

# Paweł Polaczuk

---

## Kilka uwag o antropologicznej metamorfozie "lex naturalis" i o depotencjalizacji działania politycznego w koncepcji Tomasza Hobbesa

---

Studia Prawnoustrojowe nr 26, 223-235

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Paweł Polaczuk**

Katedra Filozofii i Polityki Prawa

Wydział Prawa i Administracji UWM

## **Kilka uwag o antropologicznej metamorfozie *lex naturalis* i o depotencjalizacji działania politycznego w koncepcji Tomasza Hobbesa**

W niniejszym artykule odniosę się do dwóch zagadnień związanych ze spuścizną myślową Hobbesa. Są nimi powiązanie prawa naturalnego z naturą ludzką oraz problem granic działania politycznego członków społeczeństwa poddanego nieograniczonej władzy suwerena. Pierwsze z zagadnień określać będę – w ślad za literaturą przedmiotu – mianem antropologicznej metamorfozy prawa naturalnego<sup>1</sup>. Drugie z zagadnień ujmę jako depotencjalizację działania politycznego<sup>2</sup>.

W innym miejscu zajmowałem się schematem rozumowań Hobbesa<sup>3</sup>. Odniosłem się wtedy do metody analityczno-syntetycznej, wskazując, że metoda ta miała znaleźć zastosowanie w wywodach poświęconych władzy i społeczeństwu. Jej rezultatem jest utrwalona w *Lewiatanie* konstrukcja nieograniczonej władzy suwerena wyłonionej w warunkach strachu jednostek o własne życie. Analizując tę metodę, odniosłem się do relacji prawa stanowionego i prawa natury w koncepcji Hobbesa. Pokazałem, że koncepcja społeczeństwa pod władzą suwerena (jej uzasadnienie oraz rezultat rozumowań prowadzonych według metody analityczno-syntetycznej) przekracza konflikt między prawem stanowionym i prawem natury. Wiąże pojmowanie prawa z władzą w sposób analogiczny do relacji społeczeństwa pod władzą suwerena. W niniejszym artykule sama metoda będzie mnie interesować w ograniczonym zakresie. Zostanie bowiem przedstawiona na tle tradycji filozofii

---

<sup>1</sup> L. Kühnhardt, *Zukunftsdenker Bewährte Ideen politischer Ordnung für das dritte Jahrtausend*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1999, s. 129.

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

<sup>3</sup> P. Polaczuk, *O przyczynowej dedukcji *societas civilis cum imperio*. Kilka uwag o wpływie Hobbesa na pojmowanie prawa*, „Humanistyka i Przyrodznawstwo” [w druku].

(pierwszej). Uwagi dotyczące metody są wprowadzeniem do obu wymienionych na wstępie zagadnień.

Wspomniałem o konstrukcji nieograniczonej władzy suwerena. W literaturze przedmiotu powiada się, że na sposób, w jaki Hobbes pojmuje władzę suwerena, wpływ wywarła geometryczna zasada konstrukcyjna, uchodząca za ideał jego czasów. Wyznaczała ona bowiem reguły osiągania wiedzy pewnej, apriorycznej, demonstracyjnej. Wzorując się na metodzie ustalania relacji między figurami geometrycznymi, Hobbes miałby dążyć do wiedzy o takim statusie. Przez metodę autor *Lewiatana* awansował zasady polityki, które ustala się w drodze porozumień i umów, do rangi wiedzy pewnej, apriorycznej i demonstracyjnej<sup>4</sup>.

Hobbes miałby zatem odnosić się do relacji między działaniami jednostek na wzór relacji między figurami w geometrii. Powiada się przy tym, że taka geometryczna zasada konstrukcyjna, przeniesiona na grunt filozofii polityki, nie może być pomijana, ilekroć mowa o zerwaniu z tradycją *philosophia prima*. Oto bowiem skutkiem odwzorowania geometrycznej zasady konstrukcyjnej jest osłabienie podziału na działanie i wytwarzanie, który był obecny w tradycji zapoczątkowanej przez Arystotelesa i podtrzymywanej przez scholastykę. Podkreśla się ponadto utratę znaczenia ontologicznej hierarchii bytów, które Arystoteles dzieli na naturalne, wytworzone oraz na rzeczy ludzkie w ścisłym znaczeniu, umiejscawiane między *physis* i *poiesis*. Kryterium hierarchii, jakie stosuje, jest oparte na wzorczości *physis*. Hobbes idei wzorczości z natury nie zna, utrzymuje podział na rzeczy z natury i rzeczy sztuczne. Te ostatnie nie są jednak podporządkowane naturze. Mają wręcz przewagę nad nią. Źródłem tej przewagi jest wiedza o przedmiotach będących wytworem człowieka<sup>5</sup>. Powiada się, że w powyższych założeniach dokonuje się swoiste usamodzielnienie teorii politycznej Hobbesa wobec ontologii<sup>6</sup>. Mówi się o metodycznym nastawieniu Hobbesa, który pojmuje państwo jako wytwór sztuki ludzkiej, a ta – jak pisze we *Wprowadzeniu do Lewiatana* – naśladuje naturę, w tym „rozumny i najbardziej doskonały twór natury, człowieka. Sztuka bowiem tworzy tego wielkiego LEWIATANĄ, zwanego PAŃSTWEM [...], który nie jest niczym innym niż sztucznym człowiekiem, choć większych wymiarów i większej siły niż człowiek naturalny, którego obronie i opiece ma służyć”<sup>7</sup>. Wspólnota nie istnieje przeto z natury. Nie idzie zatem o refleksje o warunkach działania politycznego, jak w starożytności helleńskiej, lecz o stworzenie wspólnoty politycznej przez jednostki awansu-

<sup>4</sup> M. Riedel, op. cit., s. 103; zob. T. Hobbes, *O człowieku* 1.1, [w:] *Elementy filozofii*, t. II, PWN, Warszawa 1956, s. 123.

