

HYMN MŁODYCH

Złoty słońca blask dokoła
Orzeł biały wzłata wzwyż,
Dumne wznieśmy w górę czoła,
Patrząc w Polski znak i w krzyż!

Polsce niesiem odrodzenie,
Depcząc podłość, fałsz i brud,
W nas mocarne wiosny tchnienie,
W nas jest przyszłość, z nami lud!

Naprzód idziem w skier powodzi
Niechaj wroga przemoc drży!
Już zwycięstwa dzień nadchodzi,
Wielkiej Polski moc to my!

Adam Wielomski

**Thomas Hobbes w niemieckiej filozofii
politycznej**

Skład i opracowanie graficzne
Adam Łącki

Wydawca:
Wydział Szkoleniowy Młodzieży Wszechpolskiej
Kierownik Wydziału Karol Kaźmierczak
tel.: 0 660 661 895

konserwatywna w Niemczech 1918-1933. Poznań 1999, s. 427-44. Rozwinięcie tych tez w idem: Die Tyrannie der Werte [1960]. [w:] Sekularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag. Stuttgart 1967, s. 37-62.

[xvii] C. Schmitt: Der Leviathan..., s. 62.

[xviii] Ibidem, s. 63.

[xix] Ibidem, s. 75.

[xx] Ibidem, s. 100.

[xxi] Ibidem, s. 85n.

[xxii] L. Strauss: Thoughts on Machiavelli. Glencoe 1958, s. 9-14; idem: Trzy fale nowożytności [1975], „Res Publica”, 11 (1988), s. 15-24.

[xxiii] L. Strauss: The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis. Chicago 1952 [1936], s. III.

[xxiv] Ibidem, s. 157, 159.

[xxv] J. Seitzer: Carl Schmitt in the First German Democracy. London 2001, s. 4-5.

[xxvi] L. Strauss: The Political..., s. 2; idem, J. Cropsey: History of Political Philosophy. Chicago 1963, s. 416. O prawie natury zob. rozdział o Hobbesie w pracy Straussa: Prawo naturalne w świetle historii, Warszawa 1969 [1953]. Streszczenie tego problemu u M.D. Guerra: The Ambivalence of Classic Natural Right: Leo Strauss on Philosophy, Morality, and Statesmanship, „Perspectives on Political Science”, 28 (1999), s. 70n.; R. Skarżyński: Konserwatywny. Zarys dziejów filozofii politycznej. Warszawa 1998, s. 258.

[xxvii] L. Strauss: The Political..., s. 62.

[xxviii] Ibidem, s. 73-74. Kwestia ta budzi kontrowersje. Strauss dowodzi, że Hobbes nie był ateistą w tekście Prześladowanie i sztuka pisania. [1952]. [w:] idem: Sokratejskie pytania. Warszawa 1998, s. 113.

[xxix] T. Hobbes: Lewiatan..., s. 43.

[xxx] L. Strauss: The Political..., s. 13.

[xxxi] Idem: Czym jest filozofia polityki. [1959]. [w:] idem: Sokratejskie pytania, s. 76-78. Zob. E.F. Miller: Leo Strauss: The Recovery of Political Philosophy. [w:] A. de Crespigny, K. Minogue (red.): Contemporary Political Philosophers. London 1976, s. 96.

[xxxii] Strauss L.: The Political..., s. 93n. Zob. P.A. Lawler: Community and Political Thought Today. Westport 1998, s. 198-99.

[xxxiii] Strauss L.: The Political..., s. 168; C. Schmitt: Der Leviathan..., s. 61.

[xxxiv] Strauss L.: The Political..., s. 101-02.

[xxxv] Ibidem, s. 35 (kursywa w tym cytacie z Lewiatan..., s. 5).

[xxxvi] Ibidem, s. 111, 126.

[xxxvii] R. Skarżyński: Od chaosu do ładu. Carl Schmitt i problem tego, co polityczne. Warszawa 1992, s. 69.

[xxxviii] K.L. von Haller: Restauration de la science politique, Paris-Lyon 1824. T.I, s. 41, 135, 162. F. Tönnis: Thomas Hobbes. Stuttgart 1925. Nt. Hobbesa w III Rzeszy zob. G. Maschke: Zum „Leviathan” von Carl Schmitt. [w:] C. Schmitt: Der Leviathan..., s. 195-200.

[xxxix] Anegdotę tę przytaczam za J. Balmes: Antologia politica. Madrid 1981. T. I, s. 288.

[xl] K. Epstein: The Genesis of German Conservatism. Princeton 1966.

[xli] A. Söllner: Leo Strauss. [w:] K. Ballestrem, H. Ottmann: Politische Philosophie..., s. 105-08; R. Skarżyński: Intelktualiści a kryzys. Studium myśli politycznej emigracji niemieckojęzycznej. Warszawa 1991, s. 69-71.

