człowieka, staje się drogą do religii.

Cechą podstawową mocy ludzkiej jest, moim zdaniem, fakt, że znajduje ona swój zewnętrzny wyraz, co więcej, właśnie ów wyraz określa wielkość mocy<sup>164</sup>. Właśnie z tego powodu wyrasta waga tzw. *uważania*, okazywanego przez ludzi w najrozmaitszych, opisanych przez Hobbesa postaciach, potwierdzającego czyjaś moc. Następną konsekwencją jest specyficznie zdefiniowana cześć: «zaszczyt przynoszą wszelkie oznaki i dowody mocy»<sup>165</sup>. Istnienie oznak mocy sprawia, że przestaje mieć znaczenie, czy oceniana jest przez osobę, mieniającą się tym, iż ją posiada, czy przez innych.

Inaczej rzecz się ma z wartością człowieka; choć istnieją sposoby jej ustalania, trudno mówić o jednoznacznym dla wszystkich wyrazie wartości i niemożliwe jest przyjęcie ocen wartości, jakie człowiek wystawia sam sobie. Niewątpliwie moc wpływa wprost, na wartość człowieka<sup>166</sup>, lecz decydujące znaczenie ma zapotrzebowanie innej osoby na jego pomoc, stąd sama moc nie może być wyłącznym miernikiem czyjejś wartości.

Wartość człowieka nie jest bezwzględna, zależy «od potrzeby i sądu innych ludzi»<sup>167</sup>. Wartość uzależniona jest od podmiotu oceniającego i od czasu, w którym dokonywana jest ocena. Człowiek wart jest tyle, ile inna osoba skłonna jest dać za jego pomoc. Jest to wyraźne potwierdzenie utylitaryzmu Hobbesa. Wartość człowieka jest niemal tym samym, co ekonomiczna wartość jakiegokolwiek dobra. Porównując Hobbesa do Arystotelesa U. Steinworth zauważył zasadniczą zmianę<sup>168</sup>. U Arystotelesa ustalona wartość jednostki określa to, co ona otrzymuje i jak może używać swoich sił. U Hobbesa dzieje się odwrotnie, bo dopiero to, co człowiek otrzymuje i do czego potrzebne są jego siły, określa jego wartość.

Sam Hobbes wartość człowieka nazywa jego *ceną*, przeto nie może dziwić powiązanie pojęcia wartości ludzkiej z mechanizmami rynku, w szczególności z prawem popytu i podaży<sup>169</sup>. Jednak owo powiązanie wartości jednostki z prawem popytu i podaży wydaje się prowadzić do uproszczeń, bo, gdy

cele działania prawa popytu i podaży możemy sprowadzić do ustalenia w danej chwili jednej ceny towaru dla wszystkich zainteresowanych jego nabyciem<sup>170</sup>, wartość człowieka określana może być również wyłącznie w relacji pomiędzy ocenianym, a jednym tylko zainteresowanym. Oczywiście, wpływ na ocenę, dokonywaną przez zainteresowanego «korzystaniem z siły» osoby, którą ocenia, może mieć ocena dokonana przez innych, jednak ocena innych wcale nie musi być brana pod uwagę, aby sąd o wartości człowieka został sformułowany. W samym pojęciu wartości nie został też zawarty cel, w postaci ustalenia jednej *ceny* człowieka dla wszystkich, chcących z jego siły korzystać. Być może bliższego powiązania z prawem popytu i podaży możnaby się doszukać w pojęciu *dostojeństwa*, będącego publiczną wartością człowieka, określoną przez społeczeństwo, lub państwo<sup>171</sup>, w przypadku wartości człowieka wydaje mi się to nieuprawnione i zubażające zakres omawianego pojęcia.

## **ROZDZIAŁ II. MODEL ABSOLUTNEGO OSAMOTNIENIA.**

Problematyka stanu natury, obok koncepcji praw naturalnych i państwa, należy już bezpośrednio do części doktrynalnej w filozofii T. Hobbesa. Podkreślmy, rola natury ludzkiej w omawianej doktrynie politycznej nie może być w żaden sposób umniejszona, bo zarówno kształt stanu naturalnego, jak i sposób jego przełamania, wynika w sposób oczywisty z możliwości, które w niej drzemią. Próbując dalej zrozumieć prawo naturalne i proces rodzenia się państwa powrócimy do podstawowego składnika człowieka *in genere*: tj. do «wywiedzionego z uszu»<sup>172</sup> rozumu. Koncepcja natury ludzkiej zostanie w tym rozdziale dodatkowo uzupełniona poglądem Hobbesa na temat społecznej natury człowieka.

Na wstępie trzeba zająć się ogólną stroną pesymizmu antropologicznego<sup>173</sup> T. Hobbesa i odpowiedzieć na pytanie, co w opisie stanu naturalnego skrywa się pod nazwą człowieka, a czego tak niepochlebny portret prezentuje nam autor „Lewiatana”. Odpowiedź ta wydaje się stanowić dobry wstęp właśnie do opisu stanu przedpaństwowego.

Jeśli zatrzymamy się nad oceną tego, co człowiek otrzymał z *natury*<sup>174</sup>, sam autor rozwieje nasze wątpliwości<sup>175</sup>: bezbożnym byłoby twierdzenie, iż człowiek rodzi się zły, poza tym nie należy oceniać cech zwierzęcych, dopiero działania mające w nich początek mogą być przedmiotem ocen. Działania takie oceniane będą negatywnie tylko wtedy, gdy wyrządzają szkodę, lub są sprzeczne z obowiązkiem. Przyjęta konstrukcja nie jest zbyt łatwa do obrony i dla jej uzasadnienia trzeba moim zdaniem sięgnąć raczej poza nią. Wydaje się ona być stworzona po to, aby w żaden sposób nie naruszyć tych wszystkich tradycji filozoficznych, raczej teologicznych, które wiążą się z problematyką *teodycei*, a uznają boskie dzieło stworzenia człowieka za doskonałe, tym samym uniemożliwiają atak na ludzką naturę, daną od stwórcy<sup>176</sup>. Hobbes, skłonny raczej do relatywizowania wartości, dopuszczając oceny działań, mających źródło w cechach otrzymanych z *natury*, wskazuje dla ocen konkretne podstawy: fakt wyrządzania szkody, obowiązek. Trzeba zaznaczyć, że w ten sposób krąg ludzi, których działania, mające źródło w cechach otrzymanych z *natury*, możemy oceniać, zawęzi się do dojrzałych, lub silnych; do pierwszych, jak myślę, dlatego, że zobligowani są postępować świadomie, do drugich, bo skala szkód, jakie mogą wyrządzić, sprawia, że przestaje być istotne, czy rozumieli, co czynią.

Zatem pierwsza odpowiedź rysuje się jednoznacznie: człowiek nie może być zły z *natury*. Przechodząc do natury ludzkiej, w tej pracy rozumianej jako abstrakt, spostrzegamy, że jej kształt, wyprowadzony z filozofii Hobbesa, uniemożliwia jakąkolwiek generalizację, bo choć znajdziemy w opisie natury ludzkiej zarówno podkreślenie cechującego ludzi egoizmu, agresji, jak i bez trudności umieszczone w systemie takie pojęcia, jak gniew, czy pożądanie zemsty, to jednak odnajdziemy w naturze człowieka również zdolność do stworzenia społeczeństwa, państwa, a także pragnienie pokoju, oceniane pozytywnie wtedy nawet, kiedy wywodzi się z pobudek wyłącznie egoistycznych. To ludzie tworzą państwo mocą swoich paktów, a nie otrzymują je dla swego dobra od jakiejś zewnętrznej siły i jest to tym bardziej fascynujące, jeśli uświadomimy sobie, że człowiek według Tomasza Hobbesa nie jest z *natury* swojej



istotą społeczną<sup>177</sup>, wbrew temu, co sądził na ten temat Arystoteles<sup>178</sup>. Nie pozostaje więc nic innego, jak zaniechać dokonywania ocen natury ludzkiej, a to sprawia, że musimy zgodzić się na niemożliwość uzasadniania absolutnej władzy państwa niedoskonałością człowieka *in genere*.

Własności otrzymane z *natury*, a także natura ludzka, nie mogą zostać w sposób jednoznaczny ocenione negatywnie na gruncie samej tylko filozofii T. Hobbesa, taką ocenę byłoby można sformułować jedynie obserwując system koncepcji człowieka z zewnątrz. Tak wysnute sądy nie mogą mnie w tym miejscu interesować. Coś jednak musi być przedmiotem negatywnej oceny w obrębie samego systemu T. Hobbesa, skoro pisze on: „*Dla każdego bowiem oczywista jest nieprawość umysłu ludzkiego; (...)*”<sup>179</sup>.

Opisując ludzi w stanie natury Hobbes przedstawia ich charaktery, nie zaś cechy gatunkowe; opisuje indywidua, nie zaś Człowieka, jako takiego. Skoro natura ludzka zawiera pełną gamę możliwości działania, uniemożliwiająca widzenie jej w jeden konkretny sposób, to tylko człowiek wyosobniony może być na gruncie tej doktryny ukazany w tak czarnych barwach. Zauważmy, że N. Machiavelli budując swoją koncepcję polityczną na pesymizmie antropologicznym również ocenia tylko ludzi, nie naturę ludzką. W opisywanej przez niego naturze ludzkiej znoszą się wzajemnie cnoty i wady<sup>180</sup>, dlatego nie może być ona jednoznacznie oceniona; można jedynie dostrzegać, że ludzie przeważnie bywają źli, a przez to domniemywać zło w każdym: „*(...) założyciele i prawodawcy państw winni zawsze zakładać z góry, że wszyscy ludzie są źli i że niechybnie takimi się okażą, ilekroć będą mieli ku temu sposobność.*”<sup>181</sup>.

## II.1. Podmiot stanu natury.

Wydaje mi się, że powyższe rozróżnienia w sposób klarowny dowodzą, iż przedmiotem zainteresowania przy omawianiu stanu naturalnego może być tylko jednostka, jako faktyczna realizacja abstrakcyjnie rozumianej natury ludzkiej. Powyższy zabieg przeistoczenia desygnatu słowa *człowiek* z natury ludzkiej w wyosobnione indywiduum wychodzi wreszcie naprzeciw nominalizmowi antropologicznemu, który zdaniem F. Tönniesa<sup>182</sup> i W. Wudela<sup>183</sup> cechuje myśl Hobbesa. Według tego ostatniego hobbesowska analiza stosunków społecznych następuje m. in. poprzez analizę nominalistyczną, „*(...) rozdziałającą wszystko na elementarne indywidua*” tak, że każda grupa ludzi traktowana jest jako *agregat*, skupisko indywiduów, których poznanie jest wystarczające dla poznania całości na którą się składają, tj. społeczności, a więc i dla zrozumienia procesów społecznych.

Przytoczony wyżej cytat z „Elementów filozofii”, tytuły «nieprawości umysłu ludzkiego», stawia przed studiującym Hobbesa ciekawe zagadnienie, które, jak mi się wydaje, należy zasygnalizować już tutaj. Problem sprowadza się do pytania: kiedy jednostka może być na gruncie systemu Hobbesa przedmiotem negatywnych ocen moralnych. Ten przerażający obraz człowieka, jaki pojawi nam się przy opisie stanu natury, może być oceniany tylko wtedy, gdy ocen dokonywa się w relacji do najważniejszych wartości, preferowanych przez omawianą myśl polityczną: pokoju i bezpieczeństwa. Okaże się, czego uzasadnieniem zajmę się wkrótce, a co już teraz zaznaczam, iż jednostce, póki znajduje się w stanie natury, w żaden sposób nie uda się zarzucić nieprawości i niemoralności z powodu przekraczania praw moralnych, jeśli tylko zachowuje się zgodnie z ich celem. Zdanie o nieprawości umysłu ludzkiego na pewno dotyczyć może kogoś, kto już ze stanu naturalnego się wydostał i faktycznie dotyczy zachowań ludzi związanych umową.

Odchodzimy zatem od pojęcia „Człowieka”, a zbliżamy się do ludzi kroczących po hipotetycznej drodze do państwa. Znajdziemy ich jako niedoskonałą realizację możliwości tkwiących w ich własnej naturze, dla których droga do państwa nie może być niczym innym, jak koniecznym dla ich dobra doskonaleniem się po przez rozum.

Pytanie o to, czy stan naturalny jest tylko abstrakcyjnym modelem, pozostanie nierozwikłane. Dzieje się tak dlatego, że poszukując go w przeszłości historycznej mamy świadomość, iż, jeśli dotyczył wszystkich ludzi, mógł zajść w czasach przedhistorycznych, to znaczy przed powstaniem jakichkolwiek

źródeł. Dla Tomasza Hobbesa nie był on tylko teoretyczną konstrukcją myślową. Chociaż Hobbes nigdy nie wierzył, aby kiedykolwiek miało miejsce powszechne jego występowanie, próbował odnaleźć szczątki owego stanu wśród «dzikich ludów, żyjących w różnych miejscach Ameryki»<sup>184</sup>, wśród zarówno plemion mu współczesnych<sup>185</sup>, jak i dawnych, mało liczebnych, dzikich, które z czasem ucywilizowały się<sup>186</sup>. Pewną drogą do wyobrażenia sobie ludzi w stanie naturalnym było jego zdaniem poznanie zmian wywoływanych w społeczności przez wojnę domową<sup>187</sup>. Również stosunki między suwerennymi władcami przypominają naturalny stan wojny, o skutkach jednak złagodzonych w stosunku do tych, jakie wywoływałyby wolność jednostek, chronionych tutaj dzięki władzy państw<sup>188</sup>. Ów stan wojny w stosunkach międzynarodowych nie jest stanem natury<sup>189</sup>, a tylko «reliktem» tegoż<sup>190</sup>.

Obserwacja stosunków międzypaństwowych zdaniem Hobbesa jest drogą do zrozumienia stanu natury. Dla Locke'a stosunki te zwykłym stanem natury okażą się wprost<sup>191</sup>, co wskazywać może, iż w jego koncepcji nacisk położony jest w większym stopniu na zdefiniowanie warunków zaistnienia stanu natury, niż na wskazanie podmiotu podlegającego skutkom tego stanu. Lockeński zwykły stan natury to przede wszystkim określona sytuacja braku wspólnego zwierzchnictwa, braku «wspólnego, posiadającego autorytet sędziego» i jest on odróżniony od stanu wojny, który rodzi się w wyniku użycia siły bez uprawnienia<sup>192</sup>. Dla Hobbesa stan natury zachodzić może tylko w wypadku zaistnienia określonych skutków w stosunku do jednostek<sup>193</sup> (nie suwerena!) i polega nie tylko na nieistnieniu władzy nad jednostkami, ale przede wszystkim na braku stabilnych więzi międzyludzkich, prowadzącym w efekcie zawsze do stanu wojny. Zatem w hobbesowskim modelu stan natury definiowany jest na równi przez określenie warunków jego zaistnienia, jak i przez wskazanie podmiotu, na który oddziałuje. Wyłącznie wolność «poszczególnych jednostek» jest warunkiem *sine qua non* pojawienia się hobbesowskiego stanu natury.

Pisałem już, iż Hobbes odrzuca przekonanie o społecznej naturze człowieka<sup>194</sup>. Zanegowanie arystotelesowskiego pojęcia ζων πολιτικον (zoon politikon) następuje po przez głębsze, naturalnie zdaniem Hobbesa, zrozumienie *natury ludzkiej*<sup>195</sup>. Człowiekowi wprawdzie od urodzenia uciążliwa jest trwała samotność, jednak złożoność tego, co nazywamy społecznością państwową, wymaga dla swego powstania paktu, którego moc nie jest znana ani dzieciom, ani osobom niewykształconym. Korzyści, jakie dają owe paki, nie są zrozumiałe dla tych, którzy nie zaznali szkód wynikłych z braku społeczeństwa. „Stąd też dzieje się tak, że tamci [dzieci i niewykształceni], jako że nie rozumieją, co to społeczność, nie mogą do niej wchodzić; ci zaś [którzy nie doznali szkód z braku społeczności], dlatego że nie widzą jaki społeczność przynosi pożytek, nie troszczą się o nią”<sup>196</sup>. W ten sposób dojdziemy do wniosku, że rodząc się jako dzieci, rodzimy się niesposobni do życia społecznego, a wielu pozostaje takimi również i dłużej «wskutek choroby duszy, lub braku wychowania»<sup>197</sup>. Dowodzenie tezy idzie także innym torem. Analiza przyczyn zrzeszania się ludzi wskazuje, że, skoro człowiek nie zdolny jest do równego traktowania wszystkich innych, nie miłość bliźniego jest motywem zbliżania się ludzi do siebie, lecz zupełnie coś innego: „Nie towarzystwa ludzi więc szukamy z natury naszej, lecz pragniemy, by ludzie przysparzali nam zaszczytów lub korzyści; tego ostatniego pragniemy bezpośrednio, towarzystwa ich zaś pośrednio.”<sup>198</sup>. Życie gromadne nie daje ludziom żadnych przyjemności, jest raczej źródłem przykrości<sup>199</sup>.

Niezależnie od tego, czy uzasadnienie T. Hobbesa nas przekonuje, musimy przyjąć dla zrozumienia jego doktryny, iż człowiek nie jest zwierzęciem społecznym, a skoro tak, to naturalny dla niego musi być właśnie brak więzi<sup>200</sup>. Sytuacja taka jest dla nas trudna do pomyślenia i, jak się okaże, również T. Hobbes nie eliminuje w przedstawianym modelu absolutnie wszystkich więzi.

Cytowany wyżej pogląd Hobbesa, iż niektórzy pozostają niezdolni do życia społecznego wskutek «choroby duszy», nasuwa przekonanie, że istnieje doskonalsza nad poszukiwanie sytuacji podobnych droga wyobrażenia sobie hobbesowskiego stanu natury. Dla urodzonych w społeczeństwie, dla których zrozumiałe i akceptowane są tylko społeczne zachowania ludzi, człowiek żyjący poza wszelkimi więzami odbierany bywa jako zagrożenie i częstokroć «nędznik» ten, jak nazwał go Arystoteles<sup>201</sup>, postrzegany będzie jako chory psychicznie. Być może analiza socjopatii<sup>202</sup> pozwoliłaby na wyraźne przedstawienie

sobie człowieka znajdującego się w stanie naturalnym z tym wszakże zastrzeżeniem, iż socjopata jest niezdolny do zawiązania więzi, natomiast człowiek w stanie naturalnym jest ich tylko pozbawiony. Nie sięgając aż do samej socjopatii spójrzmy na przedstawiony w jednej z książek prof. dr med. A. Kępińskiego, autora popularyzującego wiedzę o psychiatrii, opis dwóch skrajnych postaw: „od” i „do”<sup>203</sup>. Postawa „od” pojawia się przy trudnościach w kontaktach z ludźmi i skutkuje instrumentalnym traktowaniem otoczenia. A. Kępiński pisze m. in., że u jej podłoża „(...) leży pierwsze prawo biologiczne: zachować własne życie za wszelką cenę.” Prawo to zawiera w sobie lęk i zmusza do walki z otoczeniem. Nie dąży się do złączenia z otoczeniem, a do wykorzystania innych ludzi dla własnych celów, do działania dla własnej korzyści. Zbieżność takiego opisu z Hobbesowskim stanem naturalnym okaże się bardzo duża. Być może współczesna wiedza o możliwych kształtach ludzkiej psychiki zdołałaby model opisany przez autora „Lewiatana” uczynić przystępniejszym.

A jest to model przerażający<sup>204</sup>. Model absolutnego osamotnienia, ciągłej walki, strachu i niebezpieczeństwa, w którym „(...) życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie.”<sup>205</sup>. Dlatego zajmę się teraz zakresem tego osamotnienia jednostki w stanie przedpaństwowym. Są dwa wyjątki od zasady braku w nim więzi. Pierwszym jest rodzina, drugim, przymierza zawierane podczas walki. Warto o nich wspomnieć choćby dlatego, iż pomogą one dokładniej sprecyzować, kto może znaleźć się w stanie naturalnym, który, jak się okazuje teraz, nie jest tym samym, co obejmujący go stan przedpaństwowy.

R. Tokarczyk zauważa, że «jedyną grupą społeczną w stanie natury była rodzina»<sup>206</sup>. Zauważmy jednak, jak na to, iż przed narodzinami państwa nie podlegały wyłączeniu więzy rodzinne, naprowadza nas Hobbes. Pisze: „(...) nie można sobie przedstawić syna w stanie naturalnym, jako że człowiek, który się urodził, od razu znajduje się pod władzą i w mocy tego, komu zawdzięcza zachowanie swego istnienia, (...).”<sup>207</sup>. Nie może to oznaczać nic innego, jak tylko to, że w stanie natury znaleźć mogą się jedynie osoby nie podlegające wypływającej z więzów rodzinnych władzy. Zatem nie możemy powiedzieć, że rodzina istniała w stanie natury, możemy tylko stwierdzić, że istniała na długo przed państwem. Zwykło się uważać stan natury i stan przedpaństwowy za jedno i to samo. Tak postępuje R. Tokarczyk, dowodem tego jest przytoczony wyżej cytat z jego monografii, dotyczącej Hobbesa. Nie zamierzam tego zmieniać, ani poprawiać, choć w przypadku Hobbesa nie jest to zbyt ściśle. Należy zatem pamiętać o zastrzeżeniach, które sprawiają, że stan natury jest właściwie stanem konkretnych jednostek, który mógł zaistnieć przed powstaniem państwa.

Odpowiedź na pytanie, kto będzie głową rodziny w stanie przedpaństwowym, nie jest oczywista. Urodzenie i podbój to równorzędne źródła władzy. Uprawnienie do władzy na podstawie urodzenia jest uprawnieniem rodzica nad dziećmi, nie wypływa ono jednak z samego faktu spłodzenia dziecka, lecz ze zgody potomka, czy to wyraźnej, czy okazanej<sup>208</sup>. Władza powinna stąd w równej mierze przypadać obojgu rodzicom, co jednak nie jest możliwe: „(...) żaden bowiem człowiek nie może słuchać dwóch panów.”<sup>209</sup>. Pamiętać należy, iż związek dwojga ludzi w stanie natury, jeśli nie nastąpił przez oddanie się jednej strony we władzę drugiej, jest związkiem ludzi równych. Inaczej będzie dopiero w państwie, w którym prawa stanowione są przez ojców - struktura rodziny nieodwołalnie zmieni się w patrymonialną, władza domowa należeć będzie do mężczyzny<sup>210</sup>. Według omawianego autora pierwotną władzę nad dziećmi w czasach przed narodzinami państwa ma matka. Przed państwem nie mogły istnieć obowiązujące wszystkich prawa dotyczące małżeństwa, co sprawia, że tylko zdanie matki decydować mogło o tym, kto jest ojcem<sup>211</sup>. Ojciec może uzyskać w stanie przedpaństwowym władzę jedynie „(...) na mocy uprawnienia pochodnego, (...).”<sup>212</sup>.

Zatem, gdy rodzice są ludźmi równymi, oboje mogą się znaleźć w stanie natury. Oczywiście jeśli sami nie podlegają władzy swoich rodziców; przecież ten, kto ma nad dzieckiem władzę, „(...) ma również władzę nad dziećmi tego dziecka.”<sup>213</sup>. Sytuacja taka [rodzice są sobie równi], jeśli za rodzinę uznamy co najmniej kobietę i mężczyznę, wraz z ich potomstwem, uniemożliwia wskazanie głowy rodziny. Podobnie będzie w sytuacji, gdy rodzice rozstrzygną spór o władzę nad dziećmi w drodze umowy. Głowę rodziny odnajdziemy jedynie wtedy, gdy związek powstał w skutek poddania się jednej

ze stron władzy drugiej strony. Wtedy w stanie naturalnym znajduje się wyłącznie osoba dzierżąca władzę nad partnerem, spłodzonymi przez nich dziećmi i dalej, dziećmi dzieci. Władza nad dziećmi może wypływać również z samego faktu zachowania ich przy życiu<sup>214</sup>, stanie się tak, gdy porzucone przez rodzica znajdują się pod opieką kogoś innego. Tak, czy inaczej, dzieci nigdy nie znajdują się w stanie natury, skrepowane są przez więzy rodzinne do tego stopnia, że status ich podobny jest sytuacji niewolnika.

Drugimi z więzów międzyludzkich, jakie pojawić się mogą przed państwem, są przymierza wojenne. „*Zdobywa się sprzymierzeńców bądź siłą, bądź ugodą.*”<sup>215</sup>. Poprzez podbój zdobywa się władzę nad ludźmi, wtedy zwyciężony służy zwycięzcy bojąc się o własne życie, co więcej, słabszy może dać silniejszemu rękojmię przyszłego swego posłuszeństwa. Ugodę natomiast zawiązuje społeczność dla wspólnego celu, jakim jest zwiększenie własnej siły, a więc i bezpieczeństwa. Polega ona wtedy na wzajemnej pomocy, nie zaś na poddaniu się czyjejś władzy. Jednostki, nawet sprzymierzone, tkwią nadal w stanie wojny z wszystkimi innymi, przez to nie mogą mieć nadziei na długie zachowanie życia.

Pytaniem jest, czy jednostka związana przymierzem nadal tkwi w stanie natury. Na pewno można powiedzieć, że, póki przymierze nie przeradza się w państwo, odczuwa ona skutki tego stanu, jednak to nie wystarczy, by powiedzieć, że się w nim znajduje. Przecież obywatel jednego z państw również może odczuwać skutki wojny między państwami<sup>216</sup>, jednakże konflikt międzypaństwowy w doktrynie Hobbesa nie wprowadza poddanych w stan natury.

Przymierze, powstałe w wyniku władzy silniejszego nad słabszymi, oparte nawet na pakcie niewolnika wobec pana, pakcie tworzącym przecież i państwa naturalne, nie eliminuje, moim zdaniem, stanu natury, ani w stosunkach między podlegającymi tej samej władzy, ani w stosunku do posiadającego władzę dopóty, dopóki przymierze jest nieliczne i nie osiąga potęgi zdolnej uczynić je państwem, ponieważ nie będzie trwałe, a podległość, nawet oparta na zobowiązaniu, zawsze może być zgodnie z prawem naturalnym zerwana, gdy tylko niewolnik znajdzie lepszy sposób zapewnienia sobie bezpieczeństwa. Podległość ta jest czasowym zawieszeniem broni i gdy tylko podległy władzy znajdzie sposób na pokonanie pana, albo gdy zabicie człowieka podległego tej samej władzy, której i on podlega, okaże się mu właściwe, nic nie powstrzyma go przed działaniem. Podobnie nieliczni, sprzymierzeni ugodą zawsze będą lękać się o jej trwałość, przez to nie można powiedzieć, by wyeliminowali stan natury nawet między sobą, póki są sobie równi.

Wydawałoby się, że przymierza wymuszone dają gwarancje większej trwałości. Będzie to jednak błędem. W stanie wojny nie ma żadnej stabilizacji<sup>217</sup>, żadne przymierze nie wyeliminuje lęku, każde przymierze jest w równym stopniu zagrożone. Zarówno przymierze powstałe w wyniku użycia siły, jak i to zrodzone ugodą, nie wyeliminują stanu wojny. Sprzymierzeni pozostają nadal «zdecydowani na walkę», a to zdecydowanie na walkę jest wojną w takim samym stopniu, jak sama walka<sup>218</sup>.

Przymierza oparte na podległości niewolnika, choć istotą ich jest, tak jak w przypadku podległości w rodzinie, uznanie woli jednej jednostki za wolę wszystkich jej podległych, nie mają tego skutku, co władza rodzinna, nie eliminują stanu natury. Hobbes nie dostrzegł tego czegoś, co sprawia, że rodzina zmuszona jest stosować prawa natury bezpośrednio, a niewolnicy nie, i oparł więzi w niej jedynie na przekazaniu woli, tak jak więzi niewolnicze. Podsumowując można powiedzieć, iż dla Hobbesa więzy międzyludzkie nieuchronnie wiążą się z władzą i podległością. Związki między równymi partnerami nie mogą być w koncepcji Hobbesa uznane za silne, jako że równość jest dla niego nieuchronnym źródłem konfliktów.

## II.2. *Bellum omnium contra omnes.*

„(...) najslabszy człowiek ma dość siły, ażeby zabić najmocniejszego albo tajemną machinacją, albo łącząc się z innymi ludźmi (...)”<sup>219</sup>.

Dla Hobbesa „(...) człowiek wolny, to ten, któremu w tych rzeczach, jakie przy swojej sile i swoim dowcipie jest on zdolny uczynić, nic nie przeszkadza, by uczynił to, co ma uczynić.”<sup>220</sup>.

Wolność istnieć może zawsze tam, gdzie istnieje ruch, może być właściwością każdego ciała<sup>221</sup>, a więc nie tylko państwa i nie tylko człowieka. Wolność jest brakiem zewnętrznych przeszkód dla ruchu<sup>222</sup>. Określenie wolności przez sytuację zewnętrzną w stosunku do człowieka, do jego procesu decyzyjnego, jest jedynym sposobem, aby istota ta, w koncepcji T. Hobbesa przecież całkowicie zdeterminowana, w ogóle mogła być wolna. Oburzeni brakiem wolnej woli łatwo wolność taką, dostępną w równym stopniu ludziom i tocącym się kamieniom, nazwiemy wolnością pozorną<sup>223</sup>.

Według Hobbesa brak państwa i jego praw czynił ludzi w stanie natury wolnymi tak, jak w państwie wolny być może tylko suweren<sup>224</sup>; jest to największa z możliwych wolności<sup>225</sup>. Są oni wolni w realizacji swoich wyborów, nie muszą liczyć się z jakąkolwiek przeszkodą. Wolność człowieka polega na tym, iż «nic go nie zatrzymuje w czynieniu tego, co chce, lub do czego ma skłonność»<sup>226</sup>. Powiązana jest w koncepcji Hobbesa z *uprawnieniem*. Wolność absolutna<sup>227</sup> jest bezpośrednio wynikiem absolutnych *uprawnień* jednostki w stanie natury.

Jednostka w stanie natury obdarzona jest wolnością absolutną i bezowocną zarazem, bo przynależną wszystkim<sup>228</sup>. Ta wolność, przyrodzona człowiekowi, ma swoją cenę, bo oznacza dla niego brak więzi, a więc, co podkreśla R. Tokarczyk<sup>229</sup>, brak wzajemnych zobowiązań, sprawiający, iż wszystko staje się dozwolone. To powoduje, że wolność drugiego człowieka, «uniemożliwiająca zaprowadzenie pokoju»<sup>230</sup>, nieuchronnie okazuje się śmiertelnym zagrożeniem. Pasują do niej słowa Glaukona, choć mówiąc o wolności ma on na myśli tę przede wszystkim, która płynie z bezkarności: „Kto by dostał w ręce taką wolność, a nie chciałby nigdy żadnej krzywdy wyrządzać i nie tykałby tego, co cudze, wydawałby się ostatnim nędznikiem każdemu, kto by go widział, i ostatnim głupcem.”<sup>231</sup> Bezkarność jest elementem wolności także u Hobbesa<sup>232</sup>.

„Ta (...) istota, — przeczytamy u Arystotelesa — która dzięki rozumowi zdoła przewidywać, rządzi z natury i rozkazuje z natury, ta zaś, co potrafi tylko zlecenia te wykonywać przy pomocy sił cielesnych, jest poddana i z natury niewolna; (...)”<sup>233</sup> Wydawałoby się, że odrzucenie takiej tezy winno tylko cieszyć<sup>234</sup>. Zważmy jednak na skutki obalenia powyższego aksjomatu, opisane przez Hobbesa, a teza o podziale ludzi z natury na niewolników i panów okaże się pewnie dla niejednego łatwiejsza do zaakceptowania od koncepcji naturalnej równości urodzonych z kobiety.

Ludzie według Hobbesa rodzą się równi sobie. Żadna z przewag jednego człowieka nie jest sama w sobie wystarczającym uzasadnieniem jego roszczeń; żadna z cech, która w mniemaniu człowieka może go czynić lepszym od innych, nie da mu gwarancji bezpieczeństwa: w każdej chwili może zginąć z ręki kogoś głupszego, słabszego, czy w ogóle mniej doskonałego<sup>235</sup>. Siła fizyczna, podobnie inne władze natury ludzkiej<sup>236</sup>, określone jako władze umysłu<sup>237</sup>, nie są zdolne wynieść jednych ponad drugich<sup>238</sup>. Nie należy liczyć się również z kwestionowaniem równości, jakie pojawić się może w wyniku dokonania oceny własnej mądrości przez jednostkę. Przekonanie człowieka o własnej mądrości, większej nad przeciętną, tak częste, z reguły okazuje się bezzasadne. Absurd takiego sądu o mądrości innych jest wyraźnie widoczny. Człowiek, „(...) choćby nawet uznawał, iż wielu innych ma większy dowcip, większą wymowę czy wiedzę, to przecież z trudnością wierzy, iżby było wielu ludzi tak mądrych jak on sam: swój własny rozum widzi on bowiem bezpośrednio, rozum innych ludzi zaś z pewnej odległości.”<sup>239</sup>

Przyrodzona równość ludzi ma charakter faktyczny<sup>240</sup>: „Równi są ci, którzy mogą uczynić sobie wzajemnie takie same rzeczy”<sup>241</sup>, bo są dla siebie nawzajem takim samym źródłem obaw. Jest to równość absolutna, pozbawiona jakichkolwiek dookreśleń. Zamiast bratać ludzi zamienia ich w bestie, potęguje tym samym groźbę śmierci<sup>242</sup>.

Ludzi w stanie naturalnym, zdolnych do bycia wolnymi w największym rozumieniu tego słowa, a więc stanowiących niewyobrażalne zagrożenie, ludzi sobie równych tylko z powodu nikłości znaczenia cech, które ich różnicują, charakteryzuje dodatkowo przewaga sfery emotywnej nad rozumem. Popychany przez afekty rozum jedynie „(...) instruuje lub podpowiada człowiekowi, w jaki sposób jego egoistyczne dążenia mogą być najlepiej zaspokojone.”<sup>243</sup> W. Wudel pisze nawet, że choć rozum

nakazuje szukać pokoju, to w stanie ciągłego zagrożenia wskazania rozumu są zawodne i nie wybiegają poza intencje<sup>244</sup>.

Trzy omówione cechy pozostającego w stanie natury człowieka są brzemienne w skutkach. Nie jest zdolny opędzić się od obawy, gdy pamięta o równości ludzi i o cechującej ich wzajemnej woli szkodzenia<sup>245</sup>. Bezpieczeństwo staje się niedościgłym marzeniem, a jego nieosiągalność nie pozwoli o sobie zapomnieć. Wola szkodzenia ma w doktrynie Hobbesa ciekawe przyczyny<sup>246</sup>. Pierwszą z nich odnajdziemy u ludzi skromnych, trzeźwo oceniających swoje siły, którzy żyją zgodnie z przyrodzoną równością ludzi i wyciągają z niej wnioski. Przyczyną tą jest zezwolenie innym na wszystko, na co pozwala się sobie, a w konsekwencji, jak sądzę, pozwolenie sobie na wszystko, na co pozwalają sobie inni. Chce on bronić swą wolność przed wszystkimi tymi, których wola szkodzenia wypływa z «próżnej pychy i z fałszywej oceny sił». Widzimy wyraźnie, że drugim powodem pojawiania się woli szkodzenia okazuje się nadmierne przekonanie o własnej wartości.

Przyczyn konfliktów między ludźmi w stanie przedpaństwowym odnajdziemy bardzo wiele. Równość ludzi w zakresie ich uzdolnień staje się źródłem równości nadziei<sup>247</sup>. Wspólne pragnienia ludzi rzadko zmobilizują ich do współdziałania, z reguły uczynią z nich wrogów. Przyczyną, dla której ludzie najczęściej pragną sobie wzajemnie szkodzić, jest «dążenie do tej samej rzeczy»<sup>248</sup>, zwłaszcza, gdy rzecz jest niepodzielna, lub nie nadaje się do wspólnego korzystania. Jeśli ktoś pożąda tego samego, należy go zniszczyć lub podporządkować sobie, inaczej pragnienie nie zostanie zrealizowane, nie da zadowolenia. Najbardziej podstawowym z celów, kryjącym się za większością oczekiwań, jest zachowanie własnego istnienia, jeśli więc wróg nie zostanie zniszczony, lub podporządkowany, najdrobniejsze z jego pragnień może sprawić, że dla osiągnięcia celu posłuży się on morderstwem. Jeśli tylko uda się uzyskać nad nim władzę, będzie można użyć go dla osiągnięcia celu, jakim jest istnienie jego pana. Być może znajdzie on własną korzyść w postaci większej ochrony jego życia niż ta, którą sam mógł sobie zapewnić. Mimo to nadal nie wyzbędzie się obawy utraty najważniejszego z dóbr, podobnie nadal jego pan nie zazna spokoju. Kto ma władzę, boi się zarówno wolnych, jak i podległych mu ludzi<sup>249</sup>. Zarówno słabość jak i wielkość stają się źródłem lęku, wady człowieka tak samo, jak jego zalety, narażają go na atak. „*Cenne właściwości stają się najpierw przedmiotem podziwu, a później wywołują wrogość i potępienie.*”<sup>250</sup>. W takich czasach nie warto posiadać czegokolwiek, pracowitością sięgać po więcej niż mają inni, bo ci uczynią wszystko, nawet zrzeczą się by to odebrać.

Ponoć w stanie natury niewyobrażalnym staje się «napięcie walki duchowej»<sup>251</sup>. Uzurpujaca sobie w stanie naturalnym władzę suwerenną jednostka<sup>252</sup> nie tylko zupełnie nie potrafi znieść poglądów innych, niż jej własne, ale jeszcze zdolna jest bez skrupułów nienawiść do adwersarza obracać w czyn. „*Nie zgadzać się bowiem z kimś w jakiejś sprawie to tyleż, co milcząco obwiniać go o błąd (...); podobnie nie zgadzać się z kimś w bardzo wielu sprawach to tyleż, co uważać go za głupca.*”<sup>253</sup>. Brak jest, zdaniem Hobbesa, w historii częstszej przyczyny najostrzejszych z wojen i konfliktów, niż odmienność przekonań, choćby politycznych, lub religijnych. Nie ma w tym nic zaskakującego, gdy uświadomimy sobie, jak wielką sprawia człowiekowi satysfakcję «znakomite mniemanie o sobie», umacniane przecież właśnie przez porównywanie siebie z innymi. Jeśli zaś ci inni, w jakikolwiek sposób okażą wzgardę, sprawi ona przykrość, „*(...) nad którą nie masz większej; (...)*”, co w efekcie prowadzi do tego, iż ten, którym wzgardzono, postara się, jeśli tylko mu wystarczy odwagi, wymusić większe uważanie na tych, którzy nim pogardzają. Jednymi z nich potrząśnie „*(...) czyniąc im jakąś krzywdę (...)*”<sup>254</sup>, innymi zaś samym przykładem tej uczynionej krzywdy. W ten właśnie sposób poglądy drugiego człowieka mogą stać się źródłem silniejszego, niż zazwyczaj, pragnienia szkodzenia.

