

Marcin Miłkowski

Hobbesa konstrukcja pojęcia wolności

W tym artykule zajmę się rekonstrukcją pojęcia wolności w filozofii Hobbesa. Pokażę, że odgrywa ono istotną, jeśli nie kluczową, rolę w wypracowanej przezeń strukturze teoretycznej, która ma uprawomocnić zasady racjonalnego ustroju politycznego. Będę posługiwać się współczesnym językiem, dzięki czemu uda się – być może – wskazać to, co w tej strukturze wątpliwe lub niepotrzebne.

Abstrahuję przy tym od tych fragmentów myśli Hobbesa, które można określić jako ogólną teorię bytu czy rzeczywistości. Myśl jego nie ma charakteru systemowej metafizyki, z której można wyprowadzać te czy inne szczegółowe teorie, polityczne bądź społeczne, albo, najogólniej mówiąc – normatywne¹. Wydaje się, że stosunek ontologii przyrody do teorii politycznej Hobbesa jest znacznie bardziej złożony, niż przyjmują to obieguowe interpretacje².

Zwróćmy uwagę na tytuł pierwszej części traktatu *De Cive – Wolność*. Jeśli chodzi o pozostałe dwie części – *Władza* i *Religia* – nie ma wątpliwości, że tytuły adekwatnie oddają ich treść. Natomiast w przypadku części pierwszej można mieć poważne zastrzeżenia. Hobbes bowiem dookreślił rozumienie pojęcia „wolności” dopiero w części dotyczącej władzy³.

¹ Przeciwno wywodzeniu teorii politycznej Hobbesa z jego materializmu argumentują (choć inaczej) T. Sorell, *The Science in Hobbes' Politics*, w: *Perspectives on Thomas Hobbes*, pod red. A.J. Rogersa i A. Ryana, Oxford 1988 i G. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, New Jersey 1986, s. 11.

² Na boku zostawiam istotną metafizycznie kwestię konieczności i wolności: Hobbes jest, jak wiadomo, kompatybilistą, a więc sądzi, że determinizm nie zaprzecza wolności. Wiąże się to z pewnymi subtelnosciami jego koncepcji woli i przyjmowanym przez niego woluntaryzmem, a także teorią motywacji. Por. w tej sprawie np. J.W.N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, London 1965, s. 85-98.

³ Por. T. Hobbes, *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, t. II, Warszawa 1956, s. 334. Istnieje bardzo istotny związek między pojęciami władzy i wolności u Hobbesa. Władza bowiem jest u niego zdolnością osiągania swoich celów (por. G. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, s. 93), a wolność

Uwagi na temat wolności w pierwszej części są raczej zdawkowe. Jeśli mamy prawo przypuszczać, że tytuły stosowane przez autora *Lewiatana* były nieprzypadkowe, to nasuwa się następująca hipoteza: cała pierwsza część traktatu *O obywatelu* dotyczy właśnie wolności.

1. Wolność w stanie natury

Wedle Hobbesa wolność jest rozumiana potocznie jako całkowita swoboda czynienia tego, na co się ma ochotę. Taka nieograniczona wolność jest jednak pusta: jej wykorzystanie doprowadziłoby wszak do sytuacji konfliktu. Wszyscy, którym przysługuje wolność, a więc ci, którzy mieliby *uprawnienie*⁴ do czynienia tego, na co mają ochotę, mogliby podjąć działania uniemożliwiające innym wykorzystanie analogicznych uprawnień. Jeśli wszyscy mają uprawnienie do wszystkiego, a pośród wszystkiego, co może być przedmiotem uprawnienia, znajdują się rzeczy, z których można korzystać tylko na wyłączność, to *de facto* nikt nie ma uprawnienia do owych rzeczy⁵. Jak można przypuszczać, to właśnie rzeczy, z których można korzystać tylko prywatnie i których ilość jest ograniczona, cenione są na domiar złego najwyżej. Nic dziwnego zatem, że wtedy, kiedy wszyscy mają uprawnienie do wszystkiego, a więc kiedy są absolutnie równi pod względem uprawnień, pojawia się również konflikt – *stan wojny wszystkich ze wszystkimi*. Równość uprawnień, uprawnień *naturalnych* – jak należałoby dodać – konstituuje *stan natury*. Ów stan natury naznaczony jest paradoksem: choć wszyscy mają wolność, nikt nie może się nią cieszyć do woli. Każdy bowiem ma uprawnienie, aby zabić drugiego, a niektórzy z tego uprawnienia nie omieszkają skorzystać, aby zachować własne istnienie⁶.

w rozumieniu potocznym jest możliwością czynienia wszystkiego wedle woli i bezkarnie, a zatem władzą bez żadnych ograniczeń.