Źródła: Pro Fide, Rege et Lege

1. Hobbes między konserwatyżmem a liberalizmem

Thomas Hobbes (1588-1679) to myśliciel, który zawsze budził kontrowersje ze względu na swoją dwuznaczność względem klasycznego podziału nowożytnej myśli politycznej na defensywną względem starego porządku (konserwatyzm) oraz rewolucyjną (liberalizm). Hobbes wydaje się być ponad podziałami, a to głównie z tego powodu, że przyjmuje arcybłąd nowożytnej filozofii, jakim jest umowa społeczna – idea, która delegitymizuje cały stary świat, jego wyobrażenia religijne, polityczne i kulturalne, wywodząc rzeczywistość z decyzji samych ludzi, którzy w wyniku umowy dokonali stworzenia państwa, społeczeństwa i religii ex nihilo. Umowa społeczna jest ideologiczną bronią rewolucjonistów, gdyż delegitymizuje cały istniejący przed umową (czyli dniem dzisiejszym) świat; to w jej imieniu sofiści – twórcy tej koncepcji – ogłosili, że tradycyjny świat arystokracji jest nielegalny, a istnienie bogów co najmniej niepewne; to w jej imieniu siedemnastowieczni radykalni kalwini (T. de Bèze, F. Hotman, P. Jurieu, J. Knox) zdelegalizowali wszelką formę monarchii. Doktryna umowy pojawiła się w czasie Rewolucji Angielskiej w wieku XVII, uzasadniając liberalne państwo Johna Locke’a, prawo ludu do oporu i podział władzy na wykonawczą i ustawodawczą. W tym sensie Hobbes jest rewolucjonistą, gdyż powtarza rewolucyjny dogmat, że lud założył państwo; w ten sposób władza przestaje pochodzić od góry, z woli Boga, stając się oddolną emanacją demosu. Ale jest i druga twarz Hobbesa: umowa zawsze służyła uzasadnieniu roszczenia ludu do przejęcia władzy i wprowadzenia rządów demokratycznych. Przeciwnie jest u Hobbesa: umowa służy tu ugruntowaniu władzy króla o stopniu siły i koncentracji nieznanym w historii. Jak ujmuje to John McClelland, chce on „suwerena bardziej absolutnego niż jakikolwiek współczesny mu król ośmieliłby się chcieć być”[i]. Dla obrony ładu przed rewolucją Hobbes poświęca tradycję, prawa stanowe, moralność, a nawet religię (auctoritas non veritas facit legem), oddając suwerenowi kraj tak, jak oddaje się go wodzowi zwycięskiej armii. Dla Hobbesa bowiem nic nie jest ważne w chwili zagrożenia nieładem. Jest on gotów poświęcić wszystko dla idei samozachowania ludzi zagrożonych przez powrót do stanu natury[iii], tym bowiem wydawała mu się być Rewolucja Angielska. Cytowany wcześniej McClelland stwierdza, że „dogłębny, posępny i przerażający konserwatyzm jest przesłaniem które wprost wyłania się z Lewiatana”[iii]. To pierwsza zarysowana w historii idei antyrewolucyjna dyktatura zbudowana na gruzach tradycjonalistycznego, feudalnego świata. Chce więc Hobbes zburzyć tradycyjny świat feudalny, ale czy dlatego, aby zatrzymać rewolucję, czy też sam akt zburzenia jest rewolucją? Na ile Hobbes jest rewolucjonistą, a na ile wykorzystując rewolucyjną ideę umowy społecznej, ustanowia suwerena aby rewolucję powstrzymać? Problem ten – i dyskusja nad nim w niemieckiej konserwatywnej refleksji – stanowi temat niniejszego tekstu. Wybraliśmy tu dwóch myślicieli całkowicie sobie przeciwstawnych, choć piszących z optyki konserwatywnej: Carla Schmitta (1888-1985) i Leo Straussa (1899-1973). Schmitt jest „decyzjonistą” piszącym z optyki władzy, panowania i politycznej przemocy, przy czym optyka aksjologiczna jest mu w gruncie rzeczy obca[iv]; Strauss jest jego przeciwieństwem, gdyż optyka władzy i walki politycznej jest mu obca na korzyść kwestii wartości, które stanowiły oś jego filozofii politycznej. Uwidacznia to głośna niegdyś dyskusja wokół problemu polityczności, zawarta w Pojęciu polityczności Schmitta i odpowiedź Straussa na tę koncepcję w artykule Uwagi do Carla Schmitta Pojęcia polityczności[v].

2. Interpretacja Carla Schmitta

Schmitt w swych rozważaniach o polityce dosyć często nawracał do Hobbesa, gdyż postrzegał go jako jednego z zasadniczych teoretyków nowoczesnego państwa obok Niccolò Machiavelli’ego i Jeana Bodina. Rozważania na jego temat pojawiają się już w jednej z jego najwcześniejszych prac O dyktaturze (1921), gdzie Schmitt zwraca uwagę, że dla Hobbesa „prawo nie jest normą sprawiedliwości. (...) Suweren decyduje o tym co jest moje, a co jest twoje, o zysku i stracie, o tym, co chwalebne, a co naganne, co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, co dobre, a co złe (...) suweren decyduje nawet o tym jakie poglądy mogą mieć ludzie”, także „wszelka własność pochodzi wyłącznie z woli państwa”[vi]. Hobbes jest tu postrzegany jako ojciec państwa autorytarnego, rządzonego przez dyktatora, gdyż w jego koncepcji „prawo, będące esencją porządku, ma za swój fundament decyzję co do racji stanu”,

zaś ta „decyzja, stanowiąca fundament prawa, oglądana normatywnie, rodzi się z niczego”[vii]. To sformułowanie „z niczego” zostało następnie użyte przez Schmitta w jego najgłośniejszej pracy *Teologia polityczna* (1922)[viii] i pozwala nam to stwierdzić, że Hobbesowska myśl o prawnym (i aksjologicznym) woluntaryzmie suwerena stoi u źródeł teorii prawno-politycznej Schmitta[ix].

