

*Paweł Polaczuk*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## **O NIERACJONALNOŚCI DZIAŁANIA POLITYCZNEGO JEDNOSTKI W KONCEPCJI TOMASZA HOBBSA UWAG KILKA**

### **On the Irrationality of the Individual's Political Participation according to Thomas Hobbes. Some Remarks**

**Słowa kluczowe:** strach, życie, władza, suweren, prawo natury, racjonalność, działanie polityczne.

**Key words:** fear, life, power, sovereign, natural law, rationality, political participation.

#### **S t r e s z c z e n i e**

Autor dowodzi, że obszar rozumowych ograniczeń praw naturalnych i racjonalnych działań podejmowanych z myślą o własnych interesach, jaki Hobbes pozostawia jednostkom poddanym władzy suwerena, nie obejmuje wszystkich zachowań, którym będą chciały dać wyraz jednostki tworzące wspólnotę polityczną. Autor zwraca uwagę na działania, które wymykają się w jakiejś części zachowaniom będącym czystą emanacją natury jednostki z jednej strony, z drugiej schematom rozumnej woli, nie będąc wyrazem troski o własne interesy czy korzyści. Ich źródłem są nieracjonalne postawy, przekonania i odczucia obecne w sferze mentalnej jednostki i wyrażające pragnienie pokoju społecznego. Hobbes usiłuje je zredukować do racjonalnej woli. Zdaniem autora, wywody Hobbesa pozwalają przyjąć, że niepewność o środki służące zachowaniu życia poddaje się racjonalizacji, której rezultatem jest przymus ze strony suwerena. Rozumowanie autora *Lewiata-*

#### **A b s t r a c t**

The author argues that the range of reasonable limitations concerning the natural law and rational activities undertaken with the idea to meet one's own interests that Hobbes assigns to individuals under the rule of the sovereign does not encompass all those behaviours that those individuals who create a political community will wish to get involved with. The author points to those activities that to some degree fall outside behaviours that are pure emanations of the individual's nature on the one hand, and schemes of the reasoning will on the other, since they are not expressions of one's concern with respect to one's own interests or benefits. They are rooted in irrational attitudes, beliefs and feelings present in the individual's mental sphere; additionally they reveal the desire for social peace. Hobbes attempts to reduce such activities to rational will. According to the author of this paper, Hobbes's arguments allow one to assume that uncertainty regarding the

na nie uzasadnia jednak racjonalizacji obawy o własne życie do poziomu zaufania suwerenowi.

means to preserve life is rationalized, leading to coercion on the part of the sovereign. The argument of the author of *Leviathan* does not justify, however, the rationalization concerning the fear for one's life to the extent of trusting the sovereign.

Niniejszy artykuł dotyczy jednego z wątków koncepcji Tomasza Hobbesa, której wykład przedstawiony został w *Lewiatanie*<sup>1</sup>. Poruszę problem nieracjonalności działania politycznego członka wspólnoty pozostającego pod władzą absolutnego suwerena.

Problem działania politycznego jednostki poddanej nieograniczonej i niepodzielnej władzy suwerena nie jest w literaturze przedmiotu nowy. Na najbardziej ogólnym poziomie interpretatorzy dorobku Hobbesa odwołują się do wyobrażenia Lewiatana, które wystarcza, by zobrazować rozmiar sfery działania politycznego jednostki będącej członkiem *societas civilis cum imperio*. W wywodach dotyczących działania politycznego posługują się natomiast pojęciem depotencjalizacji działania politycznego i formułują tezę, zgodnie z którą koncepcja Hobbesa do owej depotencjalizacji prowadzi<sup>2</sup>. Przytoczona teza dotyczy możliwości i siły sprawczej działania politycznego jednostki. Orzekając o nich, interpretatorzy dorobku Hobbesa zwracają uwagę na przymus stosowany przez nieograniczonego suwerena egzekwującego naruszenia pochodzących od niego norm. Podkreślają ponadto, że ów suweren jest warunkiem porządku politycznego, podczas gdy posłuch wobec norm prawnych obowiązkiem ciężącym jednostkom, które awansowały siebie do rangi obywateli we wspólnocie pozostającej pod jego władzą. Przejście do tak pomyślanego porządku politycznego ma bowiem wyzwolić ludzką naturę od wojny. Poza granicami nowego porządku politycznego znajdzie się wtedy naturalna wolność, która wyraża się w zachowaniach niemożliwych do pogodzenia z pokojem społecznym<sup>3</sup>. Można zatem przyjąć, że depotencjalizacja oznacza odebranie jednostkom naturalnej swobody działania i skupienie wszelkiej aktywności politycznej w ręku jednego podmiotu. W pewnym sensie łączy się w tym pojęciu realne spojrzenie na możliwości działania politycznego z problematyką legitymizacji. Działania polityczne suwerena zachowują bowiem wyłączność przez wzgląd na jego wszechmoc i tylko one pozostają prawomocne. Nadmienić należy, że jeśli możliwość działania politycznego jednostki łączy się ze wszechmocą suwerena, to do prawomocności można odnieść oceny siły sprawczej jednostkowego działania.