⁴ *Nota bene* Cz. Znamierowski w swoim przekładzie miesza prawo z uprawnieniem, tam, gdzie Hobbes zawsze odróżnia *right* od *law*.

⁵ Tu można dostrzec błąd *non sequitur*: z tego, że uprawnienia mogą być tak a tak wykorzystane, nie wynika, że są tak wykorzystywane. Można jednak uznać, że hipotetyczność stanu natury na tym również polega, że może się on wydarzyć przy tak zarysowanej koncepcji wolności; niemniej Hobbes twierdzi, że musi się wydarzyć, ale nie wynika to logicznie z jego argumentacji. Prawdopodobnie właśnie dlatego szukał różnych sposobów uzasadnienia tezy o konflikcie w stanie natury, że widział niedostatek tej pierwotnej argumentacji. – Dla naszych celów zakładam, że ten krok rozumowania można poprawić za pomocą wybiegów komplikujących całą strukturę teoretyczną (np. za pomocą tez o przyrodzonych cechach natury ludzkiej).

⁶ Por. Hobbes, *Elementy filozofii*, s. 211, a także T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 113. Dokonuję tu daleko idącej idealizacji; wiadomo wszak, że argumentacja Hobbesa była wielokrotnie przezeń zmieniana. Przyjmuję zasadniczo model z *De Cive* z uwagi na jego prostotę.

Stan natury opisany powyżej jest wynikiem eksperymentu myślowego. Nie jest to jednak eksperyment przeprowadzony w sposób całkiem arbitralny. Spełnia on z jednej strony funkcję retoryczną – zwolennik potocznej koncepcji wolności widzi, do jakich aporii prowadzi jego przeświadczenie, a z drugiej strony jako rozumowanie oparte na faktycznych przekonaniach pewnych ludzi stanowi zarazem podstawę budowy teorii społecznej adekwatnej do rzeczywistości. Nie bez kozery wskazuje się często, że teoria Hobbesa oparta jest na obserwacji faktycznych konfliktów religijnych (podkreśla to Tönnies⁷) czy ekonomicznych (jak argumentuje Macpherson). Hobbes przeprowadza więc argumentację dialektyczną: przyjmuje założenia swoich przeciwników, aby pokazać, że ich koncepcja wolności prowadzi do jej całkowitego zaprzeczenia. Innymi słowy, przeprowadza redukcję tej koncepcji do absurdu.

2. Wolność w państwie

Skoro zatem potoczna koncepcja wolności jest konfliktogenna, należy ją odrzucić. Zgodnie z Hobbesowską definicją filozofia jest wiedzą zdobytą przez rozumowanie, dotyczącą powstawania rzeczy i pozwalającą nam je wytwarzać, jeśli wymaga tego życie ludzkie⁸. Taką wiedzą jest dla niego geometria i astronomia, ale także – a może przede wszystkim – filozofia cywilna. Pojęcie wolności zostanie zatem skonstruowane, a nie wywiedzione z przekonań o strukturze świata; konstrukcja ta jednak musi uwzględniać podstawowe fakty dotyczące życia ludzi. Musimy bowiem wytworzyć taką wolność, aby zachować życie ludzkie i by wolność była realna, a nie urojona. Jak tego dokonać?

Zachowajmy podstawowe przeświadczenie o równości wszystkich ludzi⁹. Przyjmijmy dodatkowo, że pragną oni ze swej natury własnego zachowania¹⁰. Mamy wyzbyć się równości uprawnień, nie przekreślając jednak samej równości. Czego wówczas dotyczyłaby taka równość? Otóż dotyczyłaby samego wyzbywania się uprawnień, a mówiąc ogólniej – stanowiłaby cechę pewnych zasad normatywnych, które mówiłyby, jakie

⁷ F. Tönnies, *Tomasz Hobbes. Życie jego i nauka*, przeł. L. Karpińska, Warszawa 1903, s. 259.

⁸ T. Hobbes, *Leviatan*, s. 593.

⁹ Hobbes jest jednym z pierwszych teoretyków społecznych przyznających tak dużą rolę równości między ludźmi. Por. D. van Mill, *Liberty, Rationality, and Agency in Hobbes Leviathan*, Albany 2001.