Problemy te zostały rozwinięte w pracy *Lewiatan w nauce o państwie* Thomasa Hobbesa. *Sens a fałszywe symbole polityczne* (1938). Warto tu zwrócić uwagę na arcyinteresujące rozważania o stronie tytułowej pierwszego wydania *Lewiatana* z 1651 roku, gdzie mamy cytate z księgi Hioba (41, 25 – Hobbes, a za nim Schmitt mylnie podaje Hb 41, 24) „Nie ma mu równego na ziemi” (non est potestas super terram quae comparetur ei). Uwagę Schmitta przyciąga rysunek (zobacz reprodukcję obok) „bezgranicznie wielkiego człowieka, złożonego z połączonych niezliczonych małych ludzików, trzymającego w prawej ręce miecz, a w lewej pastorał biskupa ponad bliskim mu miastem. Jedna ręka symbolizuje świat doczesny, druga duchowy, a pod nimi są rzędy pięciu rysunków. Pod mieczem jest zamek, korona, działo, potem strzelby, kopie i sztandary, a na samym dole rycerze; zaś pod ręką duchowną są kościół, infuła, błyskawice, charakterystyczne dystynkcje, syllogizmy i dylematy, aż na końcu wreszcie sobór”[x]. Wedle Schmitta, ten rysunek to teoria Hobbesa w pigułce: państwo pojęte nie jako twór Boga i obyczaju, lecz wizja państwa-mechanizmu, złożonego z małych ludzików współtworzących ten mechanizm, będący w istocie „śmiertelnym bogiem” opartym nie na miłości i szacunku, lecz na przemocy fizycznej i kościelnej. W ten sposób państwo staje się „mityczną totalnością Boga, człowieka, zwierzęcia i maszyny”[xi]. W konfrontacji z tym rysunkiem należy odczytywać maksyma non est potestas super terram quae comparetur ei, świadcząca o tym, że państwo i tworzący je suweren są jedynymi istniejącymi bogami ziemskimi, jedynymi realnymi siłami politycznymi i fizycznymi, które są na ziemi wszechmocne tak, jak Bóg na Niebie. Naprzeciwko walczącym w czasie Rewolucji Angielskiej wyznaniom, Hobbes ukazuje nie Boga na Niebie, lecz boga ziemskiego, śmiertelnego – państwo.

U Hobbesa – na co zwraca uwagę Schmitt w *Prawie konstytucyjnym* (1928) – nie tylko decyzja polityczna i prawo rodzą się „z niczego”. Umowa społeczna oznacza nic innego jak decyzję ludu o założeniu nowego państwa z równoczesnym przekreśleniem tradycyjnego porządku, który pochodzi z obyczaju, a nie woli ludu[xii]. Ale to nie jest typowa liberalna umowa społeczna. Wedle liberałów jedynostką zwierają umowę, aby bronić swoich praw i własności, czyli wchodzi w umowę tylko niewielką częścią samych siebie, aby zachować wolność pozostałej (większej) części. Tymczasem u Hobbesa jedynostka wnosi do umowy całą siebie, co czyni każdą interwencję etatystyczną prawowitą i ginie podział życia na publiczne i prywatne[xiii]. Hobbes żyje przerażającą wizją powrotu do stanu natury – rewolucji – gdzie państwo zostaje zniesione i wszyscy walczą ze wszystkimi (homo homini lupus est). Przerażający, pełen namiętności i zła człowiek – w obliczu stanu natury – raz jeden kieruje się rozumem i w racjonalnym akcie umowy zakłada państwo, postrzegane przez Hobbesa jako mechanizm, a nie jako organizm: „sednem jego konstrukcji państwa – pisze Schmitt – jest kartezjańskie przedstawienie ludzi jako mechanizmu z własną duszą jako wielkiego człowieka, państwa, reprezentowanego przez suwerena-osobę mającego moc maszyny”[xiv].

Nie jest to zresztą – zwraca uwagę Schmitt – wizja całkowicie zlaicyzowana, raczej wynika z nowoczesnego pojęcia Boga jako wielkiej mocy, a nawet średniowiecznego pojęcia monarchy jako Boga na ziemi. To, co różni ten model od średniowiecznego, to zadanie monarchy, który przestaje być średniowiecznym obrońcą porządku zastanego i usprawiedliwionego na mocy tradycji, religii i obyczaju (Defensor Pacis), na korzyść suwerena-kreatora porządku niejako z niczego (Creator Pacis). Suweren przestaje zatem być wykonawcą porządku Boga, obrońcą Jego ładu powstałego w providencjalnie pojętym procesie historycznym. Posługiwanie się przez suwerena mocą kreatywną samo w sobie jest naśladowaniem Boga, ale nie wykonywaniem Jego woli. Suweren Hobbesa naśladuje Boga w swoim akcie kreacji porządku państwowego niejako ex nihilo, lecz nie jest już realizatorem Jego woli, lecz woli własnej, wyłącznie ludzkiej. Władza suwerena nie pochodzi tedy od Boga, lecz jedynie Boga naśladuje, co czyni z suwerena nie tyle naśladowcę Stwórcy, co konkurencję dla Opatrzności. Naprzeciwko tradycyjnej wizji Chrystusa-Pantokratora pojawia się wizja suwerena-pantokratora. Dzięki mocy i prawodawstwu państwo wyłania się z niczego, tak jak świat stworzył z niczego Bóg. Oto objawił się

