

DANIELE STASI

TOMASZ HOBBS W FILOZOFII NORBERTA BOBBIO

1. OKRES NEOŚWIECENIOWY

Norberto Bobbio był prawdopodobnie najwybitniejszym przedstawicielem kultury włoskiej, jeśli chodzi o okres po II wojnie światowej. To stwierdzenie nie powinno wydawać się ceremonialne w stosunku do kogoś, kto lepiej od innych, świadomie uczestniczył w epoce odnowy kulturalnej, w której brały udział Włochy, począwszy od roku 1945 i która pod pewnymi względami trwa do dnia dzisiejszego. Istnieje wiele określeń przypisywanych temu filozofowi z Turynu. Mają one na celu ukazanie jego szczególnej obecności wśród filozofów wspólnoty międzynarodowej. Wystarczy tu wspomnieć kolekcję oksymoronów, którą zebrał Riuz Miguel w celu określenia tego tak bardzo wszechstronnego myśliciela: pozytywny filozof, oświeceniowy pozytywista, niezadowolony realista, analityczny historycysta, historyczny konceptualista, niespokojny pozytywista prawny, formalistyczny empirysta, wierzący relatywista, liberalny socjalista, tolerancyjny bezkompromisowiec¹.

Każde z tych określeń zmierza do ujęcia w jednym sformułowaniu żywości jego myśli, która była nadzwyczaj bogata z punktu widzenia zainteresowań pobudzających tego człowieka do stworzenia tak bogatej twórczości naukowej.

Dr DANIELE STASI – docent filozofii polityki Uniwersytetu Niccolo Cusano w Rzymie oraz filozofii prawa i polityki Uniwersytetu Rzeszowskiego; adres do korespondencji: Uniwersytet Rzeszowski, Międzywydziałowy Instytut Filozofii, ul. Rejtana 16 c, 35-959 Rzeszów; dstasi@libero.it.

¹ G. B o s e t t i, *Un collezionista di ossimori*, w: AA.VV., *Bobbio ad uso di amici e nemici*, a cura della redazione di „Reset” e di C. Ocone, Venezia, 2003, s. 12.

Bobbio działa jako filozof lub, zgodnie z bardziej przez niego ulubionym określeniem, jako naukowiec lub teoretyk prawa ogólnego oraz polityki, na wielu włoskich uniwersytetach, jednak właśnie w swoim mieście Turynie, jawi się jako rozmówca, którego słuchają różni wybitni przedstawiciele świata filozofii i nauki, polityki oraz instytucji.

Teoretyczna praca Bobbio ma swoją genezę w dwóch podstawowych potrzebach, jakie dojrzały we Włoszech po okresie II wojny światowej: z jednej strony chodzi o odnowę kulturalną, pojmowaną jako przewycięzanie kultury retorycznej lub pokrzepiającej, związanej z neoidealizmem Crocego i Gentilego i z tego powodu ocenianą jako daleka od innowacyjnych prądów pochodzących zza Alp; z drugiej strony idzie o niedostosowanie klasy rządzącej, która wytworzyła się w wyniku tej właśnie kultury i która przeszła zaraz po wojnie do ław rządu oraz na katedry uniwersyteckie. Wobec takiego pojmowania tego zagadnienia, nie wyobcowanego od reszty, Bobbio na nowo ocenia niektóre postacie filozofii włoskiej, które to postacie były zaniedbane przez idealizm, oraz odzyskuje główne prądy myśli, które w okresie pomiędzy końcem lat czterdziestych i na początku lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku ożywiały międzynarodową dyskusję filozoficzną i naukową². Do tych prądów należy zaliczyć filozofię analityczną i pragmatyzm, socjologię oraz naukę polityczną. Te dyscypliny, uważane do tej pory przez dominującą kulturę za „nie-nauki” oraz „nie-filozofie”, stają się dziedzinami zainteresowań Centrum Studiów Metodologicznych Turynu, którego Bobbio jest członkiem od roku 1947 i do którego zadań należą, jak to określa pierwszy artykuł statutu, „badania nad powiązaniem istniejącymi pomiędzy logiką, nauką, techniką oraz językiem”. Okres uczestnictwa w Centrum Studiów Metodologicznych zbiega się z jednej strony z badaniem Carlo Cattaneo, filozofa empirysty, który był nieprzychylny spekulacjom typu spirytualistycznego oraz zwolennikiem idei reformy federalistycznej, która została usunięta przez włoski nacjonalizm, z drugiej zaś strony okres ten zbiega się z publikacją studium *Nauka prawa i badania nad językiem*, które może być uważane za manifest jego programu badań, jakie zostały przeprowadzone w porządku tematów statutu epistemologicznego nauk prawnych.

Uczestnictwo w turyńskim Centrum świadczy o uświadomieniu sobie przez Bobbio konieczności odświeżenia włoskiej kultury. Miałyby to nastąpić poprzez badanie, poprzez dyskusję nad europejskimi i pozaeuropejskimi

² Zob. AA. VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Roma–Bari 1985.

prądami kulturalnymi, a także poprzez odzyskanie tradycji włoskiej, która była całkowicie niedoceniana przez idealizm. Udział Bobbio w Centrum turyńskim był także znakiem konieczności konfrontacji z tymi filozofiami, które z jakichś powodów pojawiły się na horyzoncie, odnowione poprzez tragiczny koniec wojny, faszyzmu i kultury idealistycznej: chodzi tu o spirytualizm i przede wszystkim o marksizm. Bobbio był pod tym względem myślicielem najbardziej świadomym, kimś, kto, być może zbyt optymistycznie próbował położyć etyczno-polityczny fundament dla odnowy kulturalnej, której zwolennikami byli niektórzy włoscy filozofowie tego czasu, począwszy od Abbagnano do Geymonata, od Pretiego do Banfiego.

Bobbio zajmował stanowisko przeciwne tradycyjnej filozofii typu humanistycznego, którą określa jako: „ogólnie pocieszającą a nie konkretnie reformatorską”, skłaniającą się nieuchronnie ku pewnym rezultatom metafizycznym³. To ustosunkowanie się w odniesieniu do kwestii kulturalnej, które w przypadku Bobbio zbiegało się z zajmowaniem stanowiska w stosunku do kwestii cywilnej, znajduje także swoje odzwierciedlenie w badaniu tego turyńskiego filozofa nad problemami z dziedziny prawa i polityki. Ten zwrot był poprzedzony odrzuceniem egzystencjalizmu jako filozofii dekadentckiej oraz ostrą krytyką w stosunku do marksizmu, który był powiązany z dogmatycznym racjonalizmem Hegla⁴, oraz z eschatologią jego wizji historii. W odpowiedzi na te krytyczne przesłanki Bobbio na nowo podejmuje tradycję metodologicznego racjonalizmu okresu Oświecenia jako ściśle obowiązującą gwarancję w trakcie dyskusji nad problemami filozoficznymi oraz dokonuje konfrontacji z filozofią analityczną, za pośrednictwem której ponownie rozważa wiele zagadnień z dziedziny filozofii prawa, przywiązując coraz żywszą uwagę do zagadnień neopozytywizmu prawnego.