¹⁰ To, oczywiście, założenie antropologiczne, ale jego negacja nie jest dla nas zbyt groźna: zwolennik twierdzenia przeciwnego, jeśli nie będzie chciał popaść w sprzeczność pragmatyczną, szybko się go wyzbędzie, popelniając samobójstwo lub się okaleczając. Mówiąc poważniej, istnienia samobójców nie można uznać za kontrargument. Trudno przecież utrzymywać, że należy budować zasady normatywne z myślą wyłącznie o samobójcach lub masochistach.

ograniczenia uprawnień naturalnych należy przyjąć. Takie ograniczenia powinny być zatem budowane tak, aby dotyczyły wszystkich na równi. Łącząc to z przekonaniem o chęci zachowania samego siebie, powiedzielibyśmy, że należy przyjmować takie ograniczenia uprawnień naturalnych, aby dotyczyły one wszystkich jednakowo, i żeby przede wszystkim nie naruszały cudzego uprawnienia do samozachowania¹¹. Sformułowaliśmy w ten sposób zasadę konstruowania *praw natury*: nie rób innemu, co tobie niemiłe, a szczególnie ważnym przypadkiem „tego, co niemiłe” jest naruszenie uprawnienia do samozachowania.

Czym jest owa zasada konstrukcji praw natury? Jest to rozpowszechniona w myśli siedemnastego wieku zasada wzajemności, którą przyjmuje się wówczas – z powołaniem na Biblię – jako podstawę budowania norm¹². Hobbes przyjmuje zasadę wzajemności jako fundament pod budowę praw natury i służy mu ona do takiego ograniczenia uprawnień naturalnych, aby uniknąć wojny wszystkich ze wszystkimi. Ale co to właściwie znaczy „zasada wzajemności”? Jako procedura jest to dosyć proste: stawiam się w miejscu drugiego uczestnika interakcji społecznej.

Co to znaczy, że stawiam się na miejscu innego? Spróbujmy sformułować to niejako „z zewnątrz”. Mamy dwie osoby, powiedzmy Pawła i Gawła. Chcą oni ustalić, co mają robić w swoim domku, aby zachować pokój. Przyjmowane przez nich zasady normatywne będą takiej mianowicie postaci, że przypisywać będą im takie same zobowiązania wzajemne. Jeśli zatem Gawł zobowiąże się spłacać długi, to pod warunkiem, że uczyni to też Paweł. A zatem pojawia się tu zasadnicza równość wobec przyjmowanych norm. W tym sensie można powiedzieć, że jeśli ograniczą oni swoją wolność, wypływającą z równości uprawnień, to uczynią to w równym stopniu, przyjmując równe zobowiązania. Wszystkie zobowiązania są powszechnie obowiązujące: dotyczą wszystkich w tym samym stopniu. Jeśli jednak tak, to nie sposób przypisywać Hobbesowi poglądu, zgodnie z którym usprawiedliwione są działania egoistyczne, choćby były ze szkoda dla innych (co się tak często mu imputuje). Takie działania nie będą zgodne z zasadą wzajemności, a więc prawa natury będą ich zabraniać. Trudno o silniejsze potępienie egoizmu.

Hobbes zdaje sobie sprawę, że mechanizm tworzenia praw natury, a więc potencjalnie również wszystkich praw natury, jest pusty, jeżeli zobowiązania nie będą respektowane przez umawiające się strony. Stąd też jednym z jego podstawowych praw natury jest obowiązek dotrzymywania umów¹³.

¹¹ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, s. 251-252.

¹² W. Voisé, *Myśl społeczna XVII wieku*, PWN, Warszawa 1970, s. 427.

¹³ Por. np. III prawo natury w *Lewiatanie* (s. 126).

Ale cóż z tego! To przecież tylko prawo natury, a zatem coś, co ma taką samą moc obowiązywania, jak pozostałe prawa natury. Prawa natury obowiązują w stanie natury tylko na *forum wewnętrznym*, a zatem tylko w sumieniu. Jakaż moc może zagwarantować ich obowiązywanie na *forum zewnętrznym*, czyli w rzeczywistości społecznej?¹⁴ Musi pojawić się pewna siła, która zapewni egzekucję praw natury. Jest nią, rzecz jasna, suweren, któremu przekazana zostanie władza przysługująca naturalnie umawiającym się stronom.

Przy okazji warto zaznaczyć, że wedle Hobbesa nikt nie może przyjąć zobowiązania względem samego siebie¹⁵. To można odczytywać jako pewne dodatkowe ograniczenie zasady wzajemności. Skoro ktoś sam się zwiąże, może się też zobowiązania sam pozbyć; samowładztwo jest to pojęcie wewnętrznie sprzeczne. Jeśli zaś pewna grupa zawiera umowę, mogłaby też ją sama zerwać. Potrzebuje zatem pewnej władzy, która na to nie pozwoli. Tą władzą jest właśnie suweren. I dlatego suweren nie jest związany prawami, bo to on je gwarantuje: nie istnieje żadna moc, która przewyższałaby suwerena i mogłaby go zmusić do przestrzegania umów. Dlatego teza, że suweren podlega prawu, jest dla Hobbesa czystą nedorzecznoscą. Wiąże się to jednak z jego założeniem, że zobowiązania wobec samego siebie nie są wiążące. Jest to założenie wątpliwe i to nie tylko dlatego, że lubimy myśleć o rządzeniu bez żadnego obcego kierownictwa. Sama metafora „wiązania” działa na niekorzyść Hobbesa: wiemy, że można się samemu tak skutecznie związać – choćby linką – iż nie uda nam się samemu wyplątać... Ale zostawmy tę skomplikowaną sprawę na boku.