Człowiek znajdujący się w stanie naturalnym kieruje się w pierwszym rzędzie ochroną własnego życia, bo przecież zrozumiałe jest, że wobec ciągłego zagrożenia poszukuje tego, co dla niego najlepsze, i unika wszelkich krzywd, które mogą mu być uczynione. Największym złem jest naturalnie śmierć i rzeczą niedorzeczną byłoby wymagać od człowieka, aby nie bronił własnego istnienia. Tak oto dochodzimy do podstawowego i pierwszego *fundamentu*<sup>255</sup> prawa natury, kształtującego w ogromnym stopniu, częstokroć w największym, działania ludzi. Skoro próżne byłoby prawo posiadania celu, gdyby nie

pociągało za sobą prawa do środków<sup>256</sup>, które do tego celu prowadzą, to wszelkie możliwe czyny, służące ochronie życia, są dozwolone i nikogo za ich podjęcie nie należy ganić. Człowiek w okresie przedpaństwowym znajdując się w stanie naturalnym z konieczności staje się dla siebie jedynym sędzią<sup>257</sup> i jest zgodne ze zdrowym rozumem, że orzeka on o wszystkim co dotyczy ochrony jego życia. Zdrowy rozum nakazuje mu również orzekać o orzeczeniach innych ludzi, które go dotyczą i w ten sposób staje się w swoich oczach najwyższym sędzią również dla innych ludzi. Sądzi o wszystkim co ma wpływ na zachowanie jego osoby. Człowiek ma jednak to do siebie, iż niejednokrotnie nie potrafi zadowolić się wyłącznie zakresem działań, jakie konieczne są dla samozachowania, zakresem przecież i tak już wielkim, bo obejmującym nie tylko obronę, ale i atak. Znajdując przyjemność w «kontemplowaniu własnej mocy»<sup>258</sup> posuwa swoje podboje dalej, niż wymaga tego od nich chęć zapewnienia sobie bezpieczeństwa w możliwie największym stopniu.

Przedmiot pragnienia jawi się człowiekowi jako dobro przez sam fakt pragnienia. Jako najwyższy i jedyny w swoim mniemaniu sędzia ocenia nieodwołalnie, czy dobro prowadzi do samozachowania, czy jest dla samozachowania konieczne. Skoro jest zgodne z celem praw natury posłużenie się wszystkimi środkami, jakie prowadzą do ochrony życia, i skoro jednostka jest dla siebie w stanie natury jedynym sędzią, to możemy już powiedzieć, „(...) iż w stanie natury każdemu człowiekowi wolno wszystko i posiadać, i czynić.”<sup>259</sup>

Doszliśmy w ten sposób do dwóch konkluzji. Po pierwsze: miarą wszystkiego w stanie natury okazuje się być pożyteczność<sup>260</sup>, a po drugie: *uprawnieniem przyrodzonym (jus naturale)*, jest dla człowieka swoboda posługiwania się mocą dla utrzymania się przy życiu<sup>261</sup>. Ta ostatnia z konkluzji wyjaśnia nam teraz, skąd bierze się absolutna wolność jednostki w stanie naturalnym. To jest chyba najlepszy moment, aby podkreślić, że pogląd, jakoby człowiek w stanie natury pozbawiony był wszelkich obowiązków<sup>262</sup> z racji cieszenia się absolutną wolnością, nie wydaje się być słuszny. Wynika to właśnie z podziału przeprowadzonego przez Hobbesa na *jus naturale* i na *lex naturalis*. *Uprawienie* oznacza wolność czynienia czegoś, podczas gdy *prawo* wyznacza sposób zachowania i czyni go obowiązkiem<sup>263</sup>. Samo istnienie *uprawnień*, gwarantujące rozmiar wolności, nie wyłącza jeszcze istnienia obowiązków.

Już u stoików instynkt samozachowawczy był szczególnym uzewnętrznieniem prawa naturalnego<sup>264</sup>. Moim zdaniem jednostka w stanie natury, skoro tylko znane jej są obowiązujące prawa natury, musi pogodzić się na to, że zachowanie życia jest nie tylko instynktem, ale i obowiązkiem. Jest **zobowiązana** do zachowania swego życia, bo do tego celu właśnie zmierzają prawa natury - prawa obowiązujące także w stanie natury, choć tylko *in foro interno*<sup>265</sup>. Nie można powiedzieć za W. Wudelem, że zachowanie życia nie jest obowiązkiem, a tylko elementarną skłonnością człowieka<sup>266</sup>. Życie jest dla człowieka podstawowym z dóbr, jednak nie zawsze. Pisałem w poprzednim rozdziale, iż człowiek pożądać może również śmierci, jeśli «dolegliwości życia» są dostatecznie wielkie i jeśli nie widać ich końca<sup>267</sup>. Decyzja skazania się na śmierć jest w takim samym stopniu naturalna, jak chęć zachowania życia. Aby zachowanie życia stało się w stanie natury motywem silniejszym od innych i aby popychało hobbesowskich ludzi w sposób nieunikniony do zawarcia paktu i ustanowienia państwa, a nie do samobójstwa, musi stać się moralnym obowiązkiem.

W „Elementach filozofii” Hobbes dochodzi do wniosku, że wspólne prawo wszystkich do wszystkiego oznacza po prostu brak prawa<sup>268</sup>. To jednak, co ma na myśli pod użytym w tej wypowiedzi słowem: „prawo”, może oznaczać jedynie zdefiniowane w „Lewiatanie” *uprawnienie*<sup>269</sup>, bowiem prawo to oznacza wolność czynienia i posiadania wszystkiego, a «wolność wykonania czegoś, lub zaniechania» jest *ex definitione* właśnie *uprawnieniem*<sup>270</sup>. Ostatecznie zatem możemy powiedzieć, że *uprawnienie* wszystkich do wszystkiego, oznacza w istocie brak *uprawnienia* kogokolwiek do czegokolwiek.

Istnienie uzasadnionego *uprawnienia* wszystkich do wszystkiego w stanie naturalnym, utrzymywane brakiem jednej, silnej władzy nad wszystkimi, przy oczywistej skłonności ludzi do szkodenia innym, spowodować mogło tylko to, iż „(...) stan naturalny ludzi, nim zawiązali społeczność, był wojną; i to nie po prostu wojną, lecz wojną wszystkich przeciw wszystkim.”<sup>271</sup>. Rywalizacja, nieufność, żądza sławy, sprawiała, że ludzie bez skrupułów rzucali się sobie do oczu.

Równość skutkowałą dręczącą wszystkich nieufnością, która uzasadniała działania podjęte dla zdobycia bezpieczeństwa, prowokowała wszelkie możliwe środki zaradcze, w tym opanowywanie innych zarówno siłą jak i podstępem<sup>272</sup>. Rywalizacja popychała do napadów dla zysku. Najgorszych gwałtów przyczyną bywała i żądza sławy sprawiając, że nieopatrne słowo, gest, odmienna opinia, „(...) czy też jakiś inny znak niedostatecznego uważania (...)”<sup>273</sup> mógł skończyć się dla jednostki śmiercią. Niedogodności wojny są wobec tego oczywiste: „*W takim stanie nie masz miejsca na pracowitość, albowiem niepewny jest owoc pracy; i co za tym idzie, nie masz miejsca na odrabianie ziemi ani na żeglowanie, (...); nie ma wygodnego budownictwa; nie ma narzędzi (...); nie ma wiedzy o powierzchni ziemi ani obliczania czasu, ani sztuki, ani umiejętności, ani sztuki słowa, ani społeczności.*”<sup>274</sup> Nie ma podczas wojny własności, «różnicy między moim i twoim», każdy ma tyle, ile zdobędzie i tak długo, jak długo zdoła to utrzymać<sup>275</sup>. Wojna nieustanna jest zagrożeniem jednostek i całego rodzaju ludzkiego. Nie ma w niej zwycięzców, a więc i końca spowodowanego czymś zwycięstwem. Lecz jednocześnie każdy, który pragnie dla siebie dóbr, nie uzna jej nigdy za dobro dla siebie. To w tym fakcie tkwi początek jej kresu. Prędzej, czy później, ludzie Hobbesa dochodzą do wniosku, że należy wyjść z tego stanu, by wojna, skoro już będzie konieczna, nie była już nigdy «wojną przeciw wszystkim i bez sojuszników»<sup>276</sup>. Strach przed śmiercią i pragnienie wygodnego życia zmuszają rozum, aby podał dogodne warunki uzyskania pokoju i zgody. „*Te warunki pokoju to normy, które inaczej nazywają się prawami natury.*”<sup>277</sup>

W. Wudel pisze, iż człowiek Hobbesa jest z natury obojętny etycznie. Dopiero państwo wprowadza reguły etyczne i popiera je swą władzą. Dalej wskazuje: „*Skoro człowiek przy istniejących regułach moralnych i rygorach państwowych jest aż tak zły moralnie, to jaki mógł być bez tych reguł i rygorów? Tylko znacznie gorszy.*”<sup>278</sup> Widoczna gołym okiem jest w tej wypowiedzi sprzeczność między zdaniem o obojętności moralnej, a przekonaniem, że człowiek w stanie natury jest moralnie znacznie gorszy, niż w państwie. Wynika ona z nieuzasadnionej oceny zachowań człowieka w stanie naturalnym w relacji do obiektywnie obowiązującej etyki, rodzącej się dopiero w państwie. Problem odpowiedzialności moralnej człowieka w stanie natury jest niełatwy; tezy, wyrażone w naszkicowanej tu wypowiedzi W. Wudela, nie mogą zostać moim zdaniem przyjęte bez zastrzeżeń.

Obojętna moralnie może być tylko abstrakcyjnie rozumiana natura ludzka, nie podlegająca ocenom, a także cechy otrzymane z natury. Człowiek w stanie natury może już ocenom moralnym podlegać, gdyż stan natury nie wyłącza działania prawa moralnego<sup>279</sup>. Trzeba jednak zauważyć, że liczyć będzie się on wyłącznie z ocenami jakie wystawi w stanie natury tylko on sam sobie<sup>280</sup>. Nie jest jednak łatwe, ani zbędne, wskazanie momentu, od którego prawo moralne zaczyna obowiązywać, oznaczenie chwili, od której wolno nam obwiniać człowieka. Czy prawo boże obowiązuje go, zanim je pozna? Wprost odpowiedzi na tak postawione pytanie Hobbes nie dał. Wydaje się jednak, iż grzech z nieznajomości praw jest możliwy. R. Tokarczyk pisze, że według Hobbesa nieznajomość praw nikogo nie usprawiedliwia<sup>281</sup>, co oznacza, iż ludzie zobowiązani są przez sam fakt posiadania rozumnej natury do poszukiwania praw naturalnych. Wskazuje na to również najszersza definicja grzechu, tzw. grzechu nieroztropności<sup>282</sup>. Dla ludzi mających trudność z wywodzeniem praw moralnych Hobbes wyprowadził prostszą drogę do nich, drogę przez tzw. «złotą regułę»<sup>283</sup>.

Wydawałoby się, że wypowiedź Hobbesa, jaką znajdziemy w „Lewiatanie”, pozwoli nam rozgrzeszyć osobę, która w stanie natury nie zna praw natury. „*Pragnienia człowieka — pisze on — i inne jego uczucia same przez się nie są grzechem. I nie są również grzechem działania, jakie wypływają z tych uczuć, póki człowiek nie zna prawa, które ich zakazuje.*”<sup>284</sup> Niestety zdanie to nie jest dla nas żadną pomocą, bo kontekst wypowiedzi wskazuje, iż grzechem jest w tym miejscu tylko postępowanie niezgodne z prawami obowiązującymi na forum zewnętrznym. Taki grzech może zaistnieć wyłącznie w państwie, rodzi się z nieznajomości lub nieprzestrzegania praw ustanowionych. Takie węższe rozumienie grzechu czyni człowieka w stanie natury bezgrzesznym zawsze. Inne, szersze rozumienie grzechu, znajdujemy przy opisie stanu naturalnego w „Elementach filozofii”<sup>285</sup>. To szersze rozumienie jest w tych rozważaniach istotniejsze. Wskazane różnice w definicji grzechu uniemożliwiają wykorzystanie



cytowanego wyżej zdania w celu uczynienia jednostki znajdującej się w stanie natury, a nie znającej praw natury, moralnie indyferentną.

Prawa boże podyktowane są człowiekowi przez rozum, tyczą «przyrodzonych» obowiązków człowieka wobec innych i czci, którą człowiek jest winny Bogu<sup>286</sup>. Stają się one prawami natury. Chwila, w której rozum przedstawia człowiekowi prawa natury, jest początkiem końca stanu natury, następuje ona, co oczywiste, przed powstaniem państwa. To dlatego także możemy powiedzieć, iż prawo boże obowiązuje w stanie natury. Zatem państwo nie tyle wprowadza powszechne reguły, ile popiera ich obowiązywanie swoją mocą i nakłada jedną dla wszystkich miarę stając się jedynym sędzią, odbierając tym samym jednostkom prawo, jeśli nie subiektywnego rozstrzygnięcia dylematów moralnych, to na pewno wprowadzania w czyn takich subiektywnych rozstrzygnięć.

Najciekawszą i całkowicie pewną konsekwencją warunków konstytuujących stan natury jest zupełna niemożność oskarżenia o nieprawość jednostek, które odnalazły już normy prawa bożego i działają choćby tylko zgodnie z ich celem. W czasach doskonałej anarchii<sup>287</sup> grzech takich ludzi jest wprawdzie teoretycznie możliwy, obowiązuja przecież prawa natury, będące prawami bożymi<sup>288</sup>, lecz w praktyce nie może mieć miejsca, bo jedynym autorytetem w ocenie tego, co zgodne z prawami naturalnymi, jest sam człowiek podejmujący decyzję. Musiałby on, aby zgrzeszyć przeciw prawom natury, świadomie stwierdzić, „(...) iż z jego samozachowaniem związane jest coś, co nawet w jego własnym mniemaniu nie jest związane, (...)”<sup>289</sup>, a to przecież jest nieprawdopodobne.

Oceniając z zewnątrz przestrzeganie praw natury, obowiązujących w stanie natury *in foro interno*, czynimy to w odniesieniu do wewnętrznego przekonania osoby, którą się ocenia, a niezależnie od faktycznego jej działania. Osoba ta zdolna jest przekroczyć prawo obowiązujące na forum jej sumienia działając nie tylko niezgodnie z nimi, ale nawet zgodnie z nim, jeśli jest przekonana, że jej działanie jest z prawem niezgodne<sup>290</sup>. Samo przekroczenie prawa w czasach doskonałej anarchii nie jest jeszcze grzechem, nie pozwala nam jeszcze uznać, iż jednostka może zgrzeszyć. Skoro jest ona wyłącznym autorytetem i skoro działa w celu zachowania pokoju, lub swego istnienia, to w stanie natury nie przestrzegając praw natury tak na prawdę wypełnia je, a nie gwałci, zatem nie grzeszy przeciw nim<sup>291</sup>.

Nie trzeba przypominać, iż niemożliwa w stanie natury jest niesprawiedliwość w stosunku do ludzi, która zakłada istnienie prawa pozytywnego<sup>292</sup>. Skoro brak jest ustanowionych norm i brak osoby, wskazanej przez wszystkich do stanowienia prawa, nie możemy mówić, iż coś jest obiektywnie słuszne lub nie. Być może to paradoksalne, ale egoista, który nikomu nie szkodzi, który zabijając nie grzeszy, jest możliwy właśnie w hobbesowskim modelu stanu naturalnego. Niestety tylko dlatego, że nie znajdziemy tam obiektywnego pojęcia szkody<sup>293</sup>, ani obowiązywania *in foro externo*.

Człowiek, dzięki rozumowi, zyskać może w stanie natury „bezgrzeszność”. Tą niespodziewaną korzyścią nie będzie cieszył się długo jeśli poważnie potraktuje dopiero co poznane prawa naturalne, wskazujące powstanie państwa jako najlepsze rozwiązanie dręczących go bolączek.

### **ROZDZIAŁ III. FILOZOFIA MORALNA.**

*„Pożyteczność zaś filozofii moralnej i społecznej oceniać należy nie tyle na podstawie tych korzyści, jakie daje jej poznanie, ile na podstawie tych nieszczęść, jakie nas dotykają wskutek tego, że jej nie znamy.”<sup>294</sup>*

Pytanie o poglądy Hobbesa w zakresie teorii poznania nie jest tylko pytaniem o charakter filozofii tego autora. Oczywiście, Hobbes naucza, prezentuje człowiekowi określoną drogę do państwa, lecz jednocześnie droga ta, w jego mniemaniu, dostępna jest każdemu człowiekowi w samodzielnym procesie poznawczym. Ze względu na to przekonanie o obiektywności wiedzy o państwie pytanie o źródła

hobbesowskiej wiedzy w zakresie politologii i etyki jest w istocie pytaniem o to, które metody poznawcze są dla hobbesowskiego człowieka podstawowe, które prowadzą go ku państwu.

W politologii i etyce można posługiwać się dowodami *a priori*, wskazuje na to sam T. Hobbes<sup>295</sup>. Nie znaczy to jeszcze, że nauki te są aprioryczne w pełnym rozumieniu tego słowa. Wydaje się jednak, że mogą takimi być. Rozważmy teraz, przed omówieniem prawa natury, co, moim zdaniem, może przemawiać przeciw uznaniu wiedzy o nich za przejaw racjonalizmu epistemologicznego.

Jeśli przypomnimy sobie, że politologia i etyka wywodzą w filozofii Hobbesa swe korzenie z koncepcji natury ludzkiej, nasunie się nam natychmiast pewna wątpliwość. Spowodowana jest ona charakterem poglądów Hobbesa na temat człowieka, a raczej, mówiąc dokładniej, drogą do sformułowania tych poglądów. Ponieważ T. Hobbes w zakresie antropologii pozostaje nominalistą, ponieważ zatem swą wiedzę o człowieku buduje wychodząc od konkretnego bytu, jakim jest jednostka ludzka i rezygnuje z jakiegokolwiek próby abstrakcyjnego ujęcia natury ludzkiej, możemy wysunąć twierdzenie, iż w zakresie filozofii antropologicznej T. Hobbes pozostaje empirykiem. Skoro dla etyki znajdujemy podstawę w postaci empirycznie wywiedzionej wiedzy o człowieku, wolno nam wątpić w aprioryczny charakter koncepcji praw natury. Czy więc wychodząca od empirycznie odkrytych prawidłowości filozofia moralna może być aprioryczna? Zarzut ten jest analogiczny do tego, jaki wysunął A. Schopenhauer w odniesieniu do geometrii Hobbesa<sup>296</sup>. Schopenhauer wyraźnie zaznacza również, iż Hobbesa nie można by było „(...) pouczyć o aprioryczności matematyki, ani o aprioryczności prawa, gdyż nie dopuszcza on po prostu żadnego poznania nieempirycznego.”<sup>297</sup>

Koncepcja natury ludzkiej staje się moim zdaniem podstawą etyki i politologii tylko w ten sposób, iż tłumacząc zachowania człowieka wpływa na definicję pojęć, zatem i na rozumowania, a więc i na wnioski wyprowadzone w tych dziedzinach. Jest to jednak wpływ pośredni, gdy bezpośrednie znaczenie mają zasady słuszności i sprawiedliwości, przyjęte przez człowieka. Wiedza o człowieku może pomóc zrozumieć, czemu takie, a nie inne zasady słuszności i sprawiedliwości zostały przyjęte, mimo to tylko te ostatnie pozostaną bezpośrednim punktem wyjścia dla dowodów. Ponieważ rozumowanie wychodzące od tych zasad - nie istniejących poza człowiekiem, nie odnajdywanych w samej naturze rzeczy, a tylko mających uzasadnienie - jest nazwane przez Hobbesa dowodzeniem *a priori*, wiedza o etyce i politologii może być aprioryczna. Tworzona przez aprioryczne dowody, będące po prostu rozumowaniami dedukcyjnymi<sup>298</sup>, będzie wtedy przejawem racjonalizmu poznawczego.

Na pytanie, czy wychodząca od empirycznie wywiedzionych prawidłowości nauka politologii i etyki może być aprioryczna, odpowiedzieć zdołam jeszcze inaczej, tak, jak w pierwszym rozdziale odniosłem się do zarzutów Schopenhauera w stosunku do geometrii Hobbesa: Nawet jeśli konwencje, stanowiące punkt wyjścia dla rozumowania, odwzorowywać będą rzeczywistość podległą empirycznemu poznaniu, wiedza, tworzona po przez dowody wychodzące od nich, pozostanie w filozofii Hobbesa aprioryczną, tyle że wywodzoną od konwencji przyjętych przez umysł, który abstrakcyjność tych konwencji posuwa wyłącznie do poziomu porównywalnego z rzeczywistością podległą doświadczeniu. Droga myślowa od postrzeganego przedmiotu, do punktów, które przedmiot opisują, jest podobna drodze, jaką umysł ludzi przebył między pyłem unoszącym się w powietrzu, a teorią atomu<sup>299</sup>. Być może jednak Hobbes uznał, że punkt jest rozciągnięty, a linia szeroka, nie dlatego przede wszystkim, że pouczyło go o tym doświadczenie, ale dlatego, iż **nie do pomyślenia** wydawało mu się inne rozwiązanie. Podobnie mogło się stać w przypadku konwencji stanowiących punkt wyjścia dla politologii i etyki - zostały przyjęte, bo inne były nie do pomyślenia.

W pierwszy tomie dzieła pt. „Świat jako wola i przedstawienie” odnajdziemy zdanie, mające istotne znaczenie, bo pozwalające dostrzec, iż analizując Hobbesa A. Schopenhauer opuszcza jego system. A. Schopenhauer twierdzi, iż T. Hobbes rozpatrując ludzkie działania tylko pod kątem ich zewnętrznej efektywności, uznaje prawo i krzywdę „(...) za określenia konwencjonalne, które przyjęto arbitralnie i dlatego nie istnieją zupełnie poza prawem pozytywnym, (...)”<sup>300</sup>. Prawo i krzywda nie są konwencjami, to tylko wiedza o prawie moralnym, a w konsekwencji i o krzywdzie, od konwencji może wychodzić. Mimo to wiedza ta pozostaje wiedzą pewną, a nie konstrukcją konwencjonalną. Jeśli uznamy,

że podstawową cechą wiedzy o prawie naturalnym jest to, że uzyskujemy ją wychodząc od konwencji, to zmuszeni będziemy uznać, że jest to w systemie Hobbesa wiedza aprioryczna. Wiedza aprioryczna jest przecież dla Hobbesa wynikiem dowodzeń, wychodzących od przyczyn, którymi dla człowieka mogą być tylko te rzeczy, „(...) których powstawanie zależy od woli samych ludzi.”<sup>301</sup> Kształt definicji pojęć sprawiedliwości i słuszności może być konieczny ze względu na ich racjonalność, mimo to wola zadecyduje o ich przyjęciu, wola sprawi, że powstaną w umyśle. Obecność tej woli sprawia, że sprawiedliwość i słuszność możemy nazwać konwencjami, są one bowiem przyjmowane lub nie<sup>302</sup>.

Pomimo wszystkich moich spostrzeżeń, których celem była próba ograniczonej, ale w miarę jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy politologia i etyka są aprioryczne, odpowiedź taka nie padnie. Wskażę teraz tylko jeden tego powód. W „Lewiatanie” Hobbes charakteryzuje historię, jako poznanie faktów<sup>303</sup>. W „Elementach filozofii” wyraźnie zaznacza wagę historii społecznej pisząc, że zastępuje ona eksperymenty w nauce o państwie i moralności<sup>304</sup>. Stąd wnioskujemy o roli eksperymentu w politologii i etyce, a w każdym razie o roli tego, co jest jego zastępstwem.

Z drugiej jednak strony, mając już za sobą omówienie koncepcji antropologicznej, dostrzegamy, iż pozwala ona na wyodrębnienie cech wspólnych wszystkim jednostkom, a więc w konsekwencji na sformułowanie abstrakcyjnego pojęcia natury ludzkiej, co też w tej pracy uczyniłem. Abstrakcyjnie rozumiana natura ludzka staje się pierwszą przesłanką twierdzeń na temat ludzi, tym samym i podstawą politologii i etyki. Twierdzę przecież, iż zrozumienie mechanizmów rządzących człowiekiem jest podstawową przyczyną takiego, a nie innego przedstawienia w filozofii Hobbesa stanu natury i państwa. Skoro tak, to fundamentem jest już pewien abstrakt, nie tylko wnioski z doświadczenia.

Poprzestaśmy na razie na stwierdzeniu, że etyka Hobbesa może w pewnym zakresie być aprioryczna. Pozostawiając problem charakteru etyki Hobbesa otwartym przechodzę do omówienia jego filozofii moralnej.

Niejednoznacznie definiowany jest zakres etyki Hobbesa, znajdziemy w literaturze dwa stanowiska. R. Tokarczyk do etyki Hobbesa włącza kwestię dobra i zła, związaną z mechanistyczną koncepcją procesu decyzyjnego, a także problematykę racjonalności działania, walki i mocy człowieka<sup>305</sup>. Jednocześnie godzi się on na to, iż prawo naturalne utożsamia Hobbes z prawem moralnym<sup>306</sup>. Natomiast W. Wudel zagadnienia dobra i zła, czynu lub działania, teorii walki i teorii mocy umieszcza w tzw. hobbesowskiej prakseologii, teorii wszelkiego celowego działania<sup>307</sup>. Tylko kwestię praw natury uznaje za należącą do etyki Hobbesa, choć zaznacza, iż rozpatrywać można te prawa w wielu aspektach, także w aspekcie prakseologicznym i prawnym<sup>308</sup>.

Ja opowiadam się za tym drugim rozwiązaniem, nie wydaje mi się słuszne wprowadzenie zagadnienia mechanizmów postępowania do etyki, która zajmuje się problematyką norm moralnych, a nie samym procesem podejmowania decyzji. Specyficzne definiowanie pojęć dobra i zła sprawia, że właściwie przestają one być wyłącznie kategoriami etycznymi, bo człowiek Hobbesa kieruje się nimi zawsze i bez względu na jakąkolwiek moralność. Normy moralne, zasady słusznego postępowania odnajdziemy dopiero w prawach natury, a nie w samym procesie decyzyjnym. Nieprzypadkowo T. Hobbes nazywa naukę o prawach natury filozofią moralną<sup>309</sup>. Pisze: „*Filozofia moralna bowiem nie jest niczym innym, niż wiedzą o tym, co jest dobre i złe w obcowaniu ludzi i w życiu społecznym.*”<sup>310</sup>.

### III.1. Człowiek samodzielny.

Hobbes podjął się próby przywrócenia zasad moralnych polityki; najprawdopodobniej uznał bowiem za konieczne, aby człowiek posiadał pewną, wręcz naukową wiedzę o sprawiedliwym porządku i warunkach jego realizacji, by następnie mógł przystąpić do tworzenia słusznego porządku<sup>311</sup>. Zauważywszy rozbieżności między autorami, posługującymi się pojęciem praw naturalnych, Hobbes poszukiwał ich źródeł. Poszukiwał obiektywnego kryterium, aby katalog praw uniezależnił się od osoby, która go formułuje. Za *ród ludzki* uznał on wszystkich ludzi kierujących się rozumem<sup>312</sup>, tym samym

doprowadził doktryny, opierające istnienie praw naturalnych na powszechnym sądzie, do skrajności<sup>313</sup>. Skoro tylko opieranie prawa natury na zgodzie tych, którzy go nie przestrzegają, wydało mu się zupełnie pozbawione słuszności, spostrzegł, że powinien przyjąć powyższe rozumienie *rodu ludzkiego*, a przy takim jego rozumieniu musiał już doktryny te odrzucić, bo uniemożliwiały one w jego mniemaniu czyjkolwiek grzech.

Obserwacja pewnych zachowań ludzkich spowodowała<sup>314</sup>, że autor „Lewiatana” nie mógłby pogodzić się na to, co Grocjusz nazywał poznaniem aposteriorycznym<sup>315</sup>. W poszukiwaniu obiektywizacji odwołał się do pojawiającego się już wcześniej w doktrynach praw natury racjonalizmu. Taka droga odkrywania praw, stwierdzenie, iż dzięki rozumowi człowiek słyszy Boga<sup>316</sup>, sugeruje aprioryczność poznania w zakresie filozofii moralnej.

To odwołanie się do siły rozumu jest moim zdaniem niespodziewane, a to ze względu na hobbesowską koncepcję człowieka, w której rozum jest narzędziem wyjątkowo niedoskonałym i łatwo prowadzącym do omyłek. To racjonalne wywodzenie praw ma swoje uzasadnienie jedynie we wspomnianej już wierze Hobbesa w możliwość wyeliminowania wieloznaczności przez sformułowanie pojęć maksymalnie precyzyjnych i uczynienie ich punktem wyjścia dla poprawnie prowadzonych rozumowań. Sprowadzenie rozumowania do liczenia pozwala nam dostrzec, że prawa przedstawione przez Hobbesa okażą się mu konieczne i niezmiennie na równi z matematycznymi, co zbliża go do Grocjusza<sup>317</sup>. W. Wudel charakteryzując koncepcję Hobbesa uważa, iż dowodząc praw natury Hobbes posługuje się tzw. addytywnym - tj. mówiąc najprościej: będącym wynikiem sumowania - schematem rozwoju<sup>318</sup>. Polega on na uzupełnianiu starego zespołu twierdzeń nowymi twierdzeniami, które jednak pozostawiają stare twierdzenia nietkniętymi. Wywiedziony z geometrii ów schemat rozwoju wiedzy jest obecnie anachronizmem, nam jednak uświadamia, w jak wielkim stopniu przenosił Hobbes matematyczne metody rozumowania na pole filozofii społecznej.

Biorąc pod uwagę tylko tych myślicieli, których łączy wywodzenie praw natury z rozumu, Hobbes utożsamia zgodności z prawem naturalnym ze zgodnością z rozumem. Wbrew prawu jest wszystko to, co stoi w opozycji do prawd, wywiedzionych «na podstawie słusznych zasad i przy pomocy prawidłowego rozumowania»<sup>319</sup>. Pogwałcenie praw, wynikłe z ich nieznaności, nie może być już niczym innym, jak tylko objawem głupoty. Głupotą jest niedostrzeżenie swych obowiązków w stosunku do innych ludzi, które w sposób konieczny związane są z zachowaniem istnienia<sup>320</sup>.

Definicja zdrowego rozumu jest w oczywisty sposób powiązana z definicją rozumu, jako elementu *natury ludzkiej*. Przez zdrowy rozum Hobbes rozumie „(...) akt rozumowania, to znaczy własne rozumowanie każdego poszczególnego człowieka, poprawne i dotyczące jego własnych działań, które mogą wychodzić na użytek albo na szkodę innych ludzi.”<sup>321</sup> Przy okazji wyprowadzenia tej definicji autor podkreśla, iż zdrowy rozum nie jest władzą nieomylną. Najwidoczniej miał zaufanie tylko do swoich rozumowań, dopiero z tego powodu wyprowadzone przez siebie prawa dostrzegł jako pewne, co w konsekwencji doprowadziło go do przekonania, iż odnalezienie ich jest dostępne wszystkim przy założeniu, że równie poprawnie rozumują. Zdrowy rozum nie pozostał jednak wyłączną podporą dla prawa naturalnego. Hobbes uparcie poszukiwał odniesień w Biblii<sup>322</sup>. Zaufanie do swego rozumu zostało wsparte przez porównanie wywiedzionych z jego pomocą praw z prawami objawionymi. To wspieranie się objawieniem znajduje uzasadnienie w przeprowadzonym przez niego podziale praw, jak i w koncepcji ich obowiązywania.

Najogólniej możemy wyróżnić prawo boże i prawo państwowe. Prawa boże, jak pisałem już, dotyczą albo obowiązków społecznych człowieka, albo czci, którą ludzie winni są Bogu<sup>323</sup>. W zakresie prawa bożego mieszczą się prawa natury, po pierwsze dlatego, że rozum „(...) dany jest każdemu bezpośrednio przez Boga jako reguła jego działania”, a po drugie, że wskazania zdrowego rozumu są tożsame z «ogłoszonymi przez Boga w Piśmie świętym i ustami proroków»<sup>324</sup>. W jego koncepcji prawa ludzkie sprowadzone zostają do *wskazań* kierującego dla tych, którymi ma kierować<sup>325</sup>. *Wskazania* te zdolne są obowiązywać, gdy zostają ogłoszone innym. Ogłoszeniu ich służy mowa. Prawo państwowe to

reguły narzucone poddanym z pomocą słowa, pisma, lub innego znaku woli, aby kierowali się nimi w ocenach<sup>326</sup>.

Prawo boże natomiast odkrywane jest przed ludźmi w trojaki sposób. Dyktowane jest ono «milcząco» przez zdrowy rozum, *objawiane bezpośrednio* po przez głos nadprzyrodzony, widzenie i sen, oraz ogłaszane jest przez człowieka, którego «Bóg polecił innym przez prawdziwe cuda, jako godnego wiary»<sup>327</sup>. Tak więc «mowa rozumu, mowa postrzegana zmysłami i mowa prorocza» stają się *trojakim słowem bożym*. Ponieważ to, co dyktuje rozum, jest tożsame, a nie tylko zgodne, z prawami ogłoszonymi w Biblii, ponieważ Hobbes pisze wprost: „(...) *rozważmy teraz, jakie są prawa boże, czyli co dyktuje rozum przyrodzony*. (podkr.: P.G.)”<sup>328</sup>, nie możemy powiedzieć, iż istnieje trójpodział prawa bożego, istnieją jedynie trzy drogi do jego poznania. Rozum przyrodzony zostaje zatem uznany za drogę równorzędną z objawieniem! Tę równą wagę Hobbes podkreśla i zarazem uzasadnia uparcie odnosząc prawa wywiedzione na drodze rozumowań wprost do praw zawartych w Biblii. Rozum zdolny jest stać się samodzielnym organem poznawczym w procesie odkrywania moralności.

Na przeprowadzony tu podział możemy nałożyć jeszcze jeden podział, dokonany tym razem przez samego Hobbesa, dzielący prawo na pozytywne i naturalne<sup>329</sup>. Podział związany jest bezpośrednio z obowiązywaniem praw. Naturalnymi są prawa odwieczne, zwane również moralnymi, będące konkluzjami umysłu dążącego do pokoju. Prawem pozytywnym jest nie tylko prawo państwowe, ale i prawo boże ogłoszone. W ten sposób fakt, iż z woli Boga pewne normy zostają ogłoszone przez osoby upoważnione przez Boga, czyni te normy prawem pozytywnym. Podkreślając wolę Boga w tworzeniu boskiego prawa pozytywnego prowadzi Hobbes do uznania tego prawa za nieistniejące odwiecznie. Podział ten wprowadza pewną niejasność do myśli prawnej Hobbesa, choć na pewno nie wywołuje sprzeczności. W zdecydowanie bardziej klarowny sposób przeprowadzony jest w „Elementach filozofii”<sup>330</sup>. Wyraźnie Hobbes mówi tu, iż rozdział prawa bożego na naturalne (moralne) i pozytywne jest wywołany podziałem sposobów, którymi Bóg objawia ludziom swoją wolę. Prawo naturalne jest ukazane *słowem wiecznym* Boga, występującym w człowieku jako rozum przyrodzony, podczas gdy prawo boże pozytywne objawione zostało *słowem proroczym*. Prawo naturalne dzieli się dalej na prawo naturalne ludzi i prawo naturalne narodów (*jus gentium*). Pozytywny charakter prawa bożego pozytywnego może sugerować jego zmienność, w ten sposób wiążąc Hobbesa z prawnonaturalnym woluntaryzmem Ockhama<sup>331</sup>. Hobbes stawia zmienne prawa boże pozytywne, uznane w „Lewiatanie” za nieodwieczne, obok wiecznych praw naturalnych, niezmiennych i tożsamy z wiecznym prawem bożym. Prawa naturalne są oczywiście wcześniejsze od prawa bożego pozytywnego: „*Panowanie więc nad zwierzętami — pisze Hobbes dla przykładu — ma swoje źródło w prawie natury, nie zaś w pozytywnym prawie bożym. Gdyby bowiem takie prawo nie istniało przed ogłoszeniem Pisma świętego, to nikt nie mógłby prawnie zabijać zwierząt na pokarm, co stwarzałoby dla ludzi sytuację bardzo zaiste uciążliwą, jako że zwierzęta mogłyby ludzi pożerać, nie czyniąc bezprawia, ludzie zaś nie mogliby tego samego czynić ze zwierzętami.*”<sup>332</sup>

Podczas lektury rozdziałów „Elementów filozofii” i „Lewiatana”, dotyczących hobbesowskiej koncepcji praw natury, zadawałem sobie pytanie, czy człowiek w tej koncepcji pozostaje twórcą, czy odkrywcą praw. Poszukiwanie odpowiedzi, która wybrałaby wyłącznie jedną z dwóch opcji, wydaje się na obecnym etapie niemożliwe. Co więcej, tak postawione pytanie prowadzi do przedziwnego wniosku. Człowiek Hobbesa jest w takim samym stopniu twórcą, jak i odkrywcą praw. Rozumowanie jest procesem tworzenia konstrukcji logicznej, jednak to, co okazuje się być skutkiem takiej kreacji, jest także odkryciem praw istniejących niezależnie od człowieka. Tworząc zatem rzeczywistość wokół siebie, aby zrealizować najwyższe cele: pokój i bezpieczeństwo, jednocześnie odkrywa wskazany i ustalony przez Boga porządek. Efekt rozumowania okazuje się być zbliżony do efektów postrzegania. Prawidłowe rozumowanie jest tak samo dobrą drogą poznawania praw bożych, co postrzeganie zmysłowe<sup>333</sup>, stąd w zakresie etyki rozumowanie daje dokładnie ten sam skutek, co postrzeganie zmysłowe, polegające na percepcji głosu nadprzyrodzonego, widzenia i snu.

Natura sprawia, że człowiek poszukuje tego, co dla niego dobre; naturalne jest, że chroni własną egzystencję. Ochrona życia i ciała za wszelką cenę jest *fundamentem* prawa naturalnego<sup>334</sup>. W stanie wojny człowiekiem rządzi jego własny rozum, „(...) i nie ma rzeczy, jakiej by nie mógł użyć, jeśli może mu być pomocna dla obrony jego życia przeciw wrogom, (...)”<sup>335</sup>. Obrona siebie przed cierpieniem, ochrona swego istnienia, «nie są ani niedorzeczne, ani naganne, ani sprzeczne ze zdrowym rozumem»<sup>336</sup>.

Z powyższych spostrzeżeń Hobbesa wnioskują, że obrona istnienia jest w człowieku nie tylko instynktem samozachowawczym, ale wręcz postulatem zdrowego rozumu. Dlatego walka o zachowanie życia nie jest wyłącznie naturalnym odruchem, staje się wskazaniem racjonalnym. Człowiek jest wręcz zobowiązany do samozachowania<sup>337</sup>. Ów imperatyw obowiązuje go jako istotę rozumną i zwalnia od wszelkiej odpowiedzialności w stanie natury, w którym rządzi się człowiek jedynie własnym rozsądkiem. *Fundament* praw natury pociąga za sobą *uprawnienie* do posłużenia się wszelkimi środkami<sup>338</sup>. Uznanie obowiązywania *fundamentu* praw jest konsekwencją obowiązywania praw natury. R. Tokarczyk nazywa ochronę życia celem obowiązywania praw natury<sup>339</sup>; kto jest zobowiązany do zachowania praw natury, jest jednocześnie zobowiązany do zrealizowania ich celu. Hobbes pisze wprost, że prawem natury (*lex naturalis*) jest „(...) przepis lub reguła ogólna, którą znajduje rozum i która człowiekowi zabrania czynić to, co jest niszczące dla jego życia lub co odbiera mu środki zachowania życia; i która nakazuje mu dbać o to, co w jego rozumieniu najlepiej może jego życie zachować.”<sup>340</sup>

Zbieżność rozumowego nakazu obrony egzystencji z naturalnym instynktem samozachowawczym staje się najefektywniejszą gwarancją obowiązywania praw. Rozum, którego działanie w koncepcji Hobbesa zagrożone jest silnymi afektami, powołuje się na racjonalność najsilniejszej z namiętności - zachowanie własnej osoby jest pierwszym z pośród ludzkich dóbr<sup>341</sup> - i w ten sposób odwołując się do największego z pożądań uniemożliwia zakwestionowanie wydedukowanych przez siebie praw przez inne namiętności<sup>342</sup>. Odwołanie się do samozachowania powoduje dodatkowo, iż katalog praw może zostać znacznie uproszczony i staje się «sumą reguł, których przestrzeganie konieczne jest dla zachowania pokoju»<sup>343</sup>.