<sup>5</sup> M. Riedel, op. cit., s. 106.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 106.

<sup>7</sup> T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 2009, s. 81–82.

jące siebie do rangi obywateli<sup>8</sup>. Dokonuje przeto Hobbes **depotencjalizacji działania i sfery działania politycznego**, które było u Arystotelesa źródłem rzeczywistości istniejącej obok instytucji i praw i dopełniającej ją. Wytwarzanie, do którego przesuwają się myślenie Hobbesa, nie ma bowiem celu innego jak powstanie wytworu technicznie doskonałego, czyniącego zbędnymi cnoty ludzkie, podług których działać mieli obywatele u Arystotelesa. Jest to, jak podkreśla Riedel, kluczowa różnica wobec myślenia osadzonego w tradycji, wynosząca jeden tylko akt działania politycznego ponad wszystkie – akt stworzenia *unio civilis*, zjednoczenia obywateli pod władzą suwerena, z którym działanie polityczne traci rację bytu<sup>9</sup>. Jeśli akt ten przybiera postać umowy, porozumienia, to z ich zawarciem traci prawomocność działanie polityczne. Od tego momentu obywatele mogą „poruszać” się jedynie w granicach określonych aktem stworzenia Lewiatana<sup>10</sup>.

Wspomniałem powyżej o zerwaniu z tradycją *philosophia prima*, wskazując na zarzucenie obecnej w niej idei wzorczności natury oraz na swoiste przejście do kategorii wytwarzania. Przekonywałem także, przytaczając uwagi Riedla, że źródłem tego przełomu jest metoda przyjęta przez Hobbesa<sup>11</sup>.

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

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 107, 109, 114: autor podkreśla wszak, że zerwanie z ontologią nie ma charakteru zupełnego. Twierdzi, że filozofię pierwszą i filozofię Hobbesa (*philosophia civilis*) łączą tzw. formy strukturalne. Zarówno w ontologii, jak i filozofii Hobbesa doniosłe znaczenie ma prywatność natury ludzkiej. Z jej pomocą Hobbes ustala prawa i obowiązki ciężące na obywatelach poddanych władzy suwerena. Innymi słowy, *resolutio*, o którym pisałem w artykule poświęconym metodzie analityczno-syntetycznej, ma – według Riedla – korzenie ontologiczne. Rozwiązanie państwa, jakiego dokonuje się w drodze *resolutio*, ujawnia stan natury ludzkiej. Riedel podkreśla, że język, jakim Hobbes opisuje naturę człowieka, obywateli, odbywa się bez reguł stosunków społecznych i korzyści, jakie one przynoszą. Widać to szczególnie wtedy, gdy analizie podda się tę część opisu, która mogłaby się odnosić do wolności w znaczeniu pozytywnym. Hobbes ujmuje ją wyłącznie negatywnie: jako brak przeszkód.

<sup>11</sup> W. Kersting, *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997, s. 121: autor rozważa walory czterech sposobów uzasadnienia warunków istnienia społeczeństwa. Obok metody przyjętej przez Hobbesa, wymienia także Kantowską dedukcję transcendentną, dedukcję semiotyczną oraz praktyczną dedukcję społeczeństwa. Jedynie tę ostatnią ocenia pozytywnie. Twierdzi mianowicie, że nie ciąży jej wady żadnego z trzech pierwszych uzasadnień warunków istnienia społeczeństwa. Negatywna ocena metody Hobbesa ma swoje uzasadnienie w postulatach suwerenności filozofii społecznej. Kersting zakłada, że filozofia społeczna jest obszarem dociekań wyraźnie różnych od filozofii. Jej genetyczną domeną są rozważania poświęcone warunkom, których spełnienie pozwala orzekać o przekształcaniu się zbiorowości czy wspólnot w społeczeństwa. Sposób, w jaki dociekania te są prowadzone, ma zbliżać filozofię społeczną do filozofii, a oddalać od empirycznej teorii społecznej (jako niefilozoficznej), której ambicje sięgają również i tej problematyki. Dla Kerstinga pytanie o możliwości istnienia społeczeństwa jest – jak to ujmuje – dostatecznie radykalne, co przydaje mu charakteru filozoficznego oraz determinuje styl dociekań badacza. Radykalizm sprowadza się tu do ostateczności postawionego pytania, niejako na wzór pytań o pierwsze przyczyny. Nie poprzedzają go tedy żadne zagadnienia, które filozofia społeczna musiałaby uznać za przynależne, by móc podjąć się poszukiwań zagadnienia/problemu, które będzie ją dostatecznie klarownie definiować. W pytaniu o warunki istnienia społeczeństwa – pisze Kersting – rozstrzyga się, czy istnieją zagadnienia, których