<sup>1</sup> T. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 2009.

<sup>2</sup> M. Riedel, *Zum Verhältnis von Ontologie und politischer Theorie bei Hobbes*, (w:) R. Koselleck, R. Schnur, *Hobbes Forschungen*, Duncker und Humblot, Berlin 1969, s. 107.

<sup>3</sup> L. Kühnhardt, *Zukunftsdenker. Bewährte Ideen politischer Ordnung für das dritte Jahrtausend*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1999, s. 124–125.

Nie negując trafności tego ujęcia, chciałbym odnieść się do problemu działania politycznego jednostki z nieco odmiennej perspektywy. Wydaje się bowiem, że warunki istnienia porządku politycznego gwarantującego pokój społeczny nie są tylko sprawą przymusu pochodzącego od suwerena oraz bezwarunkowego posłuchu wobec jego prawa. Szczególnie wtedy, gdy kwestie pokoju społecznego oddzieli się na moment od warunków istnienia porządku politycznego. W osiągnięciu ładu społecznego nie mniejszą od suwerena rolę pełni bowiem jednostka, która owemu przymusowi podlega. Takie spojrzenie można uznać za sprzeczne z zamysłem autora *Lewiatana* już choćby dlatego, że punktem wyjścia w rozważaniach o porządku polityki są obowiązki, nie zaś prawa członka wspólnoty politycznej. Z drugiej jednak strony nie można zapominać, że intencją Hobbesa było stworzenie „filozofii dla społeczeństwa”, którego członkowie nie są – jak zaznacza Kühnhardt – „bojaźliwymi przed Bogiem chrześcijanami, lecz obywatelami żyjącymi swoimi sprawami i podążającymi za własnymi celami, interesami”<sup>4</sup>. Warunkiem po temu, by w dążeniu do realizacji własnych interesów rozwinęły się najlepsze zdolności człowieka, jest według Hobbesa uchronienie człowieka przed nim samym. Z tych względów autor *Lewiatana* poddaje naturę ludzką zdyscyplinowanej mechanice polityki<sup>5</sup>. Przesunięcie akcentu na członka wspólnoty poddanej władzy suwerena, widoczne w tej charakterystyce zamysłu Hobbesa, nawet jeśli było jedynie wstępnym założeniem, nie może nie mieć znaczenia dla oceny zasadności i dopuszczalności nowych perspektyw w analizach poświęconych koncepcji Hobbesa. Myślę tu o problemie nieracjonalności działania politycznego jednostki. To jej punkt widzenia postaram się przyjąć w niniejszych wywodach. Postaram się dowieść, że obszar rozumowych ograniczeń praw naturalnych i racjonalnych działań podejmowanych z myślą o własnych interesach, jaki autor *Lewiatana* pozostawia poddanym władzy suwerena, nie obejmuje wszystkich zachowań, którym będą chciały dać wyraz jednostki tworzące wspólnotę polityczną.

Dalsze uwagi poprzedzę podsumowaniem ustaleń, które poczyniłem, zajmując się problemem depotencjalizacji działania politycznego<sup>6</sup>. Zgodziłem się z tezą, że autor *Lewiatana* odrzuca ideę wzorczości natury. Odrywa zatem refleksję o prawie naturalnym od nauki o uniwersalnym porządku i wiąże prawa naturalne z naturą ludzką<sup>7</sup>. W konsekwencji odrzucenia idei wzorczości natury zmienia się przedmiot refleksji Hobbesa. Jest on zainteresowany stworzeniem wspólnoty politycznej przez jednostki awansujące siebie do rangi obywateli, nie

<sup>4</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> P. Polaczuk, *Kilka uwag o antropologicznej metamorfozie „lex naturalis” i o depotencjalizacji działania politycznego w koncepcji Tomasza Hobbesa*, „Studia Prawnoustrojowe” 2014, nr 25.