W tym kontekście rodzi się *Polityka i kultura* (1955), która jak to już zostało wcześniej stwierdzone, stanowi „jeden z najbardziej znaczących momentów walki neooswieceniowej”⁵.

W dziele tym Bobbio zmierza się z niektórymi przedstawicielami kultury marksistowskiej we Włoszech, utrzymując w mocy swój pogląd o kulturze wojującej, ale nie „zderzającej się”, wolnej od jakichkolwiek uprzedzeń typu

³ M. D a l P r a, *Il razionalismo critico*, w: *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, s. 55.

⁴ Tamże.

⁵ M. Q u a r a n t a, *Bobbio ideologo del neoilluminismo*, in „Il Protagora” 28-29(1989), nr 13-16, s. 36.

ideologicznego. Bobbio stawia sobie (i to pozwala nam zrozumieć pewien aspekt jego myśli, który przeanalizujemy w dalszej części; chodzi tu o to, z jaką trudnością przychodzi mu przekroczenie pojęć nowoczesności, które tworzą jego horyzont problemowy) dwa cele – jeden porządku czysto filozoficznego, w którym chodzi o potwierdzenie faktu niedostosowania kultury marksistowskiej do problemów państwa (temat, który na nowo podejmie w latach siedemdziesiątych) oraz drugi typu – ogólnie rzecz biorąc – bardziej kulturalnego, ale o dużym znaczeniu cywilnym: chodzi tu o przedstawienie konieczności wolności myśli, którą powinien dysponować człowiek kultury, oraz o wyjaśnienie, jak to się dzieje, że ta wolność nie znajduje odpowiedniej obrony w zakresie teorii i praktyki marksistowskiej.

W ten sposób był on w zgodzie ze swoim programem neooswieceniowym, który określał, parafrazując tytuł jednej z jego słynnych książek, jako poszukiwanie dróg osiągnięcia pokoju poprzez dialog i tolerancję, wychodząc na zewnątrz, również na płaszczyźnie kulturalnej, od narzuconej przez zimną wojnę ideologii *aut-aut*. Ten uczeń Solarięgo wychwalał wartość intelektualisty oraz człowieka kultury, który: „nie musi wycofywać się, ani wyczełkiwać, ale powinien być obecny wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z pozytywnymi wartościami. Chodzi tu o wartości pojmowane nie tylko jednostronnie”⁶.

Zagorzała dyskusja wywołana wydaniem tej książki została już wcześniej zapoczątkowana w mniejszym środowisku przez kongres, który odbył się w Tyrynie w roku 1953. Kongres ten widział udział filozofów połączonych przez *idem sentire* na rzecz odnowy włoskiej filozofii w kierunku neooswieceniowym. Podczas tego zjazdu Bobbio wskazał na dwie przeciwne pozycje, których należało programowo unikać: apolityczność filozofii, która postrzega filozofa jak dalekiego i – w pewnym sensie – wyższego w stosunku do polityki oraz polityczność filozofii, która podporządkowuje refleksję teoretyczną, a zatem pojmowanie problemów, polityce stronnicej. Wobec tych dwóch stanowisk Bobbio domagał się rozwiązania pośredniego, polegającego na połączeniu racjonalizmu oświeceniowego, który pokrywał się w swojej istocie z obroną państwa prawa, z promowaniem takich warunków wolności i demokracji, które czynią możliwą pracę naukowca i filozofa⁷.

⁶ N. B o b b i o, *Profilo ideologico del Novecento*, Milano 1990, s. 70.

⁷ M. D a l P r a, *Il razionalismo critico*, w: *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, s. 58.

2. KULTURA MARKSISTOWSKA A FILOZOFIA PRAWA

Konfrontacja z kulturą marksistowską, która w okresie powojennym z punktu widzenia polityki i zaangażowania kulturalnego była we Włoszech bardzo aktywna, znajduje w refleksji nad Gramscim podstawowy powtarzający się element badania Bobbio nad problemami państwa oraz roli intelektualisty. Według Bobbio Gramsci odwrócił teoretyczną pozycję Marksa, ukierunkowując swoje badania bardziej na zjawiska kulturalne typu ideologicznego niż na problemy ekonomiczne. Gramsci bardziej niż zagadnieniami strukturalnymi interesował się aspektami nadbudowy, nie rozwiązując jednak wewnątrz samej kultury marksistowskiej, problemów organizacji władzy w społeczności komunistycznej⁸.

W sytuacji, kiedy Bobbio z punktu widzenia analizy prawa deprecjonował aktualizm Giovanni Gentilego jako filozofię nie dającą rezultatu, określał faszyzm jako „nie-kulturę”, marksizm zaś jako filozofię polityczną, pozbawioną jakiegokolwiek formy uznania i ochrony praw jednostki w niewłaściwie określonej społeczności komunistycznej. Wysiłki Bobbio w dalszym ciągu były ukierunkowane na podkreślanie wartości intelektualisty oraz jego wolności. Wolność tę pojmował jako sytuację, kiedy wolne od uprzedzeń poszukiwanie prawdy nie jest podporządkowywane ideologii Kościoła lub jakiejś frakcji politycznej. W tym sensie przywołuje on na nowo postać Benedetto Croce, „laickiego papieża włoskiej kultury”, któremu należał się pozytywny osąd, jeśli chodzi o etyczno-polityczną rolę, jaką odgrywał ten neapolitański filozof w czasach faszyzmu. Do moralnej i obywatelskiej odbudowy kraju dochodzi jednak, zdaniem Bobbio, już nie poprzez krucjatę „religii wolności”, ale poprzez badania i deprowincjonalizację włoskiej kultury⁹.

Kulturze upolitycznionej i kulturze apolitycznej, która jest daleka od rzeczywistych problemów społeczności, Bobbio wskazuje trzecią drogę. Jest to droga kultury walczącej, która polega na „rozważaniu, w większym stopniu, niż to się zwykle czyni w urzędowych placówkach kultury uniwersyteckiej, problemów życia zbiorowego”. Z jednej strony Bobbio czuje potrzebę wyzwolenia się od „kompleksu wierzenia tradycji, która nigdy nie istnia-

⁸ Zob. G. F i l d a n i, *Della Volpe teorico della libertà comunista*, „Critica Marxista” novembre-dicembre 2004.

⁹ P. B o r s e l l i n o, *Bobbio metateorico del diritto*, Milano 1991, s. 5.

ła”¹⁰, zaś z drugiej na nowo odkrywa oświeceniową rolę intelektualisty w procesie odnowy narodowej¹¹.