Problem walidacji praw natury znalazł w doktrynie Hobbesa szczególne i trudne rozwiązanie. Prawa natury obowiązywanie swoje wywodzą z dwóch źródeł. Po pierwsze z obowiązywania praw bożych, po drugie, ze swojej własnej racjonalności. Okazuje się, że oba źródła są w omawianej doktrynie jednym.

Mocy bożej ludzie podlegają zawsze. Zaprzeczając istnieniu Boga, Jego opatrności, ludzie „(...) mogą utracić swój spokój wewnętrzny, lecz nie mogą zrzucić z siebie jarzma.”<sup>344</sup> Do Królestwa bożego należą ci, którzy rządzeni są słowem i obietnicą nagród, tak więc jedynie istoty rozumne, zdolne rozumieć przepisy, jako przykazania boże, mogą być jego poddanymi. Podanymi są również tylko wierzący. Ateiści i ci, którzy twierdzą, że Bóg nie troszczy się o działania ludzi, nie są poddanymi tego królestwa<sup>345</sup>. Mimo to podlegają przecież mocy bożej. Dane Bogu *uprawnienie* do rządzenia i karania wywodzi Hobbes nie ze stworzenia, gdyż w takim wypadku żądanie posłuszeństwa byłoby żądaniem wdzięczności, ale z «nieodpartej» mocy Boga, „(...) której nikt nie może się przeciwstawić.”<sup>346</sup> Ponieważ wszechmoc Boga staje się źródłem obowiązywania Jego praw, konsekwencją staje się, że «zobowiązanie ludzi do posłuszeństwa ciąży na nich ze względu na ich słabość»<sup>347</sup>. Z powyższego wynika jasno ciągle, od ogłoszenia, obowiązywanie prawa bożego pozytywnego. Obowiązuje ono niezależnie od etapu rozwoju stosunków społecznych, zatem przeciw pozytywnemu prawu bożemu, jeśli zostało ogłoszone, grzeszyć można również w stanie natury<sup>348</sup>.

Prawa natury pozostają «niezmienne i wieczne»<sup>349</sup>. Obowiązywać mogłyby dlatego, iż są dyktatem zdrowego rozumu, czy raczej, używając określenia zawartego w polskim przekładzie „Elementów filozofii”, są dyktandem rozumu<sup>350</sup>. W przypadku Hobbesa moglibyśmy powiedzieć jeszcze, że prawo natury obowiązuje, bo jest konieczne. Konieczne jest i nieuniknione, bowiem rozum w sposób jednoznaczny i zawsze taki sam «dyktuje»<sup>351</sup>, a nie tylko formułuje prawo. Owo obowiązywanie prawa naturalnego, wynikające z samej racjonalności, podkreślałby jeszcze fakt, iż Hobbes nazywa je *wskazaniem* rozumu przyrodzonego<sup>352</sup>. Okazuje się jednak, że sam fakt wyprowadzenia treści

koniecznych praw drogą rozumowania nie staje się powodem ich obowiązywania. Są one bez wątpienia konkluzjami zdrowego rozumu, są też konkluzjami wynikającymi z rozumowań w sposób konieczny, jednak prawami stają się tylko dzięki autorytetowi Boga<sup>353</sup>. Sama racjonalność nie wystarcza dla obowiązywania, źródłem obowiązywania staje się tylko przez to, że jest głosem Boga w człowieku.

Zauważam zatem, że stan natury nie jest stanem etycznej próżni<sup>354</sup>, jednak Hobbes dokonuje zadziwiającego zabiegu, jakim jest wyróżnienie obowiązywania *in foro interno*, oraz *in foro externo*, który sprawia w ostatecznym rozrachunku, że nie tylko kształt stanu naturalnego niczym się nie różni od stanu, jaki wywołałaby próżnia etyczna, ale jeszcze że, co motywowałem w ograniczonym zakresie już wcześniej, jednostki mogą w stanie absolutnej anarchii pozostawać bezgrzeszne pomimo nierealizowania praw moralnych, gdy tylko działają zgodnie z ich celem. Bez wątpienia obowiązywanie na forum sumienia jest wobec tego obowiązywaniem niedoskonałym, gdy za doskonale uznamy obowiązywanie wymuszające wprost określone zachowania<sup>355</sup>.

Hobbes pisze: „(...) *prawo natury obowiązuje zawsze i wszędzie na forum wewnętrznym, czyli na forum sumienia, nie zawsze zaś na forum zewnętrznym: na tym forum tylko wówczas, gdy można to czynić bezpiecznie.*”<sup>356</sup>

Rozum w stanie wojny nakazuje stosować wszelkie środki dla ochrony życia. Staje się on nie tylko źródłem reguł działania dla jednostki, ale i miarą działań wszystkich innych ludzi, podejmowanych wobec niej<sup>357</sup>. Obowiązywanie praw tylko na forum sumienia sprawia, że faktyczne ich przekraczanie, póki wypełnia się zawarty w nich cel, może okazać się ich wypełnianiem<sup>358</sup>. Rozum w sytuacji braku obowiązywania *in foro externo* nie zobowiązuje ludzi do rygorystycznego przestrzegania praw, ale do intencji ich przestrzegania<sup>359</sup>. Obowiązywanie na forum wewnętrznym oznacza dokładnie, że jednostka zobowiązana zostaje do pragnienia, „(...) *by tak było, jak one [prawa] mówią;(...)*”<sup>360</sup>. W ten sposób obowiązywanie *in foro interno* wcale nie musi prowadzić do realizacji praw, choć prowadzi do realizacji ich *fundamentu*. W efekcie obowiązujące na forum sumienia prawa, jeśli swoją realizacją zagrażają w danej sytuacji celowi wszystkich praw natury, nie wymuszają działań nawet na uznającej je jednostce. Skoro nie wymuszają określonego zachowania łatwo już powiedzieć, że nie są w danej sytuacji faktycznej nawet prawami i tak na prawdę nie obowiązują. T. Hobbes sam w końcu stwierdza, że prowadzące do zachowania i obrony człowieka konkluzje, potocznie nazywane prawami, w istocie prawami nie są. Ponieważ jednak dodaje zaraz, że dzieje się tak, póki rozpatrujemy je wyłącznie jako prawa racjonalne i nie opieramy ich obowiązywania na autorytecie Boga<sup>361</sup>, nie możemy podkreślać, jak np. uczynił to G. L. Seidler<sup>362</sup>, że prawa natury zdaniem Hobbesa nazywane są prawami niesłusznie.

Doszedłem do możliwej sprzeczności: prawa obowiązujące *in foro interno* nie zawsze zobowiązują do działania, a więc nie zawsze są prawami, gdy za prawo uznamy nakaz określonego działania. O wszystkim zadecyduje konkretna sytuacja, umożliwiająca, bądź nie, ich realizację. Obowiązywanie na forum wewnętrznym oznacza właściwie ciągle obowiązywanie celów, jakim służą prawa. Dążą one do zachowania tego, co zostało dane przez naturę<sup>363</sup>. Służą one przede wszystkim ochronie życia, a przez to celami stają się pokój i bezpieczeństwo. Ze względu na obowiązywanie przede wszystkim celów prawa natury podstawą oceny człowieka staje się wyłącznie jego intencja, to intencja decyduje o jego prawości<sup>364</sup>. Stałe i prawdziwe dążenie do przestrzegania praw oznacza już ich wypełnianie<sup>365</sup>, a ten, kto takie dążenie wykazuje, kto ma intencje wypełniać wszystko, do czego zobowiązuje go jego rozumna natura, nazwany jest przez Hobbesa sprawiedliwym<sup>366</sup>. Człowiek zobowiązany jest do posiadania intencji przestrzegania praw, gdy tylko staje się widoczne, że prowadzą do celu, ku któremu zmierzać powinny<sup>367</sup>.

Wyjaśnienie obowiązywania *in foro externo* jest już bardzo proste. Obowiązywanie to polega na tym, iż prawa zobowiązują do wprowadzania ich w czyn<sup>368</sup>. Wprowadzać w czyn bezpiecznie będzie je można dopiero w państwie, dopiero wtedy jednostka może spodziewać się, że inni ludzie w takim samym jak ona stopniu dążą do zastosowania praw w działaniu. Jeśli człowiek ma wystarczającą pewność, że inni będą stosować się do wskazań zawartych w prawach, musi być świadom tego również, że nie słuchając praw dąży zawsze ku wojnie, tym samym do zniszczenia własnego życia. Obowiązywanie na forum

zewnątrznym praw natury oznacza ich najefektywniejsze obowiązywanie. Jest ono możliwe tylko w «reglamentowanej sferze stanu państwowego, a poza nią tylko w sytuacji bezpieczeństwa jednostki»<sup>369</sup>, która w stanie natury może być tylko chwilowa.

Zastanawiając się nad przyczynami tak skomplikowanego rozstrzygnięcia kwestii walidacji prawa natury przyszła mi na myśl tylko jedna. Rozbicie obowiązywania na dwie postacie jest nieuniknioną konsekwencją utożsamienia prawa naturalnego z prawem bożym. Gdyby kwestia ta nie została rozwiązana w ten sposób, można by było dostrzec w doktrynie T. Hobbesa możliwość istnienia stanu, w którym prawa boże nie obowiązują. Dzięki wypracowaniu koncepcji obowiązywania *in foro interno* fakt, iż mogą one nie zobowiązywać do realizowania nakazów, zawartych w poszczególnych prawach natury, polegającego na podejmowaniu określonego zachowania, nie przeczy ich ciągłemu obowiązywaniu.

Interesująca jest rola, jaką Hobbes wyznaczył w swojej doktrynie «złotej regule». «Złota reguła» uznawana bywała niekiedy za podstawową zasadę prawa natury; przeniknęła z myśli greckiej do żydowskiej myśli prawnej, a dalej recypowana przez chrześcijaństwo wniknęła do Ewangelii<sup>370</sup>. Sprowadza się do nakazu, by człowiek postępował wobec innych tak, jak życzy sobie, by postępowano wobec niego. Św. Paweł wzywa: «miłuj bliźniego swego, jak siebie samego»<sup>371</sup>.

Hobbes formułuje ją następująco: „(...) czego nie chcesz, iżby ci uczyniono, tego nie czyn drugiemu”<sup>372</sup>. W doktrynie omawianego autora właściwie przestaje ona być przede wszystkim prawem, a staje się racjonalnym wsparciem dla praw natury<sup>373</sup> i łatwą do nich drogą<sup>374</sup>. W „Elementach filozofii” autor podkreśla, iż postawienie się w sytuacji drugiego człowieka, wobec którego zamierzamy się w pewien sposób zachować, w wypadku wątpliwości, co do sposobu właściwego zachowania się, wystarcza, aby zachowanie zgodne było z prawami natury. W „Lewiatanie” «złotą regułę» Hobbes nazywa wręcz skrótem wszystkich praw<sup>375</sup>. Waga tej maksymy staje się w „Lewiatanie” znaczniejsza jeszcze, gdyż uniemożliwia ona tym ludziom, którzy nie zdołali przebić się przez rozumowy wywód praw natury, stosowanie tłumaczenia łamania praw ich niezrozumieniem, bo daje im prostą i pewną drogę do zachowań zgodnych z prawami natury.

Trudno wyobrazić sobie większą wiarę w człowieka, niż wyrażona w przekonaniu: każda jednostka ludzka zdolna jest, jeśli tylko zdobędzie się na wystarczającą uwagę, samodzielnie odkryć boskie prawa<sup>376</sup>. Zapewniają jej to wpisane w jej naturę procesy rozumowania, które przy założeniu poprawności stosowania prowadzą ją pewną drogą do poszczególnych praw natury. Myśl Hobbesa wskazuje zatem drogę do usamodzielnienia się człowieka; przez pochwałę doskonałości stworzenia, dzięki któremu w naturze ludzkiej zawarła się tak istotna zdolność rozumowania, faktycznie wskazuje brak potrzeby boskiej, nadprzyrodzonej interwencji. Aby odkryć prawa boże, będące prawami natury, człowiek nie musi odwoływać się do innych źródeł ich poznania, w zupełności wystarcza mu jego rozum<sup>377</sup>. Objawienie wydaje się służyć właściwie wspieraniu wiary w zdrowy rozum.

Stwierdzenie, iż człowiek Hobbesa posiada niezależny dostęp do norm moralnych, nie określa go w wystarczający sposób. Wszystko, co napisałem powyżej, wskazuje na silnie religijny charakter koncepcji obowiązywania prawa moralnego. Oparcie obowiązywania prawa naturalnego na utożsamieniu tego prawa z prawem bożym, następnie potwierdzenie, iż obowiązywanie prawa bożego posiada swoje źródło w nieodpartej mocy Boga i w słabości człowieka, wywołać może w studiującym Hobbesa niepełny obraz człowieka. Aby to wykazać, muszę powrócić do problemu obowiązywania praw, szczególnie prawa bożego pozytywnego. Oto Hobbes zadaje sobie dwa niezwykle podstawowe dla obowiązywania prawa bożego pozytywnego pytania, których pominięcie byłoby w jego naukowej koncepcji nie na miejscu<sup>378</sup>.

Jak poznać, że ktoś posiada boskie upoważnienie do ogłoszenia prawa pozytywnego bożego? Jak człowiek może zostać zobowiązany do dawania posłuchu prawom objawionym?

Odpowiadając na pierwsze z pytań T. Hobbes stwierdza, że człowiek, jeśli oczywiście sam nie otrzymał objawienia, nigdy nie może mieć pewności, że nauczająca go osoba objawienie otrzymała. Skłaniać do wiary w objawienie mogą cuda, idące za tym, kto mieni się tym, iż niesie objawienie, a także świętość życia, mądrość, oraz niezwykła pomyślność tej osoby, bo są to zdaniem Hobbesa dowody łaskawości Boga. Nie są to jednak znaki niezawodne! Co jest cudem dla jednego, dla innego nim być nie



musi. Świętość łatwo jest udawać. Powodzenie w życiu jest najczęściej dziełem Boga, dokonującym się przez przyczyny naturalne i zwykłe. Żaden człowiek nie jest w stanie niezawodnie dowiedzieć się z pomocą przyrodzonego rozumu, że komuś innemu dane było nadprzyrodzone objawienie woli Boga. Można tylko wierzyć, lub nie. Ponieważ sama wiara jest wedle Hobbesa przekonaniem opartym na autorytecie osoby, która coś do wierzenia podaje, także z nią wiąże się analogiczna trudność<sup>379</sup>.

Najdonioślejsza jest odpowiedź na drugie pytanie. „*Jeżeli prawo ogłoszone nie jest sprzeczne z prawem natury (które bez wątpienia jest prawem bożym) i jeżeli dany człowiek temu prawu się podporządkuje, to zostaje on związany swoim własnym aktem.*”<sup>380</sup> Człowiek zobowiązany jest do dawania posłuchu prawom objawionym, gdy prawo to nie jest sprzeczne z rozumem i gdy sam prawom tym się podporządkował. Podkreślam: prawo boże obowiązuje, gdy człowiek sam aktem woli uznał je za obowiązujące i niesprzeczne z prawami wywiedzionymi przez niego samodzielnie drogą rozumowania. Zobowiązuje się do dawania posłuchu, a nie do wiary w objawiony charakter praw bożych pozytywnych. Wiara nie jest spełnianiem prawa, jedynie uznaniem go; nie jest spełnianiem obowiązku wobec Boga, lecz darem Boga.

Badając kwestię obowiązywania praw odkrywamy ją jako zbiór wzajemnie zależnych elementów, lecz w środku całej koncepcji, utrzymującej się przeciw na mocy Boga, tkwi tak na prawdę tylko człowiek. To akt jego woli decyduje o tym, czy będzie on czuł się zobowiązany przez prawo objawione. Człowiek decyduje o obowiązywaniu prawa bożego pozytywnego porównując je z normami prawa naturalnego, których obowiązujący charakter wywodzi z faktu, iż rozum w zakresie etyki pozostaje głosem Boga. Jednak w ostatecznym rozrachunku obowiązywanie opiera się wyłącznie na wszechmocy Boga. Wszechmoc Boga czyni prawo naturalne prawem bożym i obowiązującym, dzięki temu odwieczne prawo naturalne staje się podstawą zgody na obowiązywanie nieodwiecznego prawa bożego pozytywnego.

Wypada mi wspomnieć teraz, że określenie charakteru religijności zawartej w doktrynie politycznej Hobbesa nastęrcza i nastęrczało wiele trudności. Za życia wyrzucano Hobbesowi ateizm. Obecnie w literaturze jest on określany różnie. Dla Leo Straussa pozostaje nadal ateuszem<sup>381</sup>. Podobnie dla W. Wudela<sup>382</sup>. Ks. S. Kowalczyk odnajduje w doktrynie Hobbesa podstawy dla nazwania go teistą<sup>383</sup>. Znajdziemy również pogląd, zgodnie z którym Hobbes, jako panteista - zdaniem R. Wiśniewskiego - odnajdywał Boga tożsamego z materialistycznie i mechanistycznie interpretowaną naturą<sup>384</sup>. J. Hołówka zauważa natomiast, chyba słusznie, że Hobbes prezentuje pogląd, który zaakceptowany być może zarówno przez mistyka, jak i przez agnostyka: religia winna być przedmiotem wiary, nie rozumienia<sup>385</sup>. Ja nie czuję się powołany do sformułowania jednoznacznego sądu, nie wiem, czy w ogóle jest to możliwe. Zauważam tylko, iż homocentryczna koncepcja Hobbesa pozostaje bez wątpienia myślą akceptującą Boga i wplatającą Go w system<sup>386</sup>; podpira się Nim w zbyt wielu istotnych miejscach. Zarówno pewność poznanych rozumową drogą praw, jak i ich obowiązywanie, potrzebują Boga. Kto Go nie uzna, ten nie będąc zobligowanym do niczego, chroniąc swe życie jedynie w odruchu samozachowania, nie ma żadnych podstaw do wiary we własny rozum.

Człowiek jest samodzielny w myśli Hobbesa nie tylko dlatego, iż bez niczyjej pomocy dociera do treści praw naturalnych, ale także dlatego, że prawa tak odnalezione stają się podstawą oceny obowiązywania praw objawionych. Zbieżność z prawami naturalnymi określa wartość objawienia. Dopiero po uznaniu wartości objawionego prawa, człowiek przyznaje mu boskie pochodzenie i znajduje je, przez jego zgodność z obowiązującym ze względu na wszechmoc Boga prawem naturalnym, jako obowiązujące. Człowiek jest samodzielny, gdyż to jego wola decyduje o podporządkowaniu się prawu bożemu pozytywnemu, a więc o nadaniu temu prawu waloru obowiązywania, wsparciu go mocą Boga.

Na to, że w istocie swojej hobbesowska koncepcja prawa nie może być określana, jako ateistyczna, wskazuje choćby zmieszczenie w niej grzechu ateizmu<sup>387</sup>. Ateista odbierając Bogu możliwość istnienia nie może poddać się boskiej woli, tym samym nigdy nie podporządkuje się objawionemu prawu. W efekcie normy wywiedzione rozumem nie staną się dlań nigdy obowiązujące. Wydawałoby się zatem, iż grzech ateisty nie jest możliwy, jednak Hobbes dostrzega w ateizmie grzech największy i najbardziej

szkodliwy. Ateizm jest grzechem w jego najszerszym rozumieniu, jest grzechem nieroztropności. Grzech *sensu largo*, to u Hobbesa działanie, wypowiedź i chcenie, niezgodne ze zdrowym rozumem<sup>388</sup>. Działanie niezgodne z rozumem jest grzechem, bo rozum jest słowem Boga. Nie rodzi się ze sprzeczności z prawem, a z odrzucenia głosu Boga, którym jest rozum. Skoro ateizm jest grzechem nieroztropności, to oznacza to, że nie może on być karany prawem. Mimo to nie będzie on wybaczony. Ateistów karze bezpośrednio Bóg, ale i przez Boga ustanowieni władcy, ci jednak nie robią tego na podstawie prawa państwa. Ateista, przez to, iż nie podlega prawu moralnemu, powiązanemu w koncepcji Hobbesa z prawem państwowym, nie podlega także prawu państwowemu. Z racji nieuznania praw staje się wrogiem państwa i karany będzie na mocy prawa wojny.

Droga do państwa wydaje się być przywilejem wierzących. Tylko oni są na prawdę zobowiązani w stanie natury do poszukiwania pokoju. Fenomenem jest, iż specyfika religijności hobbesowskiej filozofii moralnej sprawia, że skutkiem jej analizy staje się chęć areligijnego podejścia do zagadnień państwa i prawa. Nawet dokonane wprost krańcowe odsunięcie Boga od spraw politycznych nie skłoniłoby w takim stopniu do politycznego ateizmu, jak religijna koncepcja Hobbesa, wskazująca kruchość religijnych podstaw wszelkich konstrukcji doktrynalnych przez ich nieuniknioną zależność od człowieka. Wydaje się bardzo ciekawym, aczkolwiek niemożliwym do rozstrzygnięcia, czy T. Hobbes miał w pełni świadomość, że swoją myślą polityczną toruje intelektualną drogę dla ateistów. Sam wyznaczył Bogu ważne miejsce w systemie. Bez wątpienia chcąc oprzeć każde prawo na woli prawodawcy<sup>389</sup> musiał odwołać się do woli Boga, a potem przyrównać lewiatana do stwórcy<sup>390</sup>.

Nie tylko ateizacja doktryn wydaje się skutkiem myśli Hobbesa. Według mnie uczynienie instynktu samozachowawczego postulatem rozumu i tak wprawne hobbesowskie wyprowadzenie z niego racjonalnego katalogu praw natury<sup>391</sup> otwiera przed umysłem ludzkim bardzo niebezpieczną drogę myślową. Hobbes nie podejrzewał, że prawa natury, w podobny sposób, jak w jego koncepcji, mogą stać się racjonalną podporą nie tylko dla instynktu samozachowawczego, ale dla wszelkich ludzkich instynktów. Mimo to zdołał uchronić się przed manowcami, na jakie wyprowadziłoby moralność przyjęcie sprawiedliwości, polegającej na samej zgodności działań z prawem natury<sup>392</sup>. Nie trzeba wychodzić poza system Hobbesa, aby dostrzec, że taka naturalna sprawiedliwość przy prawach obowiązujących *in foro interno* mogłaby cechować każdego, kto tylko ma intencję spełnienia nakazów prawnonaturalnych, a więc moralnych, których jednak nie realizuje w działaniu. Hobbes wiąże sprawiedliwość nierozzerwalnymi więzami z prawem pozytywnym.

Etyka Hobbesa redukuje racjonalnie wyprowadzone normy moralne do technologii życia zbiorowego<sup>393</sup>. Doskonalenie się przez rozwój intelektu prowadzi do doskonalenia życia społecznego ludzi<sup>394</sup>. Narzucające się swoją koniecznością racjonalnie wyprowadzone prawa wskazują państwo, jako najdoskonalszą z możliwych, bo najlepiej zapewniającą pokój i bezpieczeństwo formę międzyludzkiego współżycia. W poszukiwaniu najpełniejszej ochrony swojej egzystencji ludzie odnajdują racjonalnie uzasadnioną i pewną drogę. Ale powstanie państwa zabezpieczającego realizację *fundamentu* praw natury okazuje się być okupione utratą absolutnej wolności i zdruzgotaniem autorytetu jednostki, jaki miała sama przed sobą. Postawieni przed alternatywą, między bezpieczeństwem, a wolnością, ludzie, zdaniem T. Hobbesa, wybrać powinni bezpieczeństwo. Państwo, choć jest konieczne, rodzi się jako efekt świadomego wyboru i właśnie tym różni się od stanu naturalnego, wynikającego również koniecznie z natury ludzkiej, rodzącego się jednak bez ludzkiej interwencji<sup>395</sup>. Jest to wybór świadomy i niewymuszony żadnym zobowiązaniem<sup>396</sup>, które mogłoby pochodzić od Boga, natury świata, czy natury ludzkiej. Obowiązują go wprawdzie prawa natury, ale obowiązując *in foro interno* nie mogą na nim wymusić stworzenia państwa.

Doskonalenie się jednostek prowadzi do państwa. Spostrzegamy zatem, że, aby doskonalić się, nie potrzebują one ani państwa, ani społeczeństwa, które to twory okazują się najwyżej zwiastunami doskonałości jednostek, które je świadomie utworzyły. To oznacza bezwzględna wyższość jednostki nad jej tworam, które ją sobie podporządkowują<sup>397</sup>.

### III.2. Katalog praw natury - ujęcie jednolite.

Sformułowany poniżej katalog praw natury został stworzony w oparciu o dwa katalogi praw, dotyczących życia społecznego, przedstawione przez T. Hobbesa w „Elementach filozofii” i w „Lewiatanie”. Klasyfikacja praw, którą dokonuję dla potrzeb niniejszej pracy, w zasadniczej mierze opiera się na właściwym, moim zdaniem, ich pogrupowaniu, dokonanym przez W. Wudela<sup>398</sup>.

Ogólnie przedstawione przez T. Hobbesa prawa natury podzielić możemy na: prowadzące do pokoju, eliminujące wojnę bez udziału arbitra i prowadzące do uniknięcia walki z udziałem arbitra.

#### III.2.1. Prawa natury prowadzące do pokoju.

Pierwszym prawem natury<sup>399</sup> jest nakaz poszukiwania pokoju tam, gdzie jest on możliwy, gdzie zaś jest niemożliwy, tam prawo to dopuszcza użycie wszelkich środków w wojnie. Prawo to skonstruowane jest w sposób umożliwiający w stanie natury obowiązywanie *in foro interno*, polegające nie na przestrzeganiu praw, a na samej intencji ich przestrzegania. *Uprawnienie* do zastosowania w stanie natury wszelkich koniecznych środków dla ochrony życia posiada swoje uzasadnienie właśnie w pierwszym prawie natury, tak, że działania wcale do pokoju nie prowadzące, pozostają zgodne nie tylko z celem praw naturalnych, ale i z konkretnym prawem.

Drugim prawem<sup>400</sup> jest wyprowadzona z pierwszego zasada, wedle której zobowiązany do poszukiwania pokoju człowiek winien być gotów, jeśli gotowi są i inni, zrezygnować ze swego *uprawnienia* do wszelkich rzeczy, a więc ze swej absolutnej wolności, i to tak dalece, jak jest to konieczne. Winien zadowolić się taką «miarą wolności», jaką przyznaje innym w stosunku do siebie. Rezygnacja z *uprawnienia* wszystkich do wszystkiego może polegać bądź na przeniesieniu go na kogoś, bądź na wyrzeczeniu się go. Dopiero ogólna zgoda na wyzbycie się absolutnej wolności może położyć kres stanowi natury. Jest to prawo prowadzące do umowy społecznej. Choć prawo to w „Elementach filozofii” Hobbes nazywa prawem, to jednak widząc je jako bezpośrednią konsekwencję pierwszego, fundamentalnego prawa natury, nie nazywa go oddzielnym drugim prawem natury.

Trzecie prawo naturalne<sup>401</sup>, (w „Elementach filozofii” drugie), głosi, iż należy dotrzymywać zawartych paktów. Niedotrzymywanie paktów czyni je pustosłowiem tak, że nie przenoszą one faktycznie niczych *uprawnień*. Dotrzymywanie paktów jest konieczne dla pokoju, albowiem konieczne dla pokoju jest przeniesienie *uprawnień*. Prócz tego „(...) jest niezgodne z rozumem, iżby ktoś świadomie czynił coś na próżno.”<sup>402</sup> Ponieważ złamanie paktu Hobbes określa jako *bezprawie* i *niesprawiedliwość*, prawo to staje się punktem wyjścia do pojęcia sprawiedliwości.

Czwarte prawo natury<sup>403</sup>, (w „Elementach filozofii” trzecie), ma na celu, aby ten, kto kierując się zaufaniem pierwszy oddał usługę, z racji swego pierwszeństwa nie znalazł się w gorszej sytuacji. Żąda ono, by przyjmujący dobrodziejstwo wszelkimi siłami starał się, aby ten, kto dobrodziejstwo wyświadczył, nie znalazł zasadnego powodu, by żałować swego gestu. Łamanie tego prawa skutkuje tym, iż podważony zostaje sens czynności i zaufania, bez których nie ustanie wojna. Przekroczenie tego prawa nazywa się *niewdzięcznością*.

Piątym prawem naturalnym<sup>404</sup> (w „Elementach filozofii” czwartym) jest zasada przystosowywania się do społeczeństwa, a także czynności i uprzejmości w stosunku do innych członków społeczności. Wynika stąd, iż dla trwania społeczności jest ważne, aby jednostka dopasowała się do otoczenia, w którym się znajduje, aby różnorodność umysłów trwała tylko w takim rozmiarze, jaki nie zagraża rozpadowi społecznej struktury. Dostosowywanie się do otoczenia służy uniknięciu konfliktów, a więc i pokojowi. Nieprzestrzeganie tego prawa jest *nieposłuszeństwem*, czyni człowieka *nieludzkim*.

Ósme prawo moralne<sup>405</sup> (w „Elementach filozofii” siódme) zakazuje okazywania ludziom nienawiści, lub pogardy, w jakikolwiek z dostępnych sposobów. Nienawiść i pogarda u ludzi powoduje,

że człowiek zdolny jest podjąć walkę dla zemsty za wszelką cenę wystawiając nawet swoje życie na niebezpieczeństwo. Przekroczenie tego prawa nazywa się *zniewagą*.

Dziewiąta norma moralna<sup>406</sup> (w „Elementach filozofii” ósma) dotyczy równości ludzi i zakazuje *pychy*. Nierówność ludzi niezgodna jest nie tylko z rozumem, ale i, zdaniem Hobbesa, z doświadczeniem. Wskazuje na to fakt, iż każdy człowiek, choćby najgłupszy, czuje się jedynym powołanym do rozstrzygnięcia o jego prawach. Równość faktycznie zachodzi tylko w stanie natury. Państwo wprowadza nierówność między ludźmi z pomocą swego prawa. Wpływa ona z bogactwa, z mocy, ze szlachetności urodzenia. Wobec usankcjonowanej prawnie nierówności rodzi się groźba walk o władzę. Zdaniem Hobbesa konieczne jest i staje się treścią tego prawa, aby ludzie uznali, iż są sobie z natury równi. Wskazane jest również, aby w sytuacji faktycznej nierówności każdy człowiek uważany był za równego innym, to bowiem zabezpieczy pokój. Jest to również uzasadnione tym, że zawierając pokój ludzie pozostawali sobie równi. Z prawem tym niezgodność jest *pychą*.

Dziesiąte prawo natury<sup>407</sup> (w „Elementach filozofii” dziewiąte) dotyczy *uprawnień* i zakazuje *arogancji*. Równie niezbędnym dla zachowania człowieka jest zrzeczenie się przez niego pewnych *uprawnień*, jak i zachowanie przy nim tych, które pozwalają mu na ochronę ciała, i korzystanie z rzeczy niezbędnych do życia. Z tym wiąże się dziesiąte wskazanie, aby człowiek, który ma roszczenie do pewnych *uprawnień*, te same *uprawnienia* przyznawał każdemu innemu, inaczej mówiąc, aby nie zachowywał dla siebie takich *uprawnień*, jakich nie przyznaje innym. Kto zachowuje to prawo, jest *skromnym*. Naruszenie prawa Hobbes nazywa *arogancją*, lub *nieumiarkowaniem*. Stosuje również grecką nazwę *πλεοναξία*, oznaczającą według niego żądanie większego przydziału dóbr, niż należy.

Jedenastą regułą naturalną<sup>408</sup> (w „Elementach filozofii” dziesiątą) jest reguła bezstronnego orzekania. Ma ona dwojaką postać. Po pierwsze, zgodnie z treścią „Elementów filozofii”, chodzi w niej o bezstronność osoby wyznaczającej innym ludziom *uprawnienia*. Zasada ta konieczna jest dla równego traktowania ludzi i wypływa wprost z dwóch poprzednich. Zachowanie przyrodzonej równości przez równe przyznawanie *uprawnień*, jest *sprawiedliwością*. Po drugie, zgodnie z „Lewiatanem”, prawo to oznacza, że osoba, której powierzono rozsądzenie jakiegoś sporu, winna przeciwników w sporze traktować jednakowo. Widzimy, że prawo to w drugiej postaci zyskuje na uniwersalności, ma zakres znacznie szerszy od pierwszej redakcji tego prawa. Chodzi w nim o doprowadzenie do sytuacji, w której spory nie stawałyby się przyczyną wojen. Niezachowanie tego prawa odstręcza ludzi od sądów i rozjemców. Równe przydzielanie człowiekowi tego, co racjonalnie mu się należy, Hobbes nazywa słusnością, ale i stosuje wyraźnie pojęcie *sprawiedliwości dystrybtywnej*. Pogwałcenie obu wersji jedenastego prawa nazywa się *wyróżnianiem*, *stronniczością*. Hobbes używa także greckiego odpowiednika: *προσωποληψία*.

Dwunaste prawo moralne<sup>409</sup> (w „Elementach filozofii” jedenaste) reguluje konfliktogenną kwestię używania rzeczy wspólnych. Sprowadza się ono do wskazania, iż rzeczy niepodzielne winny być używane wspólnie, jeśli to możliwe, a jeśli charakter rzeczy na to pozwala, to również w nieograniczonym zakresie, oraz że rzeczy podzielne winny przypadać współwłaścicielom w z góry określonej mierze i proporcjonalnie do liczby tych, którzy z rzeczy korzystają.

Trzynaste prawo<sup>410</sup> (w „Elementach filozofii” dwunaste) jest prawem umownie ustanowionego, opartego na decyzji woli losowania. Dotyczy rzeczy, które nie mogą ani zostać podzielone, ani podlegać wspólnemu korzystaniu, a jego nakazem jest, by los rozstrzygał o wyłącznym przydziale rzeczy jednej osobie, lub o kolejności korzystania z rzeczy.

Czternaste<sup>411</sup> (w „Elementach filozofii” trzynaste) jest prawem losowania przyrodzonego, albo naturalnego. Można nazwać je także prawem szczęścia. Losowym przydziałem naturalnym jest, po pierwsze, *primogenitura* (Hobbes nazywa greckim słowem *κληρονομία*, które tłumaczy: dane przez los), a po drugie, *pierwotne zawłaszczenie*. Rzeczy, których nie można podzielić, ani z których nie można korzystać wspólnie, powinny przypadać pierworodnemu, lub pierwszemu właścicielowi.

Ostatnim z przedstawionych przez Hobbesa praw natury, będących wskazaniem dla życia społecznego, być może równie istotnym, jak pierwsze, jest wymieniony jedynie w „Elementach filozofii”,

wskazany w systematyce praw zawartej w tym dziele jako prawo dwudzieste<sup>412</sup>, zakaz rozmyślnego i świadomego niszczenia, lub osłabiania danej człowiekowi władzy rozumowania, będącej dla niego drogą do praw natury. Nie stara się przestrzegać praw natury, kto nie stara się zachować zdolności rozumowania. Jedynym sposobem przekroczenia tego prawa, jaki przyszedł na myśl Hobbesowi, jest *pijaństwo*.

### III.2.2. Prawa natury eliminujące walkę bez udziału arbitra.

Szóstą normą moralną<sup>413</sup> (w „Elementach filozofii” piątą) jest nakaz przebaczenia krzywd, jakie doznał od ludzi, którzy wykazują skrucę, proszą o przebaczenie i dają zabezpieczenie na czas przyszły. Jest to danie pokoju temu, kto o pokój prosi, choć rozpoczął wojnę. Kto nie przebacza temu, kto o pokój prosi, posiada awersję do pokoju, działa w niezgodzie do prawa natury. Kto natomiast przebacza tym, którzy trwają w nieprzyjaźni, nie kieruje się troską o pokój, a strachem. Na pewno nie uzyska on stanu pokoju, a tylko stan dalszej obawy.

Siódme prawo natury<sup>414</sup> (w „Elementach filozofii” szóste): Kara i zemsta uzasadnione są o tyle, o ile mają na względzie dobro przyszłe, a nie wielkość przeszłego zła. Kto domaga się zemsty nie mając na widoku przyszłej korzyści i przykładu, ten chce jedynie cudzego cierpienia bez celu. Triumfowanie bez przyszłego celu jest próżnością, a co wynika z próżności, jest niezgodne z rozumem. Kto sprawia cierpienie bez racji, ten wykazuje się *okrucieństwem*. *Okrucieństwo* jest zatem pogwałceniem tego prawa.

### III.2.3. Prawa eliminujące walkę z udziałem arbitra.

Piętnastym wskazaniem prawa naturalnego<sup>415</sup> (w „Elementach filozofii” czternastym) jest, aby mediatorom pokoju zagwarantować nietykalność. Pośrednik przy zawieraniu pokoju winien korzystać z gęjtetu bezpieczeństwa. Pośrednictwo jest środkiem do zawarcia pokoju. Racjonalne jest, że dla swej skuteczności potrzebuje zagwarantowania pośrednikowi bezpieczeństwa.

Dla zapewnienia efektywności pośrednictwa wyprowadzone zostaje szesnaste prawo natury<sup>416</sup> (w „Elementach filozofii” piętnaste). Dla uzyskania pokoju konieczne jest, aby strony zgodziły się na udział osoby trzeciej i aby zobowiązały się ugodą do uznania pełnego obowiązywania orzeczeń rozjemcy. Ludzie, będący w sporze, poddają swe *uprawnienia* rozstrzygnięciu arbitra.

Siedemnaste prawo<sup>417</sup> (w „Elementach filozofii” szesnaste) zawiera się w maksymie: *Nemo iudex idoneus in propria causa*. Ponieważ człowiek działa z natury dla własnego dobra, dla własnej korzyści, ponieważ sprawiedliwie zachowuje się tylko ze względu na pokój i wtórnie, wskazane jest, by arbiter nie był jedną ze stron prowadzących spór. Nikt nie powinien być sędzią, ani rozjemcą we własnej sprawie. Dopuszczenie jednej ze stron do rozsądzenia sporu, spowodowałoby konieczność dopuszczenia i drugiej; także dlatego warunkiem pokoju jest prawo siedemnaste.

Nie powinien być sędzią, kto ma nadzieję uzyskania korzyści, zaszczytu, czy przyjemności, przy zwycięstwie jednej ze stron - to osiemnaste prawo racjonalne<sup>418</sup> (w „Elementach filozofii” siedemnaste). Istnienie naturalnego powodu do stronniczości podważa autorytet arbitra, przez co nie prowadzi do zakończenia wojny.

Dziewiętnastym prawem natury<sup>419</sup> (w „Elementach filozofii” osiemnastym) jest, aby w wypadku wątpliwości co do faktu arbiter dawał posłuch tym świadkom, którzy zdają się być bezstronni w stosunku do stron sporu. W przypadku braku świadków, gdy opierać musi się na relacjach stron, nie powinien dawać więcej wiary jednej stronie, niż drugiej.