<sup>7</sup> L. Kühnhardt, op.cit., s. 129.

zaś refleksją o warunkach działania politycznego<sup>8</sup>. Twierdziłem, że nie stoi to na przeszkodzie, by podjąć się takiej refleksji. W jej konkluzji odwołałem się do tezy o depotencjalizacji działania politycznego, jakiej dokonuje się poprzez autoryzację absolutnego suwerena. Zwróciłem przy tym uwagę na fakt, że pojęcie depotencjalizacji nie może być rozumiane w świetle wywodów Hobbesa wyłącznie jako uczynienie z jednostki przedmiotu działania politycznego suwerena. Moją uwagę przykuło to, że jednostki stają się przedmiotem działania suwerena kosztem cech leżących w ich naturze<sup>9</sup>. Przypomnę, że w stanie natury stanowiły zagrożenie dla siebie samych. Uchylenie tego zagrożenia oznacza powstrzymanie się od zachowań sankcjonowanych przez suwerena, lecz będących nadal wyrazem cech, które miałyby leżeć w naturze ludzkiej. Budziło jednak moje wątpliwości, że nawet ustawiczna niepewność własnego losu powodowana zagrożeniem śmierci nie tłumila tych cech, podczas gdy taki skutek Hobbes przypisał panowaniu absolutnego suwerena. Tym wątpliwościom dałem wyraz w twierdzeniu, zgodnie z którym depotencjalizacja działania politycznego w skali przyjętej przez Hobbesa nie ma uzasadnienia w jego wywodach. Wykracza ona poza racjonalne oczekiwania co do środków służących urzeczywistnieniu pokoju społecznego. Warunki wstępne pokoju społecznego w ujęciu Hobbesa jawią się bowiem jako negacja natury ludzkiej, której dokonuje się na poziomie umownej (zracjonalizowanej) rezygnacji z działania politycznego. Odnotowałem na koniec, że korzyści, jakie przynosi pomyślana przez Hobbesa depotencjalizacja, wydają się chronić pewne istotne dla polityki i prawa wartości. Myślałem tu o wyeliminowaniu zachowań politycznych płynących z żądzy sławy, nieufności czy niszczącej rywalizacji. Jest bowiem życzeniem wielu, by arena wspólnego działania nie była zdominowana przez te cechy. Podtrzymałem jednak pogląd o nadmiernej i zasadniczo nieracjonalnej ingerencji w sferę działania politycznego jednostki. Zasygnalizowałem także krytyczne spojrzenie na ideę pokoju społecznego osiąganego wyłącznie poprzez bezwarunkowy przymus. Moje wątpliwości wiązały się z oczywistym przekonaniem, że posłuch wobec prawa nie jest sprawą sankcji, lecz „jakości” prawa stanowionego. Myślałem tu o wartościach wspierających autorytet prawa i motywujących do postaw zaufania do organów, które je stosują. Chodziło tu także o wartości pozwalające z jednej strony dokonać oceny „rywalizacji” między ludźmi, nie deprecjonując tej rywalizacji, z drugiej – o wartości zdadne do sądów o szkodach społecznych, jakie może przynieść nieumiarkowanie w dążeniu do zaspokojenia własnych interesów<sup>10</sup>.

Tezy te stanowią punkt wyjścia niniejszych rozważań. Podejmę w nich wątek nieracjonalnego działania politycznego. Tak nazywam działanie, które nie jest

<sup>8</sup> M. Riedel, op.cit., s. 107.

<sup>9</sup> Zob. inaczej: G. Maluschke, *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Verlag Karl Alber Freiburg, München 1982, s. 42.

<sup>10</sup> Zob. szerzej P. Polaczuk, *Kilka uwag o antropologicznej metamorfozie...*