Dzięki suwerenowi gromada jednostek, stron umowy społecznej, będzie mogła stać się państwem (*commonwealth; civitas*), wyposażonym w jedną wolę w postaci jednego człowieka lub jednego zgromadzenia, dysponującego pełnią władzy. Powstaje ono dzięki założeniu zrzeszenia. Zrzeszenie służy dobru jego członków, a suweren ma obowiązek dbać o korzyść większości. Pilny czytelnik Hobbesa i wydawca jego pism, Ferdinand Tönnies, opisał owo zrzeszenie jako stowarzyszenie, przeciwstawiając mu wszakże wspólnotę – której u Hobbesa nie ma. Jest tam tylko gromada jednostek o przeciwstawnych interesach. Dla Hobbesa wspólnota byłaby bodaj tylko pewną zdegenerowaną formą zrzeszenia, zdegenerowaną dlatego, że nie zawsze spełniająca jego utylitarystyczne kryteria.

Należy przy tym podkreślić, że nie jest to utylitaryzm maksymalizacji zysku (czyli hedonizm), jak się powszechnie uznaje¹⁶, lecz minimali-

¹⁴ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, s. 253.

¹⁵ Por. *Leviatan*, s. 235.

¹⁶ Por. np. Leo Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969, s. 157.

zacji szkód¹⁷, przede wszystkim zaś dążący do zagwarantowania ludziom tego, że nie stracą życia. Jednak zachowanie życia nie jest celem samym w sobie: Hobbes podkreśla, chociażby uzasadniając, dlaczego syn ma prawo odmówić dokonania egzekucji ojca, że po pewnych czynkach życie przestaje być wartościowe¹⁸. Tak więc zachowanie pokoju nie jest bynajmniej celem ostatecznym w tej teorii politycznej. Jest to tym bardziej jasne, że odrzuca on pojęcie substancjalnego dobra najwyższego (*summum bonum*), jednakowego dla wszystkich, bo każdy może inaczej pojmować to, co dla niego dobre. A to znaczy, że dobro najwyższe jest niesubstancjalne, lecz jest pewnym uprawnieniem do posiadania uprawnień; innymi słowy – jest nim wolność jako warunek indywidualnego dążenia do długoterminowej pomyślności.

Czym jest więc wolność w państwie? Mieliliśmy ją w gromadzie, ale nie nam z tego nie przychodziło. W państwie zachowujemy jednak te uprawnienia naturalne, dla wszystkich równe, których nie uregulowały prawa natury, nakazujące stosować równe ograniczenia uprawnień zgodnie z zasadą wzajemności. Zgodnie z Hobbesem nigdy nawet najbardziej szczegółowe prawa pozytywne nie będą w stanie uregulować wszystkich uprawnień. Zawsze zatem pozostanie pewien margines swobody, nawet w państwie, gdzie ustawodawca sformułuje najbardziej pedantyczne przepisy, bo to, co nie jest zabronione, jest dozwolone. Owe pozostałe uprawnienia to wolność w państwie. Tak więc państwo, gwarantując egzekucję praw natury, czyli *de facto* ograniczając niebezpieczne dla wszystkich uprawnienia, jest gwarantem nie tylko bezpieczeństwa, ale także naszych pozostałych uprawnień¹⁹. Toteż cały proces przechodzenia ze stanu natury do stanu politycznego poprzez umowę społeczną można odczytywać jako proces wytwarzania warunków możliwości istnienia wolności działania obywateli.

3. Wolność jako brak przeszkód

Nietrudno dostrzec, że wedle Hobbesa można być wolnym pod jednym względem, nie będąc wolnym pod innym. Kiedy mówimy o różnorodnych uprawnieniach, akcentujemy właśnie rozmaite względy, pod jakimi mamy swobodę. Swobodę czego? Ruchu, powie zrazu Hobbes na mecha-

¹⁷ Podkreśla to G. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, *op. cit.*

¹⁸ Por. S. Sreedhar, *Hobbes on Resistance. Defying the Leviathan*, New York 2010, s. 34-35. Sreedhar wymienia wiele miejsc, w których Hobbes wyraźnie nie traktuje życia jako dobra najwyższego.