Nie będziemy teraz oceniać, na ile to pragnienie miało związek z „głośnymi bohaterami” okresu powyzwoleniowego i z optymistycznym przedstawianiem narzędzi intelektualisty we Włoszech tego okresu. Wystarczy zauważyć, że Bobbio być może przecenił rolę polityki i kultury w społeczności i nie oddalił się, używając określenia Luhmanna, od pojęć „starej Europy”, której jego oświecenie zgodnie z prawem stanowiło część¹². Do tych pojęć z pewnością można zaliczyć dychotomie, jakie charakteryzowały koncepcję tego turyńskiego filozofa: ucisk i wolność, anarchię i jedność, racjonalizm dogmatyczny i racjonalizm krytyczny, filozofię prawa filozofów i filozofię prawa prawników, znajomość i ocenę, prawy i lewy¹³.

Po tym okresie entuzjazmu, który przeżywał Bobbio tuż po wyzwoleniu, powrócił dumnie do badań i na miejscu „intelektualisty, obrońcy powszechnych i wiecznych zasad” pozostał odczarowany myśliciel. Ale każdemu odczarowaniu, jak zauważyłby Weber, odpowiada ponowne zaczarowanie.

Badania, jakie Bobbio prowadził po roku 1955, dotyczyły przede wszystkim filozofii prawa, a w szczególności charakterystycznych cech tej dyscypliny, analizowanych w stosunku do ogólnej teorii prawa oraz filozofii polityki. Bobbio posunął się do propozycji odrzucenia określenia „filozofia prawa”, zważywszy na to, że nauka ta była także określana jako „ideologiczne badanie wartości sprawiedliwości”¹⁴, co prowadziło do mieszania poziomu aksjologicznego z metodologicznym. Bobbio mógł więc ponownie przyjrzeć się zagadnieniom z dziedziny filozofii prawa, ich stosunkom do tematów z zakresu filozofii polityki lub też relacjom, jakie zachodzą pomiędzy konkretnymi przykładami z zakresu prawa i doktrynami dotyczącymi państwa. W trakcie tej drogi uwaga Bobbio skoncentrowała się na relacji, jaka zachodzi pomiędzy teorią prawa naturalnego a teorią pozytywizmu prawnego.

Podstawowa różnica pomiędzy prawnym naturalizmem i prawnym pozytywizmem polega, zdaniem Bobbio, na ideologicznym zastosowaniu pierwszego

¹⁰ Tamże, s. 4.

¹¹ Zob. N. B o b b i o, A. del N o c e, *Centrismo: vocazione o condanna?*, Milano 1995.

¹² N. L u h m a n n, *Illuminismo sociologico*, Roma 1983.

¹³ E. L a n f r a n c h i, *Un filosofo militante. Politica e cultura nel pensiero di Norberto Bobbio*, Torino 1989, s. 110.

¹⁴ Tamże, s. 119.

z tych terminów. Największe ograniczenia naturalizmu prawnego polega przede wszystkim na fałszywym przejściu, do jakiego ciągle dochodzi w dziedzinie prawa naturalnego, od stwierdzenia faktu do oceny wartości. Bobbio pisze: „Prawny naturalizm polega na stałym i powtarzającym się ustanawianiu ostatecznych zasad zachowania ludzkiego, na podstawie jakiegoś ustalanego w sposób obiektywny faktu natury ludzkiej”¹⁵. Zdaniem Bobbio w świetle zdobyczy nauki oraz współczesnej filozofii ten obiektywny fakt, wraz z racjonalną koncepcją natury, nie jest już możliwy do odzyskania.

Prawny naturalizm z punktu widzenia historycznego ma jednak niezaprzeczalne znaczenie, albowiem poprzez określenie praw jednostki oraz granic władzy monarszej położył fundamenty konstytucjonalizmu i państwa prawa. Pomimo dostrzeżenia fundamentalnej pozytywnej roli, jaką odegrała nauka prawa naturalnego, Bobbio jest jednak przekonany, „że doktryna prawa naturalnego już się przeżyła, dodając że należy wykluczyć duplikację prawa, z której nauka ta bierze początek, oraz że ostatecznie nowoczesna teoria dysponuje dużo doskonalszymi narzędziami do badania relacji, jakie zachodzą pomiędzy prawami i społecznością”¹⁶.

W tym momencie staje się jasne, że celem ucznia Solariego jest ukazanie niemożliwości utworzenia naturalizmu prawnego „na sposób metafizyczny”, który Bobbio uważał przede wszystkim za teorię prawno-moralną. Z tego powodu z punktu widzenia ideologicznego prawny naturalizm odgrywa szkodliwą rolę, albowiem oddala naukę prawną od realistycznego kontaktu z prawem, sprawiając, że wpada ona w ramiona wstecznego spirytualizmu.

Należy postawić pytanie, w jaki sposób można wyjść z tych „alcynejskich iluzji” ideologii? Jak stworzyć przedmiotowe badanie prawa bez ryzyka ponownego wpadnięcia w subiektywne lub połączone z historycznym kontekstem ocenianie, dzięki któremu możliwe by było wyjaśnienie wątku systemu poglądów? Innymi słowy – w jaki sposób utworzyć pojęcia nowoczesności, takie jak wolność, wartość, sprawiedliwość bez popełniania błędu przyznawania pierwszeństwa czysto subiektywnego i oceniającego? Odpowiedź Bobbio znajdujemy, można by rzec, poza włoskim filozoficzno-prawnym systemem XX w. Pisze on: „Ze względu na to, że nauka jest albo pozbawiona oceniania, albo nie jest już nauką metoda prawnopozytywistyczna jest w sposób czysty i zwyczajny metodą naukową, a zatem jeśli chcemy zajmować się nauką prawną lub teorią prawa, zachodzi konieczność przyjęcia

¹⁵ L a n f r a n c h i, dz. cyt., s. 118.

¹⁶ Tamże, s. 123.

jej; w wypadku nieprzyjęcia jej, niemożliwe staje się uprawianie wiedzy, uprawia się w tym momencie filozofię lub ideologię prawa”¹⁷.

Pozytywizm prawny, uściśla Bobbio, oddziela zakres woli obowiązywania prawa od zakresu ważności prawa. Oddzielenie tych dwóch zakresów pozwala na rozróżnienie pomiędzy nauką i ideologią, na oddzielenie zastosowania jakiejś ściśle opisowej metody do prawa od oceny wartości w prawie. To rozróżnienie pozwala ponadto na przekroczenie granic starej filozofii prawa na rzecz ogólnej teorii prawa, której przedmiotem jest ważność, a nie wartość zasady. Teoria ogólna zatrzymuje się na prawie pojmowanym jako fakt, a nie – jak powinno być – na samym prawie. Bobbio, powracając po raz kolejny do swojej argumentacji za pomocą dychotomii, wyróżnia pozytywizm prawny, uważany przez wielu za współodpowiedzialny za reżimy faszystowskie, w formie „umiarkowanej” i w formie „skrajnej”.