bronią konieczną. Nawet Hobbesowska rewolucyjna koncepcja władzy pochodzącej z umowy może być spożytkowana przez kontrewolucję, gdyż z woli ludu władza może wszystko (Napoleon III); gdy pochodzi od Boga, wtedy jej uprawnienia są ograniczone. Nawet tłumienie rewolucji musi przyjąć cywilizowane formy. Różnicę tę obrazuje anegdota z życia Cromwella, którego spytano Dlaczego nie przyjmiesz tytułu królewskiego, a zadowolasz się tytułem protektora? Cromwell miał na to odpowiedzieć: Ponieważ, odpowiem w ten sposób, cały świat wie jakie są granice władzy królów, a nikt nie wie dokąd sięga władza protektora[xxxix]. Niemiecka myśl konserwatywna nie zetknęła się prawie z rewolucją zbrojną – wyjąwszy krótką rewolucję w XI 1918 roku – dlatego nie była nastawiona na afirmację suwerena. Nawet więcej, myśl ta wyrasta ze sprzeciwu wobec silnej, centralistycznej władzy i z obrony feudalizmu[xl]. Absolutyzm jest tu symbolem rewolucyjnej centralizacji i uniformizacji; uwięzieniem nowożytności zaś wydukuje się nihilistyczny nazizm[xlii], który szczególnie przerażał Żyda Leo Straussa. Stąd skupienie konserwatystów niemieckich na wartościach (Strauss) i krytyce liberalnej wizji państwa (Schmitt). W tej perspektywie Hobbes jawi się jednoznacznie jako liberał.

[i] J.S. McClelland: *A History of Western Political Thought*. London and New York 1996, s. 196.

[ii] T. Hobbes: *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Warszawa 1954 [1651], s. 86.

[iii] J.S. McClelland: *A History...*, s. 226.

[iv] A. Wielomski: *Aksjologiczne fundamenty dyktatury u Carla Schmitta*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2-3 (52) 2005, s. 8-14.

[v] C. Schmitt: *Pojęcie polityczności* [1932]. [w:] idem: *Teologia polityczna i inne pisma*. Kraków 2000, s. 191-250; L. Strauss: *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, 67 (1932), s. 732-49. W j. polskim problem omawia R. Skarżyński: *Od Carla Schmitta do Sokratesa. Konserwatyzm Leo Straussa*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej”. 2 (1992), s. 68-70.

[vi] C. Schmitt: *La dictadura desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria* [1921]. Madrid 1999, s. 53-54.

[vii] *Ibidem*, s. 54.

[viii] C. Schmitt: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin 1996 [1922], s. 38.

[ix] F.J. Conde: *Introducción al Derecho político actual*. Madrid 1942, s. 190; J. Caamaño Martínez: *El pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt*. Santiago de Compostela 1950, s. 122-30; G. Schwab: *Introduction*. [w:] C. Schmitt: *Political Theology*. Cambridge 1985, s. XIII-XIV; H. Ottmann: *Carl Schmitt*. [w:] K. Ballestrin, H. Ottmann: *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*. München 1990, s. 65; P.E. Gottfried: *Carl Schmitt: Politics and Theory*. New York 1990, s. 39; P. Noack: *Carl Schmitt. Eine Biographie*. Frankfurt/M-Berlin 1996, s. 225-27. D. Dyzenhaus: *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*. Contributors. Oxford 1997, s. 85n.; P. Canelo: *Behemoth versus Leviathan: enemigo, política y dictadura en las obras de Thomas Hobbes y Carl Schmitt*, „Politeia”, 28 (2002), na: http://www2.bvs.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0303-97572002000100004&lng=es&nm=iso. Wpływ ten ukazuje jako pozomy jedynie G. Slomp: *Carl Schmitt and Thomas Hobbes on violence and identity*, na: <http://www.pasa.ac.uk/cps/2003%5Cgabriella%20Slomp.pdf>

[x] C. Schmitt: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Stuttgart 1992 [1938], s. 25-26.

[xi] *Ibidem*, s. 31.

[xii] C. Schmitt: *Verfassungslehre*. Berlin 1993 [1928], s. 5.

[xiii] *Ibidem*, s. 67.

[xiv] C. Schmitt: *Der Leviathan...*, s. 48-49.

[xv] *Ibidem*, s. 53-54.

[xvi] C. Schmitt: *Epoka neutralizacji i apolityzacji* [1929]. [w:] W. Kunicki (red.): *Rewolucja*

interpretacji poznającego podmiotu). I teraz właśnie Strauss stwierdza, że Hobbes jest ojcem nowożytnej filozofii politycznej, czyli ojcem destrukcji wiecznego bytu, na rzecz relatywistycznego bycia[xxxii]. To zaś prowadzi do kolejnego zarzutu: Hobbes jest ojcem ideologii postępu. Mielibyśmy tu więc występowanie idei, za brak której chwalił Hobbesa Schmitt, który przez instawiał racjonalizm Hobbesa naiwno-optimistycznej wizji racjonalności Condorceta[xxxiii].