¹⁹ Pamiętajmy, że dla Hobbesa prawo stanowione jest tożsame z prawem naturalnym, por. *Leviatan*, s. 235.

nistyczną modłę. Wolność jako „nieistnienie przeszkód w ruchu” to definicja metafizyczna, która pasuje zarówno do stanu natury, jak i państwa. Swobodę tego rodzaju ma woda, która spływa z góry, jeśli nic jej nie przeszkodzi. Nic dla wolności nie ma do rzeczy to, jak myślimy: istotne są bowiem wyłącznie fizyczne przeszkody w ruchu.

I tak strach nie ogranicza wolności w tym sensie: „Strach i wolność mogą współistnieć, jak na przykład wówczas, gdy człowiek rzuca swoje dobra do morza z obawy, że statek pójdzie na dno: choć się boi, czyżni to przecież zupełnie wolny i może tego nie uczynić, jeśli zechce”²⁰. Zobowiązania podjęte ze strachu obowiązują: „Ugody zawarte pod strachem są wiążące w stanie natury. Tak na przykład, jeżeli zawieram ugode z nieprzyjacielem, że mu zapłacę wykup albo oddam jakąś usługę za moje życie, to jestem tym związany”²¹. Hobbes musi tak oczywiście twierdzić, inaczej umowa społeczna – podjęta ewidentnie ze strachu – nie mogłaby obowiązywać. Co więcej, jego teoria motywacji powiada, że decyzje podejmuje się w wyniku namysłu, a namysł (czy deliberacja) polega na wazeniu między strachem a pragnieniem²². Żadna decyzja, która nie wypływałaby z motywu pozytywnego (pragnienia czy pożądanego), lecz z obawy, nie byłaby więc wolna, a tego Hobbes nie chce powiedzieć, więc uznaje, że strach nie może ograniczać wolności.

Tworzy to jednak duże napięcie w jego filozofii, jeśli nie wyraźną sprzeczność²³. O dziwo, Hobbes podobnie wypowiada się o strachu w stanie państwa: „I ogólnie biorąc, wszelkie działania, jakie ludzie wykonują w państwach ze strachu przed prawem, są działaniami, co do których mają swobodę, by ich nie wykonać”. A jednak wolność w państwie ma dotyczyć tego, o czym prawa milczą. Prawa, innymi słowy, ograniczają wolność, a czynią tak tylko dlatego, że obywatele obawiają się kary²⁴. To przecież nie sama fizyczna trudność złamania prawa odwodzi ludzi od przestęp-

²⁰ *Ibidem*, s. 186.

²¹ *Ibidem*, s. 122.

²² Por. J. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, *op. cit.*

²³ J. Pennock w swoich analizach wskazuje trudności ze spójną interpretacją Hobbesa zwłaszcza w tym kontekście; sam nie znajduje żadnej, która nie byłaby sprzeczna. Por. J.R. Pennock, *Hobbes's Confusing „Clarity” – The Case of „Liberty”*, „The American Political Science Review” 1960, t. LIV, nr 2, s. 428-436.

²⁴ Pettit sądzi, że dopiero wolność w państwie ograniczają zobowiązania, tak jak w stanie natury ograniczenia są tylko fizyczne (por. P. Pettit, *Liberty and Leviathan*, „Politics, Philosophy & Economics” 2005, t. IV, nr 1, s. 131-151). To jednak interpretacja ewidentnie błędna, gdyż zobowiązania istnieją już w stanie natury. Hobbes uważa, że umów należy dotrzymywać również w stanie natury: gdyby uważał inaczej, to sama umowa społeczna nie mogłaby obowiązywać, bo jest zawarta w stanie natury. W stanie państwa zobowiązania nie tyle się pojawiają, ile zyskują zewnętrznego gwaranta, którym jest suweren.

stwa, lecz grożące w związku z tym niebezpieczeństwo²⁵. Czym ma się różnić miecz suwerena od miecza, którym posłuży się zbójca w stanie natury? Albo Hobbes coś pokręcił, albo ograniczenie dotyczy jakiejś innej wolności niż wolność do ruchu.

Choćby sam Hobbes powiadał inaczej, choćby zarzekał się, że jedynym realnym pojęciem wolności jest wolność jako brak fizycznych przeszkód w ruchu, to jest inaczej²⁶: wolność w sensie metafizycznym jest pojęciem, które nie pozwala opisać wolności, jaką cieszą się obywatele państwa. W istocie bowiem pojęcie to zostaje zastąpione pojęciem *uprawnienia*, które przypomina bardzo już nasze nowożytne pojęcie praw człowieka i obywatela, a na pewno bardziej niż czysto negatywną wolność w sensie mechanicznym. To uprawnień nie ograniczają prawa pozytywne suwerena; tam, gdzie prawo nic nie nakazuje, tam można korzystać z uprawnień.