Odnotować należy, że skutkiem odwzorowania zasady geometrycznej konstrukcji na gruncie badania przyrody było wyniesienie go do rangi nauki. Riedel powiada, że przyjęcie perspektywy mechanistycznej i matematycznej w badaniach nad przyrodą wpłynęło na pojmowanie wolności. Ujmując rzecz precyzyjniej, zradykalizowało pojmowanie wolności poprzez spojrzenie na naturę jako źródło jej ograniczeń. Świadomość wolności konstytuowała się teraz poprzez negację świata naturalnego. Filozofia Hobbesa wyraża tę zradykalizowaną – jak powiada Riedel – świadomość wolności: prawo państwa stoi pod warunkami natury. Z niej pochodzą jedynie wiążące dla konstrukcji państwa wskazania negatywne dotyczące uwarunkowań wyjścia ze stanu natury<sup>12</sup>. Sama zaś refleksja o prawie naturalnym zostaje oderwana od rozważań o uniwersalnym porządku natury. Zostaje powiązana z uposażeniem psychofizycznym jednostki w poziomie rozważań o *jus naturale* i hipotetycznych warunkach, w jakich przyrodzone człowiekowi uprawnienie jest wykonywane.

analiza pozostanie wyłączną domeną filozofii społecznej, czy też zakres i samodzielność filozofii społecznej jest sprawą arbitralnej decyzji podejmowanej z perspektywy filozofii. Pytanie o warunki istnienia społeczeństwa jest także doniosłe z perspektywy metodologicznej odrębności filozofii społecznej. Kersting zdaje się twierdzić, że integracja nauk społecznych oparta na metodach stanowi zagrożenie dla filozofii społecznej. By filozofia społeczna zachowała swój status, musi bronić specyfiki swoich metod przed filozofią nauk społecznych, która – jako teoria nauki bądź logika nauk społecznych – sprawdza, jak daleko może sięgać oparta na metodzie integracja nauk społecznych. Podsumujmy: Kersting wskazuje na zagadnienie, które spełnia przyjęte przezeń warunki swoiście pomyślanej suwerenności filozofii społecznej. Myślę tu o relacji filozofii społecznej względem filozofii. Kersting kształtuje ją, identyfikując w pierw problem badawczy, a ten może zostać postawiony na wzór pytań o pierwsze zasady czy przyczyny, które dały początek filozofii w ogóle. Ponadto pytanie o warunki istnienia społeczeństwa oddziela filozofię społeczną od filozofii. Zamysł swoistego usamodzielnienia filozofii społecznej nie łączy się wszak z koniecznością zarzucenia metod przydających rozwazaniom filozoficznym wyraźnie odmienny charakter niż ten, którego źródłem są formalne reguły nauk społecznych. Kersting zdaje się przyjmować, że postulaty metodologiczne realizowane w obszarze nauk społecznych mogą posłużyć za kryterium oceny naukowości filozofii społecznej. Próba tak rozumianego unaukowania filozofii społecznej byłaby urzeczywistnieniem idei jedności nauk społecznych. Prowadziłyby jednak niechybnie do zacierania specyfiki filozofii społecznej jako dyscypliny powiązanej z filozofią przez charakter refleksji (ugruntowany we wszystkich figurach, postawach, metodach i ideach, które przydają refleksji filozoficznej nader odmienny charakter), chociaż „problemowo” wobec filozofii suwerennej. W konsekwencji filozofia społeczna utraciłaby swoją odrębność wobec nauk społecznych. Wspominam o tym, jako że ta część rozumowań Kerstinga nawiązuje do dawnego sporu o metody przyrodoznawstwa. Miały one znaleźć zastosowanie na gruncie nauk o kulturze i decydować o naukowości refleksji w ogóle. Nie ma tu potrzeby odniesienia się do jego rozstrzygnięcia. Wystarczy odnotować, że wielu filozofów ulegało obietnicy wiedzy pewnej, pokusie unaukowania poglądów filozoficznych. Kersting zdaje się twierdzić, że tak też stało się w przypadku Hobbesa. Jakkolwiek zatem Hobbes dokonał zerwania z ontologią, co w warunkach jego czasu było przełomowe i uchodzi za osiągnięcie autora *Lewiatana*, z dzisiejszej perspektywy problemem nie są więzi łączące filozofię społeczną z ontologią, lecz jej samodzielność w obszarze nauk społecznych, których metody zagrażają autonomii filozofii społecznej i jej związkowi z filozofią pierwszą.

<sup>12</sup> M. Riedel, op. cit., s. 115; T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 210: w rozdziale XIII, tuż przed początkiem rozważań o pierwszym i drugim prawie natury oraz o umowach, które zawarte są w rozdziale XIV, Hobbes pisze, że „sama natura [...] daje [człowiekowi, dopisek własny, P.P.] możliwość wydobyć się z [...] położenia [w jakim znalazł się w stanie natury, dopisek własny, P.P.]; ta możliwość tkwi w części w jego uczuciach, w części zaś w jego rozumie”.