W tym momencie, zdaniem Straussa, załamuje się także klasyczna antropologia postrzegająca człowieka jako istotę niedoskonałą, ale zdolną do racjonalnego praktykowania cnoty, na rzecz antropologii zakładającej relatywizm natury ludzkiej w zależności od czasu i miejsca. W praktyce znaczy to, że wszyscy ludzie są równi, gdyż nie jest już możliwa ich gradacja wedle pewnych cech intelektualnych, gdyż wszystkie te cechy mają wartość relatywną: „skoro nie ma – komentuje Strauss - naturalnego porządku jako takiego i nie ma naturalnej gradacji ludzi, to wszyscy ludzie są równi. Różnica pomiędzy mądrą mniejszością a niemądrą większością traci swoje zasadnicze znaczenie jakie miała w tradycyjnej filozofii politycznej”[xxxiv]. Hobbes miałby być także twórcą nowej moralności, wynikłej nie z niewzruszonych zasad moralnych, lecz z pychy człowieka, jego kolejnego widzimisię co jest sprawiedliwe, a co nie jest. Hobbes w istocie uważa za dobre to, co zaspokaja naszą pychę, a za złe to, co się jej przeciwstawia. W ten sposób autor Lewiatana ostatecznie zrywa wszelkie więzi z filozoficznym realizmem i ustanawia prymat widzimisię – wynikiły z bieżącej praktyki lub obserwacji – nad wszelkimi zasadami obiektywnymi. „Kontrast z Arystotelesem – pisze Strauss – ostatecznie sprowadza się do tego, że w Hobbesowskiej koncepcji miejsca człowieka w świecie jest ona zupełnie inna niż u Arystotelesa. Arystoteles umiejscowienie nauk teoretycznych nad filozofią moralną i polityczną uzasadnia tym, że człowiek nie jest najwyższym bytem w świecie. To ostatecznie twierdzenie zostaje odrzucone przez Hobbesa, skoro uważa on człowieka za najbardziej doskonałą twórcę natury”[xxxv].

W sumie, stwierdza Strauss, Hobbes jest ideologiem mieszczańskiego liberalizmu i przeciwnikiem cnot głoszonych przez tradycyjną filozofię polityczną, którą zastępuje sprawadzeniem rządzenia do kwestii techniki zarządzania. Głosi wprawdzie pochwałę monarchii, ale wywodzi ją z woli ludu. Odrzuca arystokratyczne cnoty, gardzi honorem szlacheckim, odrzuca postfeudalną hierarchię społeczną i dziedziczne przywileje. „Król dzierży suwerenność w duchu i dla burżuazji, dlatego ustanawia równość wobec prawa” pisze Strauss i dlatego „filozofia polityczna Hobbesa jest najbardziej znaczącym dowodem walki wydanej arystokracji w imieniu cnot mieszczańskich (...) genezą filozofii politycznej Hobbesa jest nic innego jak tylko postępująca zamiana cnot arystokratycznych na mieszczańskie”[xxxvi].

4. Krytyka totalna

Filozofia polityczna Hobbesa pośród klasyków niemieckojęzycznej myśli politycznej oceniania jest niezwykle surowo i krytycznie. Leo Strauss dosłownie nie zostawia na niej suchej nitki, a wymowa całej pracy o Hobbesie jest wręcz „tendencyjna” i służyła jedynie „dyskredytacji” tego myśliciela[xxxvii]; Carl Schmitt – któremu droga jest koncepcja silnej władzy, pojętej po heglowsku (władza nie od Boga i dla realizacji religijnych celów, ale stanowiąca cel sam w sobie) – jest tu może nieco bardziej wyrozumiały, ale w sumie równie krytyczny. Na odwieczne pytanie: czy Hobbes był liberałem czy konserwatystą? nasi interpretatorzy bez wahania udzielają odpowiedzi, że jest on ojcem liberalizmu. Można to tłumaczyć ogólnie niechęcią niemieckojęzycznych autorów do Hobbesa, postrzeganego tu zwykle jako liberała. Widzimy to już u neofeudała Karla Ludwiga von Hallera, organicysty Ferdynanda Tönnisa, a znajdziemy nawet pośród teoretyków państwa III Rzeszy[xxxviii]. Stanowisko to zdecydowanie różni konserwatystów niemieckich od skłonnych do absolutyzmu Francuzów, gdzie np. Joseph de Maistre czy Charles Maurras niezwykle często autora Lewiatana cytują.

Ta odmienność spojrzenia autorów niemieckich i francuskich zapewne wynika z odmienności doświadczenia politycznego i problemów przed którymi stał konserwatyzm. Kонтrewolucja francuska stała się z siłami Rewolucji zbrojnie wielokrotnie (1789-1814, 1815, 1830, 1848). W sytuacji gdy przeciwnikiem jest uzbrojony rewolucjonista, autorytaryzm jest

konkurencyjny bóg: suweren.