Następnym prawem<sup>420</sup>, przedstawionym jedynie w „Elementach filozofii”, jest zakaz zobowiązania się przez rozjemcę wobec jednej ze stron do wydania określonego rozstrzygnięcia. Oznaczone jest ono jako dziewiętnaste i sprowadza się do żądania, aby orzeczenie rozjemcy było swobodne.

## **ROZDZIAŁ IV. CZŁOWIEK WOBEC PAŃSTWA.**

### IV.1. Narodziny państwa.

Jeśli ktoś poszukuje korzeni hobbesowskiej koncepcji genezy państwa bez wątpienia natrafi na wypowiedź Glaukona. Twierdzi on, że, choć wyrządzenie krzywd innym jest dobrem, to jednak „(...) *większym złem góruje doznawanie krzywd, niż dobrem ich wyrządzanie*”<sup>421</sup>. W pewnym momencie ci, którzy nie mogą już uniknąć krzywd, ani nie mogą sobie na krzywdzenie innych pozwolić, uznają za pożyteczne zawarcie umowy, dzięki której nie będą już krzywd doznawali, ani wyrządzali. Tak więc kierując się egoistycznym interesem ludzie działają dla wspólnego dobra: tworzą państwo i społeczeństwo. Jest jednak zasadnicza różnica między Glaukonem, a Hobbesem. Umowę Glaukona zawierają przede wszystkim jednostki, które «nie mogą sobie pozwolić na wyrządzenie krzywd». W doktrynie Hobbesa każdy człowiek zdolny jest zawsze krzywdzić i przy tym nikt nigdy nie będzie ani tak silny, ani obdarzony taką mocą, aby mógł w stanie przed umową poczuć się trwale bezpieczny. To dlatego wszyscy ludzie, mimo osobistych przewag równi, tęskniąc za bezpieczeństwem w równej mierze dążą do zawarcia umowy państwowotwórczej.

Cała dotychczasowa wiedza o człowieku skupia się oto w jednym punkcie. Wszystko, co powiedziane zostało o hobbesowskiej jednostce, jest konieczną podstawą teorii państwa Hobbesa. Dzięki zastosowaniu rozumu hobbesowski człowiek odkrył prawa natury i konstrukcję zobowiązania, gwarantującą powstanie stabilnego państwa. Państwo narodzi się dzięki zdolności korygowania emocji myśleniem racjonalnym<sup>422</sup>. To podkreślenie racjonalności aktu tworzenia państwa jest na pewno jedną z największych zasług Hobbesa<sup>423</sup>.

W swojej pracy wyróżniłem abstrakcyjne rozumienie natury ludzkiej. Na pierwszy rzut oka wydaje się to niepotrzebną i nieuzasadnioną komplikacją, sprzeczną z nominalizmem antropologicznym omawianego przeze mnie autora. Usprawiedliwieniem takiego zabiegu są jego dwa cele. Po pierwsze, zależało mi na możliwie najpełniejszej prezentacji człowieka przez wyznaczenie tego, co łączy wszystkie egzemplarze gatunku ludzkiego, oraz tego, co umożliwia im indywidualność. Drugim celem jest odszukanie faktycznych przyczyn odnalezionego w filozofii Hobbesa kształtu państwa.

Spostrzegamy wyraźnie, że niezależnie od indywidualnych cech jednostek ludzkich droga do państwa, przeznaczona wszystkim, jest taka sama. To prowadzi do wniosku, że państwo znajduje swoje fundamenty tylko pośrednio w wyosobnionej jednostce. Bezpośrednią przyczyną kształtu zarówno hobbesowskiej kreacji państwa, jak i docelowej organizacji państwowej, jest to, co wszystkie indywidua łączy, a więc to właśnie, co nazwałem naturą ludzką i odróżniłem od przyjętej przez Hobbesa *natury ludzkiej* - obejmującej zarówno jednostkę, jak i naturę ludzką wskazaną przeze mnie. Skoro tak, skoro wystarczy przyjąć tylko to, co obejmuje abstrakcyjnie rozumiana natura człowieka, aby lewiatan okazał się jedynym możliwym państwem (realizującym narzucony cel), i skoro, jak pisałem wcześniej, natura ludzka zawiera w sobie potencjalną możliwość każdego działania, przez co nie może podlegać ocenom moralnym nawet na gruncie samego wyłącznie systemu moralnego Hobbesa, to wolno nam nazwać śmiertelnego boga tylko pośrednim wynikiem negatywnej oceny ludzkich charakterów.

#### IV.1.1. Osoba.

Moment zawarcia umowy społecznej jest najtrudniejszym momentem w doktrynie Hobbesa. Człowiek nie umiejący ufać, nagle musi zaufać woli zawiązania społeczeństwa, wyrażonej przez innych.

Musi nauczyć się ufać, bowiem zaufanie jest więzią, na której opierają się *pakty*<sup>424</sup>. Nie należy jednak tego zaufania przeceniać, umowa państwowotwórcza będzie miała postać warunkową.

Aby powstanie państwa stało się możliwe człowiek musi uświadomić sobie wpływ wyrażonej woli na życie. Musi odkryć, że jest osobą. Upodmiotowienie następuje niespodziewanie wcześniej, bo przed narodzinami prawa państwowego. Z koncepcją umowy społecznej wiążą się oczywiste komplikacje. Umowa, jako termin zaczerpnięty z prawa rzymskiego, jest konstrukcją wypływającą z prawa pozytywnego, natomiast w koncepcji Hobbesa musi prawo państwowe poprzedzać<sup>425</sup>. Oparcie państwa na zobowiązaniach jednostek zmusza Hobbesa do uniezależnienia od prawa pozytywnego również osobowości prawnej.

„*Osobą jest ten, czyje słowa albo działania są uważane bądź jako jego własne, bądź jako reprezentujące słowa lub działania innego człowieka, lub jakiejś innej rzeczy, którym się je przypisuje zgodnie z prawdą lub fikcyjnie.*”<sup>426</sup> Jeśli komuś przypisane są słowa lub czyny jego własne, jest on *osobą fizyczną*, jeśli natomiast uważa się słowa i czyny człowieka za reprezentujące słowa i czyny innego człowieka, jest wtedy ów reprezentant *osobą fikcyjną*. Nie należy utożsamiać *osoby fikcyjnej* ze współczesnym rozumieniem osoby prawnej, więcej ma ona wspólnego z organem osoby prawnej niż z osobą prawną.

Pojęcie osoby wyprowadza Hobbes z łacińskiego słowa *persona*, oznaczającego przebranie i z greckiego *προσωπον*, znaczącego: oblicze. Zwłaszcza łaciński rodowód prowadzi Hobbesa do dania człowiekowi możliwości reprezentowania swoich i czyichś interesów. W ten sposób jednostka staje się swoim reprezentantem i zyskuje możliwość reprezentowania innych. Przeobrażenie jednostki w osobę czyni ją zdolną do zaciągania zobowiązań w swoim imieniu, ale też w imieniu kogoś, lub nawet czegoś innego. Osoby *fizyczna* i *fikcyjna* pojawiają się oto niezależnie od prawa pozytywnego i jest to konieczne, aby państwo mogło się narodzić. Trzeba zauważyć, że pojęcie osoby nie jest zdefiniowane w prawie naturalnym. Jest to tylko definicja filozofa narzucająca jednostce skutki jej oświadczeń, choć definicja konieczna dla zaciągania skutecznych zobowiązań w sytuacji braku prawa pozytywnego, to jednak nie wywodząca się z prawa natury wprost. Można ją wyprowadzić pośrednio np. z prawa naturalnego, dotyczącego dotrzymywania umów. Prawo to nakazuje w istocie konsekwentne ponoszenie odpowiedzialności za wyrażoną wolę. Stąd jednostka szanująca wskazania naturalne automatycznie staje się *osobą*.

Obok *uprawnień* do posiadania wyróżnione zostaje *uprawnienie* człowieka do działania, określone jako *moc prawna*<sup>427</sup>. Człowiek może działać i działanie swoje wspierać własną mocą prawną, lub czyjąś. Dana mu od kogoś moc prawna określa jego kompetencję do działania. W ten sposób pojawienie się pojęcia *osoby fikcyjnej* prowadzi do wyszczególnienia przedstawiciela i mocodawcy<sup>428</sup>. Ugoda zawarta przez pełnomocnika na rzecz mocodawcy obowiązuje mocodawcę tak, jakby sam ją zawarł. Nikogo nie obowiązuje ugoda, której nie jest mocodawcą, ani zawarta wbrew danemu przez niego pełnomocnictwu. To mocodawca łamie prawo natury, nie pełnomocnik, który zgodnie z pełnomocnictwem zawiera ugodę sprzeczną z prawem natury.

Hobbes dopuszcza reprezentacje rzeczy nieożywionych, a także «dzieci, obłąkanych i szaleńców»<sup>429</sup>. Rzeczy nieożywione, a także wymienione jednostki, mocodawcami być nie mogą. Mocodawcami mogą być dopiero zarządca lub właściciel rzeczy nieożywionej, kurator lub nadzorca «osób nie mających rozumu». Stanie się tak dopiero w państwie, bo dopiero w państwie rzecz nieożywiona uzyska swego jednego właściciela lub zarządcę i dopiero w państwie pojawi się władza nad osobami.

Fałszywi bogowie są w podobnej sytuacji, jak rzeczy nieożywione i wymienieni ludzie, pozbawieni rozumu. Jako urojenia mózgu nie mogą być mocodawcami. Moc prawna pochodzi od państwa i tylko dzięki państwu bożkowie ci mogą mieć pełnomocników. Inaczej «prawdziwy Bóg», On może mieć pełnomocnika poza państwem. Hobbes daje za przykład Mojżesza i Jezusa, jako pełnomocników prawdziwego Boga. Poza państwem, wszystko na to wskazuje, mocodawcami będą na równi: świadomy człowiek i prawdziwy Bóg.

Kto jest osobą, na pewno może być mocodawcą. Mocodawca jest uosobiony w swoim pełnomocniku, co znaczy po prostu, że pełnomocnik uosabia mocodawcę. Ponieważ pełnomocnik może posiadać pełnomocnictwo od więcej niż jednej jednostki, może reprezentować grupę ludzi, staje się owa wielość ludzi dzięki pełnomocnikowi jedną osobą, jeśli oczywiście każda jednostka oddzielnie wyraziła na to zgodę udzielając pełnomocnictwa reprezentantowi wszystkich<sup>430</sup>. Można dopuścić ugodę między członkami grupy, polegającą na tym, że każdy uznaje działanie wspólnego reprezentanta za działanie własne, w ten sposób każdy staje się mocodawcą dla reprezentanta<sup>431</sup> tak samo, jakby każdy z osobna, bez wiedzy o pełnomocnictwach dokonanych przez innych, umocował tego samego, co inni, przedstawiciela. Umocowany przez każdego z osobna członka grupy pełnomocnik czyni grupę jedną osobą. To jedność reprezentanta, nie jedność reprezentowanych sprawia, że grupa zostaje uosobiona.

Pełnomocnictwo indywidualne, dane przedstawicielowi, może akceptować wszelkie działania reprezentanta i uznawać je jako działania mocodawcy. Przeciwnością pełnomocnictwa nieograniczonego jest pełnomocnictwo wyznaczające określone ramy, w jakich poruszać się musi pełnomocnik, by mocodawca uznał jego działania za swoje<sup>432</sup>.

Hobbes dopuszcza zarówno wielość po stronie mocodawców, jak i po stronie przedstawicieli. Reprezentacja składająca się z wielu ludzi musi, aby była traktowana jako jedna osoba, być zdolna do wypracowania jednej woli. To dlatego decyzje muszą być podejmowane większością głosów, a ilość członków ciała przedstawicielskiego musi być nieparzysta<sup>433</sup>.

Jednostka będąc osobą działa na własny rachunek. Jest w stanie przenieść własne prawo reprezentowania samej siebie na inną jednostkę. Widzimy zatem, jak z koncepcji osoby wypływa zwolna możliwość utworzenia państwa. Człowiek okazuje się zdolny do uniezależnienia się od własnej woli. Może przyjąć, że wola kogoś innego, nie jego własna, będzie przyczyną jego działań tak, jakby była jego własną. Zdając się na kogoś drugiego może wyznaczyć mu zakres działania, jednak w obrębie tego zakresu na własne życzenie stanie się podległy. Mimo to nie wola przyszłego obywatela będzie przedmiotem paktu, a tylko prawo rozporządzania nim<sup>434</sup>. Wola nie może zostać przeniesiona, przeniesieniu podlega tylko *uprawnienie*.

Wyosobniona jednostka w pewnym momencie zaczyna postrzegać siebie jako osobę i odkrywa swoją wolność jako zespół *uprawnień*. W tym momencie wszelkie jej działania stają się *uprawnione*. Ponieważ *uprawnienie* jednostki do wszystkich możliwych działań nie powstrzymuje innych jednostek, znaczy to, że są one w równym stopniu *uprawnione* i wolne.

Gdyby możliwy był pokój bez poddania ludzi przymusowi, państwo byłoby zbędne<sup>435</sup>. Drugie z praw natury dowodzi niemożliwości uzyskania pokoju przy zachowaniu przez jednostki ich naturalnego *uprawnienia* do wszystkiego. Formułując takie prawo zmuszony był Hobbes podać dogodne formy *zrzeczenia się uprawnień*, a więc wolności. F. Tönnies «zrzeczenie się prawa podmiotowego, czyli tego, do czego człowiek czuje się upoważniony, lub co uważa za swoją własność», a więc *zrzeczenie się uprawnień*, nazywa podstawowym pojęciem każdego rzeczywistego porządku prawnego<sup>436</sup>.

Przed wszystkim wyzbycie się *uprawnienia* nie może być rozumiane jako danie komuś czegoś, czego nie miał już wcześniej. Ponieważ w stanie natury każdy miał *uprawnienie* do wszystkiego, osoba, na korzyść której ktoś zrzeka się swej wolności, nie otrzymuje *uprawnienia*, a tylko zyskuje ustępstwo ze strony osoby zrzekającej się<sup>437</sup>. *Uprawnienie* miał przecież już wcześniej, jak wszyscy inni, zyskuje tylko możliwość realizowania go bez przeszkód ze strony tego, kto swego *uprawnienia* się zrzekł. Zrzeczenie się konkretnej wolności czynienia czegoś jest jedynie zobowiązaniem się do nieprzeszkadzania w realizacji tejże wolności, dokonywanej przez osobę, na rzecz której zrzeczenie się nastąpiło<sup>438</sup>.

Zrzeczenie się polega bądź na rezygnacji, bądź na cesji<sup>439</sup>. Kto rezygnuje, temu obojętne jest, komu swą rezygnacją przynosi korzyść. Kto dokonuje cesji, a więc kto przenosi *uprawnienie*, czyni to na rzecz konkretnej osoby. W tym przypadku, aby do przekazania *uprawnienia* faktycznie doszło, konieczna jest wola obu stron, zrzekającej się, i zyskującej korzyść<sup>440</sup>. Brak zgody osoby zyskującej czyni ze zrzeczenia się jedynie rezygnację. Hobbes oświadcza, iż jednostka zobowiązująca się do nieprzeszkadzania osobie, na której rzecz dokonała cesji, jest obowiązana do tego, aby nie uczyniła



próżnym aktem, którego dobrowolnie dokonała. Trzecie prawo natury zakazuje łamania umów, niesprawiedliwością i bezprawiem nazywa niedotrzymywanie zobowiązań<sup>441</sup>. Samo istnienie takiego prawa natury nie zabezpieczy jeszcze ludzi przed bezprawiem i niesprawiedliwością.

Zrzeczenie się może być wyłącznie działaniem celowym. Celem będzie zawsze uzyskanie korzyści, polegającej na otrzymaniu w zamian jakiegoś *uprawnienia*, lub na uzyskaniu innego konkretnego dobra<sup>442</sup>. Również darowizna ma na widoku dobro, np. przyjaźń obdarowanego, choć dobro uzyskane w wyniku darowizny nie jest skutkiem żadnego paktu między obdarowanym, a darczyńcą<sup>443</sup>. Celowość zrzeczenia się wynika z tego, iż jest ono przecież nakierowanym zawsze na cel aktem woli. Z racji owego celowego charakteru zrzeczeń istnieją w koncepcji Hobbesa *uprawnienia*, których zrzec się nie można. Nie jest zatem, zdaniem Hobbesa, możliwe zrzeczenie się prawa oporu jednostki przed działaniem innych, zmierzającym do odebrania jej życia, lub do jej zranienia i do jej uwięzienia<sup>444</sup>. Twierdzi tak, ponieważ nie może wyobrazić sobie korzyści, jaka by płynąć mogła ze zrzeczenia się *uprawnienia* do ochrony życia i unikania bólu<sup>445</sup>. Ugody, polegające na tym, że ktoś oświadcza, że nie będzie się bronił siłą przed siłą zmierzającą do unicestwienia go, nie tylko są nie skuteczne, są po prostu nie ważne<sup>446</sup>. Czyn Sokratesa, który do tego stopnia czuł się związany z państwem<sup>447</sup>, że zgodził się sam odebrać sobie życie, w doktrynie Hobbesa nie mógłby być uznany za uzasadniony zobowiązaniem, które wiąże poddanego z państwem. Kontrakt tworzący państwo, do którego sam z własnej, nawet przymuszonej woli przystępuje, nie jest w stanie zmusić hobbesowskiego obywatela do takiej odpowiedzialności; nie znaczy to jednak, że *uprawnienia* suwerena wobec jednostki się kończą, gdy w grę wchodzi śmierć jednostki.

Człowiek Hobbesa odkrywa fenomen oświadczenia woli. Uświadamia sobie, że w pewnym momencie wyrażona przez niego wola zdolna jest sprawić, nawet gdy nie okaże się trwała, że efekt jej wyrażenia nie będzie mógł być cofnięty. Wyrażona wola zdolna jest zdecydować o losie człowieka tak, co okaże się wkrótce, że powstała w skutek oświadczenia rzeczywistość uniemożliwi, lub utrudni skutecznie temu, kto wolę oświadczył, realizację woli przeciwnej do oświadczonej wcześniej<sup>448</sup>.

W swej teorii zobowiązań Hobbes wyróżnił dwie podstawowe formy przenoszenia *uprawnień*. Są nimi: *umowa* (inaczej kontrakt) i *pakt* (zwany również ugodą)<sup>449</sup>. Do tej pory mogłem używać słów: umowa, uгода, pakt, zamiennie. Od teraz uzyskają ściśle znaczenie.

*Umowa* polega na tym, że wszystkie osoby do umowy przystępujące przenoszą swoje *uprawnienia* na siebie **wzajemnie**, wzajemnie się zobowiązują. W definicji umowy żadnego znaczenia nie ma dobrowolność przystępowania do niej. Umowy mogą być zawierane tylko przez osoby<sup>450</sup>. Z chwilą wykonania wszystkich świadczeń, wynikających z umowy, umowa zostaje dopełniona i wygasa.

Świadczenia wypływające z umowy są wykonywane równocześnie, lub wykonywane jest jedno ze świadczeń, a przyszłe wykonanie świadczenia dlań wzajemnego zostaje zawierzone. Może zdarzyć się także, iż zawierzone zostaje przyszłe wykonanie obu świadczeń.

Kiedy elementem *umowy* staje się przyrzeczenie chociaż jednej z osób, które do umowy przystąpiły, że swoje świadczenie wypełni ona dopiero w przyszłości, to po stronie tego, komu się zawiera, będziemy mieli do czynienia z *paktem*. *Pakt* jest po prostu przyrzeczeniem wykonania świadczenia. Spełnienie świadczenia w przyszłości nazywa Hobbes dotrzymaniem przyrzeczenia. Przyrzeczenie dane za otrzymane dobro jest znakiem woli.

Obowiązywanie przyrzeczeń danych w zamian za otrzymane dobro Hobbes w „Elementach filozofii” wywiódł ze swojej koncepcji procesu decyzyjnego. Wola oznacza koniec namysłu, a z końcem namysłu odpada swoboda postąpienia w sposób inny, niż wskazany przez namysł. Przyrzeczenie jest obowiązujące, bo «gdzie kończy się swoboda, zaczyna się obowiązek»<sup>451</sup>. Rozwiązanie takie nie jest najlepsze (wolę zastąpić można wolą nową; wola wyrażona nie musi determinować przyszłej). Wprowadzone zostało by wyróżnić *umowy*, w których zawiera się obustronnie, które nie mają zdaniem Hobbesa żadnej mocy w stanie natury. Wyróżnienie to następuje w obu dziełach Hobbesa<sup>452</sup>. Umowy obustronnego zawierzenia mogą być wymuszone tylko przez siłę państwa, w którym obawa, powodująca z reguły złamanie zawartego *paktu*, jest nieuzasadniona. Moim zdaniem żadne *pakty* nie mogą mieć w

hobbesowskim stanie natury mocy, której nie możnaby cofnąć. Tylko ugody tworzące państwo zdołają utrwalić swoje obowiązywanie. Zrobią to przez swój skutek.

Jednostka, już jako osoba, zaczyna traktować swoje *uprawnienia*, jak wszystko inne, co jest w jej władaniu. Widząc się dysponentem swoich *uprawnień* znajduje formy ich przekazywania. Ponieważ w ten sposób rodzi się obrót abstraktami, konieczne jest wszczęcie osobom poczucia odpowiedzialności za dokonany akt woli; skutki wyzbycia się *uprawnienia* z łatwością można powstrzymać. Lecz jak wymusić odpowiedzialne postępowanie na człowieku, który zgodnie ze swoją naturą nie jest zdolny działać inaczej, niż dla własnego egoistycznego dobra? Czy można wymagać od jednostki cierpliwego ponoszenia konsekwencji, powstałych w wyniku oświadczenia woli, przed powstaniem państwa i prawa pozytywnego? Posługując się rozumowaniem jednostka odkrywa prawo natury, zakazujące niedotrzymywania zobowiązań, lecz w stanie natury może je gwałcić do woli, gdy tylko własne dobro tego zażąda, a nawet więcej, jeśli czyni to dla zachowania celu praw natury, łamiąc nakaz w istocie wypełnia prawo. Jedynym sposobem wymuszenia na jednostce odpowiedzialności za dokonane przez nią oświadczenie woli jest skonstruowanie takiego zobowiązania, którego skutki same wymusiłyby odpowiedzialność i konsekwencję. Tylko zobowiązanie prowadzące do utworzenia państwa zmusi człowieka do dotrzymywania słowa danego innym, bo efektem jego jest potęga zdolna odpowiedzialność wymusić. Prawo natury nakazuje dotrzymywać zobowiązań, gdy prowadzą do pokoju i bezpieczeństwa, lecz nie ono zapewni w istocie trwałość umów. Zrobi to konstrukcja zobowiązania państwowotwórczego. Kontrakt społeczny wymusi obowiązywanie swoje i wszystkich następnych, jakie zrodzą się już w państwie.

#### IV.1.2. Zobowiązanie państwowotwórcze.

Wyższość wartości życia nad jakimkolwiek skrupulatnie sformułowanym systemem moralnych nakazów powoduje, że w stanie natury jedynym możliwym stabilnym obowiązywaniem praw bożych jest ich obowiązywanie *in foro interno*. Skutkiem takiego obowiązywania jest to, że absolutnie moralni ludzie nie zawsze postępują zgodnie z dyrektywami norm, przez co stan natury, nie będąc stanem etycznego *vacuum*, niczym od stanu pustki moralnej się nie różni. Prawa naturalne milczą<sup>453</sup>, nie są wypełniane, mimo to jednostki, które je poznały, mając tylko intencję wypełniania praw są moralne i jednocześnie pozostają dla siebie wzajemnie śmiertelnym zagrożeniem, źródłem obaw i przyczyną śmierci. Rabunek i grabież uzasadnione są w stanie natury pragnieniem bezpieczeństwa i obawą napadu, albo pomocy, jaka może być dana napastnikom ze strony sąsiadów, których potęgę grabieżą i rabunkiem się osłabia<sup>454</sup>. Jeśli nawet w wojnach stanu natury zachowywano jakąś miarę, wyznaczano jakieś nieprzekraczalne granice, to działo się tak nie ze względu na prawo natury, a ze względu na honor jednostek, rodzin, na «dobrą sławę i z obawy przed pomówieniem o zbytne okrucieństwo»<sup>455</sup>. Nienaganność moralna morderców<sup>456</sup> - oto dlaczego nawet najbardziej szanujący bliźniego katalog norm postępowania nie zdoła samodzielnie zorganizować społeczności, nie zapewni pokoju, ani bezpieczeństwa jednostkom.

Dla pokoju konieczne jest obowiązywanie praw naturalnych *in foro externo*<sup>457</sup>. Tylko jednostka bezpieczna zdoła się na bezpośrednie przestrzeganie nakazów moralnych w praktyce. Bezpieczną może się ona poczuć już w stanie natury<sup>458</sup>, ale oczywiście nie będzie to trwało zbyt długo. Kiedy zatem bezpieczeństwo nie będzie złudne, kiedy będzie trwałe? Tylko w państwie.

W stanie natury do pewnego stopnia bezpieczne są jednostki skupione w rodzinie i w przymierzach wojennych. Bezpieczeństwo uwarunkowane jest potęgą przymierza i rodziny. Stąd połączenie się niewielkiej liczby osób, zapewnienie sobie przez jednostkę pomocy ze strony niewielu innych jednostek, nie stworzy prawdziwego bezpieczeństwa<sup>459</sup>. Mały przyrost liczby ludzi po stronie przeciwnej wystarcza, by nawet pozór bezpieczeństwa, płynący z przymierza, został zdruzgotany.

Okazuje się, że nawet połączenie sił ogromnej ilości ludzi, zdaniem Hobbesa, nie jest warunkiem wystarczającym dla zapewnienia tym ludziom bezpieczeństwa<sup>460</sup>. Chociaż ludzie w licznej grupie często są zgodni w decyzjach, co do sposobu działania, to jednak trwałość jednakowej woli jest ograniczona.

Mający skłonność do oryginalności myślenia, kierujący się zawiścią i obłudą ludzie stają się najczęściej dla siebie przeszkodą, dlatego jednakowa wola jest rzadka i nietrwała. Tym właśnie różnią się ludzie od arystotelesowskich gatunków społecznych, u których dobro jednostkowe zawsze zgodne jest z dobrem ogółu, tym samym wola poszczególnych przedstawicieli gatunku jest trwale jednakowa<sup>461</sup>. Arystoteles wyraźnie zaznacza: „*Posiadają instynkt gromadny te zwierzęta, których działanie zmierza do wspólnego wszystkim celu (...)*”<sup>462</sup>.

Czym jeszcze ludzie różnią się od mrówek i pszczół? Ludzie współzawodniczą ze sobą, zwierzęta nie. Zwierzęta pozbawione są rozumu, przez co nie tylko nie dostrzegają braków w zarządzaniu, ale nawet „*(...) nie wydaje im się, że [te braki] widzą (...)*”<sup>463</sup>. Zwierzęta nie posługują się mową, opartą na znaczeniach. Nie rozróżniają bezprawia i szkody. Zgodność zwierząt jest naturalna, ludzka opiera się na paktach. Zwierzęta, póki im się dobrze powodzi, żyją w zgodzie, podczas gdy człowiek właśnie wtedy stara się wynieść nad innych, kontrolować tych, którzy rządzą państwem. „*Między ludźmi ci są najbardziej uciążliwi dla społeczności, którzy mają najwięcej czasu wolnego: ci wtedy zazwyczaj walczą o godności publiczne, gdy już odnieśli zwycięstwo w walce z głodem i chłodem.*”<sup>464</sup>

Podkreślmy. Niewystarczające dla bezpieczeństwa jest nie tylko przymierze, skupiające niewielu i nieliczną rodziną, także *zjednoczenie* niewielu ludzi i poddanie ich jednej woli, nie zapewni bezpieczeństwa. Niewystarczająca jest także zgoda w wielkiej grupie, bo wtedy nie jednoczy jej jedna wola, a tylko, nietrwała w przypadku ludzi, jednakowa wola członków. Dążenie wielu do jednego celu jest nietrwałe<sup>465</sup> i rzadkie, nie wystarcza dla uzyskania pokoju<sup>466</sup>. Wielką grupę, w której zanikła jednakowość woli jednostek, łatwo zdoła opanować garstka zgodnych<sup>467</sup>. Oto dlaczego grupa powinna być wielka. Oto dlaczego „*(...) jest konieczne, by w tych rzeczach, które są nieodzowne dla pokoju i obrony, jedna była wola wszystkich.*”<sup>468</sup> Nie jednakowa, a właśnie jedna. Nośnikiem tej jednej woli może być jeden człowiek, bądź zgromadzenie. Dopiero po poddaniu się jednostek jednej woli suwerena prawa natury zaczną trwale obowiązywać *in foro externo*. Trzeba się teraz zastanowić nad najlepszym sposobem uczynienia jednego człowieka, lub całego zgromadzenia, przedstawicielem wszystkich przyszłych obywateli.

Mrówek i pszczół w żadnym razie nie należy nazywać gatunkami społecznymi<sup>469</sup>. Nie tworzą państwa, bo pozbawione rozumu nie zawrą umowy, kierują się jednakową, a nie jedną wolą. Wysnujmy pewny wniosek: jedna wola jest jedyną podstawą nazwania organizacji jednostek państwem.

Teorię narodzin państwa ustanowionego, inaczej politycznego, możemy nazwać mianem kontraktualizmu<sup>470</sup>. Społeczny pakt<sup>471</sup>, według Hobbesa, jest zobowiązaniem do uznawania czyjejś woli za wolę zobowiązującego się, może on być elementem umowy między jednostkami. Można wyobrazić sobie, że każdy człowiek zawiera umowę z każdym innym, iż będzie w przyszłości trwale mocodawcą suwerena<sup>472</sup>. W ten sposób umowa społeczna jest właściwie sumą umów wszystkich ze wszystkimi, w których stronami są nie więcej niż dwie osoby. Zobowiązanie zawarte w pakcie dotyczy zachowań przyszłych, prowadzących się do nie cofania umocowania danego władcy, póki ten realizuje postawione przed nim cele. W wyniku umowy człowiek, bądź zgromadzenie, staje się osobą i uosabia wszystkich, którzy między sobą zobowiązali się do bycia jego mocodawcami. Zawarcie umowy, podporządkowanie się, Hobbes określa mianem *zjednoczenia*.<sup>473</sup> Dlatego R. Tokarczyk hobbesowską ugodę określa jako *pactum unionis* i odróżnia od umowy o podporządkowanie (*pactum subiectionis*), w której stroną jest przyszła władza<sup>474</sup>.

Taka umowa między dwiema jednostkami jest warunkowa. Jedna ze stron przenosi *uprawnienie* na osobę trzecią pod warunkiem, że druga strona czyni to samo<sup>475</sup>. Zauważmy przy tej okazji narzucający się oczywisty wniosek. Człowiek, lub zgromadzenie, otrzymuje władzę nie będąc w ogóle stroną któregokolwiek z państwowotwórczych kontraktów, choć oczywiście musi wyrazić na to zgodę. Nie może być stroną, bo władza, jaką posiada, nie mogłaby być suwerenna<sup>476</sup>. Pamiętajmy również, że przeniesienie *uprawnienia* obejmuje przeniesienie środków umożliwiających korzystanie z niego<sup>477</sup>. To ze względu na przeniesienie środków władza suwerena faktycznie jest absolutna<sup>478</sup>.

Można w opisanym procesie narodzin państwa wyróżnić dwa elementy, tj. po pierwsze, umowa społeczna, a więc niezliczone umowy warunkowe, oraz, po drugie, wynikłe z paktów umocowanie władcy

przez jednostki. Dopuszczalny wydaje się pogląd, iż pierwszy element, umowy warunkowe, powoduje powstanie społeczeństwa po przez wytworzenie między ludźmi więzi, które polegają na wzajemnych zobowiązaniach. Drugi element, umocowanie władzy, tworzy państwo. Ponieważ oba elementy zachodzą jednocześnie i trwają równolegle, narodziny państwa następują jednocześnie z powstaniem społeczeństwa. Pogląd taki nie daje się utrzymać w przypadku państw powstałych przez zawłaszczenie, których omówieniem zajmę się zaraz, jako że najbardziej słuszny wydaje się sąd, iż państwowotwórcze pakt w przypadku państw naturalnych nie są elementami umów wszystkich ze wszystkimi<sup>479</sup>, a tylko zobowiązaniami jednostek wobec władcy. Dlatego właśnie właściwszą jest inna koncepcja początków społeczeństwa, zgodnie z którą społeczeństwo tworzy się na skutek nałożenia na jednostki władztwa suwerena<sup>480</sup>. Zgodnie z tą interpretacją społeczeństwo powstaje z chwilą uosobienia jednostek w suwerenie, przez co zarówno państwo, jak i społeczeństwo, są wynikiem umocowania władcy przez jednostki. Niezależnie od przyjętego punktu widzenia, społeczeństwo i państwo powiązane są nierozzerwalnymi więzami. Bez państwa nie ma społeczeństwa. Można wręcz powiedzieć, że Hobbes nie odróżnia społeczeństwa od państwa<sup>481</sup>.

Do zawarcia paktu popycha człowieka lęk, lecz nie jest to wyłącznie lęk przed skutkami stanu naturalnego. Lewiatan rodzi się tak samo w wyniku strachu przed potęgą jakiejś osoby, jak i w wyniku ufania komuś, że jest on zdolny zapewnić opiekę i obronę<sup>482</sup>. Stąd państwowotwórczy pakt rodzi się z woli jednostki, bądź wymuszonej lękiem przed przyszłym suwerenem, bądź powodowanej nadzieją, że ktoś zdoła zapewnić pokój i lękiem przed wolnymi i równymi ludźmi<sup>483</sup>. Przez takie rozróżnienie możliwe jest postawienie obok państwa *politycznego*, powstałego w wyniku dobrowolnego ustanowienia umową społeczną przez jednostki, także i państwa *naturalnego*.

Państwa wywodzić się mogą z naturalnego źródła, jakim jest *moc przyrodzona*<sup>484</sup>. Jest to moc kogoś, kto zwyciężył w wojnie (jest to także moc tego, kto podporządkował sobie i swemu kierownictwu swoje dzieci)<sup>485</sup>. Państwo naturalne rodzi się z powodu groźby unicestwienia tych, którzy nie podporządkują się mocy przyszłego suwerena. Przyczyną narodzin państwa jest tu wola władcy<sup>486</sup>. Zwycięzony poddaje się bezwzględnie zwycięzcy i staje się w ten sposób sługą, niewolnikiem. Zobowiązanie niewolnika nie wynika wyłącznie z prostego darowania mu życia, ale i z nietrzymania go w okowach i w więzieniu<sup>487</sup>. Nie samo zwycięstwo daje uprawnienie do władzy nad zwyciężonym, lecz ugoda zwyciężonego<sup>488</sup>. Ugoda ta to po prostu pakt. Zwycięzca, aby powstało państwo naturalne, musi wyrazić zgodę na przyjęcie w ten sposób oddanej władzy, musi przyjąć zobowiązania podbitych, tym samym wziąć na siebie rolę suwerena. Może tego nie uczynić, jeśli chce podbity kraj pogрузić w ruinie, pozostawić go bez władzy państwowej, w stanie natury, nie sprawować żadnych w nim rządów<sup>489</sup>. Zwycięzca, który pakt przyjął, nie jest stroną żadnej umowy. Pakt niewolniczy obliguje do bezwzględnego posłuchu i bezwzględnej służby. Pakt, źródło podległości, jest tutaj przyrzeczeniem zwyciężonego, lub wziętego do niewoli, wobec zwycięzcy, lub silniejszego<sup>490</sup>. Pamiętajmy, że, zdaniem Hobbesa, pakt wymuszone strachem obowiązują<sup>491</sup>. Uzasadnienie tego jest banalnie proste: gdyby wykluczyć ważność zobowiązań zawartych pod wpływem strachu, trzeba by było wykluczyć zobowiązania kreujące państwo i prawo<sup>492</sup>. Dopiero w państwie prawo może unieważniać wymuszone oświadczenia woli.

Dopuszczalne jest twierdzenie, że zwyciężeni zawierają ugody między sobą tworząc umowy każdego z każdym, tak, jak w państwach ustanowionych, milcząco lub jawnie, że zaprzestaną walki z nowym władcą, który dokonał podboju<sup>493</sup>. Interpretacja taka pozwoliłaby na odnalezienie tego samego procesu u źródeł obu rodzajów państw. Takie twierdzenie kontraktualizmem uczyniłoby również i teorię powstania państwa naturalnego, bo i jego źródłem byłaby umowa. Nie zostało jednak powiedziane przez Hobbesa, iż pakt zwyciężonego jest elementem jakiegokolwiek umowy. Moim zdaniem pakt w przypadku państw naturalnych nie jest elementem żadnej umowy, jest tylko przyrzeczeniem zwyciężonego. W wyniku takiego widzenia sprawy tylko państwo polityczne jest tworem umowy społecznej, choć oba państwa powstają dzięki zobowiązaniom poddanych. Państwo polityczne powstaje na skutek podwójnego zobowiązania, po pierwsze wobec obywateli, po wtóre, wobec suwerena<sup>494</sup>. Natomiast w

państwie naturalnym zwyciężony zobowiązuje się tylko wobec przyszłego suwerena. Obserwując sposoby powstania obu rodzajów państw zauważamy, że na pewno elementem wspólnym dwóch państwowotwórczych procesów, wskazanych przez Hobbesa, nie jest umowa społeczna, lecz tylko **zobowiązanie jednostki**, wywołane paktem, stanowiącym element umowy tylko w przypadku państwa politycznego.

Państwo naturalne nie może opierać swojej trwałości wyłącznie na *mocy naturalnej*, nie różniłoby się wtedy, w moim odczuciu, prawie niczym od nietrwałych przymierzy wojennych, istniejących w stanie natury. Dopiero zobowiązania poddanych tworzą, moim zdaniem, moc trwałą.

R. Tokarczyk twierdzi, iż zawłaszczenie jest drugorzędym źródłem państwa, bo zawłaszczać mogą tylko państwa istniejące już wcześniej<sup>495</sup>. Ja nie jestem tego pewien. Moim zdaniem również przymierze może się przekształcić w państwo drogą zawłaszczenia. Silna jednostka, bądź grupa, zdolna przeobrazić się w suwerenne zgromadzenie, mogą wymusić pakty najpierw na członkach przymierza, potem na zwyciężonych. Podobnie potężna rodzina stać się może zaczątkiem państwa.

Przypomnijmy, że drugim rodzajem państw są państwa polityczne<sup>496</sup>, powstałe mocą ustanowienia. Źródłem takiego państwa jest wola przyszłych obywateli. Pakty zawierane są dobrowolnie i są elementami warunkowych umów wszystkich ze wszystkimi.

Różnica między państwem naturalnym, a państwem ustanowionym, nie polega na tym, że jedno jest wynikiem paktów, a drugie nie. Odmienność polega przede wszystkim na różnicy między przyczynami strachu. Państwo ustanowione opiera się na paktach, spowodowanych lękiem jednostek przed innymi jednostkami, a więc na ugodach wywołanych uciążliwościami stanu naturalnego; natomiast drugie, naturalne, wspiera się na ugodach zawartych pod wpływem lęku przed mocą osoby, która w wyniku paktów uosobi poddanych<sup>497</sup>. W moim mniemaniu, istnieje między państwem ustanowionym, a państwem naturalnym, także różnica w umocowaniu suwerena. Zaznaczę teraz tylko, że inną rzeczą jest różnica w umocowaniu suwerena, a inną to, czy różnice te wprowadzają faktycznie jakąś odmienną w sytuacji poddanych w obu rodzajach państw...