dozwolone w społeczeństwie poddanym nieograniczonej władzy suwerena. Myślę tu działaniach, które nie są wyrazem rozumnej woli jednostek czy też działaniami opartymi na schematach zgodnych z założeniem ich racjonalności. Takie bowiem mieszczą się bowiem w sferze podległej suwerenowi. Wskazuje na to doniosłość racjonalnego prawa moralnego obowiązującego we wspólnocie z rozkazu suwerena. Nie bez znaczenia jest oczywiście także treść tych praw. Jako podstawę oceny znaczenia racjonalnego prawa moralnego, która jest tu kluczowa, przyjmuję uzasadnienie powołania (stworzenia) wszechmocnego suwerena. Autor *Lewiatana* odwołuje się w swych wywodach do konieczności ograniczenia wolnej woli jednostki, która jest nosicielem *jus naturale* z racji cech, jakie leżą w jej naturze. Rozpoznanie tych ograniczeń jest sprawą rozumu jednostki, zaś sprawą suwerena obowiązywanie racjonalnego prawa moralnego i wymuszanie posłuchu wobec niego. Warto odnotować, że normy racjonalnego prawa moralnego (prawa natury) zakazują czynić to, co niszczące dla życia jednostki lub co odbiera jej środki do jego zachowania. Ponadto normy prawa natury nakazują dbać o to, co w jej rozumieniu najlepiej może jej życie zachować<sup>11</sup>. Jakkolwiek paradoksalnie to brzmi, we wspólnocie poddanej nieograniczonej władzy suwerena, który ogranicza przyrodzone uprawnienia, jednostce dozwolone jest czynić to, co rozum uzna za obowiązek (i co należy traktować jako prawo natury)<sup>12</sup>. Warunkiem jest oczywiście uznanie tego prawa za obowiązujące przez suwerena, którego nieograniczona władza dotyczy nie tylko stanowienia prawa, lecz także uznania (w formie rozkazu) za obowiązujące norm prawa natury<sup>13</sup>. Formuła, zgodnie z którą członkowi wspólnoty poddanej nieograniczonej władzy suwerena dozwolone jest czynić to, do czego rozum ją ogranicza, ma charakter ogólny, ale wystarcza, by zwrócić uwagę na racjonalność jako dominującą płaszczyznę interpretacji zachowań jednostki.

Dalsze wywody poprzedzę uzasadnieniem i sformułowaniem ogólnej wskazówki interpretacyjnej dotyczącej granic działania politycznej jednostki. W tym celu konieczne będzie odniesienie się do związku kategorii wytwarzania z wolą jednostki. Kategoria wytwarzania pojawia się tu bowiem nie bez przyczyny. Zdaniem interpretatorów Hobbesa, autor *Lewiatana* nie podziela przekonania wyrażanego przez św. Tomasza w *Summie teologicznej* w zasadzie *agere sequitur esse*, nie uważa zatem, aby działanie wynikało z istoty. W języku wywodów

<sup>11</sup> T. Hobbes, op.cit., s. 211.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 211–212.

<sup>13</sup> Zob. K. Chojnicka, *Zagadnienie relacji pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym. Analiza trzech możliwych ujęć tego zagadnienia w klasycznych systemach doktrynalnych*, (w:) M. Zmierczak (red.), *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006, s. 79; zob. także P. Polaczuk, *O przyczynowej dedukcji „societas civilis cum imperio”*. Kilka uwag o wpływie Hobbesa na pojmowanie prawa, (w:) *Księga pamiątkowa prof. Andrzeja Sylwestrzaka* [w druku].

Hobbesa poglądy ten wyrażają twierdzenia o ruchu ciał, który nie jest procesem spełniania się natury. Natura nie może być zatem źródłem ruchu. Jego źródłem jest *conservatio sui*, czyli pragnienie przeżycia. W takim ujęciu człowiek staje się konstruktorem ciała politycznego i jednocześnie jego materią (artifex). Wspólnota nie istnieje z natury ani nie powstaje przez ruch porządku zgodnie z właściwym jej naturze *telosem*<sup>14</sup>. Stworzona przez człowieka wspólnota polityczna, pozostająca pod władzą suwerena, jest jedyną rzeczywistością jednostek poddanych jego władzy, której suweren z nikim nie dzieli i przed nikim nie odpowiada, jak władzę tę sprawuje. Z uwagi na powyższe wszelkie dotychczasowe kategorie myślowe umożliwiające konceptualizację działania politycznego wykraczającego poza tak zakreśloną rzeczywistość ciała politycznego zostają unieważnione. Przekraczają one przyjęte przez Hobbesa przesłanki dedukcji warunków istnienia ciała politycznego<sup>15</sup>. Jest to istotna wskazówka interpretacyjna w rozważaniach dotyczących ostatecznych granic działania politycznego jednostki.