Forma skrajna doprowadziłaby zdaniem Bobbio do całkowitej redukcji sprawiedliwości do pojęcia obowiązywalności, stąd „prawo pozytywne jest słuszne tylko z powodu faktu bycia prawem”. Druga, „umiarkowana” forma pozytywizmu prawnego „nie uzasadnia swego wyboru poprzez twierdzenie, że prawo jest ze swej istoty słuszne, ale uważa je za środek konieczny do urzeczywistnienia pewnej wartości, wartości porządku”¹⁸.

Drugą wartością, jaką umiarkowana forma pozytywizmu prawnego zaspokoiłaby, jest wartość równości, rozumiana jako jednakowość w traktowaniu.

Dla Bobbio zatem pozytywizm prawny w umiarkowanej formie byłby bardziej możliwy do przyjęcia od naturalizmu prawnego, albowiem jest on bardziej dopasowany do rzeczywistości prawa. Wybór prawnego pozytywizmu jest także podyktowany racjami o charakterze politycznym, które są ściśle związane ze zdolnością tego systemu do realizacji porządku i równości. Poza tym umiarkowana forma pozytywizmu prawnego nie może zostać posądzona o popieranie „konceptji totalitarystycznej” ani o prowadzenie do „kultu instytucji państwa”. Ten filozof, członek Partii Czynu, nie neguje ideologicznego aspektu pozytywizmu prawnego, traktującego o zajmowaniu stanowiska wobec rzeczywistości, ale przedkłada prawny naturalizm ze względu na fakt, iż: „Porządek, formalna równość oraz pewność jako wartości własne prawa stanowią pomoc ideologiczną dla państwa liberalnego, a nie państwa totalitarnego lub tyrańskiego: tych wartości faktycznie domaga się ruch

¹⁷ Tamże, s. 129.

¹⁸ Tamże, s. 133.

oświeceniowy, walczący przeciwko państwu autorytarnemu *Ancien Régime*, wartości te zostały zrealizowane przez państwo liberalne XIX stulecia¹⁹.

Spośród dwóch ideologii, naturalizmu prawnego i prawnego pozytywizmu, Bobbio wybiera tę drugą, czyli ideologię, która stoi na straży prymatu prawa jako źródła uprawnień, formalnej równości i porządku. W ten sposób Bobbio powraca do starej koncepcji europejskiej kultury prawnej, zgodnie z którą prawo rozpatrywane w tym przypadku w jego aspektach ideologicznych osiąga cele. Wrócimy do tego w dalszej części.

W tym momencie natomiast istotne dla nas jest zrozumienie, w jaki sposób Bobbio podchodzi do zagadnienia, parafrazując jego zwrot, *Jaki porządek?* Aby zrozumieć jego ustosunkowanie się do zagadnień ustanowienia prawa i polityki, wydaje się nam czymś właściwym analiza tego, co ten filozof z Turynu napisał na temat Tomasza Hobbesa, który jako pierwszy postawił problem porządku w prawno-politycznej strukturze nowoczesności.

3. ANALIZA FILOZOFII HOBBSA A ZAGADNIENIE FUNDAMENTÓW PRAWA

W jednym z listów do swojej uczennicy pisze Bobbio, że jego „idealna bibliografia, jeśli chodzi o studia polityczne, rozpoczyna się od wydania dzieła *De cive* Hobbesa, jeśli zaś chodzi o studia prawnicze – od artykułu o ogólnej teorii Carneluttiego”²⁰. Postać Hobbesa przewija się w myśli Bobbio; poświęcił on temu angielskiemu filozofowi wiele studiów i artykułów, począwszy od roku 1948 do 1982²¹.

Przed badaniami Bobbio Hobbes nie był znany we Włoszech. Ten filozof z Malmesbury był uważany za jednego z mniej znanych uczniów Bacona’a. W języku włoskim na temat tego angielskiego filozofa ukazały się dwa dzieła – jedno z roku 1903 R. Mondolfo, drugie z 1929 – Adolfo Leviego.

Sam mistrz Bobbio, Gioele Solari, pomimo badań, jakich dokonał on nad prawno-polityczną teorią XVI w., nie przedstawił żadnego szczególnego studium na temat dzieła Hobbesa.

¹⁹ Tamże, s. 134.

²⁰ P. B o r s e l l i n o, *Bobbio metateorico del diritto*, Milano 1991, s. 21.

²¹ Zob. N. B o b b i o, *Autobiografia*, Roma–Bari 2004.

Włoski neoidealizm prawie ignorował autora *Leviatana*. Na kartach *Historii filozofii* Hegla Hobbesowi poświęcono niewiele miejsca, zaś jego dzieło potraktowano niezbyt pochlebnie.

Bobbio miał możliwość zapoznania się z dziełem C. Schmitta o Hobbesie, zatytułowanym *Der Leviathan in der Staatlehre des Thomas Hobbes*, które jasno wskazuje na oryginalność Hobbesa, jeśli chodzi o zagadnienia dotyczące państwa pojmowanego jako mechanizm kierujący i niepodporządkowany władzom pośrednim.

Bobbio analizuje zarówno dzieło Hobbesa, jak i bogatą bibliografię przede wszystkim pod kątem trzech tematów: relacji, jakie zachodzą pomiędzy prawem cywilnym i prawem naturalnym, przynależności Hobbesa do prądu prawnonaturalistycznego lub prawnopozytywistycznego oraz teorii politycznej jako podstawy najwyższej władzy.

Na temat relacji zachodzących między prawem cywilnym i inaturalnym Bobbio pisze: „Wśród podstawowych problemów, które moim zdaniem pozwalają uchwycić najbardziej wrażliwe punkty tego genialnego mechanizmu hobbesowskiego, znajduje się zagadnienie relacji, jakie zachodzą pomiędzy prawem naturalnym i prawem cywilnym: jest to problem, który przede wszystkim sam w sobie ma fundamentalne znaczenie dla każdej teorii prawnonaturalistycznej i który, na drugim miejscu nabiera u Hobbesa, jak to zauważymy, takiej różnorodności aspektów, że doprowadza ona nas do traktowania tego zagadnienia za jeden z najbardziej dręczących problemów całego dzieła prawnego i politycznego Hobbesa”²².

Bobbio rozważa przede wszystkim szczególnie znaczenie sprawiedliwości, jaka charakteryzuje polityczno-prawną teorię hobbesjańską. Zdaniem Hobbesa nie jest możliwe dopuszczenie się niesprawiedliwości, jeśli nie ma się do czynienia z kimś, z kim zawarło się jakąś umowę lub złożyło mu się jakąś obietnicę, „a zatem sprawiedliwość oznacza wypełnienie, niesprawiedliwość zaś niewypełnienie umowy lub zobowiązania”²³. Sprawiedliwość polega więc na wypełnieniu zobowiązania, a nie na treści tego zobowiązania. Od strony relacji pomiędzy obywatelami zaowocowało to konsekwencją, że sprawiedliwość jest „posłuszeństwem prawu, które to prawo ma być treścią prawa”²⁴.