Ludzie wedle Hobbesa z natury rzeczy miłują wolność i władzę nad innymi i tylko dostatecznie wielka szansa na pełniejsze zachowanie własnej osoby i szczęśliwsze życie może zmobilizować ich do dobrowolnego nałożenia na siebie ograniczeń<sup>498</sup>. W ten sposób wyznaczony zostaje oczywisty cel paktów tworzących państwa: zapewnienie człowiekowi pokoju i bezpieczeństwa. W państwach politycznych cel ten zakreśla granicę umocowania suwerena. Jednostka w umowie społecznej zobowiązuje się dać innej jednostce, lub zgromadzeniu, prawo do rozporządzania jej siłami i władzami, przenosi na przyszłego suwerena swoją moc i siłę, uznaje i przyznaje, „(...) że jest mocodawcą wszystkiego tego, co [reprezentant] uczyni lub sprawi, iż zostanie uczynione w rzeczach dotyczących wspólnego pokoju i bezpieczeństwa, (...)”<sup>499</sup>. Reprezentant wszystkich obywateli uzyskuje absolutną władzę w zakresie czynności zmierzających do pokoju i bezpieczeństwa jednostek; jest jedynym źródłem woli w tych dziedzinach. W państwach ustanowionych obywatel jest mocodawcą działań zmierzających do pokoju. W państwach naturalnych bezpieczeństwo również jest celem, lecz, ponieważ pakty zostają wymuszone siłą, umocowanie od samego początku ma zakres nieograniczony, bo tylko takie zadowolili zwycięzcę. Moim zdaniem ugoda zwyciężonego, podporządkowująca go państwu naturalnemu, nie może zawierać wskazania ograniczeń umocowania, gdyż jest wymuszona przez zwycięzcę. Trudno wyobrazić sobie, aby zwycięzca zezwalał na wyznaczanie mu granic.

Oprócz różnicy w motywach i w rozmiarze umocowania, istnieje niewątpliwa i zasadnicza różnica między rodzajami państw, której nie trzeba uzasadniać. Niewolnicy od początku nie mają wpływu na formę rządu państwa, podczas gdy obywatele na etapie tworzenia państwa formę tę mogą wybrać. Gdy państwo istnieje, żaden poddany na formę rządów nie ma już wpływu<sup>500</sup>.

Nie dość, że ludzie muszą przenieść swoje *uprawnienia*, muszą przenieść je trwale. Państwowotwórczy pakt musi zostać tak skonstruowany, aby stworzył gwarancję swojej trwałości. W „Elementach filozofii” czytamy: „(...) ten, kto podporządkowuje swoją wolę woli innego człowieka, przenosi na tego drugiego prawo rozporządzania swymi siłami i władzami. Jeśli więc i wszyscy inni

*podporządkowują się tak samo, to ten, komu się podporządkowują, takie będzie miał siły, że obawą przed nimi będzie mógł trzymać w jedności i zgodzie wolę poszczególnych jednostek.*”<sup>501</sup>

Źródłem licznych i trwałych społeczności jest nie wzajemna życzliwość lecz wzajemna obawa<sup>502</sup>. Umowa społeczna usuwa strach przed skutkami stanu naturalnego, ale na jego miejscu pojawia się nowy lęk, lęk przed państwem<sup>503</sup>. Strach ten jest kluczem trwałości obowiązywania paktów<sup>504</sup>, jedynym sposobem wymuszenia działań odpowiedzialnych na egoistycznej jednostce<sup>505</sup>.

Umowa społeczna wymaga skomplikowanej koncepcji swego obowiązywania, a to z tego powodu, że prawo państwowe jest tworem na pewno od niej późniejszym i mającym dopiero w niej swoje źródło. Niemożność cofnięcia paktu jest w doktrynie Hobbesa spowodowana tym, że jedyną wolą, decydującą o paktach, staje się w wyniku paktów wola suwerena, przez co dla istnienia zobowiązania wola jednostki nie ma już bezpośredniego znaczenia<sup>506</sup>. Pakt doprowadził do nierównorzędnosci podmiotów, państwo wchłonęło wolę obywatela we wszystkich kwestiach, koniecznych dla pokoju, wolę zaś zwyciężonego bez ograniczeń. Decyzja o obowiązywaniu paktu bez żadnych wątpliwości mieści się w kompetencji państwa, nie jednostki.

Żadna jednak teoria obowiązywania nie miałaby znaczenia, gdyby nie została podtrzymana potęgą państwa. Dopiero widząc przed sobą potęgę państwa jednostka jest w stanie przyjąć, że oddawszy swą wolę państwu uniemożliwiła sobie cofnięcie zobowiązania. Ugoda, będąca jedynie «słowami i tchnieniem powietrza»<sup>507</sup>, aby zobowiązywać potrzebuje mocy państwa. W wyniku paktów rodzi się twór, który jednostkę przeraża. Pakt przedstawia człowiekowi nowe, wyjątkowe źródło obaw. Tworzy realną gwarancję trwałości zobowiązania<sup>508</sup>. Jest nią nie tyle sam suweren, ile świadomość konsekwentnej lojalności i oddania innych członków społeczeństwa, bo tylko ta lojalność i to oddanie są źródłem mocy suwerena<sup>509</sup>. To lęk obywateli sprawia, że umowa obowiązuje. A na czym dokładnie polega ten strach?

Jednostka lęka się, że inne, które poddały się woli suwerena, postępować będą na pewno konsekwentnie i lojalnie nie stawiając oporu suwerenowi. Zatem strach opiera się na psychicznym przeświadczeniu człowieka, że inni działać będą zawsze zgodnie z wolą, wyrażoną przez nich w paktach i zgodnie z wolą suwerena, którą uznały za swoją. Opiera się także na zupełnym zapomnieniu faktu, że konsekwencja innych obywateli wymuszona może być strachem opartym na takim samym przeświadczeniu. Nie mogę oprzeć się wrażeniu, że państwo Hobbesa może istnieć dzięki wielkiej iluzji. Jeśli obywatele nie powstają przeciw państwu, to dlatego, że sami nie wierzą w możliwość jednoczesnej i jednakowej woli oporu wszystkich, lub choćby większości, przeciw państwu. Ta niewiara jest źródłem potęgi władzy nad obywatelami. Tylko ona podtrzymuje «realną jedność wszystkich w jednej i tej samej osobie»<sup>510</sup>. Pamiętajmy, że sama siła suwerena, czy to w państwie politycznym, czy nawet w naturalnym, nie wsparta domniemaną lojalnością obywateli, nie może być uznana za siłę wystarczającą do podtrzymywania zobowiązań obywateli. Przecież pamiętamy opis stanu naturalnego, gdzie jasno zaznaczono, iż nikt nie jest zdolny posiadać takiej mocy, aby ona sama dała mu gwarancję bezpieczeństwa. Takiej gwarancji nie daje nawet moc płynąca z przymierzy. Tylko moc płynąca z wystarczająco licznych paktów może zapewnić państwu trwanie, a jest to domniemana moc suwerena, wynikająca z oddania obywateli, istniejąca dzięki koncepcji jednej woli.

Państwo jest bogiem śmiertelnym. „*I choć suwerenność w intencji tych, którzy ją ustanawiają, jest nieśmiertelna, to przecież z samej swej natury podlega ona śmierci gwałtownej nie tylko w wojnie z obcymi, lecz również, wskutek niewiedzy i namiętności ludzkich, ma ona w sobie od samego jej ustanowienia wiele zarodków naturalnej śmiertelności wskutek niezgody wewnętrznej.*”<sup>511</sup> Jednostka nie jest w stanie prawnie cofnąć paktu, który poddał ją władzy państwa, nie ma ani takiego uprawnienia, skoro wyzbyła się woli na rzecz suwerena, ani nawet takiej możliwości, póki zobowiązanie podtrzymywane jest potęgą państwa. Wspólna decyzja poddanych nie ma mocy zniesienia władzy państwa<sup>512</sup>. Mimo to poddany powinien dostrzegać niewątpliwą, podkreśloną przez Hobbesa, granicę swego zobowiązania. Zobowiązanie poddanych w stosunku do suwerena trwa tylko tak długo, jak długo trwa moc, dzięki której suweren jest zdolny ochraniać swoich poddanych<sup>513</sup>. Z tego stwierdzenia wypływa konsekwencja, którą ujmuję w sposób chyba bardziej bezpośredni, niż Hobbes. Wskazałem, że moc

państwa zależy w podstawowym zakresie od lojalności poddanych. Jeśli ci w coraz większej liczbie postępować będą nielojalnie, a zatem niesprawiedliwie i bezprawnie, to choć nie może ich nielojalność oznaczać automatycznie cofnięcia paktów i niepodlegania prawu państwa, mogą swą liczbą osłabić państwo do tego stopnia, że zaniknie w końcu i ich zobowiązanie, obowiązywanie ich podległości państwowym prawom. Hobbes powiązał po prostu rozpad państwa z wojną, zarówno domową, jak i z nieprzyjacielem zewnętrznym, w której słabość państwa najlepiej wychodzi na jaw<sup>514</sup>. I rzeczywiście, ta nielojalność, której rozmiar spowoduje wygaśnięcie zobowiązań, może ujawnić się w walce z agresorem zewnętrznym, lub oznaczać może właśnie wojnę domową.

Ciekawym i trudnym problemem jest sytuacją człowieka już urodzonego w państwie. Jeśli przypomnijmy sobie, jak rodzi się podległość dziecka w rodzinie<sup>515</sup>, oraz, że rodzina jest dla Hobbesa „małym państwem”<sup>516</sup>, to spostrzeżemy, że władza w rodzinie ma cechy suwerennej władzy w państwie. Rodząc się w rodzinie człowiek podlega władzy głowy rodziny, a skoro posiadający najwyższą władzę w rodzinie jest poddanym państwa, podporządkowane państwu są wszystkie podległe mu jednostki. Co jednak, gdy osoba urodzona w państwie staje się głową rodziny, gdy umierają wszyscy, którym z racji naturalnych więzów rodzinnych mogłaby podlegać?

Odpowiedź na pytanie uzyskamy przyglądając się woli. Ponieważ wolą osoby podległej w rodzinie jest wola głowy rodziny, pakt jednostki będącej głową rodziny będzie uznany za wolę wszystkich mu podległych. Z chwilą kiedy umiera człowiek dzierżący dotąd rodzinną władzę - ojciec, ci, którzy mu podlegali bezpośrednio, np. jego synowie, wciąż podlegają państwu, gdyż, w chwili zawarcia paktu przez ojca, wraz z wolą ojca wchłonęło ono wolę każdego z jego synów.

Decyzja przodków także z innego powodu nie pozostaje bez wpływu na podległość osoby urodzonej w państwie i niepodlegającej już żadnej władzy rodzinnej. Jest ona przyczyną uznania swego zobowiązania przez jednostkę urodzoną w państwie, bo na skutek właśnie decyzji przodków powstała moc państwa tak wielka, że państwo, zdolne zapewnić bezpieczeństwo, zdolne jest swoją potęgą podeprzeć zasadę zobowiązania narodzonych w nim ludźmi.

W tym miejscu kończy się omawianie zagadnień związanych z genezą państwa, na którą składa się problematyka *natury ludzkiej*, stanu natury, praw natury, jak i sposobów tworzenia państwa. Pozwolę sobie na ostatnią uwagę. Państwo naturalne pozornie wydaje się koncepcją w mniejszym stopniu teoretyczną od państwa ustanowionego. Ponieważ umowa tworząca państwo polityczne postrzegana być może jako jakiś jednoczesny akt prawny wszystkich członków przyszłego społeczeństwa, wydawać się może ona konstrukcją silnie abstrakcyjną<sup>517</sup>. Przez to państwa naturalne zaprezentują się nam jako bliższe rzeczywistości i faktycznie, mogą być postrzegane jako sposób urealnienia doktryny Hobbesa<sup>518</sup>.

Podejście takie nie wydaje się słuszne jeśli poważnie potraktujemy wypowiedzi Hobbesa o znakach woli, wystarczających do jej wyrażenia. Do zawarcia umowy wystarczą, zdaniem Hobbesa, znaki, dające się wywnioskować nie tylko ze słów i działania, ale i z milczenia i z zaniechania działania, jeśli dostatecznie dowodzą woli kontrahenta<sup>519</sup>. Zauważmy także, że pisząc o uprawnieniu do ustanawiania praw w „Elementach filozofii” Hobbes przedstawia możliwość zawarcia paktu przez korzystanie z dobrodziejstw państwa: (...) *bez jego [obywatela] własnej zgody i umowy, bądź wyraźnej, bądź milczącej, uprawnienie ustanawiania praw nie mogło być przekazane nikomu; bez zgody wyraźnej, gdzie obywatele na początku ustanawiają między sobą formę rządu państwa albo też gdzie swym przyrzeczeniem poddają się czyjejs władzy, albo też przynajmniej bez zgody milczącej, jak wówczas, gdy obywatele korzystają z dobrodziejstw, jakie daje władza i prawo czyjeś, co się tyczy obrony i zachowania życia.*(podkr.: P.G.)<sup>520</sup>

Wyobraźmy sobie, że wolę zawarcia wyrazili nieliczni, natomiast pozostali, przyzwalając milcząco, przyłączając się do odbioru korzyści płynących z tworzenia państwa, tworzą jego potęgę paktem dobrowolnym, wywołanym zaufaniem, a wymuszonym wyłącznie strachem przed anarchią naturalną. Zawarcie umowy społecznej może rozłożyć się w czasie, a do jej realizacji, to znaczy do utworzenia państwa, dojdzie, gdy spełniony zostanie zawarty w paktach warunek, oraz oczywiście gdy liczba poddanych da państwu moc, zdolną zapewnić im wystarczające bezpieczeństwo. Jeśli

kiedykolwiek liczne jednostki w sposób zarówno wyraźny, jak i dorozumiany, podporządkowały się osobie, która wzbudzała w nich zaufanie, to, jeśli zachowanie ich odpowiednio, idąc za Hobbesem, zinterpretujemy prawnie, państwo w ten sposób powstałe narodziło się przez hobbesowską umowę społeczną, leżącą u podstaw państwa ustanowionego. Jest to sytuacja prawdopodobna i równie realna, jak tworzenie państw przez zawłaszczenie<sup>521</sup>.

#### IV.2. Podległość jednostki w państwie.

*„17. Miecz, który go sięga, nie ostoja się, ani drzewce, ani strzała, ani pancierz. (...) 24. Niemasz na ziemi równego mu, który tak stworzony jest, że się niczego nie boi.”<sup>522</sup>*

Kto podejmuje się stworzyć system, dąży, jak mi się zdaje, do maksymalnego zrozumienia konstrukcji otaczającej go rzeczywistości wierząc, że rządzi się ona zasadą niesprzeczności. Kto mniema, iż zrozumienie takie w jakimś stopniu posiadał, ten uzna, że logicznie wyprowadzone wnioski wskazują rozwiązania doskonalsze od tych, jakie wypływają z wniosków, które sformułować możnaby tylko na podstawie samej obserwacji rzeczywistości, której postrzeganym kształtem nie koniecznie rządzić musi rozum. Hobbesowska interpretacja zdarzeń zmierza do utrzymania wizji państwa, jako monolitu. Ponieważ wydaje się ona [interpretacja] swemu autorowi racjonalna, gwarantuje, w jego mniemaniu efektywność działań państwa, zmierzających do realizacji celu, jakim jest dobro ludzi<sup>523</sup>. Nie może chodzić omawianemu autorowi, skoro system jego ma mieć walor możliwie uniwersalny, tak przynajmniej ja sędzę, tylko o wypracowanie nowych mechanizmów rządzenia, ale i o wskazanie możliwości takiego sposobu interpretowania wszystkich możliwych mechanizmów, aby państwo postrzegane było w sposób przez Hobbesa uznany za słuszny i jedyny, a więc aby okazało się tworem o jednej, wyraźnie umiejscowionej woli. Nie ma w tej doktrynie absurdu nakazu tworzenia państw od początku. Zatem jej autorowi, tak mniemam, zależy przede wszystkim na spowodowaniu przemiany w świadomości, na nowym rozumieniu, które każde z dotychczasowych państw uczyniłoby lewiatanem.

To Arystoteles powiedział pisząc w księdze VI-tej o demokracji, jako o ustroju zapewniającym największą wolność, że „(...) zależność od drugich i ograniczenie bezwzględnej swobody działania wedle upodobania jest rzeczą korzystną. Bo możliwość robienia, co kto chce, nie nadaje się do tego, aby utrzymać w karbach zło tkwiące w każdym człowieku.”<sup>524</sup> Ta «zależność» i to «ograniczenie swobody» rozrasta się w doktrynie Hobbesa do ogromnych rozmiarów właśnie ze względu na cel, jakim jest zabezpieczenie jednostek przed nimi samymi.

Moc hobbesowskiego państwa jest niewyobrażalna, sam Hobbes ma świadomość, że trudno byłoby na świecie odnaleźć poddanych, którzy taką moc by kiedykolwiek uznali<sup>525</sup>. To jednak nie oznacza, że nie powinni takiej mocy się poddać, gdyż tylko ona zdolna jest uczynić człowieka bezpiecznym. Niezależnie od form ustroju, na jakie napotyka człowiek Hobbesa, powinien on dostrzegać przed sobą monolit napawający go lękiem i stwarzający w nim trwałą nadzieję na jego własne, egoistycznie określone bezpieczeństwo. Aby to się stało, wcale nie potrzeba skazywać go na rządy tyraństwa, wystarczy, aby zdołał wyraźnie przedstawić sobie i umiejscowić jednolitą «duszę»<sup>526</sup> państwa, nośnik samej tylko woli, nawet nie «głowę» państwowego organizmu. Inną zupełnie rzeczą jest to, czy przypadkiem sam ogrom kompetencji przekazanych państwu nie jest w stanie stworzyć bezlitosnego despoty<sup>527</sup>...

Wraz z pojawieniem się państwa pojawił się wyraźny podział ludzi na posiadających władzę i pozbawionych jej<sup>528</sup>. Przypominam jednak, że ci, którzy posiadają władzę, lub ją reprezentują, nie są przedmiotem mego zainteresowania w tej pracy. Chcąc najpełniej przedstawić skalę zmian w sytuacji jednostki, jaka następuje z chwilą utworzenia hobbesowskiego państwa, jednostki nie uczestniczącej w bezpośrednim sprawowaniu władzy, wybrałem zagadnienie, moim zdaniem, najbardziej podstawowe.



Ogólnie omówiona zostanie przeze mnie kwestia podległości obywatela w państwie politycznym i niewolnika w państwie naturalnym, a zatem i problematyka ich wolności.

Hobbesowska doktryna zwierzchnictwa jest doktryną jurydyczną<sup>529</sup>, pełnia władzy przysługuje rządzącemu z tytułu prawa. *Uprawnienia* przysługują władcy ze względu na ich zgodną z prawem natury cesję. Nakaz bezwzględności posłuszeństwa wobec władzy państwowej jest konsekwencją drugiego prawa natury. Rozmiar posłuszeństwa jest wywołany celem państwa. Ponieważ wybór przed jakim postawiony został człowiek Hobbesa jest wyborem między przerażającą anarchią, a absolutną nad nim władzą<sup>530</sup>, kierując się własnym «intereseś negatywnym»<sup>531</sup> - obawą śmierci - i spełniając cel praw naturalnych, decyduje się na podległość.

Należy rozpocząć od precyzyjnego określenia podmiotów, którymi się teraz zajmę. O obywatelu możemy mówić w przypadku państwa ustanowionego. Jest nim jednostka, która zawarła państwowotwórczą umowę warunkową konstruując w ten sposób organizację państwową przez dobrowolne wyznaczenie dzierżyciela jednej woli, tj. suwerena<sup>532</sup>. W państwach powstałych przez zawłaszczenie możemy mówić o niewolniku. Nie jest nim ktoś uwięziony, albo służący z powodu groźby kary cielesnej<sup>533</sup>, jest nim ten, kto poddał się zwycięzcy własnowolnym paktem. Zobowiązanie jego nie powstaje wyłącznie z prostego darowania mu życia, bierze się także z pozostawienia go bez oków i poza więzieniem<sup>534</sup>. „*Pakt bowiem istnieje tylko tam, gdzie się wierzy temu, kto go zawiera; i nie można złamać wiary, gdzie nie obdarzono zaufaniem.*”<sup>535</sup>

Absolutna władza w państwie ustanowionym, spowodowana przez ludzką naturę i legitymizowana<sup>536</sup> przez prawo moralne<sup>537</sup>, czyni obywatela i związki publiczne obywateli poddanymi. „*Każdy z obywateli nazywa się poddanym tego, który ma najwyższą władzę, podobnie jak również poddanym jest każda osoba publiczna podporządkowana.*”<sup>538</sup> Nie wydaje się niesłuszne nazwanie poddanym również niewolnika. Nie będę nazywał niewolnika obywatelem. Jest on z obywatelem porównywany przez Hobbesa w celu zestawienia podobieństw sytuacji jednostki w państwie politycznym i naturalnym<sup>539</sup> i to staje się podstawą mego rozróżnienia.

Rozgraniczenie moje budzi słuszne wątpliwości. Niewolnikiem można być również poza państwem, jest nim każdy podległy na podstawie własnego paktu, niezależnie od tego czy jego pakt skierowany jest do przyszłego suwerena, czy tylko do pana nie posiadającego mocy państwowej. Poza tym zdarza się, że Hobbes niewolnika w państwach naturalnych nazywa również obywatelem<sup>540</sup>. Mimo to upierał się będę przy swoim podziale, ułatwia on przedstawienie problematyki, którą objął ten rozdział.

Niewolnicy i obywatele tak na prawdę znajdują się w bardzo podobnej sytuacji.

Posłuszeństwo obywateli jest niezbędne dla efektywności władzy, a jego zakres musi być na tyle duży, aby absolutne uprawnienie do rządzenia państwem «nie było przyznane na próżno»<sup>541</sup>. Nie tyle nawet sam pakt jest źródłem rozmiaru posłuszeństwa, ile właśnie cel, w postaci efektywności władzy. Umocowanie suwerena w państwach ustanowionych ma określony zakres, umocowane są czynności zmierzających do pokoju i bezpieczeństwa. Nie oznacza to jednak, że jednostka może w sposób automatyczny uznać nieistnienie paktu, jeśli tylko zgodnie z jej oceną czynności lub polecenia suwerena nie grożące jej bezpośrednio śmiercią, wykraczają poza ten zakres. W moim mniemaniu ważna jest realna przyczyna: jeśli człowiek porówna zagrożenie dla życia wynikłe z separacji z państwem, z negatywnymi skutkami naruszenia jej uprawnień przez reprezentanta działającego bez umocowania, to milczącą zgodą umocuje ona wszelkie działania suwerena. Co jednak, jeśli skutkują bezpośrednio jej śmiercią? Nadal będą umocowane?

Spójrzmy inaczej. Aby zrealizować cel, jakim jest pokój i bezpieczeństwo, władza musi być efektywna. Aby władza była efektywna, musi być absolutna. Absolutna będzie tylko wtedy, kiedy nie będzie niczym ograniczona. W ten sposób ograniczone celem umocowanie daje władcy w praktyce nieograniczone środki. Ale to mało, w doktrynie Hobbesa suweren jest jedynym sędzią tego, które działania zmierzają do pokoju<sup>542</sup>, przez co obywatel nie ma żadnej możliwości dokonania wpływającej na jego zobowiązanie oceny, czy suweren nadal działa w ramach umocowania. Jest mocodawcą wszystkich działań suwerena, także tych, których słuszności sam nie uznaje<sup>543</sup>.

Nieokazanie posłuchu jest bezprawiem w stosunku do innych obywateli, ale i wobec dzierżącego władzę<sup>544</sup>. Cofnięcie umocowania w państwach ustanowionych byłoby zerwaniem umowy nie z suwerenem, a ze społeczeństwem<sup>545</sup>. Suweren nie może być w żaden sposób wobec obywateli zobowiązany, bo prowadziłoby to do absurdu: skoro wola państwa obejmuje wolę obywateli, państwo zobowiązane wobec obywatela byłoby wyłącznym decydem w kwestii własnego zobowiązania<sup>546</sup>. Skoro nie jest i nie może być zobowiązane wobec obywateli, nie ma powodu ograniczać swych działań stosując się do umocowania wyznaczonego w obywatelskich paktach.

Choć pakt wyznacza w państwach cel władzy (w państwach ustanowionych cel ten nawet decyduje o umocowaniu suwerena), suweren, póki zapewnia pokój i bezpieczeństwo większości<sup>547</sup>, może czynić absolutnie wszystko. Nic mu w tym realnie nie przeszkodzi, póki wystarczającą moc zachowuje dzięki lojalności obywateli. Zatem nie tylko z powodów teoretycznych rewokacja<sup>548</sup> przekazanej władzy nie jest możliwa. Niemożliwa jest dopóki społeczeństwo, przez swoją domniemaną lojalność, przymusza (podtrzymując moc suwerena) jednostkę do podporządkowania się państwu, nawet przekraczającemu w jej mniemaniu umocowanie, wyrażone w jej pakcie, lub działającemu w jej ocenie niezgodnie z celem państwa.

Najistotniejsze jest jednak to, że prawie żadne działanie jednostki nie może po prostu być w państwie uznane za cofnięcie paktu, nie jej bowiem wola decyduje o losach zobowiązania tak w państwie politycznym, jak i w naturalnym. Najwyżej działanie to może być niesprawiedliwością, wynikłą z niestosowania się do ustaleń paktu, która karana będzie nadal prawem państwowym i nie wywoła stanu wojny jednostki z państwem. Fakt ten możemy określić wprost stwierdzeniem, że państwo narzuca poddanym nie tylko przymus podporządkowania się prawom, ale i przymus przynależności do państwa<sup>549</sup>. Jednostka zawsze będzie mocodawcą dla kary, która na nią zostanie nałożona<sup>550</sup>. Wymaganie przez suwerena od jednostki, aby okaleczyła się, lub zabiła, albo nie broniła własnego życia, choć nie zobowiązuje jednostki, to nadal tkwi w zakresie umocowania.

Pakt tworzący związek między państwem naturalnym, a niewolnikiem, jest oświadczeniem jednostronnym, dzięki czemu suweren-zwycięzca także w państwie powstałym z zawłaszczenia nie jest stroną żadnej umowy. W państwach naturalnych jednostka nie zawiera umowy z innymi jednostkami, mimo to społeczeństwo nadal stanowi o potędze państwa. Również i tu domniemana lojalność podbitych i zobowiązanych paktami przymusza do trwałego podporządkowywania się. W przypadku państw naturalnych umocowanie jest, moim zdaniem, od początku nieograniczone. Zanim zwyciężony przyrzekł posłuszeństwo, istniała już potęga naturalnej mocy, lub istniejącego państwa (a więc domniemanej lojalności poddanych) i to ona strachem wymusiła bezwzględną ugodę. Niewolnik nie mógł pozwolić sobie na wyznaczenie w ugodzie zakresu swego podporządkowania, nie jest więc w ogóle możliwe przekroczenie umocowania przez państwo naturalne, nie ma znaczenia więc, że jednostka nie miałaby i tak prawa oceniać, czy suweren umocowanie przekroczył.

Jednostka w tym państwie, tak samo, jak w państwie politycznym, nie jest zmuszona do wykonania wyroku na sobie, bo i tu wykracza to poza treść jej woli, tworzącej zobowiązanie z paktu. Wynika to z naturalnego ograniczenia możliwości zobowiązywania się, tworzącego *uprawnienia*, które zwać możemy «niezbywalnymi»<sup>551</sup>. Zobowiązanie się do czegoś, co grozi śmiercią, jest niemożliwe, niemożliwe jest zobowiązanie się do zaniechania działań, które skutkowałyby śmiercią<sup>552</sup>. Niemożliwość wynika z nierealności i niewykonalności takiego zobowiązania. Pakt nie może obligować do zgody na śmierć. Podporządkowanie się niewolnika jest wywołane nadzieją zachowania życia i nie jest możliwe, by obejmowało przyzwolenie na pozbawienie życia. Jego ugodą, tak samo jest ograniczona, jak pakt w umowach każdego z każdym, tak samo, jak ugodą dziecka z rodzicem<sup>553</sup>.

Wprawdzie nikt nie jest, ani w państwie naturalnym, ani w państwie politycznym, zobligowany zabić siebie na rozkaz, lub okaleczyć, a także nie jest zobowiązany nie stawiać oporu tym, którzy na niego napadają, nie przyjmować pożywienia i nie oddychać na rozkaz, a i nie leczyć się<sup>554</sup>, w żadnym razie jego opór, umotywowany uprawnieniami niezbywalnymi, nie jest złamaniem, ani cofnięciem paktu. Człowiek nadal podlega prawom państwa i nie jest z nim w stanie wojny. Suweren zawsze działa w granicach

umocowania. Pakt obejmuje wolę: zabij mnie, gdy uznasz to za konieczne. Nie ma znaczenia, że nie jest on [pakt] w stanie zmusić tego, kto wyraził wolę podporządkowania się, do zabicia się na rozkaz suwerena, ani też do zabicia innego człowieka. Na pewno władca może prawnie nakładać kary na jednostki, które zgodnie z treścią paktu chronią zagrożone życie, prawnie życie im odbierać rękami wykonawców kary, bo „(...) zobowiązanie, jakie może mieć człowiek wobec rozkazu suwerena, by wykonać jakieś niebezpieczne lub hańbiące zadanie, opiera się nie na słowach naszego aktu poddania się lecz na tej intencji, jaką należy przyjmować ze względu na cel tego poddania.”<sup>555</sup>

Podobieństwo sytuacji niewolnika i obywatela możemy potwierdzić szczegółowej porównując właśnie rozmiar ich podległości.

Wymieńmy uprawnienia, jakie ma państwo ustanowione wobec obywateli<sup>556</sup>. Uprawnienia te posiada niezależnie od modelu rządów<sup>557</sup>. Państwo może być demokracją<sup>558</sup>, która istnieje dzięki dwóm elementom, z których pierwszym jest ustanowienie stałych zebrań, tworzące lud (δημος), a drugim większość głosów tworząca władzę (το κρατος)<sup>559</sup>. Państwo może być arystokracją, która powstaje dzięki przemianie demokracji, polegającej na przeniesieniu władzy na kolegium optymatów<sup>560</sup>. Może być również monarchią, którą wywieść można również od władzy ludu, a więc zgromadzenia, które uprawnienia swe przeniosło na jednego człowieka<sup>561</sup>.

Obywatele raz przekazawszy władzę wyzbyli się uprawnień i nie mogą już poddać się komuś innemu bez zgody tego, kto ich uprawnienia przejął. Kto za próbę odebrania suwerenowi władzy zostanie zabity, sam okazuje się mocodawcą własnej kary<sup>562</sup>. Nie może tłumaczyć się ugodą z Bogiem, bo ugodę taką można zawrzeć tylko za pośrednictwem jakiejś osoby, a jedynym przedstawicielem Boga w państwie jest suweren<sup>563</sup>.

Niezależnie od modelu państwa obywatele przenoszą na suwerena prawo rozstrzygania w kwestiach wojen i pokojów, oddają mu «miecz wojny»<sup>564</sup>. W jego ręku znajduje się również «miecz sprawiedliwości», bo musi on móc karać i przymuszać ich do walki<sup>565</sup>. Dzięki temu, iż suweren dzierży «miecz publiczny», tylko on jest w stanie uczynić oświadczenia woli zdolnymi do realnego zobowiązania<sup>566</sup>, od niego zatem zależy odpowiedzialność prawna obywateli. Musi on zdaniem Hobbesa skupiać w sobie nie tylko moc karania, ale i władzę sądenia<sup>567</sup>, rozbitcie podmiotowe władzy orzekającej i wykonującej orzeczenia oznacza właściwie próżność orzekania. Sąd o użyciu miecza na prawdę należy do tego, kto decyduje o jego użyciu i decyzje te jest w stanie samodzielnie, lub przez sługi, wyegzekwować.

Suweren musi posiadać środki służące zapobieganiu sporom, a nie tylko ich uśmierzeniu. Przede wszystkim jest jedynym źródłem reguł powszechnych i wszelkich miar<sup>568</sup>. Po przez prawa państwowe wyznacza zakres dopuszczalnych zachowań i wartości. «Proces obiektywizacji»<sup>569</sup> polega na ustalaniu w porządku państwowym praw i obowiązków obywateli, stanowiących obiektywną, heteronomiczną miarę zachowań<sup>570</sup>. To państwo tworzy kryteria sprawiedliwości. Wyznacza przyszłe działania swoich obywateli<sup>571</sup>. Wyjątkowo realistyczny i ważny jest cytat z „Elements of Law”, przytoczony przez R. Tokarczyka<sup>572</sup>: „(...) ludzkie prawa nie zostały ustanowione po to, aby rządzić świadomością ludzi, lecz tylko ich słowami i działaniami.”

Suweren ma prawo stosować cenzurę, aby utrudniać obywatelom dostęp do poglądów, które umożliwiałyby im uznać jakieś działania, niezgodne z prawem państwowym, za słuszne, lub skutkujące mniejszymi konsekwencjami, i stawiałyby ich przed sprzecznymi dyrektywami postępowania. To suweren musi rozstrzygnąć, jakie doktryny są dla pokoju niebezpieczne, groźne zatem dla państwa i zabronić ich nauczania<sup>573</sup>. „Doktryna naruszająca pokój nie może być prawdziwa, tak samo, jak pokój i zgoda nie mogą być sprzeczne z prawem natury.”<sup>574</sup> Największe zagrożenie dla państwa stwarzają naturalnie doktryny podkreślające podmiotowość, niezależność i wolność obywateli<sup>575</sup>. Hobbes nie ma złudzeń, nie twierdzi, iż różnice poglądów dają się wyeliminować, żąda jednak od państwa, aby potęgą władzy sprawiło, by spory nie wywołały zakłóceń w porządku publicznym. Przyjmując swobodę poglądów wyłącza wolność publicznego ich wyrażania<sup>576</sup>. Lojalność wymaga obłudy<sup>577</sup>.

Szczególnie groźne jest, gdy autorytet, uznany z powodu swych pism, potwierdza błędny sąd, bo spowodować może zamieszki. Błędem są poglądy Arystotelesa, który formułuje je nie na podstawie znajomości praw natury, lecz z praktyki swego własnego państwa. Pisze on na przykład w rozdziale pierwszym księgi VI-tej „Polityki” (a nie, jak pisze Hobbes, w rozdziale drugim<sup>578</sup>), że założeniem demokracji jest wolność, przez co pospolicie mówi się, że jedynie w tej formie obywatele zażywają wolności<sup>579</sup>. Pod wpływem takich nauk ludzie nawykli pod fałszywym pozorem wolności „(...) darzyć przychylnością rozruchy i kontrolować działania swych suwerenów; (...) przy czym wylewało się tak wiele krwi, że, (...) — jak mówi Hobbes — nigdy nie okupiono żadnej rzeczy tak drogo, jak te kraje zachodnie zapłaciły za to, iż w nich uczono się mowy greckiej i łacińskiej.”<sup>580</sup> Za jedną z przyczyn rozpadu państw uznał przeto Hobbes naśladowanie idei, zawartych w książkach o polityce i historii starożytnych Greków i Rzymian<sup>581</sup>.

Państwo ustanawia prawa, lecz prawom nie podlega<sup>582</sup> - nie można być jednocześnie zobowiązującym i przyjmującym zobowiązanie<sup>583</sup>. Nie oznacza to, w moim mniemaniu, że samo sobie nie będzie wyznaczać reguł, oznacza to jedynie, że zawsze może je zmienić nie tłumacząc się przed poddanymi. Państwo rozstrzyga spory jako autorytet ostateczny. Nakłada kary i wyłącza «miecz prywatny». Samo karom nie może podlegać, nie może być sprawiedliwie skazane<sup>584</sup>. Suweren ma prawo także nie tylko karać cielesnie lub pieniężnie, ale i nagradzać majątkowo i obdarzać zaszczytami<sup>585</sup>. Korzysta z sił i środków wszystkich obywateli<sup>586</sup>. Tylko on wyznacza publiczną miarę wartości ludzi, ich miejsce w hierarchii, eliminuje w ten sposób spory między ludźmi, którzy skłonni są oczekiwać poważania na podstawie samodzielnie ocenionej własnej wartości<sup>587</sup>, nie mogącej przecież być wartością w rozumieniu Hobbesa.

Wszystko to zarysowuje nam olbrzymi zakres podległości obywatela. Moc obywateli, każdego z osobna i wszystkich razem, znika wobec mocy suwerena<sup>588</sup>. Mimo to posłuszeństwo ma jedną niewątpliwą granicę. Wskazuje ją życie jednostki. Nikt nie może zostać zobowiązany do zabicia samego siebie<sup>589</sup>. Jednostka ma prawo odmówić posłuszeństwa, nie oznacza to wcale, że uprawnienie władzy nie zostało zachowane. Rozkaz zabicia nie będzie próżny, póki znajdą się inni, lojalni, którzy wykonają wyrok śmierci wydany w imieniu państwa. Choć człowiek ma prawo nie być posłusznym, państwo nadal realnie zachowuje nad nim absolutną władzę, a dzieje się tak dzięki «innym». «Inni» idealnie rozwiązują również konflikty moralne nawet lojalnej jednostki w państwie. Nie mogą zabić skazanego na śmierć ojca, byłoby to niemoralne, ale «inni» uczynią to za mnie, bo moralność im już nie przeszkadza<sup>590</sup>.

Granice posłuszeństwa wyznacza nie tylko groźba śmierci. Nikt nie jest zobowiązany składać zeznań, którymi by obciążył siebie, swoich bliskich, lub innych, od których pomocy jest uzależniony; nawet wtedy nie jest zobowiązany mówić prawdę, gdy będzie do zeznań zmuszony torturą. Hobbes bez problemu dopuszcza tortury uznając je, najpewniej ze względu na to zwolnienie od posłuszeństwa, nie tyle za świadectwo faktu, ile za środek pomocniczy<sup>591</sup>.

Nie jest w hobbesowskiej koncepcji wyłączony spór z państwem. Państwo może na taki spór dozwolnić, nie będzie on jednak rozstrzygany według prawa państwowego, a wedle zgodności z zasadami «przyrodzonej słuszności» i nie może w nim chodzić o to, „(...) co prawnie może ten, kto dzierży władzę najwyższą, lecz o to, czego on chciał; (...)”<sup>592</sup> Jedynym sędzią takiego sporu może być tylko suweren i jest to oczywiste nie tylko ze względu na pozycję, jaką Hobbes mu wyznacza. Ponieważ spór dotyczy woli państwa, tylko państwo jest w stanie sprawiedliwie go rozstrzygnąć. Poddanemu wolno procesować się z państwem, tak jakby było innym poddanym, gdy spór dotyczy np. długu, uprawnienia do posiadania ziemi, dóbr, albo gdy sporne jest jakieś świadczenie<sup>593</sup>. Proces taki może odbywać się przed sędziami mianowanymi przez suwerena. „Suweren bowiem żąda tu czegoś mocą istniejącego już prawa, nie z racji swej władzy.”<sup>594</sup> Poddanemu wolno żądać rozpatrzenia sprawy i wydania wyroku zgodnego z prawem.