Wspomniałem, że Hobbes pisze o stworzeniu czegoś, co z natury nie istnieje. Jest nim sztuczny organizm polityczny z władzą suwerena sankcjonującego naruszenia ograniczeń woli jednostki, która jest z natury nieumiarkowana w używaniu własnej siły i w tym sensie skłonna do przemocy. Jednostka pragnie jednak swego samozachowania i to właśnie pragnienie popycha ją do stworzenia tak zorganizowanej wspólnoty politycznej, w której niepodzielną władzę dzierży absolutny suweren. Mówiąc prościej, jednostki chcą silnego suwerena, choć ich własna wola może ukierunkowywać ich działanie w zgoła odmiennym kierunku<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> L. Kühnhardt, op.cit., s. 115–116. Całość tego rozumowania, którego tezy streszczam, obejmuje ponadto twierdzenia dotyczące natury jako źródła reguł ruchu ciał. Natura – powiada cytowany autor – nie może uchodzić za źródło reguł tego ruchu. Jest ledwie zbiorem reguł ograniczających jego nieregularność. Przekładając te ustalenia na uwarunkowania stanu natury i przesłanki obowiązywania prawa natury, autor powiada, że w myśl tego ujęcia jednostki w stanie natury są same dla siebie ograniczeniem, zaś obowiązywanie prawa natury będzie wymagało wyjścia ze stanu natury. Do wyjścia z niego wystarczy pragnienie samozachowania, lecz jeśli powrót do stanu natury miałby być niemożliwy, konieczny jest przymus wobec wszystkich.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 115–116. Cytowany autor podaje przykład podziału na potencję i akt oraz wielość przyczyn z pochodzącej od Arystotelesa nauki o przyczynach. Kühnhardt zauważa, że Hobbes zrywa z podziałem na akt i potencję. Upatruje w nim źródeł ujęcia rzeczywistości politycznej przeciwnego wobec tego, które postuluje. Podobnych niebezpieczeństw dopatruje się w wielości przyczyn, która umożliwia przejście z obszaru rzeczywistego do tego, co uchodzi za możliwe. By uniknąć „ucelowienia” rzeczywistości działania politycznego, o którą tu chodzi, Hobbes redukuje liczbę przyczyn do dwóch, pozostawiając *causa materialis* i *causa efficiens*. Dzięki temu rzeczywistość ciała politycznego wynikać będzie tylko z ruchu, a jego obszar zostanie ograniczony.

<sup>16</sup> Zob. P. Polaczuk, *Kilka uwag o antropologicznej metamorfozie...* Dowodzę, że Hobbes przedstawia wolę jako wolę zdeterminowaną równym u każdego, wewnętrznym pragnieniem przetrwania w pojedynkę jako wolę podszytą skłonnością do rywalizacji, nieufności i żądzy sławy, która to skłonność jest pobudzana warunkami stanu natury, wreszcie jako wolę, której

Będzie nim na przykład sprzeciw wobec „wspólnego systemu, który wiąże w jedno dążenia do przeżycia charakteryzujące jednostki w stanie natury”<sup>17</sup>. Powody tego stanu rzeczy są złożone i nierzadko trudno je od siebie oddzielić. Do części z nich odniosłem się w powyższych uwagach. Mam na myśli twierdzenia dotyczące cech posiadanych przez człowieka z natury, których doniosłość przekreślić miałyby silna władza suwerena. Szczególnie interesujące są jednak działania, które wymykają się w jakiejś części zachowaniom będącym czystą emanacją natury jednostki z jednej strony, z drugiej – schematom rozumnej woli, nie będąc wyrazem troski o własne interesy czy korzyści. Ujmując rzecz najprościej, wola jednostki, której cechy naturalne są tłumione, nie musi być wyłącznie racjonalna, jak chciałby tego Hobbes. By uznać takie zachowania za myślowo możliwe, będę musiał wykazać, że pragnienie pokoju społecznego nie jest tylko imperatywem rozumnej woli jednostki chcącej zaspokoić własny interes, zaś wszechmoc suwerena racjonalnym środkiem prowadzącym do pokojowego ładu we wspólnocie. Wyprzedzając dalsze wywody, zasygnalizuję w tym miejscu, że rozumowanie Hobbesa pozwala przyjąć, iż pragnienie pokoju wyraża się również w postawach, przekonaniach i odczuciach, które są obecne w sferze mentalnej jednostki, lecz ich racjonalność jest wątpliwa. Hobbes usiłuje je zredukować do racjonalnej woli, zapominając, że są one w jakiejś mierze nieodzownym elementem kształtowania tej woli oraz że niełatwo ulegają racjonalizacji. Wątpliwości te prowokują do pytań o miejsce wspomnianych postaw, przekonań i odczuć w schematach rozumowań jednostek wydobywających się mocą własnego rozumu ze stanu natury.

Dalsze uwagi dotyczyć będą rozumowań autora *Lewiatana*. Ich analiza ujawni nie tyle przyczynę, dla której Hobbes redukuje sferę mentalną jednostki do schematu racjonalności, ile mechanizm dewaluacji odczuć, przekonań i nastawień, które wymykają się temu schematowi.