Naprzeciwko tradycyjnej, organicystycznej wizji państwa pojawiła się wizja ludzka: mechanicznych będący „pierwszym produktem epoki technicznej, co znakomicie ujął Hugo Fischer nazywając go mianem machina machinorum. Z państwem tym nie łączą się już więcej duc howo-historyczne lub socjologiczne wizje, lecz z nowa techniczno-przemysłowa epoka, której państwo to jest typowym, lecz zarazem prototypowym dziełem (...). To pierwsze czystoludzkie dzieło, twór rzemieślnika, materii i umiejętności, maszyny i budowniczego maszyn, czyli właśnie człowieka”[xv]. To pierwszy wyraz nowej antropologii Kartezjusza, gdzie człowiek przestaje być przedmiotem działań sił Boga, Historii, Tradycji, stając się podmiotem i konstruktorem dziejów. Tu rodzi się Hegłowski zamieszanie rozróżnienia pomiędzy podmiotem i przedmiotem; załamanie się filozofii bytu na rzecz zmiennej i wyrażanej przez człowieka filozofii bycia. Zarazem koncepcja ta – osadzona jeszcze w teologicznej koncepcji człowieka jako istoty upadłej – ujęta tu w formule człowieka irracjonalnego, kierującego się popędami, odległa jest od oświeceniowej optymistycznej antropologii, na której wybudowano ideologię postępu lub wizji ziemskiego raj. Tu człowiek nadal jest grzeszny – nawet jeśli Boga nie ma – a ziemia nadal jest augustiańskim „padółem też”.

Jak wiadomo, Schmitt był ogamięty wizją zbliżającą się supremacji świata maszynowo-technicznego – produktu racjonalności człowieka – nad samym człowiekiem i jego refleksją zawartą w religii i filozofii, co wyraził w swym słynnym tekście Epoka neutralizacji i apolityzacji (1929)[xvi]. Źródłem tego zainteresowania jest zapewne filozofia Hobbesa, który jako pierwszy miał dokonać owej „neutralizacji” (die Neutralisierung) i pojąć „państwo jako techniczno-neutralny instrument”[xvii]. Państwo utraciło tedy nie tylko nimb transcendentnego pochodzenia, ale także transcendentnych celów. Nie prowadzi już poddanych do zbawienia, nie realizuje tomistycznej pojętego dobra wspólnego; państwo staje się narzędziem człowieka, który przestaje być przedmiotem i staje się podmiotem dziejów za pomocą państwa. Na doktrynie tej ufundowana została cała nowożytna myśl polityczna świata Zachodu. „Tak zachodni liberalizm, jak i bolszewicki marksizm – pisze Carl Schmitt – zgodnie twierdzą, że państwo jest tylko aparatem, który najrozmaitsze polityczne moc używają jako techniczno-neutralnego instrumentu”[xviii].

Cechą państwa neutralnego jest jego agnostyczny charakter; jest ono narzędziem woli politycznej, a nie prawdy ontologicznej. W zależności od ekipy, która się nim posługuje, państwo może być tolerancyjne (liberalizm) lub zideologizowane i nietolerancyjne (marksizm). Cechą neutralnego narzędzia, jakim jest państwo nowożytne, jest możliwość posługiwania się nim przez dowolną ekipę rządzącą dla dowolnego celu; ustanowienia wolności jednostki, jak i jej unicestwienia. Konstrukcja ta logicznie prowadzi tedy do pozytywizmu prawniczego z XIX wieku, gdzie wszystko jest prawdą o tyle, o ile państwo zasadę daną ustanowi.

Techniczno-relatywistyczny wymiar państwa rodzi się zatem – na co uwagę zwraca Schmitt – z chwilą, gdy władza przestaje mieć charakter sakralny, gdyż w tym momencie przestaje budować określony aksjologicznie charakter państwa. Państwo może tedy albo pochodzić od Boga i realizować katolicką wizję porządku, albo od człowieka i realizować cele założone przez panującą ideologię. Co więcej, przeciwko państwu takiemu praktycznie nie istnieje prawo do oporu, gdyż skoro władza pochodzi od abstrakcyjnego ludu, od wszystkich, to w rzeczywistości nie pochodzi od nikogo, a wszelką swoją decyzję uprawomocnia wolą suwerennego narodu. Państwo staje się tedy rodzajem kościoła, który głosi, że „poza państwem nie ma bezpieczeństwa. Extra civitatem nulla securitas. Państwo absorbuje w sobie wszelką racjonalność i legalność”[xix]. Państwo jest pierwotne wobec rodziny, stanów, korporacji zawodowych. Nie wynika z niczego – poza abstrakcyjną umową społeczną i wolą ludu – i poprzedza wszystkie inne ciała; ma tedy prawo swobodnie je znosić, regulować, zawiązywać i rozwiązywać. Istotą doktryny Hobbesa jest tedy zniszczenie organicystycznego i stanowego społeczeństwa postfeudalnego i przerobienie organicznych stanów, korporacji, wspólnot terytorialnych w anonimową masę ludzką całkowicie poddaną państwu; stworzenie stada zagubionych i nieorganizowanych niewolników-jednostek, wydanych na pastwę omnipotentego państwa-boga. Niszcząc feudalizm – delegitymizując go za pomocą umowy społecznej stwarzającej świat ex nihilo – Hobbes toruje drogę powstaniu społeczeństwa masowego i panujących w nim ideologii nowożytnych. Wola państwa jest jak wola Boga, co