²² *Thomas Hobbes*, Torino 2004, s. 112.

²³ Tamże, s. 113.

²⁴ Tamże.

Innymi słowy sprawiedliwe jest to, co jest nakazane, zaś niesprawiedliwe – co jest zakazane. Wobec tej koncepcji sprawiedliwości, która jest w całości formalna i legalistyczna, wyklucza się jakiekolwiek odwołanie się do zasad lub norm postępowania pozaprawnego, które pozwalałyby zająć stanowisko lub zgodzić się albo też nie zaaprobować prawa pozytywnego. Hobbes nie dopuszcza dwóch praw. Jedynym obowiązującym prawem jest prawo pozytywne.

Argumentacje tego typu, które mogłaby podzielić H. Kelsen, znajdują przeszkodę nie do pokonania w podstawowej myśli pozytywizmu prawnego: jest nią wymagana samowystarczalność pozytywnego systemu prawnego.

Hobbes, który nie mógł sobie wyobrazić jakiejś *Grundnorm* w swoim systemie myślowym, w celu wypełnienia luk w przepisach prawnych, które dopuszcza, nie odwołuje się do metod ani do żadnych zasad ogólnych prawa pozytywnego, ale przywołuje jedynie prawa naturalne. Bobbio rozumie to przejście filozofii hobbesowskiej jako odniesienie się do argumentacji typu prawnonaturalnego. Pisze: „Dla pozytywisty wszędzie tam, gdzie nie dociera prawo pozytywne (lub przedłużenie tego prawa, które można osiągnąć poprzez procesy autointegracji), znajduje się tak zwane wolne miejsce prawne, to znaczy bardziej lub mniej rozległa przestrzeń wolności faktu. Dla Hobbesa, natomiast, tam, gdzie nie dociera prawo pozytywne, obowiązują prawa naturalne, czyli znajduje się tam przestrzeń prawnie wypełniona poprzez normy porządkujące, które różnią się od norm pozytywnych”²⁵.

W świetle tego stwierdzenia wysiłek Bobbio, można by powiedzieć, stającego na szczycie teorii prawa, pragnącego znaleźć dla Hobbesa miejsce albo na gruncie kierunku prawnonaturalistycznego, albo w kierunku prawnopozytywistycznym, kończy się niepowodzeniem. W celu rozwiązania tej kwestii Bobbio odwołuje się do swojej „metody dychotomicznej”. W istocie pisze on, że „Tomasz Hobbes zalicza się f a k t y c z n i e do historii prawa naturalnego, zaś p r a w n i e do historii pozytywizmu prawnego”. I dodaje, że „Hobbes rzeczywiście należy do ruchu prawnonaturalistycznego i rzeczywiście jest inicjatorem pozytywizmu prawnego”²⁶. Przepuszczalnie ta dyskusja na temat przynależności, lub jej braku, do prawnego naturalizmu albo do prawnego pozytywizmu nie pobudziłaby tak mocno Hobbesa. Jego zadanie, i o tym często wspomina Bobbio, to podkreślanie teorii państwa nowoczesnego, w którym powinna mieć miejsce ewidentna wyższość władzy cywilnej w stosunku do każdego innego rodzaju władzy. Nawiązując do tego, Bobbio

²⁵ Tamże, s. 130.

²⁶ Tamże, s. 111-112.

pisze: „Jedną z ważnych cech badań hobbesowskich jest systematyczne i bezlitosne polowanie na wszystko to, co można by uznać za jakiś hamulec lub jakieś ograniczenie dla władzy państwa. Na koniec tego polowania, prowadzonego w sposób zręczny, konsekwentny oraz z racjonalną pasją, Hobbes zdołał dostarczyć nam pojęcie państwa, w którym do ostatecznych granic jest doprowadzone zjawisko monopolizacji państwowej prawa, stało się to możliwe poprzez dokładną eliminację źródeł, które nie są prawem, lub wolą panującego (i *in primis* prawa zwyczajowego), a także wszystkich przepisów prawnych, które nie są przepisami państwowymi. [...] Władza państwowa nie będzie mogła być uważana za absolutną, czyli pozbawioną ograniczeń jedynie w tym przypadku, gdy przyznamy istnienie i słuszność zbiorowi praw, jakimi są właśnie wyższe prawa naturalne. Stanie się to możliwe dzięki ich głębokiemu podobieństwu do praw pozytywnych. Właśnie do tego zbioru praw prawa pozytywne powinny się dostosować”²⁷.

Pozostaje nam określenie, czym jest prawo naturalne i jakie miejsce może ono zajmować w prawnopolitycznej systematyce Hobbesa.

Zgodnie z utylitarystyczną perspektywą Hobbesa najwyższym celem człowieka jest pokój. Najwyższa korzyść odpowiada pokojowi. Mając na uwadze osiągnięcie tego najwyższego dobra, umysł wskazuje na to, co jest dobre, i na to, co jest złe²⁸. Prawa natury, które możemy poznać dzięki rozumowi, nie są niczym innym niż *r o z s ą d n y m i z a s a d a m i* odnośnie do tego, co odpowiada rozumowi, sprawiedliwości lub – jednym słowem – użyteczności. Nie istnieje człowiek dobry ani zły sam z siebie, ale dobre jest to, co odpowiada ostatecznemu jego celowi: chodzi tu o wolne wykorzystywanie natury w porządku pokojowego współżycia, w którym nikt nie musi żyć w stanie naglącego zagrożenia i ciągłego strachu.

Końcem pokoju nie jest bezpośrednio poznanie, otrzymane z jakiejś *naturalis ratio*, zdolnej do zrozumienia oczywistych prawd, ale poznanie otrzymane w wyniku badania natury ludzkiej, które ukazuje, że człowiek, zdominowany przez instynkt zachowywania życia, uważa je za wartość najwyższą.

Poszukiwanie pokoju wyznacza, w ekonomii mowy hobbesowskiej, przejście od praw naturalnych do praw pozytywnych. Bobbio pisze: „Państwo jest najbardziej skutecznym środkiem do osiągnięcia pokoju, oznacza to, że człowiek realizuje za pośrednictwem państwa, to znaczy za pośrednictwem

²⁷ Tamże, s. 114.

²⁸ Tamże, s. 127.

organu upoważnionego do wydawania praw pozytywnych, najwyższy cel postawiony przez prawo naturalne. W ten sposób państwo jest zbudowane na tymże prawie naturalnym, zaś prawa pozytywne, których wydawanie jest samym w sobie powodem powstania państwa, wydobywają z prawa naturalnego ich potwierdzenie”²⁹. Prawo naturalne w systemie hobbesowskim nigdy nie obowiązuje, nie spełnia innej funkcji niż uzasadnienie powstania państwa. Prawo naturalne pojawia się po to, aby zaraz potem zniknąć.