Przypomnę, że Hobbes uzasadnia racjonalnością jednostek przede wszystkim rezygnację z praw naturalnych w drodze umowy na rzecz suwerena. Jednostki miałyby wykorzystać swoją wiedzę o warunkach panujących w stanie natury w rozumowaniach dotyczących przyczyn wojny każdego z każdym i podjąć decyzję o powołaniu podmiotu zdolnego do powstrzymania wzajemnej przemocy. Samo „pragnienie” pokoju społecznego, którego osiągnięcie zapewnić miałyby

zewnętrzne wyrazy są nieumiarkowaną mocą. Jej miara nie jest sprawą jedynie trzeźwego porównania z równą mocą innych. W warunkach stanu natury przechodzi ona bowiem zawsze w przemoc. Wola nie wiąże się w warunkach stanu natury bezpośrednio z rozumem. Hobbes łączy ją z irracjonalnymi skłonnościami leżącymi w ludzkiej naturze oraz z mocą, która jest zderminowana zewnętrznie. W dwóch niejako wymiarach (wewnętrznym i zewnętrznym) oddala zatem wolę od rozumu.

<sup>17</sup> G. Maluschke, op.cit., s. 28–29; W. Kersting, *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1997, s. 122.

suweren, jest imperatywem rozumnej woli jednostki. Oto bowiem w warunkach pokoju społecznego możliwe będzie urzeczywistnienie własnych interesów, których realizacji w stanie natury stoją na drodze inni. Tak przedstawia się w dalekim uproszczeniu istota rozumowań dotyczących racjonalności jednostki. Na poziomie bardziej szczegółowym zarysowane powyżej związki tracą na atrakcyjności. Pomiąłbym ich analizę oraz ocenę, gdyby nie fakt, że powiązania kreowane w oparciu o racjonalność jednostki mają doniosłe znaczenie dla problemu nieracjonalności działania w warunkach podległości władzy suwerena.

Za przykład niedoskonałości rozumowań Hobbesa może posłużyć rezultat ich uszczegółowienia w odniesieniu do zagadnienia niepewności ciężącej jednostkom w stanie natury. Owa niepewność bierze się z obawy o własne życie. Ponadto jednostka jest niepewna wytworów własnego wysiłku i przezorności. Człowiek może bowiem paść ofiarą innych, natomiast jego wytwory, w jakimkolwiek stanie by nie były, łupem każdego. Niepewność jest przeto bez wątpienia trwałym stanem ducha jednostki za sprawą warunków, w jakich się znalazła. Powstaje pytanie: czy oczywiste uzasadnienie niepewności życia w pojedynkę obejmuje również racjonalne powody, dla których jednostka miałaby chcieć *określonej* zmiany warunków stanu natury? Wystarczy odnotować, że za wspomnianymi warunkami kryje się nieumiarkowane użycie siły przez każdego<sup>18</sup>, zaś źródłem obawy trapiącej jednostkę jest powszechna przemoc. Kres tej przemocy miałby położyć suweren, a jego wszechmoc rozproszyć obawy jednostki o własny los.

Zacznę od spostrzeżenia ogólnego dotyczącego intensywności związku łączącego jednostkę z instancją, którą sobie jednostka jak absolutną wyobraża. Powierzenie jej własnego życia czy spraw, które ciężą jednostce, nie jest obce kulturze judeochrześcijańskiej<sup>19</sup>. Ale nawet poza tym kontekstem powierzenie własnego losu instancji absolutnej staje się oczywiste, gdy motywem jest obawa o własne życie<sup>20</sup>. Wydaje się, że Hobbes wykorzystuje to skojarzenie i jego charakter. Jednostki powielają ów oczywisty sposób działania w stanie natury, choć autor *Lewiatana* nakazuje upatrywać w nim wyrazu racjonalnej woli. Uzasadnienie zaufania okazanego suwerenowi nie przekonuje do ścisłego przyporządkowania tego zaufania imperatywowi rozumnej woli ani do uznania go za rezultat racjonalnej kalkulacji. Należy mówić nawet o nieracjonalności jednostek. Przenoszą

---

<sup>18</sup> Pominę w tym miejscu interesujący problem wspólnotowego wymiaru życia jednostki. Warto odnotować, że w argumentacji Hobbesa zachodzą na siebie niejako dwie płaszczyzny. Pierwsza dotyczy relacji między jednostkami, które autor *Lewiatana* redukuje do warunków egzystencji w stanie natury. Druga odnosi się do relacji między nieograniczonym suwerenem a jednostkami tworzącymi zbiorowość uporządkowaną pod każdym względem, dającym się zrozumieć przez monopol na użycie siły, która ma przełamać wzajemną nieufność między jednostkami.