Państwo, dokładnie mówiąc, ten, kto posiada najwyższą władzę, może dopuścić obywateli do dyskusji. Nie można jednak przyjmować, że przedłożył on do dyskusji kwestię własnego uprawnienia do władzy, „(...) chyba że uprzykrzywszy sobie wszystko, w wyraźnych słowach odrzuca władzę.”<sup>595</sup>

O podległości obywatela niech świadczy również zakres dostępnego mu prawa własności. Według Hobbesa dopiero wraz z państwem rodzi się własność indywidualna, wyłączająca uprawnienia innych i nie trzeba tego na obecnym etapie wyjaśniać<sup>596</sup>. Skuteczność hobbesowskiego prawa własności jest zdeterminowana nie tylko przez postulowaną przez Hobbesa suwerenność państwa, lecz także obligacyjną naturą procesu państwowotwórczego. Pierwotne w stosunku do praw państwowych są zobowiązania obywateli, stąd skuteczność tych zobowiązań ma pierwszeństwo w stosunku do skuteczności praw istniejących dzięki państwu.

Przyjęcie tezy, że każdy człowiek prywatny ma «bezwzględną własność swoich dóbr», która wyłącza uprawnienia suwerena, uznał Hobbes za jedną z przyczyn, prowadzących do rozpadu państwa<sup>597</sup>. Jego zdaniem prawo własności obywatela naruszane nie może być tylko przez współobywateli, gwarantują to prawa państwowe, kreujące własność, natomiast przed państwem obywatel nie posiada żadnej wyłącznej własności, nie przysługuje mu żadne prawo rzeczowe, które mogłoby wyłączyć uprawnienia państwa<sup>598</sup>.

Wprowadzenie własności, jej rozdział, zależy od państwa i państwowych praw. „*To dobrze wiedzieli starożytni, którzy nazywali □ □ V̄(tō znaczy: rozdział) to, co my nazywamy prawem; i którzy określali sprawiedliwość jako przydzielanie każdemu człowiekowi tego, co mu się należy.*”<sup>599</sup> Uprawnienie suwerena nie jest jednak nieograniczone, bo podział własności, który odbyłby się ze szkodą dla celu, jakim jest pokój społeczny, należy uznać za nie ważny. Ale co z tego, skoro, co zostało powiedziane, jedynym sędzią tego, czy coś prowadzi do pokoju i bezpieczeństwa, jest suweren? Nie możemy powiedzieć, że podział, który w ocenie poddanych zagraża pokojowi, jest nieważny. Nieważny mógłby być wyłącznie ten podział, który realnie pokój i bezpieczeństwo naruszy, każdy inny może być przez suwerena uzasadniony. Ponieważ państwu przysługuje prawo rozdziału własności, tylko do suwerena należy wskazanie skutecznych sposobów przenoszenia własności między obywatelami<sup>600</sup>.

Istnieją w państwie ustanowione sposoby uwolnienia się od posłuszeństwa wobec konkretnego suwerena<sup>601</sup>.

Pierwszym przypadkiem jest abdykacja suwerena, tj. odrzucenie uprawnienia do władzy bez ich przekazania komu innemu. Rezygnacja z suwerenności musi być rezygnacją zarówno dla siebie, jak i dla spadkobierców suwerenności<sup>602</sup>. Uprawnienie porzucone, jest rzucone między wszystkich w takim samym stopniu.

Drugą sytuacją jest znalezienie się państwa w mocy wrogów. Skutkiem tej sytuacji z reguły będą pakti dotychczasowych obywateli wobec zwycięzcy, przez co obywatel do stanu naturalnego nie powraca. Zatem można się uwolnić z pod władzy suwerena nie tylko, gdy suweren staje się czyimś poddanym<sup>603</sup>. W „Lewiatanie” Hobbes wyraźnie wskazuje, iż jednostka, jeśli znajduje się pod strażą wroga, lub pod strażą wroga znajdują się jej środki do życia, ma wolność stać się poddanym zwycięzcy, zerwać więzy z dotychczasowym państwem, które jej nie chroni<sup>604</sup>.

W związku z drugą sytuacją Hobbes wyraża ciekawy pogląd. Jeśli władca jest uwięziony, to tak, jak uwięziony niewolnik nie będący we właściwym znaczeniu poddanym tego, kto go uwięził, również władca nie staje się poddanym. Wobec tego nawet w więzieniu zachowuje suwerenną władzę, stąd poddani jego zobowiązani są słuchać urzędników, których ustanowił i którzy rządzą nie we własnym imieniu.

Trzecia sytuacja dotyczy tylko monarchii i polega na braku jakiegokolwiek z dopuszczalnych sukcesorów. W przypadku demokracji, rządów ludu i w przypadku arystokracji, rządów kolegium optymatów, nie ma mowy o sukcesji. Uwolnienie wynika stąd, iż nie można uważać kogoś za zobowiązanego, jeśli nie wie on, względem kogo jest zobowiązany. Obywatel powraca do stanu naturalnego. Powyższe sposoby wynikają z zachowania suwerena, skutkującego wobec wszystkich obywateli.

Istnieją również zależne od suwerena sposoby uwolnienia się, skutkujące wobec pojedynczych jednostek. Chodzi tu o sytuację emigranta i wygnańca<sup>605</sup>. Pierwszy chce opuścić państwo i uzyskując zezwolenie suwerena odchodzi by zamieszkać w innym państwie, wola drugiego nie ma znaczenia - z

nakazu władcy staje się banitą<sup>606</sup>. Koniecznym elementem obu sytuacji jest faktyczne opuszczenie ziemi państwa. Człowiek wygnany staje się «legalnym wrogiem państwa».

Hobbes potwierdza terytorialne obowiązywanie prawa, w związku z tym zmuszony jest określić sytuację osoby «wysłanej z poleceniem, lub której zezwolono na odbycie podróży»<sup>607</sup>. Osoba ta przebywając na terytorium innego państwa może pozostać poddany swego państwa nie na mocy własnego paktu, lecz tylko na mocy ugody między suwerenami. Tylko przyjaźń między suwerenami, albo specjalne upoważnienie, może dać jednostce przywilej przebywania na terytorium innego państwa i niepodlegania prawom obowiązującym na jego terytorium. Domniemywać zatem należy, że jednostka, która takiego przywileju nie ma, a tylko uda się jej zbiec, może stać się poddanym nowego suwerena, jeśli ten jej na to pozwoli.

Przedstawiłem skalę podległości obywatela w państwie ustanowionym, teraz porównajmy z nią sytuację niewolnika w państwie naturalnym. Niewolnik nie jest osobą uwięzioną, bo skrupowanie człowieka jest dowodem jego niedostatecznego zobowiązania. Kto ucieka z więzienia i zabija pana, nie czyni nic niezgodnego z prawami naturalnymi, bowiem jego podległość wynikała nie z paktu, a z lęku przed karą cielesną<sup>608</sup>.

O niewolniku, tak jak o rzeczy nieożywionej, pan może powiedzieć: to jest moje. Wszystko, cokolwiek było własnością niewolnika przed wzięciem go do niewoli, staje się własnością pana<sup>609</sup>. Cokolwiek zdobędzie niewolnik, zdobywa dla pana. Jednak w stosunkach ze współniewolnikami może posiadać przekazaną mu przez pana własność, tak samo jak obywatel w stosunkach między obywatelami<sup>610</sup>.

Pan dysponuje niewolnikiem i swoje nad nim panowanie może przenieść. Podobnie, jak w państwach stanowionych, pan nie może uczynić niewolnikowi bezprawia, skoro podporządkowali oni swoją wolę panu. Cokolwiek więc czyni pan, czyni z woli niewolników. Pan może stać się niewolnikiem, lub poddać się komuś dobrowolnie, np. ustanawiając wraz z innymi państwo polityczne, nowa osoba, dzierżąca wolę, staje się panem bezpośrednim dla dotychczasowego pana i najwyższym, dla niewolników dotychczasowego pana<sup>611</sup>. Dotychczasowy pan traci moc rozporządzania swoimi niewolnikami, gdyż jego uprawnienia tracą moc wobec tego, komu podporządkował się paktem. Hobbes uważa, że moc absolutna nad niewolnikami w państwach, powstała z prawa natury i poprzedzała prawo państwowe podobnie, jak prawo do zwierząt pozbawionych rozumu<sup>612</sup>.

Wszystkie uprawnienia władzy suwerennej państwa, które przedstawione zostały przy omawianiu posłuszeństwa obywateli, istnieją wobec niewolnika w państwie powstałym z zawłaszczenia<sup>613</sup>, wynikają przecież również z paktu. Ich nieograniczony zakres bierze się także stąd, że zobowiązania niewolnika wynikają nie tylko z darowania mu życia, ale i nie trzymania go w okowach<sup>614</sup>. W państwie naturalnym władza suwerenna nie może być bez zgody suwerena przeniesiona, nie może być odebrana. Żaden z poddanych nie może oskarżyć suwerena o bezprawie, ani karać. Suweren rozstrzyga, co jest konieczne dla pokoju, dopuszcza doktryny, jest jedynym prawodawcą, najwyższym sędzią, rozstrzyga o pokoju i wojnie. Suweren, który nad jednymi ma władzę z ustanowienia, na drugimi z zawłaszczenia, posiada władzę w stopniu równym nad wszystkimi poddanymi<sup>615</sup>.

Niewolnik wyzwala się z niewoli podobnie, jak poddany z państwa politycznego<sup>616</sup>. Po pierwsze, pan może obdarzyć go wolnością. Wyzwolenie podobne jest zezwoleniu na przeniesienie się obywatela do innego państwa. Wyzwalać może z niewoli tylko pan najwyższy. Po drugie, pan może również wypędzić niewolnika, co podobne jest wygnaniu z państwa politycznego. Po trzecie: nowa niewola znosi starą. Po czwarte, niewolnik jest uwolniony, gdy nie jest mu znany spadkobierca zmarłego pana. Sytuacja ta jest analogiczna do braku sukcesorów w monarchii. Po piąte, niewolnik uwięziony, wzięty w okowy, jest wyzwolony ze zobowiązania opartego na pakcie.

Państwo swoją mocą podtrzymuje obowiązywanie paktów. Wszelkie postępowanie niezgodne z nimi nie może być uznane za ich cofnięcie, jest jedynie działaniem niesprawiedliwym, które karane będzie nadal prawem państwowym, albowiem dla państwa i państwowego prawa, opartego na prawie naturalnym, nakazującym dotrzymanie zobowiązań, zobowiązanie istnieje nadal. W tym momencie

możemy zapytać o to, czy jednostka po powstaniu państwa, po poddaniu się mu, pozostaje nadal dysponentem swojej wolności.

Państwo istnieje tylko dzięki zobowiązaniom poddanych. Zobowiązania te powstają w wyniku paktu, będącego elementem umowy każdego z każdym w przypadku państw politycznych, oraz będącego tylko paktem wobec zwycięzcy w państwach naturalnych. Prawo naturalne nakazuje dotrzymywać zobowiązań, a państwo zasadę tę podpira swoją potęgą. Oprawa teoretyczna, wskazująca jednostce, że wola państwa zastępuje jej wolę, sprawia, że istnienie zobowiązania jednostki zależy od państwa, przez co pakt jednostki jest dla niej nieodwołalny<sup>617</sup>. Jednostka z chwilą uczynienia suwerena swoim przedstawicielem, przestaje mieć możliwość rozporządzania własnym zobowiązaniem. Poza tym zobowiązanie poddanego nie może suwerenowi stawiać żadnych warunków<sup>618</sup>. Ze względu na powyższe, oraz dlatego, że wolność jednostki zależy od zobowiązania z paktu, przenoszącego uprawnienia, a więc określone wolności działania, możemy powiedzieć, że z momentem powstania państwa o skali wolności jednostki decyduje państwo.

Wydaje się, że każdy współczesny człowiek potrzebuje być wolny, jednak ma on pełną świadomość, że zrealizowanie tej potrzeby bez żadnego ograniczenia zakresu podejmowanych przez jednostkę działań jest nie tylko szkodliwe, ale we współczesnych państwach wręcz niemożliwe. Zawęża zatem zakres swoich możliwości kierując się dobrem społeczności, także swoim własnym, pamiętając przy tym o perspektywie, jaką stwarza m. in. opisany przez Hobbesa stan natury. A kiedy już to uczyni, kiedy zredukuje wizję absolutnej wolności do rozmiaru, który daje się zrealizować, nazywa wynik redukcji również wolnością i faktycznie czuje się wolny. Nic też dziwnego, bo gdybyśmy tego nie uczynili tak z wolnością, jak i z równością, zobaczylibyśmy siebie zniewolonymi i podzielonymi, a wolność i równość trwałaby sobie wyłącznie w modelach takich, jak stan natury Hobbesa. Analogicznym zabiegiem posługuje się Hobbes, bez wahania formułuje wolność poddanego. Poddani mogą być wolni tylko dzięki dopuszczeniu do skalowania wolności.

Oto jakie spostrzeżenia odnajdziemy w „Elementach filozofii”. Wolność, według Hobbesa, może mieć zmienny rozmiar, może być mniejsza, lub większa, można ją też oceniać w relacjach: człowiek może być „(...) wolny pod jednym względem, nie być zaś pod innym; (...)”<sup>619</sup>. Dzięki temu wszyscy niewolnicy i obywatele, nie skrepowani więzami, nie zamknięci w więzieniu, są w państwie wolni w odniesieniu do przeszkód zewnętrznych i bezwzględnych. Niezależnie od tego, czy bierzemy pod uwagę przeszkody zewnętrzne i bezwzględne, czy przeszkody nie uniemożliwiające ruchu bezwzględnie, a więc względne i warunkowe, przeszkody kępujące wolę wskutek ludzkiego wyboru, to i tak rozmiar wolności zależeć będzie od zakresu możliwości wyboru. Wolność w państwie jest na pewno wolnością czynienia wszystkiego i posługiwania się wszystkim, co jest niezbędne do zachowania życia i zdrowia<sup>620</sup>. Nie jest dla niewolnika nieszczęściem, że przeszkadza mu się w szkodzeniu sobie, albo pod warunkiem, że będzie podlegał władzy, darowuje mu się życie. Zdaniem Hobbesa, nie może się on żalić, że brak mu wolności. „Komu bowiem grożące mu kary nie pozwalają czynić wszystkiego, co by tylko chciał, tego nie przyciska niewola, lecz znajduje się pod władzą i ochronione jest jego istnienie.”<sup>621</sup>. Bez wątpienia obywatele i osoby podlegające władzy rodzinnej, są w lepszej sytuacji niż niewolnik. Niewolnik może podlegać nie tylko państwu, ale i innemu poddanemu, inaczej niż obywatel. Czytamy dalej: „(...) wolny jest ten, kto służy samemu państwu, (...)”<sup>622</sup>. Wykład o wolności, zawarty w „Lewiatanie” jest daleko bardziej przystępny.

Wszystko wskazuje na to, że o istnieniu wolności stanowi dla Hobbesa sam fakt istnienia możliwości wyboru<sup>623</sup>. Człowiek wyrzucający swoje dobra do morza z obawy przed zatopieniem statku jest zupełnie wolny. Może tego nie uczynić, jeśli zechce. Podobnie działanie człowieka płacącego dług z obawy przed karą jest wolne, niewymuszone. Działania człowieka, dokonywane z obawy przed prawem, są działaniami wolnymi. Może wybrać działanie z prawem sprzeczne.

Przyjęcie determinizmu nie przeszkadza istnieniu wolności, wolność i konieczność spokojnie mogą współistnieć. Pisałem już, że wolność, rozumiana jest jako brak przeszkód. Jest zatem określona negatywnie<sup>624</sup> i umiejscowiona na zewnątrz procesu decyzyjnego. Jest to konieczne, skoro w filozofii

Hobbesa odebrano człowiekowi najważniejszy atrybut, wolną wolę, przez co wolność woli pojawić się może tylko poza mechanizmem procesu decyzyjnego. Powiązanie wolności z Bogiem i determinizmem prowadzi do mętnego wyводу. Łańcuch zależności wewnętrznych rozpoczyna się od Boga, będącego pierwszą przyczyną. Swobodzie uczynienia czegoś, czego chce człowiek, towarzyszy konieczność uczynienia tego, co chce Bóg. *„Choć bowiem ludzie czynią wiele rzeczy, jakich nie każe im czynić Bóg, i choć nie jest on wobec tego sprawcą tych rzeczy, to przecież nie mogą oni żywić ani uczucia, ani pragnienia jakiejś rzeczy, którego wola Boga nie byłaby przyczyną.”*<sup>625</sup> Ponieważ wola Boga sprawia, że konieczny jest również akt woli człowieka i wszystko, co od tej woli zależy, wolność człowieka nie jest sprzecznością, ani przeszkodą w stosunku do woli Boga.

Znajdziemy w „Lewiatanie” kilka rozumień wolności<sup>626</sup>. Właściwym rozumieniem wolności jest wolność przyrodzona, jaką odnajdujemy w stanie naturalnym<sup>627</sup>. Innym znaczeniem wolności, który Hobbes nazywa, nie wiadomo czemu, również właściwym znaczeniem wolności, jest wolność cielesna<sup>628</sup>. Przysługuje ona każdemu, kto jest wolny od więzów i więzienia. Wolność polegająca na niepodleganiu prawom państwowym jest tylko wolnością suwerena w państwie i jednostki w stanie naturalnym<sup>629</sup>. Wolności takiej próżno poddany będzie szukał w jakimkolwiek ustroju<sup>630</sup>. Pamiętać należy, że wolność wprost jest przede wszystkim wolnością suwerena<sup>631</sup>. Jej skala jest niezależna od rodzaju państwa<sup>632</sup>. Poddani, którzy poszukują takiej wolności, pod nazwą wolności żądają w praktyce panowania<sup>633</sup>.

Najważniejszą jest bez wątpienia dla mnie wolność poddanych, bo i taką wprost wyróżnia Hobbes i uzależnia jej zakres od skali prawnej reglamentacji działań i słów ludzi w państwie<sup>634</sup>. *„Wolność poddanego leży więc tylko w tych rzeczach, które suweren pominął milczeniem, regulując działania ludzi.”*<sup>635</sup> Przypomina to formułę: co nie jest zakazane, jest dozwolone, przez co wolność poddanego może osiągnąć na prawdę dość duży rozmiar. Rozmiar ten ocenia się w odniesieniu do konkretnego miejsca i czasu<sup>636</sup>. Ograniczają go oczywiście uprawnienia hobbesowskiego państwa, bowiem wolność taka w żaden sposób nie może obalić ani pomniejszyć suwerennej władzy. Wolność poddanych opiera się, tak samo jak ich zobowiązania, na akcie poddania się władzy. Rozmiar tej wolności jest zatem spowodowany zakresem zobowiązania, ale i także celem ustanowienia suwerennej władzy, jakim jest pokój między poddanymi i obrona przed zagrożeniem zewnętrznym w stosunku do państwa<sup>637</sup>. Poddany zachowuje wolność w zakresie uprawnień, których ugodą nie przeniósł i przenieść nie mógł. Nadal nie może być zmuszony do odebrania sobie życia i do kalectwa ciała.

Pisałem już, że choć treść woli nie zobowiązuje jednostki do wykonania na sobie kary śmierci, a także nie obliguje do wykonania niebezpiecznego zadania, to obligacja taka wynika z intencji przyświecającej poddaniu się władzy, a więc z celu. Cel ten w takim samym stopniu, jak zobowiązanie, wyznacza zakres wolności. Oto sposób, jaki znalazł Hobbes, aby zdruzgotać konsekwencje przyjęcia istnienia uprawnień niezbywalnych. Jednostka nie jest w stanie wyzbyć się wolności podejmowania wszelkich środków w obronie życia, mimo to cel państwa może sprawić, że wolności takiej faktycznie jako poddany nie posiada, co oznacza dokładnie, że działania podjęte zgodnie z niezbywalnym uprawnieniem są całkowicie nieuprawnione. Jeśli odmowa posłuchu uniemożliwia cel ustanowienia władzy, nie można powiedzieć, że poddany ma wolność odmowy posłuchu<sup>638</sup>.

Kto odmawia udziału w wojnie, musi być świadom, że suweren zachowuje uprawnienie ukarania go śmiercią. Niezbywalne uprawnienie sprawia jednak, że, póki cel państwa nie nakłada obowiązku, człowiek może dezertować. Naturalna tchórzliwość mężczyzn, «mających odwagę kobietą»<sup>639</sup>, sprawia, że unikać walki może nie być bezprawiem. Sama ucieczka z pola walki, nie będąca zdradą, nie jest niesprawiedliwością, jest hańbą. Tylko sytuacja, wymagająca jednoczesnej pomocy wszystkich ludzi zdolnych nosić broń, powoduje, że *„(...) każdy człowiek ma obowiązek walki, inaczej bowiem nie spełniałoby swego zadania ustanowienie państwa, którego poddani nie mają zamiaru czy odwagi bronić.”*<sup>640</sup>

Żaden człowiek nie jest wolny opierać się mieczowi państwa w obronie innego człowieka, nie zależnie od jego winy. Ingerowałby tym w suwerenność państwa i odbierał środki ochraniający obywateli niszcząc samą istotę państwa. Zauważyć trzeba, że zobowiązujący cel państwa, nie odbiera zdaniem



Hobbesa, człowiekowi wolności bronięcia swojego życia, zarówno winnemu, jak niewinnemu, nawet wobec tego, kto prawnie na niego nastaje, a jeśli ci, których życie jest zagrożone ze strony państwa, wspólnie okazują opór, to posiadają wolność połączenia się i obrony wzajemnej<sup>641</sup>. Mąci to nieco powyższy obraz. Trudno zrozumieć, czemu zbrojna obrona przed państwową karą, zagrażająca przecież realizacji celów państwa, okazuje się uprawniona.

Nie da się ukryć, iż skomplikowane oparcie zakresu zobowiązania zarówno na treści woli, tworzącej zobowiązanie, jak i na celu samego zobowiązania, to hobbesowska próba rozwiązania nierozwiązywalnego, jak sądzę, konfliktu, który, określić dziś możemy jako wynik zderzenia przyznanego rządowi prawa do karania śmiercią z ludzkim prawem do życia. Skoro problemu rozwiązać się nie da, należało go po prostu obejść. Uczynił to, zdaniem L. Straussa zgodnie z duchem Hobbesa, choć wbrew jego literze, Beccaria, „(...) który na podstawie absolutnego prymatu prawa do samozachowania wywnioskował konieczność zniesienia kary śmierci.”<sup>642</sup> Innym sposobem byłoby uznanie istnienia wartości większych od ludzkiego życia. W ten sposób uzasadnilibyśmy nie tylko karę śmierci, ale i kwestię uczestnictwa człowieka w wojnie<sup>643</sup>. Sposób ten jest oczywiście nie do przyjęcia na gruncie doktryny Hobbesa.

Wprawdzie nie raz Hobbes podkreślał, iż wolność nie jest zależna od ustroju państwa, to w swoim sentymencie dla monarchii dostrzegł specyficzną swobodę poddanego w państwie monarchicznym: możliwość odizolowania się jednostki, żyjącej pod rządami monarchy, od spraw politycznych. „W monarchii więc człowiek, który chce żyć w zaciszu, jest poza niebezpieczeństwem, bez względu na to, jaki jest władca.”<sup>644</sup> Niezależnie od tego, kto rządzi, nawet w państwie Nerona i Kaliguli, na okrucieństwo władcy narażeni są ci wyłącznie, którzy sami wystawiają się na niebezpieczeństwo ze względu na swoją ambicję.

Aby złagodzić nieco przerażający obraz podporządkowania, wspomnę na zakończenie o silnym powiązaniu państwa i poddanego, które sprawia, że, choć państwo, utożsamiane z władzą suwerenną nie obejmuje społeczeństwa<sup>645</sup>, w istocie tych odrębnych podmiotów nie można obserwować oddzielnie. Władca, który rozsmakowany w swej władzy zapomni o zadowoleniu podległych mu ludzi, sam sobie ufunduje kres<sup>646</sup>.

Wzajemne uzależnienie jest niewątpliwe, państwo nie jest bytem samowystarczalnym<sup>647</sup>. Tylko przy pomocy poddanych można zapewnić państwu trwałość<sup>648</sup>. Skoro moc obywateli stanowi o mocy państwa, przejęcie przez Hobbesa starej maksymy: *salus populi suprema lex esto*<sup>649</sup>, jest bardzo uzasadnione i nieuniknione<sup>650</sup>. W omawianej doktrynie zbliżenie państwa i obywateli jest oczywiste<sup>651</sup>: „Wszystkie korzyści i szkody, jakie są związane z rządami, są (...) wspólne dla władcy i poddanych.”<sup>652</sup> Wspólną korzyścią jest pokój i obrona. Zarówno ten, kto rządzi, jak i ten, kto podlega, używa siły wszystkich poddanych w swej obronie. Śmierć poddanych dotyka zarówno poddanych, jak i władcę, którego osłabia. Zła sytuacja finansowa obywateli, pogarszająca ich byt, więc i «siły cielesne», jest złem nie tylko dla poddanego, ale i dla suwerena, bo faktycznie go osłabia.

To ostatnie powiązanie winien mieć na uwadze ten, kto nakłada na poddanych obciążenia publiczne. Jeśli suweren pobiera od poddanych „(...) tylko tyle, ile wystarcza do wykonywania władzy i zarządzania państwem, to jest to w równym stopniu korzystne i dla niego samego, i dla obywateli, bo przyczynia się do pokoju i wspólnej obrony.”<sup>653</sup> Z drugiej strony poddanemu nie powinno przeszkadzać publiczne bogactwo, jest dobre tak dla niego, jak dla suwerena. Zauważmy rzecz ciekawą. Nędza grożąc bezpieczeństwu jednostki zwalniałaby ją z posłuszeństwa państwu<sup>654</sup>; rozumując w ten sposób już w XVII wieku Hobbes postuluje opiekę socjalną państwa<sup>655</sup>.

## **ZAKOŃCZENIE.**

Studiując „Lewiatana” i „Elementy filozofii” dla potrzeb własnego ich zrozumienia i w celu napisania tej pracy zamknąłem się w obrębie systemu Hobbesa, stworzoną przez niego doktrynę polityczną przykułem do jego człowieka, który nadal wydaje mi się tworem w dużej mierze sztucznym. To oderwanie hobbesowskiego człowieka od rzeczywistości sprawia, że cała wypracowana przez angielskiego filozofa konstrukcja wydawać się może zawieszona w próżni. Obawiam się, że moja próba analizy może być uznana jedynie za sztukę dla sztuki, bez większego znaczenia nawet dla mojego światopoglądu. Ze względu na powyższe zdecydowałem się w zakończeniu mojej pracy przedstawić choćby parę ogólnych i zupełnie subiektywnych uwag, w których postaram się podkreślić to, co moim zdaniem jest w doktrynie Hobbesa uniwersalne. Wskażę te elementy, które w mojej pracy o hobbesowskim człowieku należy wyjąć przed nawias, gdyż dotyczą, w moim mniemaniu, także ludzi realnych.

Hobbesowski człowiek wydaje się tworem ustalonym i statycznym, a przecież kształtuje się w ciągłym procesie, który ze wspólnego wszystkim osobnikom mechanizmu jest w stanie wykrzesać cechy indywidualne i niepowtarzalne. Uświadomiwszy sobie, iż dysponuje jedynie zrelatywizowanymi, subiektywnymi pojęciami dobra i zła, wyodrębniony ze względu na swą egoistyczną naturę, zmuszony jest samodzielnie umieścić się w układach międzyludzkich zależności i wybrać drogę sprzyjającą zarówno jemu, jak i wszystkim wokół, bo tylko taka droga może zostać powszechnie zaakceptowana. Przypomina mi to sytuację współczesnej jednostki, która nie tylko posiada dzięki dostępności informacji wiedzę o wielości ludzkich światopoglądów, ale jeszcze częstokroć styka się z nimi na codzień w obrębie wspólnoty, w której się narodziła. Człowiek Hobbesa ma nad nami przewagę, bowiem posiada obiektywne odniesienie, intersubiektywny i pewny katalog praw, tym samym tkwi w sytuacji, do której dążymy poszukując wartości ponadjednostkowych, ponadnarodowych, powszechnie uznawanych, przyjmując je za wszelką cenę niezależnie od tego, jakimi drogami różni ludzie do nich docierają. Mimo tej różnicy możemy się chyba identyfikować z oczekiwaniami i usiłowaniami hobbesowskiej jednostki.

W kontakcie z doktryną Hobbesa uderza fakt odrzucenia najwygodniejszego dla filozofii politycznej dogmatu o społecznej naturze człowieka, przez co istota ludzka w swoim pierwotnym stanie prezentuje się nam jako zaszczute przez pobratymców zwierzę. Egoizm nie może być postrzegany jako wyłącznie cecha charakteru, urasta on do miana racjonalnej metody na życie, jedynej metody, mogącej to życie ochronić. Egoizm oceniany jest negatywnie, społeczność asymiluje go tylko w takiej formie, która sprzyja jej dobru, jej rozwojowi, przez co pogląd o egoistycznej naturze człowieka musiał zostać nazwany pesymizmem antropologicznym. Egoizm hobbesowskiej jednostki nie podlega żadnej asymilacji, żadnemu obrobieniu, które mogłoby uczynić go korzystnym dla tworów ponadjednostkowych. W swojej pierwszej formie, niczym nie ograniczonej, zrodzonej w stanie absolutnej wolności i równości, atomizującym jednostki, prezentuje się nam jako siła ogromna, a mimo to nie destrukcyjna. W doktrynie Hobbesa dzięki rozumowi egoizm jest twórczy. To ważne spostrzeżenie: egoizm nie jest samodzielną przyczyną konfliktów między jednostkami.

Odrzucając dogmat o społecznej naturze człowieka Hobbes spowodował, że państwo nie może być w jego koncepcji instynktownym wyborem człowieka, lub wyborem, narzuconym przez Boga, koniecznym ze względów naturalnych, a nie racjonalnych. Państwo nie wypływa wprost ani z natury rzeczy, ani z natury człowieka, jest skutkiem świadomego wyboru. Hobbes uczynił człowieka odpowiedzialnym za rzeczywistość, w której istnieje.

Człowiek Hobbesa ma pełne prawo widzieć swoje państwo jako dowód swego rozwoju, niewątpliwą oznakę postępu. Hobbesowskie państwo jest skutkiem doskonalenia się racjonalności ludzkiej, oparte na rozumowo wywiedzionych prawach, na przyjętej teorii prawnej, będące efektem wiedzy o człowieku, istnieje dzięki tym, którzy utracili swoją wolność. To właśnie im zawdzięcza swoją moc. Hobbes przypomina: nawet najbardziej absolutne państwo nie jest tworem samowystarczalnym.

Niewątpliwie za najważniejsze spostrzeżenie Hobbesa uważam podkreślenie wspomianej już przeze mnie odwrotnej zależności między wolnością, a bezpieczeństwem. Nie istnieje chyba takie rozstrzygnięcie konfliktu pomiędzy tymi wartościami, które zadowoliloby wszystkich. Gdybyśmy spytali,

jakie proporcje między rozmiarami wolności i bezpieczeństwa należy zachować, najpewniej odpowiedzi wielu różniłyby się znacznie. Uważam nawet, że odpowiedzi tego samego człowieka byłyby zmienne w czasie i zależne od sytuacji; ktoś, komu zgwałcono córkę, uzna w chwili rozpaczy ograniczenie wolności, polegające na zmuszeniu wszystkich obywateli do poddania się badaniom genetycznym, za racjonalne i uzasadnione. Jest łatwo zauważalne, że można tak samo lękać się wolności, jak i braku bezpieczeństwa. To wszystko sprawia, że mało kto w istocie zgodziłby się na zaakceptowanie propozycji Hobbesa, który do tego stopnia znienawidził wojny, że tylko żądanie maksymalnego bezpieczeństwa uznał za racjonalne, mimo to każdy mu przyzna, iż właśnie ograniczanie wolności prowadzi do bezpieczeństwa.

Chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jeden, ciekawy element. Pamiętamy, iż, zdaniem Hobbesa, między państwami istnieje z założenia stan wojny podobny do stanu natury. Państwa przybierają w doktrynie Hobbesa wręcz cechy osoby ludzkiej i żądają się prawami naturalnymi w ten sam sposób, jak jednostki w stanie natury. Pisze on wprost: „(...) państwa, raz ustanowione, przyswajają sobie osobowe cechy ludzkie, przeto prawo, które, mówiąc o obowiązkach poszczególnych ludzi, nazywamy naturalnym, zastosowane do całych państw i narodów nazywa się prawem narodów.”<sup>656</sup> Jeśli weźmiemy pod uwagę, że wskazane przez prawa natury przeniesienie uprawnień, ograniczenie wolności, jest drogą do bezpieczeństwa jednostek, to stosując to samo prawo moralne do państw spostrzeżemy, iż w granicach systemu Hobbesa otwiera się droga do wyeliminowania stanu wojny między poszczególnymi państwami przez przeniesienie ich suwerennych uprawnień na rzecz podmiotu ponadpaństwowego i ponadnarodowego. Oczywiście u Hobbesa przeniesienie to nie może być cząstkowe, mimo to bez wątpienia w jego doktrynie można upatrywać nader ciekawą oprawę teoretyczną dla organizmów międzynarodowych.

Rodząc się w państwie o dużo bardziej skomplikowanej strukturze, niż struktura lewiatana, dostrzegając zaledwie wycinek zachodzących wokół procesów, mamy prawo tęsknić do globalnych teorii, bo tylko dzięki nim chaos zdarzeń wydaje się czasem mieć sens, a przemiany dowodzą postępu. Oto jeden z istotniejszych w moim mniemaniu powodów, dla których doktryny takie, jak hobbesowska, nawet jeśli zarzucimy im uproszczenia, zachowują swój urok i świeżość.

## **BIBLIOGRAFIA**

1. Arystoteles - „Metafizyka”, PWN 1984.
2. Arystoteles - „Polityka z dodaniem pseudo-arystotelesowej Ekonomiki”, PWN 1964.
3. Arystoteles - „Zoologia”, PWN 1982.
4. „Biblia Święta to jest całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu”, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1958.
5. Rene Descartes - „Rozprawa o metodzie”, PWN 1981.
6. Ludwik Feuerbach - „Wykłady o istocie religii”, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1953.
7. „Filozofia. Podstawowe pytania” pod redakcją E. Martensa i H. Schnädelbacha, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.
8. Francis Fukuyama - „Koniec Historii”, Zysk i S-ka Wydawnictwo s.c., Poznań 1996.
9. Tomasz Hobbes - „Elementy filozofii”, PWN 1956.
10. Tomasz Hobbes - „Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego”, PWN 1954.
11. Jacek Hołówka - „Lewiatan Tomasza Hobbesa”, artykuł w: Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria 1993 R. II, NR 3, ISSN 1230-1493.
12. Didier Julia - „Słownik filozofii”, Wydawnictwo „Książnica”, Katowice 1995.
13. L. Kasprzyk, A. Węgrzecki - „Wprowadzenie do filozofii”, PWN, Wydanie IX (1990).
14. Antoni Kępiński - „Lęk”, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1977.

15. Jan Kodrębski - „Historia doktryn politycznych i prawnych”, Uniwersytet Łódzki 1984.
16. Ks. Stanisław Kowalczyk - „Liberalizm i jego filozofia”, Wydawnictwo Unia, Katowice 1995.
17. La Rochefoucauld - „Maksymy i rozważania moralne”, Czytelnik, Warszawa 1960.
18. Jan Legowicz - „Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu”, PWN, Warszawa 1986.
19. John Locke - „Dwa traktaty o rządzie” ze wstępem Zbigniewa Rau, Wydawnictwo naukowe PWN 1993.
20. Niccolo Machiavelli - „Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza.” ze wstępem K.T. Toeplitza, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.
21. „Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych”, opracowali Antoni Podsiad i Zbigniew Więckowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983.
22. Michel de Montaigne - „Próby”, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957.
23. Henryk Olszewski, Maria Zmierczak - „Historia doktryn Politycznych i prawnych”, Wyd.: ars boni et aequi, Poznań 1993.
24. Orygenes - „O zasadach”, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996.
25. Platon - „Fedon”, ze wstępem i opracowaniami Władysława Witwickiego, PWN, Warszawa 1958.
26. Platon - „Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg Praw”, ze wstępem i opracowaniami Władysława Witwickiego, PWN, Warszawa 1958.
27. „Podręcznik Diagnostyki i Terapii.” pod red. Prof. Dr. Z. Sowińskiego i Dr. Med. M. Millera, Warsz. Agencja Wydawnicza DELTA, Warszawa 1931.
28. Donatien A. F. de Sade - „Powiedzieć wszystko”, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991.
29. Donatien A. F. de Sade - „Prezydent w pole wywiedziony”, Krajowa Agencja Wydawnicza, Białystok 1987.
30. Artur Schopenhauer - „Świat jako wola i przedstawienie. Tom I”, Wydawnictwo naukowe PWN 1994.
31. Grzegorz L. Seidler - „Myśl polityczna czasów nowożytnych”, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972.
32. Leo Strauss - „Prawo naturalne w świetle historii”, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1969.
33. Władysław Tatarkiewicz - „Historia Filozofii”, PWN Warszawa 1990.
34. Roman Tokarczyk - „Hobbes”, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987.
35. Roman Tokarczyk - „Klasycy praw natury”, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1988.
36. Ferdynand Tönnies - „Tomasz Hobbes. Życie jego i nauka.”, Klasycy Filozofji - Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”, skł. w księgarni Gebethnera i Wolfa, Warszawa 1903.
37. Włodzimierz Tyburski, Andrzej Wachowiak, Ryszard Wiśniewski - „Historia Filozofii i Etyki.”, TNOiK „Dom Organizatora”, Toruń 1997.
38. Witold Wudel - „Filozofia strachu i nadziei; Teoria społeczna Tomasza Hobbesa”, Książka i Wiedza, Warszawa 1971.