wyraża Hobbesowska maksyma *Mensura Boni et Mali in omni Civitate est Lex*. Oto ostateczny sens idei, że państwo pochodzi z umowy społecznej. Nie istnieje przeciwko niemu jakikolwiek legalny bunt, gdyż ono oznaczało czym taki bunt jest, na wszelki wypadek prawo do buntu poddając skomplikowanym (niereczywistym) procedurom. Państwo powstałe z umowy – jakby nie było wolnościowe – ma w sobie zarodek totalitaryzmu, który Schmitt kojarzy ze zwróceniem uwagi na racjonalny charakter państwa, co jest zarodkiem jeszcze jednej wizji świata: filozofii Oświecenia. Mechanicyzm tej wizji państwa oznacza odczłowieczenie państwa, gdzie stopniowo zanika suweren i jego wszechmocna decyzja – której rolę Hobbes tak podkreślał – i zostaje wyparta przez „proces legislacyjny”, czyli kolejny element mechanicystyczny, gdy legislator *humanus* (suweren) przekształca się w *machina legislatoria* (*Rechtsautomat* Hansa Kelsena) [xx]. Prawo przestaje być elementem decyzji, stając się elementem mechanizmu wykonywanego przez kolejny wrzód typowy dla świata nowożytnego: zracjonalizowaną biurokrację, gdzie panuje Weberowskie utożsamienie legalizmu i legitymizacji.

Wedle Schmitta, Hobbes stworzył ideę totalitarną niejako przez przypadek. W rzeczywistości bowiem był liberałem, który uznaje dwoistość prawdy: publicznej (*öffentlichen*), głoszonej przez państwo z powodów politycznych, a nie ontologicznych; oraz prywatnej (*privaten*), którą jednostki wznajają po cichu. W rzeczywistości więc prawdy nie ma (teza liberalna), ale w pogrążonej w wojnach domowych Anglii Hobbes nie pozwalał tego ludziom powiedzieć. Państwo miało ustanowić jakąkolwiek doktrynę jako prawdziwą aby zaprowadzić pokój (totalitaryzm). W miejsc u tym, zdaniem Schmitta, liberał-Hobbes nieświadomie odkrył pewną wstydliwą, dla liberalizmu, sprawę – iż totalitaryzm jest logicznym rozwinięciem liberalnej teorii państwa agnostycznego. Z powodu technicznej wygody państwo może swobodnie głosić, że prawda jest lub jej nie ma i każdy z tych poglądów – zarówno liberalny, jak i totalitarny – jest tak samo nieprawdziwy. Prawda albo pochodzi od Boga, albo jej nie ma (ew. jest produktem woluntarystycznej i czasowej wizji ludzkiej). Od Hobbesa pochodzi tedy wizja państwa agnostycznego, które uznają tak liberałowie, jak i totalitaryści (zwolennicy panowania ideologii – dzieła człowieka) [xxi].

3. Interpretacja Leo Straussa

Leo Strauss – w odróżnieniu od Schmitta – nie ma o Hobbesie do powiedzenia ani jednego słowa pozytywnego, gdyż nie ocenia go przez pryzmat teorii władzy i roli suwerena w państwie, lecz przez pryzmat aksjologiczny. Strauss postrzegał przez pewien czas Hobbesa nawet jako ojca myśli nowożytnej i głównego destruktora klasycznej filozofii politycznej, opartej na prawie natury. Potem opinia ta została złagodzona, a niechlubną palmę pierwszeństwa destrukcji przejął z jego rąk Machiavelli [xxii].

W głośniejszej pracy *Filozofia polityczna Hobbesa*. Jej fundament i geneza (1936) autor Lewiatana zostaje oskarżony o unicestwienie klasycznego prawa natury, opartego na „obiektywnym prawie i mierze”, na korzyść nowoczesnego prawa natury, postrzeganego jako „przede wszystkim i głównie na katalogu uprawnień (*rights*), o subiektywnym charakterze, pochodzących z woli człowieka” [xxiii]. Z racji tej wątpliwej zasługi, staje się Hobbes ojcem nowożytnej filozofii politycznej. Hobbes swojej refleksji politycznej nie rozpoczyna od zastanowienia się nad sprawiedliwym i dobrym porządkiem politycznym, lecz – na modłę nowożytną – od refleksji na temat uprzednich względem tegoż ładu praw jednostki, a więc wychodzi z elementu subiektywnego, jakim jest opinia jednostek, aby dojść do – również subiektywnego – porządku politycznego. W ten sposób emancypuje ład polityczny od tradycji. Jest odkrywcą charakterystycznego dla nowożytności poglądu, iż prawo (*right*) jest czym innym niż ustawa (*law*), dlatego z prapierwotnych, rzekomo istniejących praw człowieka (natury) wywodzi państwo, które stanowi ustawy zgodne z tym rzekomo prapierwotnym prawem, co prowadzi go do „bardziej bezkompromisowego indywidualizmu niż u samego Locke’a”, gdyż teza ta oznacza, że prawa obywateli są istotniejsze niż ich obowiązki, a stąd „jest już tylko krok do teorii Rousseau, że źródłem i istotą suwerenności jest *volonté générale*” [xxiv]. Zauważmy, że Strauss nie traktuje umowy społecznej zawartej przez jednostki jako symbolicznego aktu nieważnienia tradycyjnego społeczeństwa – jak czynił Schmitt [xxv] – aby zbudować jakiegokolwiek nowe (liberalne lub totalitarne); przeciwnie, Strauss umowę postrzega