Powyższe uwagi stanowią wprowadzenie do zagadnień będących przedmiotem niniejszego artykułu. W dalszych wywodach odniosę się do nich w kolejności, w jakiej zostały wymienione we wstępie. Rozpocznę zatem od problemu antropologicznej metamorfozy prawa naturalnego. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na sposób rozumienia wspomnianego „przyrodzonego uprawnienia”. Hobbes powiada, że jest ono „wolnością każdego do używania własnej mocy wedle swojej własnej woli [...] i co za tym idzie, wolnością czynienia wszystkiego, co w swoim własnym sądzie i rozumieniu będzie on uważał za najstosowniejszy środek do zachowania własnej istoty”<sup>13</sup>. Jest ono wykonywane przez wszystkich w stanie natury. Przeradza się w prawo naturalne wszystkich do wszystkiego i stan wojny, w której kolizję uprawnień jednostek rozstrzyga przemoc. To konsekwencja natury tego uprawnienia<sup>14</sup>. Czynienie wszystkiego, co w myśl własnego osądu każdy uznaje za środek najstosowniejszy do zachowania własnego życia, zwraca się przeciw tożsamym celom innych i prowadzi do stanu bezwzględnej, nieumiarkowanej w mocy i środkach egzekucji przyrodzonego uprawnienia. Przeciwne sobie moce i środki kumulują się do stanu konfliktu nieprzezwyciężalnego w warunkach, w których panuje ekscesywna, oparta na przemocy wolność. Naturalna wolność jednego – ujmie to szerzej Kühnhardt – wyzwala naturalną wolność innych do używania własnej mocy i czynienia wszystkiego<sup>15</sup>. Takie ujęcie stanu natury, w którym *jus naturale* przedstawia się jako przyrodzone uprawnienie do wzajemnej przemocy, zmienia spojrzenie na „naturę” *lex naturalis* oraz sposób jego pojmowania. *Lex naturalis* zostaje poddane „antropologicznej metamorfozie”<sup>16</sup>.

Hobbes w wywodach o *jus naturale* i rozdziale poświęconym „przyrodzonemu stanowi ludzkości”<sup>17</sup> powiada, że to jednostka w stanie natury decyduje o środkach, jakich użyje w obronie własnego życia. I dodaje, że będą one dotyczyć nie tylko cudzych rzeczy, ale też życia drugiego człowieka<sup>18</sup>. Wszystko za sprawą rywalizacji, nieufności i żądzy sławy, które leżą w naturze człowieka<sup>19</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że w rozdziale XIII *Lewiatana*, który nie bez przyczyny przywołałem obok wywodów poświęconych *jus naturale*, Hobbes odnosi się do źródeł wymienionych powyżej cech. Zwracam na to uwagę przez wzgląd na tę oto okoliczność, że rywalizacja, nieufność i żądza sławy są dla Hobbesa „przyczynami waśni” leżącymi w naturze człowieka. Do wątku tego powrócę szerzej w następnym akapicie. W tym miejscu odnotuję

<sup>13</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 210–211.

<sup>14</sup> L. Kühnhardt, op. cit., s. 128.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 129.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 129.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 128; T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 211.

<sup>18</sup> T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 204–211.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 207.

jedynie, że połączenie uwag na temat cech leżących w naturze ludzkiej z warunkami stanu natury, w którym dochodzi do wojny wszystkich ze wszystkimi, nie pozostaje bez znaczenia dla metamorfozy prawa naturalnego, jakiej dokonuje autor *Lewiatana*. Stwierdza on, że natura uczyniła wszystkich ludzi równymi w zakresie władz cielesnych i duchowych. Nie są one różne w stopniu uzasadniającym nierówne roszczenia do korzyści. Nie wielkie różnice siły cielesnej nie dają nikomu roszczenia do korzyści, do której inny nie miałby równego prawa. Przejornym staje się każdy zainteresowany określoną rzeczą w jednako długim czasie i jednakiej mierze, a różnice władz umysłu, o które tu chodzi, są sprawą indywidualnych przekonań o własnej wyjątkowości<sup>20</sup>. Z tej równości – powiada Hobbes – wypływają równe pragnienie posiadania tej samej rzeczy i nadzieja, by je posiadać. Z niej zaś rywalizacja, która czyni ludźmi nieprzyjaciółmi. To za jej sprawą ludzie upatrują w każdym konkurenta, który nimi pogardza bądź nie dość ceni. Nieufność i próżna żądza sławy, o jakie tu chodzi, czynią człowieka niezdolnym do życia gromadnego w warunkach stanu natury<sup>21</sup>. Autor *Lewiatana* nadaje zatem *jus naturale* (oraz *lex naturalis* jako prawom naturalnym, przyrodzonym) cechy uprawnienia subiektywnego<sup>22</sup> ponad przyrodzony charakter tego uprawnienia. Będzie ono wykonywane bez brania pod uwagę zewnętrznych ograniczeń, jakie wyznaczają m.in. najwyższe cele innych. W ten sposób przyrodzone uprawnienie staje się absolutną emanacją psychofizycznego uposażenia człowieka<sup>23</sup> i zarzewiem wrogości, zaś jego urzeczywistnienie źródłem wojny ze wszystkimi. Wrogość i wojna każdego z każdym nie pozwalają uznawać prawa opartego na przyrodzonych uprawnieniach za część uniwersalnego porządku, w jakim umiejscawiano je w starożytności greckiej i rzymskiej<sup>24</sup>. Dlatego też Hobbes, przedstawiając *lex naturalis* przez pryzmat uprawnienia polegającego na naturalnej wolności, oddziela refleksję o prawie naturalnym od nauk o uniwersalnym porządku<sup>25</sup>.

Wspomniałem o powiązaniu prawa naturalnego z naturalnym uposażeniem jednostki. Trzeba jednak pamiętać, że psychofizyczne uposażenie człowieka stanowią nie tylko zdolności fizyczne i duchowe. Innymi słowy, związek prawa naturalnego z naturą ludzką wykracza poza wspomniane zdolności człowieka. Uwaga ta nie pozostaje bez znaczenia, gdy rozważa się granice niezmienności wspomnianej natury ludzkiej. Przypomnę, że zróżnicowane zdolności nie osiąga stopnia uzasadniającego nierówne roszczenia do korzyści. Z drugiej strony autor *Lewiatana* wiąże cechy leżące w naturze człowieka

<sup>20</sup> Ibidem, s. 204.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 205–206.