### PRZYPISY:

- <sup>1</sup>Włodzimierz Tyburski, Andrzej Wachowiak, Ryszard Wiśniewski - „Historia Filozofii i Etyki.”, TNOiK „Dom Organizatora”, Toruń 1997, s. 321.
- <sup>2</sup>Tomasz Hobbes - „Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego”, PWN 1954, s. 165.
- <sup>3</sup>Np. zob.: Tomasz Hobbes - „Elementy filozofii”, PWN 1956, t. II, s. 295, w przypisie, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 180.
- <sup>4</sup>Na podstawie: Grzegorz L. Seidler - „Myśl polityczna czasów nowożytnych”, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972; Roman Tokarczyk - „Hobbes”, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987; Ferdynand Tönnies - „Tomasz Hobbes. Życie jego i nauka.”, Klasycy Filozofii - Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”, skł. w księgarni Gebethnera i Wolfa, Warszawa 1903; Witold Wudel - „Filozofia strachu i nadziei; Teoria społeczna Tomasza Hobbesa”, Książka i Wiedza, Warszawa 1971.
- <sup>5</sup>„*De cive*” wydana została w Paryżu, w 1642 r. „*Leviathan*” wydany został w Londynie w 1651 r. Natomiast część „*De homine*” wyszła w Londynie w 1658 r. Zob.: wykaz dzieł w: Tomasz Hobbes - „Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego”, PWN 1954, s. XXI.
- <sup>6</sup>Tomasz Hobbes - „Elementy filozofii”, PWN 1956, t. II, s. 191.
- <sup>7</sup>Ibidem. t. II, s. 203.
- <sup>8</sup>Witold Wudel - „Filozofia strachu i nadziei; Teoria społeczna Tomasza Hobbesa”, Książka i Wiedza, Warszawa 1971, s. 59.
- <sup>9</sup>Grzegorz L. Seidler - „Myśl polityczna czasów nowożytnych”, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, s. 73 *in fine*. Także: wstęp K. T. Toeplitza do: Niccolo Machiavelli - „Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięciem historii Rzymu Liwiusza.”, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 25.
- <sup>10</sup>Por.: cytat: „(...) *gdyby nie upadek ludzi, państwa by nie było.*” w Henryk Olszewski, Maria Zmierczak - „Historia doktryn Politycznych i prawnych”, Wyd.: ars boni et aequi, Poznań 1993, s. 51.
- <sup>11</sup>Por.: Roman Tokarczyk - „Hobbes”, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 98.
- <sup>12</sup>Człowiek Hobbesa nie odkrywa, lecz ocenia, co jest dobrem i złem. Dobro i zło przestają być zobiektywizowane. Hobbes, zdaniem F. Tönniesa „(...) *subiektywizuje jakości moralne(...)*” tak, jak i zmysłowe. Patrz: Ferdynand Tönnies - „Tomasz Hobbes. Życie jego i nauka.”, Klasycy Filozofii - Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”, skł. w księgarni Gebethnera i Wolfa, Warszawa 1903, s. 254.
- <sup>13</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 189.
- <sup>14</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 41.
- <sup>15</sup>Ibidem s. 24.
- <sup>16</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 116.
- <sup>17</sup>Ibidem t. II, s. 117.
- <sup>18</sup>Np. zob.: J 1,1.
- <sup>19</sup>„Przez następstwo, czyli przez ciąg myśli rozumiem to następstwo jednej myśli po drugiej, które nazywamy mowa wewnętrzną (w odróżnieniu od mowy wyrażonej w słowach).” cytat w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 18.
- <sup>20</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 119.
- <sup>21</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 26.
- <sup>22</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 120.
- <sup>23</sup>Patrz: w opracowaniach W. Witwickiego do: Platon - „Fedon”, PWN, Warszawa 1958, s. 185.
- <sup>24</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 39-40.
- <sup>25</sup>Por.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 116.
- <sup>26</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 35.
- <sup>27</sup>Za: „Filozofia. Podstawowe pytania” pod redakcją E. Martensa i H. Schnädelbacha, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 110.
- <sup>28</sup>Za: R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 34.
- <sup>29</sup>Por.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. I, s. 80.
- <sup>30</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 37.
- <sup>31</sup>Ibidem s. 38.
- <sup>32</sup>W: R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 36
- <sup>33</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 36.
- <sup>34</sup>„(...) *W socjologii i naukach politycznych autorytet definiowany jest w kategoriach wpływu i wiązany z pojęciem władzy. Autorytet racjonalny, tradycyjny, charyzmatyczny (M. Weber).*” → pojęcie AUTORYTET wg.: „Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych”, opracowali Antoni Podsiad i Zbigniew Więckowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1983.

- <sup>35</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., s. II, s. 120.
- <sup>36</sup>Por.: ibidem t. II, s. 121.
- <sup>37</sup>Ibidem t. II, s. 121.
- <sup>38</sup>Ibidem t. II, s. 122.
- <sup>39</sup>Ibidem t. II, s. 123.
- <sup>40</sup>Ibidem t. II, s. 154.
- <sup>41</sup>Ibidem t. II, s. 187.
- <sup>42</sup>Por.: R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 132.
- <sup>43</sup>F. Tönnies wskazuje, że nauką w jej właściwym znaczeniu jest tylko taka, która daje się w sposób oczywisty wywieść *a priori*. Jego zdaniem Hobbes zmierza do uznania, że „(...) przedmiotem czystej nauki mogą być tylko rzeczy, które są wytworem myśli, (...); przeto i ciało «polityczne», (...)”. Patrz: F. Tönnies - „Tomasz Hobbes.”, op. cit., s. 144-145.
- <sup>44</sup>Artur Schopenhauer uważa, że Hobbes budując wiedzę o geometrii pozostaje empirykiem. Twierdząc, iż punkt jest rozciągły, a linia posiada szerokość z tego względu, że nie można pokazać nierozciąglętego punktu i nieszerokiej linii, Hobbes, zdaniem A. S. neguje istnienie apriorycznej matematyki. Patrz: „Świat jako wola i przedstawienie. Tom I”, Wydawnictwo naukowe PWN 1994, s. 517.
- <sup>45</sup>Por.: Władysław Tatarkiewicz - „Historia Filozofii”, PWN Warszawa 1990, t. II, s. 100.
- <sup>46</sup>Arystoteles - „Metafizyka”, PWN 1984, s. 4.
- <sup>47</sup>Arystotelesowsko-tomistyczna maksyma: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*.
- <sup>48</sup>Za: „Filozofia...” pod red. E. Martensa i H. Schnädelbacha, op. cit., s. 110.
- <sup>49</sup>Por.: Didier Julia - „Słownik filozofii”, Wydawnictwo „Książnica”, Katowice 1995, s. 331.
- <sup>50</sup>Pogląd filozof. (od łac. *nativus* = wrodzony), zakładający istnienie prawd, idei wrodzonych, wiedzy wynikającej z samej konstrukcji umysłu, wydobywanej w procesie poznania niezależnego od doświadczenia. Zob. → poj. NATYWIZM w: Didier Julia - „Słownik filozofii”, op. cit.
- <sup>51</sup>Ujęcie wiąże się ze św. Tomaszem, z jego dowodami *ex motu* (z istnienia ruchu wynika, że istnieje pierwsza przyczyna ruchu) i *ex ratione causae efficientis* (z niesamoistności świata wynika, że istnieje istota samoistna, będąca pierwszą przyczyną świata). Zob.: W. Tatarkiewicz - „Historia Filozofii”, op. cit., t. I, s. 275.
- <sup>52</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 91.
- <sup>53</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. I, s. 20.
- <sup>54</sup>Ibidem t. I, s. 22.
- <sup>55</sup>Por.: W. Tatarkiewicz - „Historia Filozofii”, op. cit., t. II, s. 67.
- <sup>56</sup>„(...) z filozofii wyłączona jest doktryna o kulcie Boga, której nie może poznać rozum przyrodzony, (...)” cytat w: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. I, s. 21, *in fine*.
- <sup>57</sup>Zob.: Ks. Stanisław Kowalczyk - „Liberalizm i jego filozofia”, Wydawnictwo Unia, Katowice 1995, s. 27.
- <sup>58</sup>Za: „Filozofia...” pod red. E. Martensa i H. Schnädelbacha, op. cit., s. 517.
- <sup>59</sup>Rene Descartes - „Rozprawa o metodzie”, PWN 1981, s. 68.
- <sup>60</sup>Por.: W. Tatarkiewicz - „Historia Filozofii”, op. cit., t. II, s. 134.
- <sup>61</sup>Za: F. Tönnies - „Tomasz Hobbes.”, op. cit., s. 34-37;131-132.
- <sup>62</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. I, s. 225.
- <sup>63</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 43.
- <sup>64</sup>Ibidem.
- <sup>65</sup>Ibidem s. 52.
- <sup>66</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 125.
- <sup>67</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 52.
- <sup>68</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 124.
- <sup>69</sup>Ibidem t. II, s. 125.
- <sup>70</sup>Ibidem t. II, s. 124.
- <sup>71</sup>Swoje poglądy na temat wolnej woli, w jej obu przedstawionych przeze mnie aspektach, Hobbes wyłożył przede wszystkim w dwóch dziełach, nie przetłumaczonych na język polski: „Of Liberty and Necessity” i „The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance”. Znalazły się w nich myśli, będące efektem polemiki z biskupem Johnem Bramhallem.
- <sup>72</sup>Poglądy Hobbesa na temat determinizmu przytaczam za: R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 118.
- <sup>73</sup>Hobbes odróżnia konieczność od przymusu. Patrz: F. Tönnies - „Tomasz Hobbes.”, op. cit., s. 217.
- <sup>74</sup>W ograniczonym stopniu przybliży przebieg tej polemiki polski przekład książki F. Tönnies - „Tomasz Hobbes.”, op. cit. Patrz s. 194-221.
- <sup>75</sup>Dokładnie wyraża zagrożenie, płynące z przyjęcia determinizmu, następujący cytat: *Jeśli człowiek jest wolny, prawa są konieczne, gdyż sprawiedliwe jest karanie go za zło, jakie wyrządził, mogąc go uniknąć. Jeśli jednak nie jest wolny, jeśli wszystkie jego czyny są następstwem pierwszego impulsu, absolutną koniecznością zależną od organów, (...), jeśli do tego stopnia związane są z fizyką, że wybór nie leży w jego mocy (...), wówczas prawa pozostają całkowicie tyrańskie, bowiem podle jest karanie człowieka za zło, jakiego nie mógł uniknąć.* w: D. A. F. de Sade - „Rozważania nad moralnością i wolnością człowieka”, zawarte w zbiorze: Donatien A. F. de Sade - „Powiedzieć wszystko”, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991, s. 285.

- <sup>76</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 186
- <sup>77</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 113.
- <sup>78</sup>Ibidem s. 186.
- <sup>79</sup>„(...) być wolnym nie tylko znaczy: móżdż robić, gdy się chce, lecz być i czuć się nieskrepowanym; to zaś poczucie łączy się ze wszystkimi naszymi czynnościami o ile się odbywają, chociażbyśmy najbardziej uznawali ich konieczność.(...)” patrz w: F. Tönnies - „Tomasz Hobbes.”, op. cit., s. 224.
- <sup>80</sup>Ibidem s. 224 *in fine*.
- <sup>81</sup>R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 87.
- <sup>82</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 52.
- <sup>83</sup>Por.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. I, s. 138.
- <sup>84</sup>„Filozofia...” pod red. E. Martensa i H. Schnädelbacha, op. cit., s. 246.
- <sup>85</sup>Ibidem s. 248.
- <sup>86</sup>„(...) w namyśle pożądanego i wstręty powstają dzięki temu, że się przewiduje dobre i złe skutki i konsekwencje działania, (...)”. cyt. w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 54.
- <sup>87</sup>Koncepcja wywodząca się od Pierre-Simona Laplace’a (1749 - 1827). Por.: L. Kasprzyk, A. Węgrzecki - „Wprowadzenie do filozofii”, PWN, Wydanie IX (1990 r.), s. 94.
- <sup>88</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 45.
- <sup>89</sup>Por.: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 45. Oraz: „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 126.
- <sup>90</sup>Cytat z: „The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance” Tomasza Hobbesa, przełożony w: R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 98.
- <sup>91</sup>„(...) znowu od tego założenia zaczynam, że istnieje jakieś piękno samo w sobie **i dobro**, i wielkość, i inne takie rzeczy. Jeżeli mi to przyznasz (...) to mam nadzieję, że na tej podstawie dojdziemy do przyczyny i dowiedzimy, że dusza jest nieśmiertelna. (podkr.: P.G.)” w: Platon - „Fedon”, wst. i opr. W. Witwickiego, op. cit., s. 116.
- <sup>92</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 127.
- <sup>93</sup>Za: W. Tatariewicz - „Historia Filozofii”, op. cit., t. I s. 118.
- <sup>94</sup>Arystoteles - „Metafizyka”, op. cit., s. 49.
- <sup>95</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 54 *in fine*.
- <sup>96</sup>„Piękno jest bowiem tą własnością rzeczy, która sprawia, iż oczekuje się od niej dobra.” w: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 127.
- <sup>97</sup>Ibidem t. II, s. 127-128.
- <sup>98</sup>Ibidem t. II, s. 128-131.
- <sup>99</sup>Ibidem t. II, s. 131.
- <sup>100</sup>La Rochefoucauld - „Maksymy i rozważania moralne.”, Czytelnik, Warszawa 1960, s. 32.
- <sup>101</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 135.
- <sup>102</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 84-85.
- <sup>103</sup>Por.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 135.
- <sup>104</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 54.
- <sup>105</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. I, s. 22.
- <sup>106</sup>R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 102.
- <sup>107</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 518.
- <sup>108</sup>Por.: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 52.
- <sup>109</sup>Nawet same pożądanego podlegają, zdaniem Hobbesa, werbalizacji. Hobbes uważa, iż pożądanego wyrażane są w trybie imperatywnym, rozkazującym, namysł wyraża się w trybie warunkowym, typowym dla założeń wraz z ich konsekwencjami. Por.: Ibidem s. 53.
- <sup>110</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 34.
- <sup>111</sup>Ibidem s. 37.
- <sup>112</sup>Ibidem s. 53.
- <sup>113</sup>Ibidem s. 55-56.
- <sup>114</sup>Cyt. z: ibidem s. 52.
- <sup>115</sup>Patrz: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II s. 136.
- <sup>116</sup>Cyt. przekształcony: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 36.
- <sup>117</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 52.
- <sup>118</sup>Ibidem s. 56.
- <sup>119</sup>W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 91.
- <sup>120</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 54.
- <sup>121</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II s. 136.
- <sup>122</sup>Ibidem t. II, s. 136.
- <sup>123</sup>„Filozofia...” pod red. E. Martensa i H. Schnädelbacha, op. cit., s. 124.
- <sup>124</sup>Por.: ibidem 122.
- <sup>125</sup>Por.: J. Legowicz - „Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu”, op. cit., s. 239.

- <sup>126</sup>Za: „Filozofia...” pod red. E. Martensa i H. Schnädelbacha, op. cit., s. 122.
- <sup>127</sup>Patrz: W. Tatarkiewicz - „Historia Filozofii”, op. cit., t. I, s. 133.
- <sup>128</sup>W: „Filozofia...” pod red. E. Martensa i H. Schnädelbacha, op. cit.
- <sup>129</sup>Ibidem s. 124. Sąd odmienny = rozum w filozofii Hobbesa jest nadrzędny w stosunku do uczuć, w: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 156.
- <sup>130</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 136 *in fine*.
- <sup>131</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 12.
- <sup>132</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 137.
- <sup>133</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 47.
- <sup>134</sup>Np. ibidem s. 112.
- <sup>135</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 140.
- <sup>136</sup>Ibidem t. II, s. 144.
- <sup>137</sup>Ibidem t. II, s. 146.
- <sup>138</sup>Ibidem t. II, s. 149.
- <sup>139</sup>Ibidem t. II, s. 151.
- <sup>140</sup>Ibidem t. II, s. 187.
- <sup>141</sup>R. Descartes - „Rozprawa o metodzie”, op. cit., s. 18.
- <sup>142</sup>W ks. I, roz. XXIII: „(...) zdaje mi się, że wielkie to zarozumienie o sobie i pycha szacować swoje mniemania aż do tego stopnia, aby dla narzucenia ich ważyć się obalać spokój publiczny, wprowadzać tyle nieuniknionych nieszczęść, i owo tak straszliwe skażenie obyczajów, jakie przynoszą wojny domowe (...)”. Zob.: Michel de Montaigne - „Próby”, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957, t. I, s. 194-195.
- <sup>143</sup>Edward Coke (1552-1634). Autor m. in. „Institutes of the Law in England”. Hobbes mówi o nim np. w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 239.
- <sup>144</sup>R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., Por.: s. 121.
- <sup>145</sup>Za: artykuł U. Steinvortha o sprawiedliwości w: „Filozofia...” pod red. E. Martensa i H. Schnädelbacha, op. cit., s. 338.
- <sup>146</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 84.
- <sup>147</sup>Ibidem s. 84-92.
- <sup>148</sup>La Rochefoucauld - „Maksymy...”, op. cit., s. 63.
- <sup>149</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 64.
- <sup>150</sup>Por.: ibidem s. 60.
- <sup>151</sup>Por.: ibidem s. 64.
- <sup>152</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. I, s. 147-148.
- <sup>153</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 74.
- <sup>154</sup>Ibidem s. 74.
- <sup>155</sup>„Piękny kształt cielesny jest mocą, albowiem jako zapowiedź dobra toruje ludziom drogę do względów u kobiet i ludzi obcych.” Ibidem s. 75.
- <sup>156</sup>Np. sława posiadania szczęścia: „Powodzenie jest mocą, bowiem zjednuje sławę mądrości czy też szczęścia, co sprawia, że ludzie albo się danego człowieka boją, albo mają do niego zaufanie.” Ibidem s. 75.
- <sup>157</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 120.
- <sup>158</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 76.
- <sup>159</sup>Rdz 43,11-14;26.
- <sup>160</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 128.
- <sup>161</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 75.
- <sup>162</sup>Ibidem s. 74.
- <sup>163</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 140.
- <sup>164</sup>Dlatego wiedza, źle ujawniając się na zewnątrz, stanowi niewielką moc.
- <sup>165</sup>Cyt. przekształcony: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 79.
- <sup>166</sup>„Tyle bowiem wart jest każdy, ile bez cudzej pomocy sam może.” T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 208.
- <sup>167</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 76.
- <sup>168</sup>„Filozofia...” pod red. E. Martensa i H. Schnädelbacha, op. cit., s. 347-348.
- <sup>169</sup>Por.: G. L. Seidler - „Myśl polityczna czasów nowożytnych”, op. cit., s. 258. Zob.: artykuł U. Steinvortha o sprawiedliwości, w: „Filozofia...” pod red. E. Martensa i H. Schnädelbacha, op. cit., s. 347-348.
- <sup>170</sup>Działanie prawa prowadzi w modelu teoretycznym do ustalenia takiej ceny towaru, *ceny równowagi rynkowej*, która skutkuje zrównaniem popytu i podaży.
- <sup>171</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 76.
- <sup>172</sup>„Angielski filozof Hobbes wywodzi rozum z uszu, gdyż utożsamia go ze słyszalnym słowem.” w: Ludwik Feuerbach - „Wykłady o istocie religii”, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1953, s. 36 *in fine*.
- <sup>173</sup>Za przedstawicielem pesymizmu antropologicznego uważa T. Hobbesa np. Jan Kodrębski. Patrz: „Historia doktryn politycznych i prawnych”, Uniwersytet Łódzki 1984, s. 138.



<sup>174</sup>Podział na cechy otrzymane z *natury* i na *naturę ludzką*, a także przyjęte dla tej pracy rozumienie natury ludzkiej, przedstawiłem w poprzednim rozdziale.

<sup>175</sup>Tomasz Hobbes - „Elementy filozofii”, PWN 1956, t. II, s. 190-191.

<sup>176</sup>Myśl chrześcijańska znajduje jednak sposób, aby nazywać człowieka złym, choć jest on stworzony przez doskonałego Boga. Zob.: Mk 10,18. Źródeł zła dopatrywano się w cielesności (np.: Rz 7,18-20) i w wolnej woli (np.: Orygenes - „O zasadach”, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 228-232). Oba elementy odnajdziemy u św. Augustyna. Człowiek w ramach «działa zawiadywania» (*operis administrationis*) posiada *liberum arbitrium*, tj. swobodę samookreślenia po stronie duszy, lub ciała. Zło pojawia się właśnie w swobodzie samookreślenia się w wierności Bogu, lub odwracaniu się odeń. Patrz: Jan Legowicz - „Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu”, PWN, Warszawa 1986, s. 610-611. Por.: „(...) *zło nie należy do przyrody, lecz jest dziełem wolnych stworzeń.*” w: Władysław Tatarkiewicz - „Historia Filozofii”, PWN Warszawa 1990, t. I, s. 200.

<sup>177</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 204.

<sup>178</sup>Patrz: Arystoteles - „Polityka z dodaniem pseudo-arystotelesowej Ekonomiki”, PWN 1964, s. 7.

<sup>179</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 285.

<sup>180</sup>Zestawienie pozytywnie i negatywnie ocenianych cech znajdziemy w rozdziale XV „Księcia”. Patrz: Niccolò Machiavelli - „Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięciem historii Rzymu Liwiusza.”, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 80.

<sup>181</sup>Cytat z „Rozważań...”, patrz: N. Machiavelli - „Książę. Rozważania...”, op. cit., s. 119.

<sup>182</sup>Ferdinand Tönnies - „Tomasz Hobbes. Życie jego i nauka.”, Klasycy Filozofji - Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”, skł. w księgarni Gebethnera i Wolfa, Warszawa 1903, s. 255.

<sup>183</sup>Witold Wudel - „Filozofia strachu i nadziei; Teoria społeczna Tomasza Hobbesa”, Książka i Wiedza, Warszawa 1971, s. 59.

<sup>184</sup>Przykład wyjątkowo nietrafny zdaniem W. Wudela, zob.: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 66.

<sup>185</sup>Tomasz Hobbes - „Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego”, PWN 1954, s. 111.

<sup>186</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 215.

<sup>187</sup>Omówiony wyżej fragment tekstu „Lewiatana” J. Hołówka interpretuje w sposób pozwalający na stwierdzenie, iż wojna domowa potrafi stan natury wręcz wywołać, nie tylko umożliwić jego zrozumienie. Patrz: Jacek Hołówka - „Lewiatan Tomasza Hobbesa”, artykuł w: Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria 1993 R. II, NR 3, ISSN 1230-1493, s. 134. W. Wudel natomiast zaznacza, iż ze stanem natury da porównać się podczas wojny domowej sytuacja ludzi nie zaangażowanych w walce. Zob.: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 67.

<sup>188</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 112, zob. też: s. 189-190.

<sup>189</sup>Zdanie odmienne: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 65.

<sup>190</sup>Określenia «relikt» używa Roman Tokarczyk w: „Hobbes”, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 141.

<sup>191</sup>Patrz: John Locke - „Dwa traktaty o rządzie” ze wstępem Zbigniewa Rau, Wydawnictwo naukowe PWN 1993, s. 172, oraz wstęp s. XLIII.

<sup>192</sup>„*Stosowanie bez uprawnienia siły, skierowanej przeciw osobie innego człowieka, tworzy stan wojny.*” Patrz: ibidem s. 176.

<sup>193</sup>Do takiego wniosku prowadzi mnie odróżnienie stanu wojny między władcami od stanu natury po przez wskazanie, iż ten pierwszy „(...) *nie pociąga za sobą tych nieszczęść, jakie towarzyszą wolności poszczególnych jednostek.*” Patrz: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 112.

<sup>194</sup>Zob.: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 78-81.

<sup>195</sup>Zdaniem L. Straussa, przyjmując, że człowiek jest zwierzęciem apolitycznym i społecznym, oraz że dobro jest identyczne z tym, co przyjemne, stał się Hobbes twórcą hedonizmu politycznego. Zob.: Leo Strauss - „Prawo naturalne w świetle historii”, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1969, s. 157.

<sup>196</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 205, w przypisie.

<sup>197</sup>Ibidem t. II, s. 205, w przypisie.

<sup>198</sup>Ibidem t. II, s. 205.

<sup>199</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 109.

<sup>200</sup>„*Nie ma w tym stanie żadnych publicznych reguł współzycia i nie ma żadnej więzi społecznej.*” w: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 63.

<sup>201</sup>„(...) *człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą (...). Kto bowiem z natury jest taki, równocześnie i wojny namiętnie pożąda(...).* (podkr.: P.G.)” Patrz: Arystoteles - „Polityka...”, op. cit., s. 7.

<sup>202</sup>Chcąc sięgnąć poza dostępne obecnie źródła przedstawię dla przykładu odpowiadający mi fragment opisu psychopatii (nazwa często stosowana zamiennie z socjopatią) z wydanego w 1931 r. „Podręcznika Diagnostyki i Terapii” [pisownia oryginalna]: „*Psychopatia jest pograniczem między zdrowiem, a chorobą psychiczną. (...) Niektórzy psychopaci przy zachowanej inteligencji mają przytępione poczucie moralności i wskutek tego są skłonni do zbrodni i przestępstw różnego rodzaju.*” Patrz: „Podręcznik Diagnostyki i Terapii.” pod red. Prof. Dr. Z. Sowińskiego i Dr. Med. M. Millera, Warsz. Agencja Wydawnicza DELTA, Warszawa 1931, s. 831-832.

<sup>203</sup>Prof. dr med. Antoni Kepiński - „Lęk”, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1977, s. 196-199.

- <sup>204</sup>Zdaniem W. Wudela tworząc wizję stanu natury, jako piekła na ziemi, Hobbes miał na uwadze konkretne cele polityczne i społeczne, zob.: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 67. Przy takim założeniu cała hobbesowska koncepcja człowieka służyłaby tylko uzasadnieniu omnipotencji państwa.
- <sup>205</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 110.
- <sup>206</sup>R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 139. Zob. też: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 61;64.
- <sup>207</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 213, w przypisie.
- <sup>208</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 176.
- <sup>209</sup>Ibidem s. 177.
- <sup>210</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 177, oraz „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 332.
- <sup>211</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 177. Patrz także: „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 330-331.
- <sup>212</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 333.
- <sup>213</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 178.
- <sup>214</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 178, oraz „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 331.
- <sup>215</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 215.
- <sup>216</sup>Dobrze zauważył to J. Locke. Por.: Z. Rau we wstępie do: J. Locke - „Dwa traktaty o rządzie”, op. cit., s. XLIII.
- <sup>217</sup>Por.: J. Hołówka - „Lewiatan Tomasza Hobbesa”, op. cit., s. 133: „*Im mocniej działa charyzma chwilowego przywódcy, tym silniejsze jest oczekiwanie jego upadku i tym więcej pogardy budzi jego klęska.*”
- <sup>218</sup>„(...) czasem wojny jest odcinek czasu, w którym dostatecznie jest wyraźne zdecydowanie na walkę. (...) natura wojny polega nie na rzeczywistym zmaganiu, lecz na widocznej do tego gotowości (...)” w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 110. Por.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 214 *in fine*, oraz W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 62.
- <sup>219</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 107.
- <sup>220</sup>Ibidem s. 185.
- <sup>221</sup>„(...) przedmiotem filozofii jest wszelki ciało, o którym można pomyśleć, iż może powstawać lub iż posiada jakąś własność.” w: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. I, s. 20. Patrz również: s. 22.
- <sup>222</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 185.
- <sup>223</sup>Zob.: Francis Fukuyama - „Koniec Historii”, Zysk i S-ka Wydawnictwo s.c., Poznań 1996. s. 218.
- <sup>224</sup>Patrz: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 189.
- <sup>225</sup>Istnienie tej wolności w stanie natury podkreślił Hobbes umieszczając w „Elementach filozofii” rozdziały, dotyczące właśnie stany natury i praw naturalnych, pod wspólnym tytułem: Wolność. Patrz: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 203.
- <sup>226</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 186.
- <sup>227</sup>Określenie: «wolność absolutna», patrz: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 316. Por.: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 61 *in fine*. Również: R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 127.
- <sup>228</sup>„*Poza ustrojem państwowym każdy człowiek ma wprawdzie najbardziej nienaruszoną wolność, ale bezowocną; albowiem, kto dzięki swej wolności czyni wedle własnej woli, ten dzięki wolności innych cierpi wszystko z woli innych ludzi.*” w: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 340-341.
- <sup>229</sup>R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 139.
- <sup>230</sup>Określenie w: J. Hołówka - „Lewiatan Tomasza Hobbesa”, op. cit., s. 134.
- <sup>231</sup>Platon - „Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg Praw”, ze wstępem i opracowaniami Władysława Witwickiego, PWN, Warszawa 1958, t. I, s. 88.
- <sup>232</sup>Zob.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 334.
- <sup>233</sup>Arystoteles - „Polityka...”, op. cit., s. 4.
- <sup>234</sup>Bezpośrednie odniesienie do tej arystotelesowskiej tezy znajdziemy w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 135-136, oraz w: „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 244 *in fine*.
- <sup>235</sup>Patrz: motto do podrozdziału, jak również: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 209.
- <sup>236</sup>Siła cielesna, doświadczenie, rozum, uczucia. Definicja władz natury ludzkiej w: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 203.
- <sup>237</sup>Władze te Hobbes odróżnia od umiejętności dochodzenia do reguł ogólnych i tworzenia wiedzy naukowej, których nie uznaje za przyrodzone. Por.: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 107.
- <sup>238</sup>Np. przezorność, będąca po prostu doświadczeniem. Por.: ibidem s. 107.
- <sup>239</sup>Ibidem s. 108.
- <sup>240</sup>Ferdynand Tönnies nazywa ją «równością względną». Patrz: F. Tönnies - „Tomasz Hobbes.”, op. cit., s. 264.
- <sup>241</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 209.
- <sup>242</sup>Tak samo: Grzegorz L. Seidler - „Myśl polityczna czasów nowożytnych”, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, s. 253.
- <sup>243</sup>Ibidem s. 254.
- <sup>244</sup>W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 61.
- <sup>245</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 208.
- <sup>246</sup>Ibidem t. II, s. 209-210.
- <sup>247</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 108.
- <sup>248</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 211.

- <sup>249</sup> „Im dłużej trwa dominacja jednego człowieka nad innymi, tym silniejsze są protesty przeciwko jego sile i śmielsze oskarżenia o tyranie.”, cytat z: J. Hołówka - „Lewiatan Tomasa Hobbesa”, op. cit., s. 133.
- <sup>250</sup> Ibidem s. 133.
- <sup>251</sup> T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 210.
- <sup>252</sup> Określenie za: R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 140. Podobnie: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 62: w stanie natury „(...) każdy sam sobie jest suwerenem.”. Zob. również ibidem s. 72.
- <sup>253</sup> T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 210.
- <sup>254</sup> T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 109.
- <sup>255</sup> T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 211.
- <sup>256</sup> Ibidem t. II, s. 211-212.
- <sup>257</sup> W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 71.
- <sup>258</sup> T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 109.
- <sup>259</sup> T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 214.
- <sup>260</sup> Ibidem t. II, s. 214.
- <sup>261</sup> T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 113.
- <sup>262</sup> Wyraża go np. G. Seidler pisząc: (...) człowiek, żyjący w stanie natury, korzysta jedynie z uprawnień, wolny jest jednocześnie od jakichkolwiek obowiązków.” w: „Myśl polityczna czasów nowożytnych”, op. cit., s. 253. Podobne przekonanie leży być może u podstaw poglądu J. Hołówki, wyrażonego w zdaniu: „Stan natury jest nienaprawialny, ponieważ istnieją w nim tylko uprawnienia, a nie ma praw.” w: J. Hołówka - „Lewiatan Tomasa Hobbesa”, op. cit., s. 134.
- <sup>263</sup> T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 113. Pojęcie uprawnienia pojawia się także w: „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 402: „Uprawnienie zaś jest wolnością naturalną, której prawa nie stanowią, lecz którą pozostawiają.”
- <sup>264</sup> Roman Tokarczyk - „Klasyki praw natury”, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1988, s. 87.
- <sup>265</sup> Por.: J. Hołówka - „Lewiatan Tomasa Hobbesa”, op. cit., s. 135. Zob.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 252-253.
- <sup>266</sup> W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 71.
- <sup>267</sup> T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 128.
- <sup>268</sup> Ibidem t. II, s. 214.
- <sup>269</sup> Zob.: „(...) każdy człowiek ma uprawnienie do każdej rzeczy, nawet do ciała drugiego człowieka.” T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 113-114.
- <sup>270</sup> Ibidem s. 113.
- <sup>271</sup> T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 214. Podobnie: „(...) gdy ludzie żyją nie mając nad sobą mocy, która by ich wszystkich trzymała w strachu, to znajdują się w stanie, który zwie się wojną; i to wstanie takiej wojny, jak gdyby każdy był w wojnie z każdym innym.” w: „Lewiatan...”, op. cit., s. 109-110.
- <sup>272</sup> T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 108.
- <sup>273</sup> Ibidem s. 109.
- <sup>274</sup> Ibidem s. 110.
- <sup>275</sup> Ibidem s. 112.
- <sup>276</sup> T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 215.
- <sup>277</sup> T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 112.
- <sup>278</sup> W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 60-61.
- <sup>279</sup> „(...) prawo natury jest tożsamo z prawem moralnym.” w: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 254.
- <sup>280</sup> „W stanie zupełnej natury, każda jednostka jest dla siebie powagą bezwzględną, (...)” w: F. Tönnies - „Tomasz Hobbes.”, op. cit., s. 252.
- <sup>281</sup> R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 122.
- <sup>282</sup> T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 412.
- <sup>283</sup> T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 139.
- <sup>284</sup> Ibidem s. 111.
- <sup>285</sup> T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 212, w przypisie.
- <sup>286</sup> T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 320.
- <sup>287</sup> „Stan natury opisany przez Hobbesa był okresem anarchii.” pisze Roman Tokarczyk w: „Hobbes”, op. cit., s. 140. Stanem anarchii społecznej nazywa stan natury G. L. Seidler w: „Myśl polityczna czasów nowożytnych”, op. cit., s. 253. Zob. również: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 62. Wszyscy autorzy idą w ślad za Hobbesem, por.: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 316.
- <sup>288</sup> „Prawo, które jest prawem natury i prawem moralnym, zazwyczaj zwane jest prawem bożym.” T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 258.
- <sup>289</sup> Ibidem t. II, s. 213, w przypisie.
- <sup>290</sup> Ibidem t. II, s. 253.
- <sup>291</sup> T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 252 w przypisie.

<sup>292</sup>Ibidem t. II, s. 154. Zob. również: „Sprawiedliwość i niesprawiedliwość nie są w ogóle władzami ani ciała, ani umysłu. Gdyby nimi były, to mogłyby być w człowieku, który by był sam na świecie, podobnie jak mogą być w nim wtedy zmysły i uczucia.” cytat z: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 112.

<sup>293</sup>Por.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 212, w przypisie.

<sup>294</sup>Tomasz Hobbes - „Elementy filozofii”, PWN 1956, t. I, s. 18.

<sup>295</sup>Ibidem t. II, s. 123.

<sup>296</sup>Artur Schopenhauer - „Świat jako wola i przedstawienie. Tom I”, Wydawnictwo naukowe PWN 1994, s. 517.

<sup>297</sup>Ibidem.

<sup>298</sup>Włodzimierz Tyburski, Andrzej Wachowiak, Ryszard Wiśniewski - „Historia Filozofii i Etyki.”, TNOiK „Dom Organizatora”, Toruń 1997, s. 320.

<sup>299</sup>Demokrytowi, przejmującemu od Leukipposa teorię atomu, na istnienie atomów wskazywał „(...) wir pyłków w tumanie kurzu prześwietlanym promieniami słońca” w: Jan Legowicz - „Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu”, PWN, Warszawa 1986, s. 95.

<sup>300</sup>A. Schopenhauer - „Świat jako wola i przedstawienie. Tom I”, op. cit., s. 517

<sup>301</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 121.

<sup>302</sup>Konwencją (łac. *conventio*) jest założenie przyjęte w nauce na podstawie umowy, o którym wiadomo, że nie pozostaje w prawdziwościowym stosunku do rzeczywistości, może być fikcją lub fałszem. Zob.: Poj. KONWENCJA w: „Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych”, opracowali Antoni Podsiad i Zbigniew Więckowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983.

<sup>303</sup>Tomasz Hobbes - „Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego”, PWN 1954, s. 73.

<sup>304</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 131.

<sup>305</sup>Zob.: Roman Tokarczyk - „Hobbes”, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 98-119.

<sup>306</sup>Ibidem s. 124 *in fine*.

<sup>307</sup>Witold Wudel - „Filozofia strachu i nadziei; Teoria społeczna Tomasza Hobbesa”, Książka i Wiedza, Warszawa 1971, s. 38.

<sup>308</sup>Ibidem s. 142.

<sup>309</sup>Zgodnie z nazewnictwem T. Hobbesa „*Ta gałąź [filozofii](...), która traktuje o prawie naturalnym, nazywa się filozofią moralną, (...); (...)*”, patrz: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 179.

<sup>310</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 140.

<sup>311</sup>Leo Strauss - „Prawo naturalne w świetle historii”, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1969, s. 166.

<sup>312</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 218.

<sup>313</sup>„*Aby „uniknąć zaczepek sceptyków”, należało uniezależnić prawo naturalne od jakichkolwiek naturalnych „antycypacji”, a więc od consensus gentium.*” cytat w: L. Strauss - „Prawo naturalne w świetle historii”, op. cit., s. 166. Zgoda powszechna pojawia się w doktrynie stoików. Doniosłe znaczenie miało dokonane przez Cyserona połączenie subiektywnego i obiektywnego charakteru praw naturalnych, wyrażone w przekonaniu, że każdy rozumny człowiek dotrzeć może samodzielnie do norm naturalnego prawa, które jest jednocześnie przejawem powszechnego konsensusu. Także pochodzący od Grocjusza dowód *a posteriori*, czyli odnajdywanie praw wspólnie uznawanych przez narody, ma wiele wspólnego ze zgodą powszechną Cyserona. Zob.: Roman Tokarczyk - „Klasyki praw natury”, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1988, s. 79-80, 179.

<sup>314</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit. t. II, s. 218.

<sup>315</sup>Zob.: R. Tokarczyk - „Klasyki praw natury”, op. cit., s. 179.

<sup>316</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 426.

<sup>317</sup>Zob.: Władysław Tatarkiewicz - „Historia Filozofii”, PWN Warszawa 1990, t. II, s. 30.

<sup>318</sup>W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...” op. cit., s. 86.

<sup>319</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 219.

<sup>320</sup>Por.: ibidem t. II, s. 220, w przypisie.

<sup>321</sup>Ibidem t. II, s. 219, w przypisie.

<sup>322</sup>Np. ibidem t. II, s. 258-269.

<sup>323</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 320.

<sup>324</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 258.

<sup>325</sup>Ibidem t. II, s. 425.

<sup>326</sup>Def. w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 234.

<sup>327</sup>Zob.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 425. Por.: „Lewiatan...”, op. cit., s. 317.

<sup>328</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 320.

<sup>329</sup>Ibidem s. 252-253.

<sup>330</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., s. 402-403.

<sup>331</sup>Wilhelm Ockham (1290-1349), uczeń Dunska Szkota, twórca nominalizmu, odrzucił prawdy rozumowe czyniąc absolutną wolę Boga, na tyle potężną, że zdolną czynić złe i niesprawiedliwe uczynić dobrymi i sprawiedliwymi. Absolutna boska wola, ograniczona jedynie przez, z jednej strony, logiczną zasadę niesprzeczności, a z drugiej, przez esencjalną dobroć Boga, staje się źródłem prawa naturalnego, będącego pozytywnym prawem boskim, obowiązującym względnie, którego treść może być zmienna, zależnie od woli Boga. Wywodzi się ono zatem z natury Boga, nie ludzkiej! Zob.: R. Tokarczyk - „Klasyki praw natury”, op. cit., s. 162-165.