Jednak stale istnieje niebezpieczeństwo wykroczenia przeciw prawom, jeśli obywatele będą sądzić, że mogą postępować czysto egoistycznie i wyłącznie we własnym interesie. Opisując jako przyczyny rozkładu państw przesadną ambicję obywateli i istnienie stronnictw, Hobbes dodaje, że działania jednostek nigdy nie zdołają zaskarbić cudzego uznania. Uważa, że obywatele pod mianem wolności żądają panowania, a to – wedle niego – błędy arystotelizmu. Dlatego Hobbes kładzie nacisk na istnienie cenzury i krzewienie prawdziwej filozofii politycznej²⁷: edukacja obywatelska ma zapobiec rozpowszechnianiu się szkodliwych poglądów.

Hobbes powiada, że obywatel tym się różni od niewolnika, że ten pierwszy służy samemu państwu, a ten drugi również współobywatelowi²⁸. A więc wolność w państwie jest tylko służbą: albo tylko dla państwa, albo również dla innego obywatela. Oczywiście, wiele zależy od tego, jak się tę służbę pojmuje. Czy służbą jest również uczestnictwo w rządach? Czy może chodzi o służbę publiczną, czyli o rolę urzędnika? A może o posłuszeństwo wobec praw? Zdaje się, że Hobbes uważa, iż w grę wchodzi tylko to ostatnie: posłuszeństwo wobec praw. Potępia bowiem chęć uczestnictwa w rządzeniu jako próżną i wybujałą ambicję²⁹.

Stoi to w niejkiej sprzeczności ze sposobem, w jaki zwykle mówi o wyższości monarchii nad demokracją. Hobbes bowiem *nie neguje*, że suwerenem może być zgromadzenie, ale uważa, że jest to suweren mniej sprawny (a zgodnie z jego poglądem oczywiście jest, że całe zgromadzenie

²⁵ D. van Mill, *Liberty...*, s. 56.

²⁶ D. van Mill, *Hobbes's Theories of Freedom*, „The Journal of Politics” 2009, t. LVII, nr 2, s. 458.

²⁷ T. Hobbes, *Leviatan*, s. 157.

²⁸ T. Hobbes, *Elementy...*, s. 336.

²⁹ *Ibidem*, s. 349.

cieszy się pełną władzą i jest wyjęte całkowicie z posłuszeństwa wobec praw). W ujęciu Hobbesa wolność wydaje się często jedynie wolnością negatywną: od strachu, od cudzej napaści, od wojny. Rządzić może tylko suweren. Uzasadniał to Hobbes niemożnością istnienia samowładztwa. A zatem brak uprawnień udziału w rządzeniu jest znowu pochodną tego założenia.

Wolność w kształcie Hobbesowskim *nie dotyczy* więc udziału w zgromadzeniu. Skąd zatem braliby się członkowie demokratycznego zgromadzenia? Z powietrza? Czemu niedobrze jest brać udział w zgromadzeniu i dlaczego nie jest to wyraz wolności? Hobbes zdaje się zapominać, że mogą istnieć zgromadzenia kadencyjne, w których udział uważany jest właśnie za skorzystanie z pewnych uprawnień przysługujących *ludziom*, a nie – powiedzmy – *wodzie* lub *krzesłom*. Można by wprawdzie twierdzić, że również z powodu problemu z wyłanianiem członków zgromadzenia w związku z ich uprawnieniem do rządzenia Hobbes uważał demokrację za gorszy urząd, ale rzecz wygląda chyba inaczej: za pomocą środków pojęciowych Hobbesa nie można adekwatnie opisać ustroju demokratycznego³⁰.

4. Gwarant wolności czy dyktator?

Hobbesowski suweren zawsze podobał się zwolennikom rządów silnej ręki, którzy we władzy upatrują czegoś więcej niż tylko stróża nocnego na modłę liberalizmu. A jednak uczucia zamordystów są źle ulokowane. Hobbes nie uważa, żeby władza suwerena była wolnością w potocznym rozumieniu słowa, tj. że suweren absolutny może robić to, co mu się żywnie podoba, nie zwracając uwagi na pomyślność obywateli. Nie legitymizuje się tu zatem dyktatury. Suweren jako osoba fikcyjna nie utożsamia się z fizyczną osobą władcy; szkodzący obywatelom dyktator jest suwerenem tylko pozornie, a jeśli zagraża ich życiu, wolno go pozbawić władzy. Nie jest on co prawda poddany prawu, lecz prawo oporu wobec władzy u Hobbesa jest znacznie szersze niż u Locke'a³¹: opór opiera się bowiem na celu zawierania umowy społecznej. Mówiąc krótko, jeśli naruszone zostaną pewne trzy ogólne zasady, które dotyczą zawierania tej umowy, to można wypowiedzieć posłuszeństwo³². Są to (1) zasada racjonalnego oczekiwania: co do stron umowy musi być możliwość oczekiwania, że jej dopełnią; (2) zasada wierności, która zabrania wyzbywania się uprawnień wówczas, gdyby to przeczyło celo-

³⁰ Zarówno w rozumieniu tego słowa, jakie przyjmował Hobbes, jak i naszym, współczesnym.