<sup>22</sup> L. Kühnhardt, op. cit., s. 129.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 128.

<sup>25</sup> Ibidem.

z warunkami, w jakich jednostki będą czynić użytek z *jus naturale*. Wydaje się, że ten aspekt rozumowań Hobbesa winien zostać wzięty pod uwagę w przypadku wątpliwości, czy jednostki są z natury równe w zakresie uzasadniającym roszczenia o korzyści (równe korzyści), czy też natura ludzka jest niezmienna w części stanowiącej uzasadnienie *jus naturale*. Jestem zdania, że opis stanu natury staje się w wielu miejscach czymś więcej niż przedstawieniem hipotetycznych warunków, w jakich jednostki czyniłyby użytek z przyrodzonego uprawnienia. Jest on nazbyt skromny, by nie wykraczał poza uzasadnienie roszczenia o równe korzyści, na które składają się twierdzenia o równych zdolnościach fizycznych i duchowych. Uwarunkowania stanu natury są częścią antropologicznej metamorfozy *jus naturale* i w tym zakresie uzasadnieniem tego przyrodzonego uprawnienia. Myślę tu o minimalnej albo – zależnie od oceny – skrajnie racjonalnej woli powiązanej z fizyczną mocą w pojęciu wolności **każdego** do decydowania o swoich zachowaniach. Hobbes przedstawia ją przecież jako wolę zdeterminowaną równym, wewnętrznym pragnieniem przetrwania w pojedynkę, wolę podszytą tkwiącą w każdym człowieku skłonnością do rywalizacji, nieufności i żądzy sławy, która to skłonność jest pobudzana warunkami stanu natury, wreszcie jako wolę, której zewnętrzne wyrazy są w każdym przypadku nieumiarkowaną mocą. Jej miara nie jest tylko sprawą trzeźwego porównania z równą mocą innych. W warunkach stanu natury przechodzi ona bowiem zawsze w przemoc. Wola nie wiąże się tu bezpośrednio z rozumem, jak byłoby to w przypadku przezorności. Hobbes łączy ją z irracjonalnymi skłonnościami leżącymi w ludzkiej naturze oraz z zdeterminowaną zewnętrzną mocą. W dwóch niejako wymiarach (wewnętrznym i zewnętrznym) oddala zatem wolę od rozumu.

Twierdziłem powyżej, że autor *Lewiatana* czyni cechy leżące w naturze człowieka „przyczynami waśni”. Dochodzi do nich w hipotetycznych warunkach *jus naturale*. Na gruncie tych twierdzeń uzasadniony wydaje się być pogląd, zgodnie z którym człowiek jest z natury tak samo przezorny i silny jak inni. To równe, co do zasady, uposażenie w siłę i przezorność wyczerpuje przesłanki wniosku o naturze ludzkiej oraz o warunkach stanu natury. Nie można zatem twierdzić, że w rozumowaniach Hobbesa mowa jest o uniwersalnej „naturze ludzkiej”. Myślę tu o uniwersalności pojmowanej niejako w dwóch wymiarach. Po pierwsze, o cechach dedukowanych z przesłanek niespełniających wymogu, o którym mowa była powyżej. W myśl tego zastrzeżenia nie leży w naturze jednostki np. zawieranie związków małżeńskich ani prokreacja. Po drugie, uniwersalność może być rozumiana jako możliwie zupełny zbiór cech, które człowiek z natury posiada<sup>26</sup>. Jakkolwiek

---

<sup>26</sup> Wspominam o tym wymiarze, ponieważ ten aspekt uniwersalności jest często nadużywany. W skrajnej postaci rozumowanie to doprowadziłoby do absurdalnych konkluzji, że cechy ludzkie, które ujawniły się w życiu człowieka albo są typowymi zachowaniami w określonych, rzeczywistych warunkach, mają charakter normatywny; nadużycie to wypacza istotę kategorii natury ludzkiej.



trudno orzec o cechach, które mogłyby się składać na uniwersalną naturę ludzką, zaś pojęcie uposażenia psychofizycznego jest nad wyraz pojemne, to wymienione przez Hobbesa zdolności ciała i ducha za uniwersalne w drugim ze znaczeń uchodzić nie mogą. Są one konkluzywne na gruncie rozumowań dotyczących natury ludzkiej jedynie w związku z warunkami stanu natury. Innymi słowy, tylko w tych ramach można się nimi posłużyć w charakterze przesłanek prowadzących do konkluzji na temat natury ludzkiej, natomiast wnioski z tych rozumowań będą dotyczyły równego uposażenia psychofizycznego człowieka. Zdolności psychofizyczne są natomiast indywidualnie różne – pisze Kühnhardt – poza kontekstem minimalnych ograniczeń *jus naturale*, warunkujących równe roszczenia do korzyści. Poza warunkami stanu natury rozum jest zdolny rozpoznać prawo natury obowiązujące w określonym miejscu i czasie<sup>27</sup>, bardziej otwarte na zróżnicowania jednostek i relacji, w jakie wchodzi. Takie prawo natury jako racjonalne prawo dotyczące relacji między jednostkami będzie wyznaczać obowiązki i ustanawiać rozumowe ograniczenia dla wolności. Hobbes powie, że „prawo [natury – dopisek P.P.] wyznacza jeden z tych sposobów zachowania i czyni go obowiązkiem”<sup>28</sup>. Jest nim „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>29</sup>. Nadmienię, że okoliczności wykonywania przyrodzonego uprawnienia będą uzasadniać twierdzenia o politycznej organizacji społeczeństwa oraz, co interesujące z racji przedmiotu niniejszego artykułu, poglądy dotyczące działania politycznego członków społeczeństwa poddanego nieograniczonej władzy suwerena.