Można by w tym momencie zapytać, w jaki sposób prawo naturalne, które nie obowiązuje, jest w stanie zastąpić niedostatki prawa naturalnego? W odpowiedzi na to pytanie Hobbes cytuje słynny przykład. Prawo naturalne nakazuje, że nie wolno dopuszczać się zabójstwa, jednak to prawo cywilne powinno określić, co mamy rozumieć pod pojęciem zabójstwa; zgodnie z prawem cywilnym zabicie nieprzyjaciela podczas wojny nie jest zabójstwem, a więc zabicie wroga w czasie wojny nie jest czynem zakazanym. Zabójstwo, które wykraczałoby przeciwko jakemukolwiek prawu, mającemu za cel pokój oraz utrzymanie się przy życiu człowieka, poza przypadkiem jakiegokolwiek moralności utylitarystycznej, w momencie, kiedy nakazuje to prawo cywilne, może być zgodne z prawem naturalnym. Obronę własnego życia jakiegokolwiek osoby nakazuje prawo naturalne, jednak to prawo cywilne decyduje, przeciwko komu go bronić. Wynika z tego, że prawa naturalne obowiązują jedynie w środowisku ustanowionych przepisów pozytywnych, a więc jako prawo cywilne, a nie jako prawo naturalne. Prawo naturalne nie może zostać zastosowane w innej formie niż jako prawo cywilne albo jako prawo naturalne interpretowane. Interpretacja prawa naturalnego leży w kompetencji panującego. Wróćmy do wcześniejszego przykładu. To panujący decyduje, kto jest nieprzyjacielem. Bobbio pojmuje oryginalność tej argumentacji i pisze: „W teorii Hobbesa interpretacja praw natury nie jest zależna od ksiązek z dziedziny filozofii moralnej, które wyrażają jedynie osobiste opinie filozofów, które to opinie są często sprzeczne, [...] zależy jednak wyłącznie od sędziego, czyli od władcy, określenie, czy konkretny przypadek, którego nie przewidziało żadne prawo pozytywne, powinien zostać uregulowany lub nie przez prawo naturalne, według którego należy je zastosować”³⁰.

Niezwykle nowoczesny charakter tego twierdzenia zostaje przez Bobbio ukazany w studium zatytułowanym *Prawo naturalne i prawo cywilne w filo-*

²⁹ Tamże, s. 132.

³⁰ Tamże, s. 30.

zofii politycznej Tomasza Hobbesa³¹. To, czego Bobbio nie podkreśla we wnioskach, a co stanie się argumentem jego najnowszego studium o angielskim filozofie, zatytułowanego *Teoria polityczna Tomasza Hobbesa*³², to pytanie, kto upoważnia osobę panującą do interpretacji prawa, oraz jak dochodzi do przejścia od systemu, który można określić jako system prawa naturalnego, do systemu prawa cywilnego. Właśnie w tym ostatnim studium Bobbio pisze: „Hobbes posiadał nie dynamiczną, ale statyczną koncepcję społeczności; najwyższą wartością, jaką posiadało państwo, zadaniem, które powinno ono zrealizować, nie był postęp, jaki dokonywał się poprzez konflikt (nie był nią też postęp Comta osiągniany poprzez porządek), ale po prostu i zwyczajnie porządek”³³.

Aby odpowiedzieć na te podstawowe zagadnienia hobbesowskiej filozofii prawa, nie wolno nam pominąć analizy teorii politycznej, która jest jednocześnie teorią społeczności tego angielskiego filozofa. Ten ostatni fakt Bobbio uświadamia sobie wraz z upływem lat, kiedy to dojrzewa w nim głębokie zainteresowanie socjologią w ogóle, a w szczególności socjologią prawa. Bobbio pisze: „Hobbes jest dręczony myślą o rozkładzie władzy, o dezorganizacji, z których wynika wolność różnicy zdań pomiędzy tym, co słuszne, i tym, co niesłuszne. Prześladowuje go myśl o rozpadzie jedności władzy, do którego dojdzie w momencie, kiedy zaczyna się twierdzić, że władza powinna zostać ograniczona; jednym słowem – jest opętany myślą o anarchii, która jest powrotem człowieka do stanu naturalnego. Złem, którego obawia się on najbardziej, a także przeciwko któremu czuje się powołany do stworzenia ostatecznej i niemożliwej do pokonania osłony własnego systemu filozoficznego, nie jest ucisk, który pochodzi z nadużycia władzy, ale niepewność, która – wręcz przeciwnie – pochodzi raczej z jakiejś niedoskonałości władzy”³⁴. Wyobrażenie społeczności, jakie ma Hobbes, znajduje swoje podstawy w strachu oraz w niepewności. Od tej koncepcji pochodzi teoria polityczna, w której próbuje się osiągnąć jedność władzy jako najwyższej siły, która jest gwarancją największej pewności, porządku. Aby odpowiedzieć na pytania dotyczące podstawy prawa oraz słuszności władzy monarszej, Hobbes musi przyjąć całościową teorię społeczną, w której zadaniem władzy pojmowanej w sensie absolutnym będzie zagwarantowanie poko-

³¹ W: B o b b i o, *Thomas Hobbes*, s. 120-156.

³² Tamże, s. 156-181.

³³ Tamże, s. 171.

³⁴ Tamże, s. 130.

ju. To, czego Hobbes nie podkreśla, a co jednak jest podstawą tych argumentacji, to charakterystyczna dla tego okresu teoria ewolucji systemów społecznych, której to teorii Hobbes jest jednym z najbardziej znanych rzeczników. Pogląd o porządku, którego Hobbes jest głosicielem, znajduje swój zasadniczy fundament w koncepcji natury. Jest ona krańcowo przeciwna pogładowi o charakterze średniowiecznym, z którego wynikała zresztą odmienna teoria odnośnie do porządku. Hobbes pisze w *Leviathanie*: „Za pierwszoplanową, powszechną skłonność całego rodzaju ludzkiego uważam ciągłe i nieustanne pragnienie władzy, które jest coraz większe i które ustaje dopiero w chwili śmierci”³⁵.

Natura ludzka nie odpowiada tak typowemu dla średniowiecza, irenicznemu przedstawieniu natury boskiej. Porządek, o którym Hobbes może mówić, powinien uznawać fakt nieujarzmionego instynktu człowieka. Ten nieujarzmiony instynkt powoduje, że człowiek zajmuje pozycję osobnika nieprzyjaznego, potencjalnego wroga w stosunku do jakiegokolwiek innego człowieka. Aby wystąpić przeciwko istniejącemu przed teorią przednowożytną przedstawianiu władzy powiązanej z tradycją oraz z wolą Boga, Hobbes określa władzę jako skłonność rodzaju ludzkiego. Człowiek jest z natury kimś zupełnie innym niż ożywioną filantropijnymi zasadami jednostką w stosunku do swoich bliźnich. Ta jego skłonność, jeśliby ją pozostawić samej sobie, prowadziłaby do stanu *bellum omnium contra omnes*, stanu ciągłej wojny. Jego charakterystycznym rysem, który przeważałby w stosunkach pomiędzy jednostkami, byłby brak porządku.