³¹ Por. D. van Mill, *Liberty...*, s. 167.

³² Idę tu za analizą S. Sreedhar, *Hobbes on Resistance, op. cit.*, zwł. s. 40.

wi umowy; (3) zasada konieczności, zgodnie z którą rezygnuje się tylko z uprawnień koniecznie prowadzących do stanu konfliktu i wojny wszystkich ze wszystkimi.

Widać więc jasno, że nie ma możliwości dowolnego ograniczania wolności obywateli; niemal nigdy nie są oni pozbawieni uprawnień do zachowania samych siebie (wyjątkami są jedynie żołnierze zaciężni lub obywatele w wypadku poboru powszechnego w sytuacji wojny); nie może suweren rządzić tylko po to, by zapewniać sobie samemu pomyślność. I z pewnych uprawnień nie sposób zrezygnować, zwłaszcza z uprawnień do ochrony samego siebie i własnego ciała.

W przeciwieństwie do teoretyków nazizmu, którzy w Hitlerze upatrywali gwaranta prawa, Hobbes wypowiedziałby mu posłuszeństwo. Rozbudowaną teorię wolności, która opiera się na prawie natury, można wręcz postrzegać jako pewną postać protokantyzmu³³. Podobnie jak u Kanta, wolność nie polega na subiektywnym kaprysie, lecz na ograniczeniu swoich uprawnień przez uzgodnienie ich z zasadą wzajemności. Przypomina to konstrukcję woli powszechnej u Rousseau i podobnie jak u Rousseau pojawia się kłopot z obywatelami, którzy nie chcą się woli powszechnej podporządkować. Tych Hobbes pragnie reedukować, bo jego królestwo celów jest z tego świata: jest nim rzeczywisty świat polityczny, w którym należy zagwarantować pokój, aby móc zapewnić powszechną wolność. Za cenę ograniczenia samowoli jednostek. Przejście ze stanu natury do państwa jest więc przejściem w stronę autonomii w stylu russowskim, lecz istnieje zewnętrzny gwarant tej autonomii: wyposażony we władzę absolutną, bo prawem nieograniczoną, suweren. To nie głos sumienia ma ograniczać samowolę, lecz miecz suwerena.

Ciekawe, że Hobbes nie ma kłopotów, jakie ma Kant z dylematami moralnymi. Jak wiadomo, Kant musiał odrzucić istnienie dylematów moralnych: w istocie one nie istnieją, bo zawsze obowiązek jest jeden, tylko trzeba posłużyć się władzą sądenia, aby zrozumieć, pod jaki obowiązek dana sytuacja podpada. U Hobbesa w sytuacji konfliktu wielu uprawnień, jednakowo uprawnomocnionych przez prawo natury, przewagę ma zawsze zachowanie samego siebie i swoich bliskich. Dlatego też nie odmawia on prawa do kłamstwa w obronie bliskich, w przeciwieństwie do Kanta, i uznaje, że suweren nie ma prawa wymagać prawdziwych zeznań przeciwko członkom rodziny.

Ponieważ to właśnie pomyślność indywidualna pozostaje tu uprawnieniem niezbywalnym, bliżej może być Hobbesowi do utilitaryzmu³⁴,

³³ D. van Mill, *Liberty...*, s. 143.

³⁴ Twierdzi tak też D. van Mill; *ibidem*

o czym już wcześniej wspominałem, bo zwraca się uwagę na konsekwencje czynów dla naszej pomyślności, a nie tylko poddaje się je testowi zgodności z prawem natury. Ta zgodność w warunkach stanu natury zostaje odsunięta na bok i przeważa nad nią zasada zachowania samego siebie, lecz w stanie państwa tak być nie powinno. Żeby się tak nie stało, potrzebne są dodatkowe wysiłki suwerena.