Na zakończenie tej części rozważań nie od rzeczy będzie odniesienie się do dwóch kwestii. Staralem się, podobnie jak Kühnhardt w swojej interpretacji, uwidocznić przeciwieństwo praw naturalnych (*jus naturale* oraz *lex naturalis*, uprawnienie przyrodzone oraz prawa przyrodzone, naturalne) i prawa natury. *Lex naturalis* prowadzą do wojny, podczas gdy prawo natury zakazuje czynić cokolwiek, czego skutkiem byłaby degradacja egzystencji jednostki. Interpretatorzy Hobbesa dopatrują się pewnego paradoksu w jego koncepcji. Dotyczy on relacji między prawem naturalnym i prawem natury. Oto odkrywane przez rozum ograniczenia naturalnej wolności, jak pojmuje prawo natury autor *Lewiatana*, są dla niego negacją potencjału, jaki niesie za sobą wykonywanie przyrodzonego uprawnienia i praw naturalnych. Wolność urasta bowiem w rozumowaniach Hobbesa do synonimu wojny wszystkich ze wszystkimi. Stąd *jus naturale*, miast służyć samozachowaniu, staje

<sup>27</sup> L. Kühnhardt, op. cit., s. 129.

<sup>28</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 211.

<sup>29</sup> Ibidem.

się zarzewiem zachowań destrukcyjnych. Jednostki, aby przetrwać, muszą postępować racjonalnie. Stanie się tak wtedy, gdy będą postępować według norm racjonalnego prawa moralnego<sup>30</sup>.

Druga kwestia dotyczy możliwości osiągnięcia pokoju społecznego dzięki ograniczeniu wolności. Po uwagach dotyczących ograniczeń *jus naturale*, płynących z racjonalnego prawa moralnego, może powstać wrażenie, że wywody Hobbesa dotyczące autoryzacji pozycji wyłonionego na tej drodze suwerena nie ma ugruntowania w rozumowaniach autora *Lewiatana*. Innymi słowy, że Hobbes upatruje wystarczających gwarancji pokoju społecznego w zobowiązującym charakterze praw natury, które ograniczając wolność, pozwoli ludziom uwolnić się od wojny i stworzyć wspólnotę polityczną. Jest to jednak błędna intuicja. Kühnhardt podpowiada, że Hobbes ma powody wątpić w posłuch jednostek wobec obowiązków wyznaczanych przez prawo natury. Stwierdza, że dobrym argumentem są tu wojny religijne, które stanowią pochodzące z epoki Hobbesa świadectwo tego, że nawet gdyby prawo natury było częścią boskiego Objawienia, a jego treścią – jako warunek zbawienia – zakaz używania przemocy w relacjach między jednostkami, nie daje ono gwarancji pokoju społecznego<sup>31</sup>. Zatem rozum, dzięki któremu można uzyskać wgląd w prawa natury, musiał być dla Hobbesa nad wyraz zawodnym kryterium posłuchu wobec prawa moralnego. Jeśli zatem miały zostać osiągnięty pewny pokój społeczny, egzekucja i stanowienia powinny stać się domeną suwerena, którego moc nie doznaje ograniczeń<sup>32</sup>. Możemy w tym miejscu przytoczyć fragmenty *Lewiatana*, potwierdzające zacytowany powyżej pogląd. Oto Hobbes pisze: „gdy ludzie żyją, nie mając nad sobą mocy, która by ich wszystkich trzymała w strachu, to znajdują się w stanie takiej wojny, jak gdyby każdy był w wojnie z każdym innym”<sup>33</sup>. Jest zatem *a contrario* gwarancją pokoju społecznego i sprawą niezwyklej wagi, by przestrzeganie tych norm było zależne od podmiotu wyposażonego w moc przewyższającą potencjał jednostki. W stanie natury jednostka sama rozstrzyga bowiem o posłuchu wobec prawa naturalnego. Jej zachowania nie mogą zostać uznane przez nikogo za nadużycie *jus naturale*. Nikt jednostki w mocy i przezorności przecież nie przewyższa, a przyrodzone uprawnienie jest z definicji wolnością czynienia użytku z własnej mocy wedle własnej woli oraz równie nieograniczoną wolnością sięgania po środki służące samozachowaniu. Moc zależna w użyciu od własnej woli dominuje w warunkach stanu natury nad własnym osądem zależnym od rozumu.

W tej przestrzeni rodzi się niepewność dotycząca zachowania innych i strach o własny los, który od innych zależy. Niepewność dotyczy zachowa-

<sup>30</sup> L. Kühnhardt, op. cit., s. 130.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 144.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 129–130.