<sup>19</sup> Zob. fragmenty rozdziału XII *Lewiatana*, który nosi tytuł *O Religii* (w:) T. Hobbes, op.cit., s. 196–200.

<sup>20</sup> We współczesnych warunkach wystarczającym motywem byłaby bez mała troska o byt.



one prawa naturalne na podmiot, który będzie je ograniczał, używając siły. W ten sposób będzie próbował zmusić jednostki do powstrzymania się od zachowań będących wyrazem cech, które posiada ona z natury. Przekonanie, które nie jest uzasadnione i stanowi refleks irracjonalnego przeczucia, zostanie zawiedzione w przypadku zagrożenia życia w stanie społecznym. Pragnienie ładu będzie wtedy szukało zospokojenia w tych postawach, nastawieniach i odczuciach, które Hobbes chciał poddać sile suwerena, zrationalizować, zostawiając jednostce obszar, w jakim ma ona realizować swoje interesy. Pokój społeczny związany jest więc nie tylko z warunkami, w jakich jednostka zaspokaja potrzeby, lecz także z działaniami, których ocena nie będzie możliwa w kryteriach racjonalności.

By uzmysłowić wspomnianą nieracjonalność, warto odnotować, że Hobbes pisze o nieufności leżącej w naturze ludzkiej. Cecha ta z natury winna ciążyć jednostce w każdym otoczeniu i każdej relacji, w jakich się znajdzie. Tymczasem nieufność wobec innych jednostek, które jeszcze w stanie natury były źródłem zagrożenia życia, przełamuje wzajemna (i w tym wymiarze jednoczesna) rezygnacja z praw naturalnych na rzecz suwerena oraz jego późniejszy monopol na użycie siły. Jednostki muszą zatem darzyć suwerena zaufaniem sięgającym co najmniej poza moment aktu umowy, w jakim uczestniczą wspólnie z innymi (poza jednoczesność i tymczasowość wzajemnej rezygnacji z praw). Chodzi tu o zaufanie nieugruntowane przeniesieniem praw naturalnych, których kolizja wywołała niepohamowaną przemoc. Zaufanie ma być – jak wynika z wywodów Hobbesa – racjonalnym przekonaniem, że suweren będzie (po zawarciu umowy) gwarantem pokoju.

Jednak wiedza jednostki dotycząca przeszłości nie umożliwia racjonalnej oceny przyszłych działań suwerena. Jednostka nie styka się z nim w stanie natury. Może jedynie w chwili zawierania umowy brać pod uwagę siłę, jakiej użyje suweren wobec każdego z osobna i wszystkich łącznie, jeśli – jak działo się to w stanie natury – staną oni na drodze osiągnięcia wspomnianego ładu. Poza tym momentem można mówić raczej o intensywnie przeżywanych odczuciach, które rodzą się ze strachu o własne życie i zbiegają się z mocą suwerena, którą Hobbes komponuje w relacji do zachowań wszystkich znajdujących się w stanie natury (wojna każdego człowieka z innym<sup>21</sup> to w ostatecznym rozrachunku wojna wszystkich ze wszystkimi). Jednostka przekracza granice racjonalnej oceny zdolności zaprowadzenia ładu społecznego. Nie ma potrzebnej wiedzy o środkach, jakich użyje suweren, by położyć kres panującej przemocy. Wie jedynie, że absolutny suweren może użyć każdego środka obowiązującego z jego rozkazu. Ma ponadto wiedzę o tym, że suweren nie będzie związany żadnym celem politycznym, choć gwarantuje swoją mocą zbiorowe bezpieczeństwo i ład społeczny. Znamienne jest zatem to, że mamy tu układ wiążący w postawie jednostki ra-

<sup>21</sup> Zob. np. T. Hobbes, op.cit., s. 206, 207, 209.