Bobbio zauważa w tym momencie, w jaki sposób w filozofii hobbesowskiej człowiek tworzy, w celu zatroszczenia się o te niedostatki natury, a zatem – dodajemy – również o naturę ludzką, będącą wytworem umysłu ludzkiego, machinę, która potrafiłaby wyprowadzić człowieka ze stanu nieporządku. Tą machiną jest państwo.

Natura dała każdemu prawo do życia poza społecznością cywilną *ius in omnia*, które jest ponad wszystkimi rzeczami. Tam, gdzie prawa cywilne nie wprowadziły kryterium odróżniania pomiędzy tym, co moje, a tym, co twoje, pomiędzy tym, co dozwolone, a tym, co niedozwolone, tym, co słuszne, a tym, co niesłuszne, człowiek żyje w stanie natury, w którym obowiązuje prawo *homo homini lupus*. W tej sytuacji człowiek dokonuje racjonalnej kalkulacji, która u Hobbesa jest – przypomnijmy – kalkulacją użyteczności.

³⁵ Bari–Roma 1979, s. 56.

Rezultatem jej jest stworzenie wspólnej władzy, *potestas superiorem non recognoscens*, dzięki której dochodzi do przejścia od państwa natury do państwa cywilnego (obywatelskiego). Jednostki, które ze względu na *ius in omnia* żyją w stanie ciągłej niepewności, decydują, zdaniem Hobbesa, o przeniesieniu swoich praw na osobę (jakiegoś władcę, lub na jakieś stowarzyszenie), którego zadaniem będzie ocena tego, co jest słuszne w odniesieniu do wszystkich członków stowarzyszenia, który stanie się – innymi słowy – suwerenem.

W ten sposób oczywistymi stają się powody, które upoważniają panującego do interpretacji prawa, oraz przyczyny przejścia od systemu prawa naturalnego do systemu prawa cywilnego. W odniesieniu do tego Bobbio pisze: „W celu powołania do życia państwa cywilnego każda jednostka powinna zrezygnować z prawa, które obowiązuje ponad wszystkimi rzeczami, oraz z mocy uczynienia tego prawa obowiązującym [...] do kompetencji panującego i tylko panującego należy ustalenie poprzez wydanie praw cywilnych tego, co jest słuszne, a co niesłuszne: konsekwencja tego jest taka, że po utworzeniu państwa nie istnieją dla wyżej wskazanych inne kryteria co do tego, co jest słuszne, a co niesłuszne niż prawa cywilne”³⁶.

Zdaniem Bobbio ta część politycznej teorii hobbesowskiej, według której od państwa naturalnego przeszlibyśmy do państwa cywilnego, uczyniłaby z Hobbesa protoplastę modelu prawnonaturalistycznego, który sięgałby aż do Hegla. Model prawnonaturalistyczny charakteryzuje się, zdaniem Bobbio „wielką dychotomią: dychotomią pomiędzy państwem (lub zgromadzeniem) natury oraz państwem (lub społecznością) cywilną”³⁷.

U podstaw modelu prawnonaturalistycznego znajdowałaby się koncepcja państwa, która jest jednocześnie teorią społeczności. Oprócz tego Bobbio precyzuje różnice, jakie istnieją pomiędzy modelem prawnonaturalistycznym oraz modelem, który bierze swój początek u Arystotelesa i który określa się jako model alternatywny. Bobbio pisze: „filozofia poprzedzająca filozofię prawnonaturalistyczną przejęła i przekazała bez zauważalnych różnic od jednego autora do drugiego zupełnie odmienny model, który prawie pod każdym względem różni się od modelu prawnonaturalistycznego”³⁸. Model ten opisuje się w celu stwierdzenia, że przejście od państwa przedpolitycznego do państwa politycznego nie jest spowodowane żadną umową pomiędzy

³⁶ Tamże, s. 54-56.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

członkami zgromadzenia, ale przyczynami o charakterze naturalnym. W alternatywnym modelu arystotelesowskim Bobbio wskazuje na zasadę usprawiedliwienia faktu istnienia społeczności politycznej naturą rzeczy, a nie stanem konieczności, jak to ma miejsce u Hobbesa.

W tym momencie można stwierdzić, że zdaniem Bobbio model prawnonaturalistyczny, którego pionierem byłoby Hobbes, oraz model arystotelesowski są przykładami dwóch typów ewolucji społeczności. Z tych dwóch alternatywnych modeli ewolucji społeczności pochodzą forma i treść prawa w odniesieniu do władzy, z jakimi mamy do czynienia wewnątrz społeczności cywilnej. W szczególności *societas civilis* modelu arystotelesowskiego jest społecznością naturalną, albowiem odpowiada doskonale społecznej naturze człowieka. *Societas civilis* w modelu hobbesowskim, jako antyteza stanu natury, jest utworzona na podstawie umowy pomiędzy jednostkami, które decydują o wyjściu z państwa natury i o stworzeniu sztucznej społeczności (*l'homo artificialis* lub *machina machinarum*).

„Jest rzeczą charakterystyczną – pisze Bobbio – że ilekroć prowadzi się zagorzałą krytykę, skierowaną przeciwko umowie społecznej, wraz z idącym za tym potwierdzeniem naturalności państwa, za każdym razem odrzuca się przeciwieństwo, jakie istnieje pomiędzy państwem natury i państwem cywilnym, zaś konsekwencją tego jest z kolei koncepcja państwa, pojmowanego jako przedłużenie społeczności rodzinnej; ta seria operacji jest dokonywana przez takich pisarzy reakcyjnych, jak Filmer i van Haller”³⁹. Dla Bobbio zatem cała filozofia polityczna zawiera się w ramach dwóch wyraźnie oddzielonych od siebie kierunków, przy czym z jednego do drugiego kierunku nie można przejść: chodzi tu o zbudowany na osi rodzina–państwo kierunek arystotelesowski oraz kierunek hobbesowski, który jest skonstruowany na osi państwa typu natura–państwo⁴⁰. Te dwa nurty filozofii prawno-politycznej pokrywają się z dwiema różnymi koncepcjami ewolucji społecznej i prawa. Zwłaszcza nurt, którego zwolennikiem jest Hobbes, korzysta z nowej koncepcji prawa, bardziej elastycznej i dostosowanej „do zmienionej koncepcji miejsca człowieka w kosmosie, oraz odpowiednio do nowej koncepcji natury, która nie jest już uniwersalnym porządkiem ustanowionym przez Boga, ale jedynie zespołem odnoszących się do faktu warunków (środowiskowych, społecznych, historycznych), z którymi jednostki powinny się liczyć, w celu

³⁹ Tamże, s. 121.