- <sup>332</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 327-328.
- <sup>333</sup>„(...) trzy sposoby, na jakie, jak się mówi potocznie, słyszymy Boga, a mianowicie: prawidłowe rozumowanie, postrzeganie zmysłowe i wiara.” w: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 426.
- <sup>334</sup>Ibidem t. II, s. 211 *in fine*.
- <sup>335</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 113 *in fine*.
- <sup>336</sup>Zob.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 211.
- <sup>337</sup>„(...) w stanie natury bowiem, przed ustanowieniem prawa pozytywnego i rządu, «prawo natury», **nakazujące** każdemu człowiekowi zachować swe własne istnienie jest prawem [uprawnieniem] do użycia wszelkich środków, które uzna on za konieczne do osiągnięcia tego celu, (...). (podkr. P.G.)” w: Francis Fukuyama - „Koniec Historii”, Zysk i S-ka Wydawnictwo s.c., Poznań 1996, s. 228.
- <sup>338</sup>„Każdemu przysługuje prawo do zachowania swej osoby”, a ponieważ w kontekście zdania Hobbes prawem nazywa wolność czynienia czegoś, jest ono właściwie *uprawnieniem* do wszelkich środków. Zob. w.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 212, w przypisie.
- <sup>339</sup>R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 123.
- <sup>340</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 113.
- <sup>341</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 128.
- <sup>342</sup>Zdaniem L. Straussa prawa naturalne są po prostu z najsilniejszej namiętności wywnioskowane. Zob.: L. Strauss - „Prawo naturalne w świetle historii”, op. cit., s. 167.
- <sup>343</sup>Ibidem s. 173.
- <sup>344</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 316.
- <sup>345</sup>Ibidem s. 317.
- <sup>346</sup>Ibidem s. 318. Por.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 426: „W królestwie naturalnym [tj. takim, gdzie Bóg włada po przez to, co dyktuje zdrowy rozum] *uprawnienie do królowania i karania tych, którzy łamią jego prawa, Bóg ma z racji samej swej mocy nieodpartej.*”
- <sup>347</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 429.
- <sup>348</sup>Por.: ibidem t. II, s. 212, w przypisie.
- <sup>349</sup>Ibidem t. II, s. 253. Zob. też: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 140. O wątpliwościach związanych z wiecznym charakterem praw natury czytaj w: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 85-86.
- <sup>350</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 217.
- <sup>351</sup>Słowo użyte np. w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 317.
- <sup>352</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 219.
- <sup>353</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 141. Zob. też: „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 257.
- <sup>354</sup>Stanem etycznej pustki nazywa hobbesowski stan natury G. L. Seidler w: „Myśl polityczna czasów nowożytnych”, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, s. 259. Podobnie Z. Rau we wstępie do: John Locke - „Dwa traktaty o rządzie”, Wydawnictwo naukowe PWN 1993, s. XXXII. Natomiast F. Tönnies pisze, iż zarówno w stanie natury, jak i w stanie zorganizowania, jednostka bywa ograniczona i skrępowana przez prawo przyrodzone, tyle że w stanie natury tylko w sposób moralny. Zob.: Ferdynand Tönnies - „Tomasz Hobbes. Życie jego i nauka.”, Klasycy Filozofji - Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”, skł. w księgarni Gebethnera i Wolfa, Warszawa 1903, s. 252.
- <sup>355</sup>„(...) *stan natury jest początkowo określony przez fakt, że istnieją w nim doskonałe prawa, ale nie ma doskonałych obowiązków.*” cyt. w: L. Strauss - „Prawo naturalne w świetle historii”, op. cit., s. 170.
- <sup>356</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 253.
- <sup>357</sup>Por.: ibidem t. II, s. 219-220 w przypisie.
- <sup>358</sup>Ibidem t. II, s. 252 w przypisie.
- <sup>359</sup>Ibidem t. II, s. 252.
- <sup>360</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 139.
- <sup>361</sup>Ibidem s. 141. Zob. też: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 257.
- <sup>362</sup>Zob.: G. L. Seidler - „Myśl polityczna czasów nowożytnych”, op. cit., s. 254. Dalej wskazuje on (s. 256-257), że prawem zasady rozsądku stają się dopiero w państwie.
- <sup>363</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 139-140.
- <sup>364</sup>Por.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 253 w przypisie.
- <sup>365</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 140.
- <sup>366</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 254.
- <sup>367</sup>Ibidem t. II, s. 252.
- <sup>368</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 139.
- <sup>369</sup>W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 145.
- <sup>370</sup>R. Tokarczyk - „Klasycy praw natury”, op. cit., s. 104-105.
- <sup>371</sup>Rz 13,9. Zob.: np. Mk 12,31 i Mt 7,12.
- <sup>372</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 252. Zob. też: „Lewiatan...”, op. cit., s. 139.
- <sup>373</sup>Według J. Hołówki prawem natury są nakazy oparte o «złotą regułę». Zob.: Jacek Hołówka - „Lewiatan Tomasza Hobbesa”, artykuł w: Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria 1993 R. II, NR 3, ISSN 1230-1493, s. 136.

<sup>374</sup>Por.: F. Tönnies - „Tomasz Hobbes”, op. cit., s. 250.

<sup>375</sup>Dlatego, zdaniem R. Wiśniewskiego, szczegółowe prawa dają się do «złotej reguły» zredukować. Zob.: W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski - „Historia Filozofii i Etyki”, op. cit., s. 322.

<sup>376</sup>„Wszyscy rozumni ludzie dorośli dochodzą do uznania takich samych praw natury.” w: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 86.

<sup>377</sup>„Prawem natury jest to wszystko, co człowiek rozpoznaje swoim rozumem. Dlatego nie wymaga ono proklamacji w jakikolwiek sposób” w: Ks. Stanisław Kowalczyk - „Liberalizm i jego filozofia”, Wydawnictwo Unia, Katowice 1995, s. 31.

<sup>378</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 254.

<sup>379</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 156-157.

<sup>380</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 254.

<sup>381</sup>Zdaniem L. Straussa Hobbesa na równi z hedonizmem politycznym cechuje polityczny ateizm. Zob.: L. Strauss - „Prawo naturalne w świetle historii”, op. cit., s. 157-158.

<sup>382</sup>W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 178. Dalej pisze: „Jako filozof Hobbes uważał się za ateistę, jako obywatel - był nie dość konsekwentnym, lecz lojalnym wyznawcą religii, która obowiązywała w jego kraju.” patrz: s. 180.

<sup>383</sup>Zob.: Ks. St. Kowalczyk - „Liberalizm i jego filozofia”, op. cit., s. 33. Autor ten pisze: „Chociaż myśliciel deklarował wiarę w Boga, to jednak nie dostrzegał Jego wpływu na życie człowieka.” - cytat sugeruje możliwość nazwania Hobbesa deistą. Stanowisko teistyczne zdaniem W. Wudela w ogóle w przypadku Hobbesa nie wchodzi w rachubę: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 177.

<sup>384</sup>W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski - „Historia Filozofii i Etyki”, op. cit., s. 320.

<sup>385</sup>J. Hołówka - „Lewiatan Tomasa Hobbesa”, op. cit., s. 145.

<sup>386</sup>„Nie było więc miejsca w jego rozważaniach na pojęcia duszy i Boga transcendentnego, ale odwoływał się do prawa boskiego jako do prawa natury.” w: W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski - „Historia Filozofii i Etyki”, op. cit., s. 320.

<sup>387</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 415-417.

<sup>388</sup>Ibidem t. II, s. 412.

<sup>389</sup>„(...) prawom okazuje się posłuch nie ze względu na samą rzecz, lecz ze względu na wolę nakazującego, (...)” ibidem t. II, s. 399.

<sup>390</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 151.

<sup>391</sup>„Prawo naturalne nie będzie skuteczne, jeśli namiętność zakwestionuje jego zasady lub jeśli te zasady nie będą odpowiadać namiętności. Prawo naturalne należy więc wywnioskować z najsilniejszej namiętności.” zob. w.: L. Strauss - „Prawo naturalne w świetle historii”, op. cit., s. 167.

<sup>392</sup>„(...) to co ja, mój przyjacielu, nazywam sprawiedliwością, jest po prostu prawem natury; postępując zgodnie z nim zawsze się pozostaje uczciwym, a niesprawiedliwym można zostać tylko od niego odstępując.” Nie byłoby nic interesującego w tym cytacie, gdyby nie fakt, od kogo pochodzi. Zob. w: Donatien A. F. de Sade - „Prezydent w pole wywiedziony”, Krajowa Agencja Wydawnicza, Białystok 1987, s. 70.

<sup>393</sup>Por.: W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski - „Historia Filozofii i Etyki”, op. cit., s. 323.

<sup>394</sup>W. Wudel pisze: „Znajomość praw natury nie jest, zdaniem Hobbesa, dana człowiekowi jako coś gotowego. Przystawia on je sobie w trakcie rozwoju osobniczego.” w: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 86.

<sup>395</sup>Zob.: ibidem s. 85.

<sup>396</sup>„(...) na człowieku nie ciąży żadne zobowiązanie, które by nie wywodziło się z jakiegoś własnego jego aktu: wszyscy wszak ludzie w równej mierze są wolni z natury.” w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 191.

<sup>397</sup>Por.: L. Strauss - „Prawo naturalne w świetle historii”, op. cit., s. 169-170.

<sup>398</sup>W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 143-144.

<sup>399</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 219, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 114.

<sup>400</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 220, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 114.

<sup>401</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 234, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 126.

<sup>402</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 235.

<sup>403</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 241, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 133.

<sup>404</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 241, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 134.

<sup>405</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 244, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 135.

<sup>406</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 245, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 135.

<sup>407</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 245, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 136.

<sup>408</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 246, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 137.

<sup>409</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 246-247, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 137.

<sup>410</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 247, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 137.

<sup>411</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 247, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 137.

<sup>412</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., s. 250.

<sup>413</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 242, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 134.

<sup>414</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 243, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 135.

<sup>415</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 248, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 138.

<sup>416</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 248, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 138.

- <sup>417</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 249, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 138.
- <sup>418</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 249, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 138.
- <sup>419</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 249, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 138-139.
- <sup>420</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 250.
- <sup>421</sup>Platon - „Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg Praw”, ze wstępem i opracowaniami Władysława Witwickiego, PWN, Warszawa 1958, s. 84-85.
- <sup>422</sup>Por.: Witold Wudel - „Filozofia strachu i nadziei; Teoria społeczna Tomasza Hobbesa”, Książka i Wiedza, Warszawa 1971, s. 188. Zob. też: Włodzimierz Tyburski, Andrzej Wachowiak, Ryszard Wiśniewski - „Historia Filozofii i Etyki.”, TNOiK „Dom Organizatora”, Toruń 1997, s. 323.
- <sup>423</sup>Tak samo: Roman Tokarczyk - „Hobbes”, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 145.
- <sup>424</sup>Tomasz Hobbes - „Elementy filozofii”, PWN 1956, t. II, s. 229 *in fine*.
- <sup>425</sup>Zob.: R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 145.
- <sup>426</sup>Tomasz Hobbes - „Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego”, PWN 1954, s. 141. Zob. też.: „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 171.
- <sup>427</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 142.
- <sup>428</sup>Ibidem s. 142. Zob. też.: „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 171.
- <sup>429</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 144.
- <sup>430</sup>Ibidem s. 145.
- <sup>431</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 172.
- <sup>432</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 145.
- <sup>433</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 145-146. Por.: „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 277.
- <sup>434</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 277.
- <sup>435</sup>R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 151.
- <sup>436</sup>Ferdynand Tönnies - „Tomasz Hobbes. Życie jego i nauka.”, Klasycy Filozofji - Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”, skł. w księgarni Gebethnera i Wolfa, Warszawa 1903, s. 250.
- <sup>437</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 115.
- <sup>438</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 221.
- <sup>439</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 115, oraz „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 220-221.
- <sup>440</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 221-222.
- <sup>441</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 115 i 126. Por.: „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 235.
- <sup>442</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 116.
- <sup>443</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 223.
- <sup>444</sup>Ibidem t. II, s. 277: „(...) *(przyjmuje się bowiem, iż każdy zachowuje prawo stosowania obrony przed przemocą).*”
- <sup>445</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 116.
- <sup>446</sup>Ibidem s. 123. Zob. też.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, 229.
- <sup>447</sup>„(...) *dawno by te ścięgnię i te kości były gdzieś w Megarze czy między Boetami, dokąd by je poniosło mniemanie o tym, co najlepsze, gdybym ja sam nie uważał za rzecz sprawiedliwszą i piękniejszą, zamiast uciekać i wyrwać, poddać się państwu i ponieść karę, którą mi wymierzono.*” Sokrates u Platona w: „Fedon”, ze wstępem i opracowaniami Władysława Witwickiego, PWN, Warszawa 1958, s. 113.
- <sup>448</sup>O oświadczeniach woli: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 235-236, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 118-119.
- <sup>449</sup>Zob.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 224, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 116-117.
- <sup>450</sup>Jacek Hołówka - „Lewiatan Tomasza Hobbesa”, artykuł w: Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria 1993 R. II, NR 3, ISSN 1230-1493, s. 137.
- <sup>451</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 225.
- <sup>452</sup>Ibidem t. II, s. 225, oraz T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 120.
- <sup>453</sup>„*Utarta jest i znana prawda, że przy szczęku oręża milkną prawa; i prawdą jest to nie tylko co się tyczy praw państwowych, lecz również co się tyczy prawa naturalnego, jeśli będziemy je odnosili do działań, nie zaś do postawy wewnętrznej.*” w: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 272.
- <sup>454</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 148.
- <sup>455</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 272.
- <sup>456</sup>„(...) *każdy człowiek będzie liczył na własną swą siłę i sztukę, gdy chodzi o zabezpieczenie się przed innymi, i będzie to czynił prawnie.* (podkr.: P.G.)” w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 147-148.
- <sup>457</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 272-273.
- <sup>458</sup>W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 145.
- <sup>459</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 148, oraz: „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 273.
- <sup>460</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 148, oraz: „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 273.
- <sup>461</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 149-150, oraz: „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 274-276.
- <sup>462</sup>Arystoteles - „Zoologia”, PWN 1982, s. 8. W tym samym miejscu Arystoteles, dzieląc zwierzęta na żyjące gromadnie i samotnie, pisze: „*Człowiek należy do obu kategorii.*”
- <sup>463</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 275.

<sup>464</sup>Ibidem t. II, s. 276.

<sup>465</sup>„Gdy (...) ludzie osiągną zwycięstwo zgodnym wysiłkiem skierowanym przeciw obcemu wrogowi, to później, gdy już nie mają wspólnego wroga albo gdy tego, którego część uważa za wroga, druga część uważa za przyjaciela, wówczas z konieczności rzeczy zrywa się ich zgoda wskutek odmienności interesów i ludzie ci znów popadają w stan wojny między sobą.” w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 149.

<sup>466</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 276.

<sup>467</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 149.

<sup>468</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 276.

<sup>469</sup>Ibidem t. II, s. 274.

<sup>470</sup>Używam pojęcia «kontraktualizm» w jego najprostszy, bezpośredni znaczeniu. Określenie to może mieć jednak węższy zakres, a wtedy zastosowanie go do Hobbesa nie okazuje się zasadne. Zob.: Z. Rau we wstępie do: John Locke - „Dwa traktaty o rządzie”, Wydawnictwo naukowe PWN 1993, s. XXIV, w przypisie.

<sup>471</sup>Ibidem t. II, s. 277, oraz T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 151.

<sup>472</sup>„(...) kto ucieleśnia tę osobę [której działań i aktów każdy członek społeczności jest mocodawcą], nazywa się suwerenem; o nim się mówi, że ma moc suwerenną czy zwierzchnią.” w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 151-152.

<sup>473</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 277.

<sup>474</sup>R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 143.

<sup>475</sup>Formuła: „(...) daję upoważnienie i przekazuję moje uprawnienia do rządzenia moją osobą temu oto człowiekowi albo temu zgromadzeniu, pod tym warunkiem, że i ty przekażesz mu swoje uprawnienia i upoważnisz go do wszystkich jego działań w sposób podobny.” w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 151.

<sup>476</sup>Zob.: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 154.

<sup>477</sup>Ibidem s. 121.

<sup>478</sup>Por.: F. Tönnies - „Tomasz Hobbes”, op. cit., s. 251.

<sup>479</sup>Zdanie odmienne: J. Hołówka - „Lewiatan Tomasza Hobbesa”, op. cit., s. 140.

<sup>480</sup>Interpretacja taka leży, jak sądzę, u podstaw takiego stwierdzenia: „Z niespójnej wielości indywidualnych jestestw powstaje społeczeństwo - państwo. Istotą jego jest nieograniczona władza suwerena uosobiona w postaci legendarnego potwora, (...)” w: Grzegorz L. Seidler - „Myśl polityczna czasów nowożytnych”, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, s. 255 *in fine*.

<sup>481</sup>Zob.: ibidem s. 257 *in fine*.

<sup>482</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 279.

<sup>483</sup>*I ten rodzaj władzy czy suwerenności różni się od suwerenności ustanowionej tylko tym, że ludzie, którzy wybierają swego suwerena, czynią to ze strachu jeden przed drugim, nie zaś ze strachu przed tym, kogo ustanawiają suwerenem.*” w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 175.

<sup>484</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 279. Zob.: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 152.

<sup>485</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 152.

<sup>486</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 279.

<sup>487</sup>Ibidem t. II, s. 324, oraz T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 179.

<sup>488</sup>„Nie zwycięstwo więc daje uprawnienie do władzy nad zwyciężonym, lecz własna jego ugoda.” w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 179. Zob.: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 187. R. Tokarczyk pisze, że jest to ugoda wzajemna zwycięzcy ze zwyciężonym. Zob.: R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 145.

<sup>489</sup>J. Hołówka - „Lewiatan Tomasza Hobbesa”, op. cit., s. 140.

<sup>490</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 322-323.

<sup>491</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 122.

<sup>492</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 228. Por.: „Lewiatan...”, op. cit., s. 175.

<sup>493</sup>Sąd wyrażony w: J. Hołówka - „Lewiatan Tomasza Hobbesa”, op. cit., s. 140.

<sup>494</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 304.

<sup>495</sup>R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 144. Podobnie: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 186.

<sup>496</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 279-280, oraz: „Lewiatan...”, op. cit., s. 152.

<sup>497</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 175.

<sup>498</sup>Ibidem s. 147.

<sup>499</sup>Ibidem s. 151. Por.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 276: jedna wola konieczna w rzeczach nieodzownych dla pokoju i obrony.

<sup>500</sup>Zmiana formy jest zmianą umiejscowienia jednej woli poddanych, a więc faktycznie zmianą suwerena. Zmiana suwerena, dokonana nie jego wolą, to zagłada jednego państwa, a powstanie nowego. Por.: o zagładzie państwa w: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 231. Zob.: „(...) ci, którzy poddali się monarche, nie mogą bez jego pozwolenia znieść monarchii i wrócić do stanu naturalnego, jaki panuje w wielości, w której zerwała się jedność; ani też nie mogą przenieść swej osobowości zbiorowej z tego monarchy, który ją reprezentuje, na innego człowieka, czy też na inne zgromadzenie.” w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 153.

<sup>501</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 277.

<sup>502</sup>Ibidem t. II, s. 208.

<sup>503</sup>W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 167.



<sup>504</sup> „(...) nie jest dziwne, jeśli trzeba jeszcze czegoś innego (poza ugodą), ażeby uczynić ich zgodę stałą i trwałą. Tym czymś jest moc, która ich wszystkich trzyma w strachu (...)” w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 150.

<sup>505</sup> „Tym, co umowie społecznej nadaje trwałość, jest uczucie strachu.” w: Ks. Stanisław Kowalczyk - „Liberalizm i jego filozofia”, Wydawnictwo Unia, Katowice 1995, s. 30.

<sup>506</sup> Wynika to choćby z cytatu: „Nie może też być państwo zobowiązane wobec obywatela. Ponieważ obywatel, jeśli zechce, może zwolnić państwo od zobowiązania, a chce tego, ilekroć samo państwo tego zechce (jako że **wola każdego obywatela we wszelkich rzeczach objęta jest wolą państwa**), wolne jest więc państwo, kiedy zechce, to znaczy: faktycznie już jest wolne. (podkr.: P.G.)” w: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 294.

<sup>507</sup> T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 155.

<sup>508</sup> Zdaniem G. L. Seidlera: „Dobrowolna umowa nie rodzi jeszcze żadnych zobowiązań. (...) dopiero strach przed mocą suwerena jest warunkiem realności zobowiązań.” w: G. L. Seidler - „Myśl polityczna czasów nowożytnych”, op. cit., s. 256.

<sup>509</sup> „(...) suweren dysponuje siłą, która trzyma obywateli w ryzach. Ale tę siłę, zdaniem Hobbesa, z reguły rodziła uprzednia uгода, która dała suwerenowi prawo rozkazywania, a na obywateli nałożyła obowiązek posłuszeństwa.” w: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 187.

<sup>510</sup> T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 151. Jedność ludzi w jednej osobie? To już musi prowadzić do porównania Lewiatana z Bogiem: „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.” w: Ibidem s. 151.

<sup>511</sup> Ibidem s. 196.

<sup>512</sup> T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 303.

<sup>513</sup> T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 195. Zob.: J. Hołówka - „Lewiatan Tomasza Hobbesa”, op. cit., s. 141.

<sup>514</sup> T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 296-297.

<sup>515</sup> „Władzę zdobywa się dwiema drogami: przez urodzenie i przez podbój. Uprawnienie do władzy na podstawie urodzenia to uprawnienie, jakie ma rodzic nad swymi dziećmi; i władza ta nazywa się rodzicielską. Ale nie wypływa ona z urodzenia (...); lecz wypływa ze zgody dziecka, bądź wyraźnej, bądź okazanej wystarczająco w inny sposób (podkr.: P.G.)” w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 176.

<sup>516</sup> Ibidem s. 180-181.

<sup>517</sup> Przytaczając formułę *every man with every man*, zauważając bierną rolę suwerena w procesie zobowiązania się obywateli, W. Wudel podkreśla nierealność hobbesowskiej umowy, zob.: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 257. Zob. też: o wątpliwościach związanych z umową: R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 145.

<sup>518</sup> Państwo naturalne jako sposób urealnienia koncepcji, patrz: „Nieznanne są przypadki zorganizowanego przekazania uprawnień suwerenowi. Stąd propozycję Hobbesa można odczytać jako historyczne zmyślenie. Odpiera on ten zarzut pomysłowym argumentem. Uгода na temat pokoju zawierana jest zawsze po dokonaniu podboju.” w: J. Hołówka - „Lewiatan Tomasza Hobbesa”, op. cit., s. 140. Zob. też: „Hobbes skłania się wprawdzie bardzo do wytłumaczenia powstania wszystkich państw doświadczalnych za pomocą podboju i przemocy, a przez to niejako do ich odrzucenia, (...)” w: F. Tönnies - „Tomasz Hobbes.”, op. cit., s. 262.

<sup>519</sup> T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 117-118.

<sup>520</sup> T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 408-409.

<sup>521</sup> F. Fukuyama uważa, iż milcząca zgoda, «wyrażająca się w gotowości obywatela do życia pod określonym rządem i przestrzegania jego ustaw», nie jest tak niedorzeczna, na jaką pozornie wygląda. Zob.: Francis Fukuyama - „Koniec Historii”, Zysk i S-ka Wydawnictwo s.c., Poznań 1996, s. 230.

<sup>522</sup> (Hi 41,17;24). Ostatnie zdanie, werset 24 roz. 41 księgi Hioba, stanowi motto dla „Lewiatana”. Cytat za: „Biblia Święta to jest całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu”, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1958.

<sup>523</sup> Zob.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 381-382, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 297.

<sup>524</sup> Arystoteles - „Polityka z dodaniem pseudo-arystotelesowej Ekonomiki”, PWN 1964, s. 268.

<sup>525</sup> T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 184.

<sup>526</sup> Porównanie państwa do człowieka, najwyższej władzy do duszy w: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 301. Zob. też: „Lewiatan...”, op. cit., s. 296-297.

<sup>527</sup> „Zasady jednak, które Hobbes sugerował jako podstawy funkcjonowania państwa, sprzyjają politycznej dyktaturze. Jeżeli bowiem władza «suwerena» jest absolutna i nie podlega rewokacji, to nie podlega żadnej kontroli.” w: Ks. St. Kowalczyk - „Liberalizm i jego filozofia”, op. cit., s. 34. Podobnie pisze F. Fukuyama: „Słabość argumentu Hobbesa tkwi w tym, że prawowici monarchowie często niepostrzeżenie staczą się w despotyzm.” w: F. Fukuyama - „Koniec Historii”, op. cit., s. 230.

<sup>528</sup> Za: R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 146.

<sup>529</sup> Leo Strauss - „Prawo naturalne w świetle historii”, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1969, s. 175.

<sup>530</sup> Zob.: G. L. Seidler - „Myśl polityczna czasów nowożytnych”, op. cit., s. 256.

<sup>531</sup> Określenie za: F. Tönnies - „Tomasz Hobbes.”, op. cit., s. 262.

<sup>532</sup> T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 152.

<sup>533</sup> Ibidem s. 196.

<sup>534</sup> Zob.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 324.

<sup>535</sup> Ibidem t. II, s. 327.

<sup>536</sup> Słuszne wydają mi się tezy F. Fukuyamy. Legitymizacja jest, jego zdaniem, pojęciem o zmiennej treści, istniejącym w subiektywnym wymiarze. Pisze dalej: „*Każda zdolna do sprawnego działania władza musi opierać się na zasadzie legitymizacji.*” Zwolennicy Hitlera byli lojalni nie ze względu na jego zdolność zastraszania, czy siłę fizyczną, lecz z powodu wiary w prawomocność jego władzy. „(...) *legitymizacja jest podstawą egzystencji nawet najkrwawszej i najbardziej niesprawiedliwej dyktatury.*” (w: F. Fukuyama - „Koniec Historii”, op. cit., s. 41-42). To odpowiednia grupa poddanych musi być przekonana o legitymizacji władzy, nie władza, ani nie jej teoretycy. Kiedy G. L. Seidler pisze, iż faktyczna moc jest dla hobbesowskiego państwa legalnym uzasadnieniem władzy (zob.: G. L. Seidler - „Myśl polityczna czasów nowożytnych”, op. cit., s. 256), to należy to dobrze rozumieć. Oznacza to ni mniej ni więcej, że władzę legalizuje lojalność poddanych, bo właśnie ta lojalność stanowi o mocy państwa. Moim zdaniem w poszukiwaniu legitymizacji należy pytać dalej, co może stworzyć tę lojalność, co oprócz strachu, który jest najczęściej rzeczą wtórną, zależną od mocy państwa, stworzonej istniejącą już lojalnością przekonanych o legitymizacji władzy. Hobbes prezentuje katalog praw naturalnych, moralnych, jako system racjonalny i pewny. Przekonawszy przyszłego poddanego o prawdziwości i o obowiązywaniu wywiedzionych praw, wszczepiłby mu przekonanie, iż władza lewiatana jest uprawniona, zatem to hobbesowskie prawo moralne tworzy w istocie legitymizację władzy śmiertelnego boga. Powodując lojalność obywateli tworzy moc państwa i umożliwia mu skuteczne działanie. Zdaniem J. Kodreńskiego skuteczność jest legitymacją władzy (w: Jan Kodreński - „Historia doktryn politycznych i prawnych”, Uniwersytet Łódzki 1984, s. 139) I dalej, skuteczność jest przyczyną trwałości lewiatana.

<sup>537</sup> Por.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 299.

<sup>538</sup> Ibidem t. II, s. 279. Nieco inaczej w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 152.

<sup>539</sup> Np. T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 325.

<sup>540</sup> Np. fragment cytowanego już tekstu: „(...) *bez zgody wyraźnej, gdzie obywatele na początku ustanawiają między sobą formę rządu państwa* [w państwach politycznych] *albo też gdzie swym przyrzeczeniem poddają się czyjejs władzy* [niewolnicy w państwach naturalnych], (...) (podkr. i dop.: P.G.)” w: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 408.

<sup>541</sup> T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 292-293.

<sup>542</sup> T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 156-157.

<sup>543</sup> J. Hołówka - „Lewiatan Tomasza Hobbesa”, op. cit., s. 140.

<sup>544</sup> T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 314-315.

<sup>545</sup> Suweren nie jest stroną umowy, np. zob.: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 154.

<sup>546</sup> Zob.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 294-295.

<sup>547</sup> Zauważmy, że bezprawiem nazywa Hobbes niepodporządkowanie się suwerenowi wyznaczonemu przez większość w państwach ustanowionych. Zob.: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 155. Pamiętajmy, że podkreśla on, że nie można utożsamiać woli większości z wolą wszystkich (zob.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 302-303), stąd, aby przyłączyć się do państwa, mniejszość również musi wyrazić swoją wolę. Dopiero jej niewyrażenie okazuje się zatem bezprawiem.

<sup>548</sup> Por.: Ks. St. Kowalczyk - „Liberalizm i jego filozofia”, op. cit., s. 31.

<sup>549</sup> Za: R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 147.

<sup>550</sup> „(...) *gdyby ten, kto usiłuje odebrać władzę swemu suwerenowi, został zabity albo ukarany przez niego za takie usiłowanie, to będzie on sam mocodawcą tego, że zostanie ukarany, (...). Że zaś jest niesprawiedliwe, gdy człowiek czyni coś, za co może być ukarany na mocy upoważnienia, jakie sam dał, przeto niesprawiedliwy jest on z tego samego tytułu.*” Zob.: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 153-154.

<sup>551</sup> L. Strauss uważa (w: L. Strauss - „Prawo naturalne w świetle historii”, op. cit., s. 167), iż „(...) *wszelkie obowiązki wypływają z podstawowego i niepozbywalnego prawa samozachowania.*”. Podobnie W. Wudel uważa, że uprawnienia wyprzedzają obowiązki (w: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 260) Moim zdaniem istnieje najpierw prawnonaturalny obowiązek ochrony życia, dopiero z niego wypływają niezbywalne uprawnienia do posłużenia się wszelkimi środkami, w celu realizacji nakazu ochrony własnego życia. Jeśli zatem poszukujemy prawa samozachowania, które moglibyśmy nazwać prawem podmiotowym, to może być nim u Hobbesa tylko dopuszczona prawem naturalnym wolność podejmowania wszelkich działań, służących obronie życia, wolność, której wyzbycie się jest nierealne, a więc i niemożliwe prawnie.

<sup>552</sup> T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 229, oraz: „Lewiatan...”, op. cit., s. 123.

<sup>553</sup> T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 192

<sup>554</sup> Ibidem s. 192.

<sup>555</sup> Ibidem s. 192-193.

<sup>556</sup> Podział uprawnień na podzielne i niepodzielne w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 160.

<sup>557</sup> Monarchia, arystokracja i demokracja, zob.: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 163.

<sup>558</sup> W. Wudel pisze, że przez demokrację Hobbes rozumiał demokrację bezpośrednią, przedstawicielska jest dlań swego rodzaju arystokracją. Zob.: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 254.

<sup>559</sup> T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 310.

<sup>560</sup> Ibidem t. II, s. 311-312.

<sup>561</sup> Ibidem t. II, s. 313.

<sup>562</sup> T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 153.

<sup>563</sup> Ibidem s. 154.

- <sup>564</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 286, zob. też: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 158-159.
- <sup>565</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 286.
- <sup>566</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 155.
- <sup>567</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 286-287, oraz „Lewiatan...”, op. cit., s. 158.
- <sup>568</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 287, oraz T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 158.
- <sup>569</sup>Określenie za: G. L. Seidler - „Myśl polityczna czasów nowożytnych”, op. cit., s. 256 i 257.
- <sup>570</sup>Za: R. Wiśniewski w: W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski - „Historia Filozofii i Etyki.”, op. cit., s. 323.
- <sup>571</sup>Sfera działań obywateli jest określana przez państwo. Zob.: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 266.
- <sup>572</sup>W: R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 160. Zob. też: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 271.
- <sup>573</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 289.
- <sup>574</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 157.
- <sup>575</sup>J. Hołówka - „Lewiatan Tomasza Hobbesa”, op. cit., s. 142.
- <sup>576</sup>Por.: R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 160.
- <sup>577</sup>Por.: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 273.
- <sup>578</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 191.
- <sup>579</sup>Arystoteles - „Polityka...”, op. cit., s. 262.
- <sup>580</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 191.
- <sup>581</sup>Ibidem s. 290.
- <sup>582</sup>Działania wynikające z upoważnienia obywatela nie mogą być uznane za niesprawiedliwe. Postępując nawet niesłusznie suweren nie krzywdzi. Zob.: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 156.
- <sup>583</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 294.
- <sup>584</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 156.
- <sup>585</sup>Ibidem s. 159.
- <sup>586</sup>Zob.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 291.
- <sup>587</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 159-160.
- <sup>588</sup>Ibidem s. 162.
- <sup>589</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 293.
- <sup>590</sup>Zob.: ibidem t. II, s. 293-294.
- <sup>591</sup>Ibidem t. II, s. 231.
- <sup>592</sup>Ibidem t. II, s. 296.
- <sup>593</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 194.
- <sup>594</sup>Ibidem s. 194-195.
- <sup>595</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 303.
- <sup>596</sup>Np. zob.: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 158 i 219, oraz „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 295.
- <sup>597</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 289, oraz: „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 372.
- <sup>598</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 295. Też: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 220.
- <sup>599</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 219-220.
- <sup>600</sup>Ibidem s. 223.
- <sup>601</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 320.
- <sup>602</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 196.
- <sup>603</sup>Ibidem s. 197.
- <sup>604</sup>Ibidem s. 196.
- <sup>605</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 321.
- <sup>606</sup>Kara banicji, patrz: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 281.
- <sup>607</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 197.
- <sup>608</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 324. Zob.: „Lewiatan...”, op. cit., s. 179.
- <sup>609</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 325. Zob.: „Lewiatan...”, op. cit., s. 180.
- <sup>610</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 325.
- <sup>611</sup>Ibidem t. II, s. 326.
- <sup>612</sup>Ibidem t. II, s. 327-328.
- <sup>613</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 176.
- <sup>614</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 324. Por.: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 178-179.
- <sup>615</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 180.
- <sup>616</sup>Zob.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 326-327.
- <sup>617</sup>„Przekazywanie naturalnych uprawnień jest aktem dobrowolnym, ale nieodwołalnym.” w: J. Hołówka - „Lewiatan Tomasza Hobbesa”, op. cit., s. 139.
- <sup>618</sup>Por.: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 155.
- <sup>619</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 334.
- <sup>620</sup>Ibidem t. II, s. 335.
- <sup>621</sup>Ibidem t. II, s. 335.

<sup>622</sup>Ibidem t. II, s. 336.

<sup>623</sup>Zob.: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 186.

<sup>624</sup>Ks. St. Kowalczyk - „Liberalizm i jego filozofia”, op. cit., s. 29.

<sup>625</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 186-187.

<sup>626</sup>Omawiając wolność nie posługiwałem się podziałem jej zakresów, dokonany przez W. Wudela. Wyróżnia on wolności całkowicie wyłączone z gestii suwerena (sprowadzające się do niewyzbywalnych uprawnień), wolności „wyłączone” w związku z realizacją postulatów mądrego i umiejętnego rządzenia (wiążące się z tezą, iż nie powinno być żadnego ograniczenia wolności naturalnej, prócz takiego, jakie konieczne jest dla dobra państwa), oraz wolności istniejące dzięki sile faktów (rodzą się dzięki niemożności uregulowania normami prawnymi wszystkich zachowań poddanych). Zob.: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 213-214.

<sup>627</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 187.

<sup>628</sup>Ibidem s. 187.

<sup>629</sup>Wolność suwerena jest tym samym, co wolność jednostki w stanie naturalnym. Por.: o wolności wychwalanej przez pisarzy w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 189. Zob.: Ibidem s. 187-188, oraz T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 336 i 349.

<sup>630</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 348-349.

<sup>631</sup>„Choćby bowiem na bramach i wieżach jakiegoś państwa nie wiedzieć jak wielkimi literami wypisana była wolność, to nie jest ona wolnością każdego z obywateli, lecz wolnością państwa;” w: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 349. „Ateńczycy i Rzymianie byli wolni, to znaczy: tworzyli państwa wolne; nie iżby każdy poszczególny człowiek miał wolność, by przeciwstawiać się własnej swej reprezentacji, lecz ich reprezentacja miała wolność, by się przeciwstawiać innym narodom albo na nie napadać.” w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 190.

<sup>632</sup>„Czy państwo jest monarchią, czy demokracją, wolność jest zawsze ta sama.” w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 190.

<sup>633</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 349.

<sup>634</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 187.

<sup>635</sup>Ibidem s. 188. Zob.: „Jeśli zaś uważają, że wolność polega na tym, iż nieliczne są prawa, nieliczne zakazy, i to takie, iż gdyby ich nie było, to niebyłoby pokoju, w takim razie przeczę, iżby więcej było wolności w demokracji, niż w monarchii: taka bowiem wolność może zupełnie dobrze istnieć w tej, jak i w tamtej.” w: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 349.

<sup>636</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 194.

<sup>637</sup>Ibidem s. 191-192.

<sup>638</sup>Ibidem s. 193.

<sup>639</sup>Ibidem s. 193.

<sup>640</sup>Ibidem s. 193.

<sup>641</sup>Ibidem s. 194. Zob.: ibidem s. 192: „Jeżeli suweren rozkazuje człowiekowi, (...) żeby nie stawiał oporu tym, którzy na niego napadają; (...) to ten człowiek ma wolność, by się nie słuchać.”

<sup>642</sup>L. Strauss - „Prawo naturalne w świetle historii”, op. cit., s. 182.

<sup>643</sup>Zdaniem F. Fukuyamy myśl anglosaska nie uwzględnia heglowskiego boju o prestiż, uznając go za irracjonalny (zob.: F. Fukuyama - „Koniec Historii”, op. cit., s. 234). Niewątpliwie uwzględnienie boju o prestiż, sprawiającego, iż jednostka zdolna jest przekraczać swoją zwierzęcą naturę narażając życie dla uznania, byłoby niezłym sposobem na ustalenie powodów, dla których obywatel miałby walczyć za swój kraj. Prestiż byłby wartością większą od samozachowania.

<sup>644</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 347.

<sup>645</sup>„W doktrynie politycznej Hobbesa uderza fakt nieodróżniania społeczeństwa od państwa, państwa od władzy suwerennej, prawa od moralności.” w: G. L. Seidler - „Myśl polityczna czasów nowożytnych”, op. cit., s. 257.

<sup>646</sup>„[Suweren i główni słudzy państwa] Muszą się przystosowywać do tego, co obywatele mogą znieść bez buntu, (...)” w: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 226-227.

<sup>647</sup>„Wprawdzie ci, którzy dzierżą władzę najwyższą, czynią nie wszystko, czego chcą i o czym wiedzą, że jest pożyteczne dla państwa. Ale przyczyną tego nie jest brak uprawnień, lecz wzgląd na obywateli, których czasem nie można zmuszać do wykonywania ich obowiązku nie narażając na niebezpieczeństwo państwa, (...)” w: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 292 w przypisie.

<sup>648</sup>Za: R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 156. Zob.: W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 229.

<sup>649</sup>Zob.: T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 381-382. Zob. też: „Lewiatan...”, op. cit., s. 297.

<sup>650</sup>R. Tokarczyk nazywa «dobro ludu» najwyższą wartością prawną (zob.: R. Tokarczyk - „Hobbes”, op. cit., s. 147). Hobbes nazywa dobro ludu obowiązkiem suwerena, a przecież suweren nie może być zobowiązany wobec żadnego z poddanych, także wobec samego siebie. Obowiązek zyskuje swój prawny charakter tylko dzięki Bogu i prawom natury. F. Tönnies pisze, iż suweren «ze stanowiska moralnego» jest obowiązany działać dla dobra ludu (w: F. Tönnies - „Tomasz Hobbes.”, op. cit., s. 256). Obowiązek dbania o dobro ludu jest, w moim mniemaniu, przede wszystkim nakazem racjonalnym, spowodowanym dążeniem do trwałości państwa. Dzięki temu, choć nikt z żyjących nie rozlicza władcy, rozsądny suweren postara się obowiązek wykonać.

<sup>651</sup>„Nie można bowiem oddzielać dobra suwerena i dobra ludu.” w: T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 309.

<sup>652</sup>T. Hobbes - „Elementy filozofii”, op. cit., t. II, s. 341.

<sup>653</sup>Ibidem t. II, s. 342.

<sup>654</sup>W. Wudel - „Filozofia strachu i nadziei;...”, op. cit., s. 243.

<sup>655</sup>T. Hobbes - „Lewiatan...”, op. cit., s. 308.

<sup>656</sup>Tomasz Hobbes - „Elementy filozofii”, PWN 1956, t. II, s. 403.