<sup>33</sup> T. Hobbes, *Lewiatan*..., s. 206–207.

nia się jednostki w ogóle<sup>34</sup>. Przekonuje o tym ta oto okoliczność, że Hobbes uzależnia jej przetrwanie w warunkach stanu natury od zachowania innych. Takie ujęcie nie pozwala przyjąć, że niepewność dotyczy ledwie tego, czy inni będą postępować zgodnie ze wskazaniem norm racjonalnego prawa moralnego. Jednostki w stanie natury nie mają powodu oczekiwać, by ktokolwiek, komu przyjdzie znaleźć się w stanie natury, rozpoznał przymusowy charakter norm prawa natury i nie uległ mocy własnej woli przetrwania. Gdybyśmy mieli poprzec tę interpretację wywodami Hobbesa, należałoby przypomnieć fragment *Lewiatana*, w którym jego autor pisze, że w stanie natury „ludzie żyją bez żadnego innego zabezpieczenia niż to, jakie daje im własna siła i własna inwencja. W takim stanie nie ma miejsca na pracowitość, albowiem niepewny jest owoc pracy; i co za tym idzie, nie ma miejsca na uprawę ziemi ani na żeglowanie, nie ma bowiem żadnego pożytku z dóbr, które mogą być przywiezione morzem; nie ma wygodnego budownictwa; nie ma narzędzi do poruszania i przesuwania rzeczy, co wymaga wiele siły; nie ma wiedzy o powierzchni ziemi ani obliczania czasu, ani sztuki, ani umiejętności, ani sztuki słowa, ani społeczności. A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtowanej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”<sup>35</sup>.

W powyższych rozważaniach odniosłem się do zagadnienia antropologicznej metamorfozy prawa naturalnego. Jej istotą jest odseparowanie refleksji o prawie naturalnym od nauk o uniwersalnym porządku przyrody i związanie prawa naturalnego z cechami, które człowiek posiada z natury. Cechy te nie przekonują, że uznawszy ograniczenia wolności za racjonalne, jednostka będzie okazywać posłuch normom prawa natury, które te ograniczenia ustanowią. Wyjściem ze stanu natury jest przeto dobrowolna i umowna rezygnacja z praw naturalnych przez wszystkich członków „społeczeństwa” pierwotnej wolności na rzecz możliwego gwaranta pokoju społecznego. Będzie nim suweren o nieograniczonej mocy, jako że tylko taki zdoła pohamować brak miary jednostek. Paradoksalnie, ta sama skrajna racjonalność potęgująca terror stanu natury (popychająca jednostki do śmiertelnej w skutkach wzajemnej przemocy, nakazująca użycie siły w rywalizacji o dobra, które służyć mogą przeżyciu) jest w stanie położyć mu kres. Rozum okazuje się zbyt słaby w rozpoznaniu wcale nie różnorodnych – przez wzgląd na pragnienie przetrwania – ograniczeń wolności i nie dość władczy w osiąganiu pożądanego stanu pokoju poprzez posłuch wobec rozpoznanych przez siebie norm moralnych. Zdaje się jednak wystarczać, by pomyśleć o „wspólnym systemie, który będzie wiązał w jedno dążenia do przeżycia charakteryzujące jednostki

<sup>34</sup> Por. L. Kühnhardt, op. cit., s. 144.

<sup>35</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 207.

w stanie natury<sup>36</sup>. To akt autoryzacji suwerena, polegający na rezygnacji z praw i wolności na jego rzecz, przekształca samowolną masę jednostek we wspólnotę polityczną, która reguluje warunki życia i jest przez to zabezpieczona przed nieobliczalnością jednostek<sup>37</sup>. Suweren utrzymuje całą władzę i staje się nieodwołalnie reprezentantem wszystkich: „pojęciem politycznej jedności i strażnikiem prawa i pokoju przeciw wielości”<sup>38</sup>. Wyrazem tej jedności jest wola suwerena, któremu udzielono autoryzacji. Toteż rezultatem umowy jest – pisze Maluschke – powstanie społeczeństwa obywateli poddanych władzy suwerena<sup>39</sup> o wiele większej, niż mogą sobie wyobrazić ci, którzy stają się obywatelami państwa. Akt umownej autoryzacji jest przeto początkiem i jednocześnie końcem działania politycznego. W jakiejś mierze zaś także końcem racjonalnego myślenia jednostek.

Wspomniałem powyżej, że akt autoryzacji konstruuje jedność z wielości jednostek rezygnujących ze swych praw naturalnych. Twierdzenie to, podobnie jak i „dobrowolny” charakter rezygnacji, mają niebagatelne znaczenie dla sfery działania politycznego, jaka pozostaje jednostkom. Zasygnalizowałem tę kwestię w akapicie poprzedzającym. Nie od rzeczy będzie stwierdzenie, że