cjonalność, niepewność i zaufanie. Wielu uzna te stany ducha, nastawienia czy przekonania za zbieżne. Mam jednak wątpliwości, czy przy tak ograniczonej wiedzy o sposobie sankcjonowania naruszeń norm pochodzących od suwerena, prowadzącej się w zasadzie do (płynącej z rozmiaru tej władzy) gwarancji ich skuteczności, można mówić jednocześnie o racjonalności i zaufaniu. Tym bardziej że musielibyśmy uznać, iż w pojęciu racjonalności mieści się zgoda na sankcję wymierzaną przez absolutnego strażnika pokoju społecznego za naruszenia pochodzących od niego norm, udzielana w przekonaniu, że strach przed sankcją będzie mniej dolegliwy od niepokoju o wytwory własnej siły i przezorności. Jednocześnie należałoby uznać za racjonalne powierzenie własnego życia (jego bezpieczeństwa w najbardziej elementarnym wymiarze) z tego oto powodu, że samodzielna troska o nie napawa jednostkę ustawicznym strachem. Przekonanie, że suweren zaprowadzi porządek i wyzwoli od niepewności o środki służące zachowaniu życia jest czym innym niż zaufanie w sprawach własnego życia. Racjonalność nie będzie łącznikiem między tymi dwoma źródłami stanu ducha jednostki. Kształt, jaki nadaje tej relacji Hobbes, jest nieuzasadnionym uproszczeniem.

Podsumowując należy zauważyć, że Hobbes usiłuje podporządkować złożoną sferę mentalną elementom schematu racjonalności: wszechmocy suwerena i dążeniu do zaspokojenia interesów przez jednostkę. Przyczynowa dedukcja, jaką zastosował autor *Lewiatana*, wyłania bowiem społeczeństwo poddane władzy suwerena. Przestrzenią aktywności jednostki będącej członkiem wspólnoty opartej na tej władzy miałyby być obszar rozumowych ograniczeń praw naturalnych i racjonalnych działań podejmowanych z myślą o własnych interesach.

Na poziomie działania jednostki przenoszącej swoje prawa naturalne na suwerena Hobbes łączy wszak niepewność, nieufność wobec innych jednostek, zaufanie do wszechmocnego suwerena, strach przed sankcją i racjonalność, która ma prowadzić jednostkę do stanu społecznego. Racjonalność staje się łącznikiem pomiędzy niepewnością odczuwaną w warunkach będących niepoohamowaną emanacją ludzkiej natury a obawą przed dotkliwą sankcją prawną wymierzaną przez suwerena<sup>22</sup>. Oddziaływanie tej sankcji na sferę mentalną członków społeczeństwa jest – bynajmniej dla Hobbesa – czynnikiem utrzymującym racjonalny ład w relacjach między jednostkami, tj. pokój społeczny we wspólnocie rozumowych ograniczeń praw naturalnych i racjonalnych działań podejmowanych z myślą o własnych interesach.

Należy jednak zauważyć, że autorowi *Lewiatana* nie udaje się zamiar podporządkowania odczuć jednostki racjonalności z momentu tworzenia ciała politycznego. Ujmując problem prościej, nie powiedzie się zamysł racjonalizacji obawy o własne życie do poziomu zaufania okazywanego suwerenowi. Przyczyną tego niepowodzenia jest brak ugruntowanego (wiedzą) przekonania, że suwe-

<sup>22</sup> L. Kühnhardt, op.cit., s. 157.

ren będzie zdolny zaprowadzić ład w relacjach między jednostkami. Jednostka obdarzy go nieracjonalnym zaufaniem, którego źródłem są intensywnie przeżywane obawy o własne życie oraz wyobrażenie wszechmocy suwerena. Przekraczając granice racjonalnej oceny zdolności zaprowadzenia ładu społecznego, jednostka wnosi doń nastawienia, odczucia i dążenia, których nie da się zredukować do zachowań jej dozwolonych. Znajdą one ujście w zachowaniach, których ocena wymaga szerszego spojrzenia na sferę działania członków *societas civilis cum imperio*.

\* \* \*

W powyższych wywodach starałem odnieść się do problemu nieracjonalnego działania politycznego jednostki w koncepcji Hobbesa. Argumentowałem za tezą, zgodnie z którą jednostka będzie chciała w stanie społecznym czynić nie tylko to, do czego ogranicza ją rozum. Uzasadnienie tej tezy dotyka problemu racjonalizacji niepewności odczuwanej przez jednostkę w warunkach będących niepoohamowaną emanacją ludzkiej natury. O ile można jeszcze mówić o racjonalizacji niepewności o wytwory własnej siły i przezorności, o tyle obawa o własne życie nie poddaje się racjonalizacji w rozumowaniach Hobbesa. W sytuacjach zagrożenia życia, których wystąpienia w stanie społecznym wykluczyć nie można, pragnienie ładu będzie szukać zaspokojenia w nieracjonalnych postawach, nastawieniach i odczuciach. Działanie polityczne jednostki poddanej nieograniczonej władzy suwerena nie będzie się wtedy ograniczać tylko do obszaru działania dozwolonego, jaki tworzą rozumowe ograniczenia praw naturalnych i racjonalne działania podejmowane z myślą o własnych interesach.