dosłownie i wywodzi stąd koniecznie liberalny charakter nowotworzonego ładu. O ile tedy dla Schmitta Hobbes jest burzycielem porządku feudalnego w celu zbudowania czegoś co za stosowne uzna suweren, o tyle dla Straussa jest on ojcem wyłącznie liberalizmu, którego fundamentem rozważań pozostaje liberalna koncepcja uprawnień – szczególnie samozachowania (praw natury, które przekształcają się w nowoczesną ideę praw człowieka), z której narodziły się nowoczesne kierunki demokratyczne, przede wszystkim liberalizm, ze względu na głoszoną przezeń teorię „absolutnego priorytetu jednostki nad państwem, koncepcji indywidualizmu jako czegoś antyspołecznego” [xxvi], a także ideę przyrodzonej równości ludzi. Do liberalizmu nie przystaje wprawdzie niezwykle pesymistyczna antropologia, lecz ten problem Strauss tłumaczy nam – śladem Dilthey’a – resztkowym wpływem na niego filozofii klasycznej. Hobbes bowiem nie tyle wprost odrzuca filozofię klasyczną, co używa jej pojęć do modernistycznych teorii.

Według Straussa, Hobbes jest nie tylko liberałem, lecz i demokratą. Interpretacja ta – kolejny raz – wynika z dosłownego wzięcia symbolu umowy społecznej: „Wedle ostatecznej opinii Hobbesa, należy rozróżnić pomiędzy państwem naturalnym, które oczywiście jest monarchiczne, od państwa sztucznego (*the artificial State*), które teoretycznie może tak samo być demokratyczne, arystokratyczne lub monarchiczne. Ale pierwotnie uznaje on demokrację jako pierwszą formę sztucznego państwa” [xxvii]. Państwo powstałe z umowy (sztuczne), zanim ukonstytuuje się jako monarchiczne, pierwotnie jest państwem ludowym. To dosłowne odczytanie umowy społecznej prowadzi Straussa do uznania Hobbesa za ideologa demokratycznego, gdzie monarchia zostaje ustanowiona w wyniku demokratycznego głosowania przez suwerenny pierwotnie lud. Władza królewska nie pochodzi tedy od Boga, lecz z woli ludu. Hobbes jest zwolennikiem formy bonapartystycznej, czyli autorytaryzmu opartego o plebiscytarne poparcie ludu. Jego autorytaryzm to tylko monarchiczna forma wyrazu woli ludu, gdzie siła monarchii stanowi wyłącznie delegację woli pierwotnego suwerena.

W interpretacji Straussa, Hobbes jest także skrajnym subiektywistą. Dotyczy to pola religijnego, gdzie jego poglądy są bardzo niewyraźne, choć ostatecznie Strauss uznaje go za bliskiego protestantyzmu episkopalizmowi i independentyzmowi [xxviii]. Posługując się mechanicystycznym językiem, odrzuca wszelkie koncepcje obiektywnego spojrzenia na świat, tak filozofię klasyczną, jak i nowoczesną naukę. Jego teoria państwa to najczystszy woluntaryzm, prawdziwie widzimisię filozofa, który zburzył stary świat i konstruuje nowy wedle własnych myśli i fantazji. Jest do teorii dogłębnie materialistyczna, gdzie człowiekowi zostaje zabrana tak dusza, jak i wszelka racjonalność; człowiek kieruje się jedynie „apetytami” [xxix], czyli niczym nie różni się od zwierzęcia. Państwo to społeczność zwierząt, a może lepiej, zezwierzęconych ludzi używających rozumu dla zaspokojenia najniższych instynktów, z których najbardziej charakterystycznym jest pycha. Symbol Lewiatana Strauss – inaczej niż Schmitt – łączy nie z pojęciem suwerennego państwa, lecz z występującym w jednym z pism Hobbesa pojęciem „króla wszystkich dzieci pychy” [xxx]. Państwo nowoczesne, stworzone przez człowieka wedle własnej woli, jest niczym innym jak tylko wyrazem gigantycznej pychy etatystycznej, zbudowanej na poskromieniu pychy poszczególnych jednostek.

Kolejną polityczną herezją Hobbesa miałby być historyzm. Pod piórem Leo Straussa zarzut to niezwykle poważny, gdyż kierunek ten oskarża on wszak o unicestwienie filozofii politycznej [xxxi]. Chodzi o to, że Hobbes odrzuca wszelkie prawdy uniwersalne i ponadczasowe przynoszone przez filozofię klasyczną, na rzecz doświadczenia jakie człowiek nabywa obserwując życie polityczne i studiując historię. Prowadzi to do kolejnej formy subiektywizmu, gdyż cnoty polityczne, wartości tracą charakter absolutny, stając się zmiennymi w zależności od lokalnych warunków i czasowych zdarzeń. Historycznego znaczenia nabierają cnoty, idee. Absolutnie wszystko przekształca się we wzmiankowane widzimisię. Nawet monarchia nie jest dobrą z samej siebie, tylko z przypadkowego doświadczenia danego społeczeństwa. W związku z tym Hobbes staje się odkrywcą nowej filozofii politycznej. Zgodnie ze znaną interpretacją Straussa, filozofia polityczna dzieli się na klasyczną (opartą na filozofii bytu – pojęcia niezmiennego, które człowiek odkrywa jako prawdę obiektywną) i na nowożytną (opartą na filozofii bycia – pojęcia zmiennego, które jest dla człowieka wyłącznie fenomenem zależnym od