---

<sup>36</sup> G. Maluschke, *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1982, s. 28–29: z wywodów autora wynika, że wskazania rozumu są aż nadto wszechstronne. Racjonalne jednostki uznają bowiem, że jedynie pokój społeczny zapewni im przeżycie. Ponadto przezornie zawierają porozumienie, w którym nieodwołalnie rezygnują z praw naturalnych na rzecz suwerena (autoryzacja suwerena). Racjonalnie przyjmują, że początkiem obowiązywania umowy będzie poddanie się wszystkich sankcjonującej władzy suwerena. Umowę społeczną uznają za trafny środek służący autoryzacji władzy. Akt ten ma na celu osiągnięcie pokoju społecznego. W. Kersting (op. cit., s. 122) przedstawia swoje własne uwagi krytyczne oraz rekonstruuje twierdzenia przeciwne Hobbesowskiemu ujęciu założenia racjonalności jednostki, która jego zdaniem budzi największe kontrowersje w literaturze przedmiotu. Twierdzi on, że Hobbes racjonalność przedspołeczną przecenia. Subiektywna kalkulacja korzyści nie ma w praktyce życia społecznego takiej doniosłości, jakiej przydaje się jej w rozumowaniach Hobbesa. Jej waloryzacja ma przeto nieempiryczne korzenie. Fakt społeczeństwa, jak stwierdza Kersting, nie jest i nie może być ani kwestią wymiany czegoś za coś (np. wolności za bezpieczeństwo), ani też instytucjonalnego zagospodarowania stanu natury przez państwo. Takie ujęcia mają charakter nierealistyczny. Hipotetyczny imperatyw racjonalności działania zorientowanego na cel zastępuje się inną przesłanką. Jest nią internalizacja schematów dostatecznie skutecznego kierowania działaniem, które są oparte na normach ogólnych, uwarunkowanych sytuacyjnie i jednocześnie kategoriycznych. Normy te zawdzięczają swoje obowiązywanie uznaniu generowanemu bez przymusu w procesie wzajemnego przenikania się norm zachowania jednostek w sferze prywatnej oraz norm już obowiązujących. Proces ten ma charakter ciągły. W jego toku wykształca się nawyk społecznej dyscypliny oraz powstaje system społeczny. Podzielając te uwagi, należy odnotować, że racjonalności zdaje się używać Hobbes przede wszystkim jako racjonalności w całym jej potencjale – do aktu równie skrajnego jak śmiertelna przemoc używana jako środek służący samozachowaniu. Myślę tu o akcie autoryzacji, jakim jest bezpowrotna rezygnacja z praw na rzecz nieograniczonego suwerena.

<sup>37</sup> G. Maluschke, op. cit., s. 42: autoryzacja, jak wyjaśnia Maluschke, polega na przeniesieniu praw jednostek na rzecz suwerena z tym skutkiem, że jego wola uchodzi za wolę jednostek, po stronie suwerena nie powstają natomiast żadne zobowiązania wobec tych jednostek.

<sup>38</sup> L. Kühnhardt, op. cit., s. 132.

<sup>39</sup> G. Maluschke, op. cit., s. 30.

problem depotencjalizacji działania politycznego jednostek nie leży tylko w tym, że jednostki czynią suwerena strażnikiem swego bezpieczeństwa, w którego gestii znajdzie się teraz ocena działań pod kątem naruszeń tej wartości. Innymi słowy, istotą problemu depotencjalizacji nie jest rezygnacja z działania, na jaką przystają wraz z rezygnacją z przyrodzonych im praw. Rzecz w tym, że z początkiem obowiązywania umowy społecznej jednostki stają się przedmiotem działania politycznego suwerena kosztem cech leżących w ich naturze<sup>40</sup>. Przypomnę, że w stanie natury jednostki stanowiły zagrożenie dla siebie samych. Sprawą ich natury była rywalizacja, próżne pożądanie sławy i wzajemna nieufność, które kreowały warunki nieznośnej dla wszystkich wojny. Nawet ustawiczna niepewność własnego losu powodowana zagrożeniem śmierci nie tłumiła tych cech. Czy można zatem oczekiwać, że jednostki, uznając absolutną władzę suwerena za warunek *sine qua non* pokoju społecznego i godząc się z sankcjami, jakie władza będzie wymierzać za naruszenia stanowionych przez siebie reguł współżycia między ludźmi, powstrzymają się od zachowań mających swoje źródła w cechach, które miałyby leżeć w ich na poły rozumnej, na poły emocjonalnej naturze? Siła omawianej depotencjalizacji nie jest przeto kwestią oddania władzy stanowienia norm oraz władzy sądenia o treści i obowiązywaniu norm prawa natury. Jest zaś sprawą uprzedmiotowienia natury ludzkiej w warunkach kreowanych przez suwerena. Warunki te wykraczają poza racjonalne oczekiwania co do środków służących urzeczywistnieniu pokoju społecznego. Nie są jednak tymi, które stanowiły w stanie natury emanację cech człowieka. Pożytki, jakie przynosi tak pomyślana depotencjalizacja, wydają się nie do przecenienia. Wyeliminowanie zachowań politycznych płynących z żądzы sławy, nieufności czy niszczącej rywalizacji jest życzeniem wielu przyglądających się relacji między polityką a prawem (stanowieniem prawa). Pokój społeczny osiągnany przez przymus prawa nie jest natomiast sprawą oczekiwań, lecz jakości prawa stanowionego w sposób „kanalizujący” tę nieufność bez szkody dla posłuchu wobec prawa. Jest także sprawą jakości prawa stanowionego z myślą o walorach rywalizacji między ludźmi oraz szkodach, jakie może przynieść nieumiarkowanie w dążeniu do zaspokojenia własnych interesów.

---

<sup>40</sup> Zob. inaczej: *ibidem*, s. 42.

## Summary

### ***Some remarks on the anthropological metamorphosis of the *lex naturalis* and on the depotentialization of political activity in Thomas Hobbes's ideas***

Key words: natural law (*ius naturale*), statute law (*ius civile*), liberty, anthropological metamorphosis, natural order, state of nature, human nature, political activity.

The author demonstrates how Hobbes understands the breaking away from the tradition of *philosophia prima*. He indicates that the notion of exemplariness of nature is abandoned in contemporary tradition. He argues that awareness has radicalized the understanding of liberty by perceiving nature as a source of its limitations. Such a train of thought results in divorcing the reflection on the law of nature from those sciences concerning the universal order (nature, cosmos) and the anthropological metamorphosis of natural law. Natural law remains related to the natural endowment of the individual with such qualities as "caution" and power. In the second part of the essay, the author investigates the consequences of Hobbes's ideas for political activity.