Suweren powinien mianowicie zapewnić edukację polityczną. Polityczna reedukacja ma z egoisty, który chce wykorzystywać innych, gdy tylko nadarzy się okazja, uczynić obywatela, który nie chce maksymalizować zysku na krótką metę, lecz zadowala się tym, co jest wystarczająco dobre (w ekonomicznym ujęciu nie jest to więc klasyczny *homo oeconomicus*, lecz *satisficer* w sensie Herberta Simona³⁵). Choć może to pobrzmiwać trochę orwellowsko, to pranie mózgu jest wykluczone przez zasadę konieczności, która minimalizuje zakres uprawnień, jakich się wyzbywamy w ramach umowy społecznej. Innymi słowy, reedukacja ma opierać się na rozumie, na przedstawianiu racjonalnych argumentów. Także w tym miejscu Hobbesowi bliżej do tradycji kantowskiej.

5. Podsumowanie

Wedle Hobbesa potocznie rozumiana, źle pojęta wolność prowadzi do sytuacji wojny wszystkich ze wszystkimi, a żeby jej uniknąć, trzeba przyjąć równe ograniczenia tej wolności. Pragnienie źle pojętej wolności jest w istocie pragnieniem władzy³⁶. Gwarantem dobrze pojętej wolności nie mogą być strony umowy społecznej, bo strony umowy nie mogą się same z wiązać zobowiązaniami wzajemnymi. Potrzebują suwerena, który stoi poza porządkiem prawnym i który używa swej władzy, aby zapewnić wolność obywatelom, egzekwując prawa natury.

W modelu Hobbesa wolność staje się jedynie sferą działań nieregulowanych przez prawo i nie dotyczy panowania, ponieważ odrzucone zostaje pojęcie „samowładztwa”. Nie sprowadza się tu wolność wyłącznie do bezpiecznego życia w zaciszu domostwa, na modłę epikurejską, ale z pewnością nie dotyczy realizacji ambicji w sferze politycznej. Zamiast realizować tam ambicje ze szkodą dla innych, idealny obywatel winien ograniczać swoje zapędy, przynajmniej w obawie przed suwerenem. Wbrew obiegowym interpretacjom nie jest to wyłącznie wolność w sensie braku przeszkód w ruchu, lecz jest ona przeważnie negatywna: nawet

³⁵ Por. *ibidem*, s. 104.

³⁶ Por. przypis 3.

w stanie państwa jest to bowiem jedynie brak zobowiązań ze strony prawa pozytywnego³⁷.

Choć Hobbes pragnie ograniczyć suwerena – nie prawem, lecz warunkami obowiązywania umowy społecznej, którą można wypowiedzieć – w jego modelu nie ma miejsca na instytucje, które ograniczałyby władzę tak, by szanowała te warunki. Co więcej, autor *Leviatana* zdaje się nie dostrzegać, że ambitny obywatel – którego nazwałby „żądny władzy” – może sam sądzić, że w istocie poświęca się dla dobra innych, marnując swój drogocenny czas na służbę publiczną, służbę wobec prawa. Ambicja ta, której subiektywnie on nie postrzega jako szkodliwej, bo edukacja obywatelska nie potępia służby wobec innych, może jednak prowadzić do konfliktów. Mogą więc pojawiać się skutki uboczne, także u suwerena, a brak mechanizmów ich regulacji sprawia, że cała struktura polityczna staje się dysfunkcyjna. Sprowadzenie zresztą potrzeby uznania lub szacunku do czczej ambicji jest wyrazem równie czczego idealizmu politycznego, którego Hobbes-realista chciał – jak się zdaje – uniknąć. Jednak to dopiero późniejsi filozofowie zauważą głęboki związek między pojęciem wolności a pojęciem uznania, co pozwoli im docenić nie tylko wolę powszechną, ale i indywidualne wole jednostek.

The Construction of the Notion of Liberty in Hobbes

This paper is a rational reconstruction of the notion of liberty in the philosophy of Thomas Hobbes. It plays an important role in his theoretical structure, and is meant to legitimize the principles of the rational political system. The author claims that the proper notion of liberty that Hobbes cares most about is to be analyzed not in terms of his mechanistic philosophy but in political terms, i.e. in terms of rights. The construction of the social contract with the sovereign is supposed to warrant retaining the maximal (and equal for all) scope of rights: the rights may be constrained only when it is absolutely necessary to make the contract binding. As a result, Hobbesian construction turns out to be closer to the later Kantian tradition in political philosophy, and the Leviathan – the warrant of the universal liberty and happiness.

³⁷ Por. P. Pettit, *Liberty and Leviathan*, s. 139. D. van Mill (*Liberty...*, *op. cit.*) stara się udowodnić, że u Hobbesa jest wręcz pojęcie wolności jako autonomii, bliskie wolności pozytywnej. Trzeba jednak podkreślić, że nawet w takim wypadku będzie ona bardziej w stylu liberalnym czy też „stowarzyszeniowym”, a nie wspólnotowym czy komunitarystycznym.