⁴⁰ Tamże, s. 24.

określenia sposobów ich współistnienia”⁴¹. Ważniejszym od Grozio przedstawicielem tego nowego sposobu pojmowania natury społeczności był zatem Hobbes.

Trwające dziesiątki lat studia Bobbio nad Hobbesem można potraktować jako próbę wytłumaczenia paradoksu, jaki widzi filozof z Malmesbury, przedstawiciel zarówno prawnego naturalizmu, jak i pozytywizmu. Jeśli chcemy wyjść z tego paradoksu – pisze on – „można iść dwiema drogami: albo twierdzić, że tak zwany nowoczesny naturalizm prawny nie ma nic wspólnego z prawnym naturalizmem średniowiecznym, a nawet jest jego przeciwieństwem [...] albo wykazać, że Hobbes, pomimo niektórych bardziej realnych niż słownych ustępstw na rzecz pozytywizmu prawnego, jest mężnym obrońcą prawa naturalnego i zasadniczo dużo bardziej prawnym naturalistą niż powszechnie jesteśmy skłonni w to uwierzyć”⁴². Bobbio wychodzi z tej *querelle*, stwierdzając że pozytywizm i prawny naturalizm są pojęciami raczej dwuznacznymi, oraz że „istnieją tam różne sposoby, spośród których nie wszystkie są przeciwstawne, bycia prawnymi naturalistami i pozytywistami”⁴³. Innymi słowy – Bobbio ocenia prawny naturalizm i pozytywizm jako pojęcia wieloznaczne, heurystycznie niewiarygodne i pomimo wszystko uważa za niemożliwe zaklasyfikowanie jakiegoś autora do któregoś z tych bloków.

Neooswieceniową podstawę, która doprowadziła Bobbio do popierania tendencji przewyżniania idealizmu Crocego i Gentilego oraz do zmierzenia się z kulturą marksistowską i spirytualistyczną, znajduje on w zastosowaniu pojęć „starej Europy”. Do tych pojęć zalicza się z pewnością prawny naturalizm i pozytywizm. Stanowią one przeszkodę prawie nie do pokonania, jeśli chodzi o całościowe uchwycenie postaci myśliciela *more geometrico*, jakim jest Hobbes. Ta teza znajduje swe potwierdzenie w świetle ostatniego tematu tego krótkiego traktatu o Bobbio, czytelniku Hobbesa – chodzi tu o pozytywistyczną strukturę *Leviatana*, która opiera się, zdaniem Bobbio, na teorii praw naturalnych.

Po utworzeniu państwa hobbesowskiego według Bobbio pozostaje tylko jedno prawo naturalne – to, które nakazuje obowiązek posłuszeństwa prawom cywilnym: „W przypadku, kiedy dochodziłoby do konfliktu pomiędzy prawem cywilnym i prawem naturalnym, kiedy obywatel byłby posłuszny drugiemu, a nie pierwszemu prawu, przekroczyłby ogólne prawo naturalne, które naka-

⁴¹ Tamże, s. 130.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

zuje posłuszeństwo prawom cywilnym. Można by było odpowiedzieć, że prawo naturalne nakazuje posłuszeństwo jedynie tym prawom cywilnym, które nie sprzeciwiają się prawom naturalnym. Ale jeśli by tak było, prawo ogólne nie miałyby już żadnej racji bytu, gdyż wystarczyłoby dopuszczenie istnienia obowiązku posłuszeństwa prawom naturalnym szczególnym⁴⁴. Problem polega na tym, że prawa naturalne nie mogą istnieć bez praw cywilnych. To prawa cywilne, które mają na celu porządek, tworzą prawo naturalne, a nie odwrotnie. Ta teza jest potwierdzona faktem, że to panujący decyduje o tym, co jest niesłuszne, i o tym, co jest słuszne. Ewentualne luki w systemie prawnym są, na podstawie ostatniego badania, uzupełniane przez panującego *legibus solutus*, który nie jest powiązany z żadnym innym prawem, nie będącym jego wolą, ani z prawem pozytywnym. W tej sytuacji temu, co panujący wcześniej postanowił, może on przeciwstawić swoją władzę *hic te nunc*.

Można by twierdzić, że prawo naturalne w planie hobbesowskiej struktury prawnej spełnia rolę punktu archimedycznego tego systemu. Prawo naturalne jest racjonalną hipotezą, podobnie jak państwo natury, które pojawia się po to, aby zniknąć. Można tu przywołać przypowieść o dwunastym wielbłądzie, opowiedzianą przez ojca cybernetyki Heinza von Foerстера.

Teoretyczna analiza Norberta Bobbio, która nie ogranicza się tylko do historiograficznego ujęcia życia autora, ryzykuje pogrążenie się w mało oświeceniowej diatrybie o Hobbesie, który był w mniejszym lub większym stopniu prawnym naturalistą lub w mniejszym lub większym stopniu pozytywistą.

Nasze odczucie jest takie: póki co ponowne odkrycie i przedstawienie zagadnienia, jakiego dokonał Bobbio na temat filozofa z Malmesbury, należy uznać za cenne. Trudność polega na tym, że Bobbio tutaj, podobnie jak w pozostałych trudnych momentach, otwiera serię zagadnień, których nie potrafi zamknąć. Dzieje się tak również z powodu jego przywiązania do dychotomicznego modelu argumentacji „lub... lub...”.

Badanie zagadnień związanych z postacią Hobbesa stanowi w każdym razie okazję do zatrzymania się na krótko nad dziedzictwem semantycznym, które rozpoczyna się od nowoczesności; w autorze *De Cive* widzi się jednego z najwybitniejszych interpretatorów.

To semantyczne dziedzictwo jest przez Bobbio badane za pomocą pojęć pochodzących z XX w., stąd pytania odnoszące się do Hobbesa dotyczą tego,

⁴⁴ Tamże, s. 162.

czy był angielskim filozofem prawnym naturalistą lub prawnym pozytywistą, liberalnym lub konserwatywnym, prekursorem państwa totalitarnego lub państwa prawa. W ten sposób umyka Bobbio aspekt hobbesowskiej filozofii, któremu chcielibyśmy się przyjrzeć, zmierzając już ku końcowi niniejszego studium.

Bobbio, który przez dziesiątki lat badał i przyglądał się dziełu hobbesowskiemu, wiele razy potwierdzał wartość pojęcia porządku. Czynił to w celu stworzenia konstrukcji argumentacyjnej dla takich dzieł, jak *Leviatan* oraz *De Cive*.

Polityczny i prawny wywód hobbesowski nie może pominąć u swoich podstaw pojęcia porządku, który powinien pochodzić od bardziej ogólnej koncepcji społeczności naturalnej.

Dla Hobbesa społeczność naturalna jest pozbawionym ładu zespołem ludzi, z którego należy wyjść, posługując się rozumem. To wyjście ma na celu stworzenie społeczności, której podstawowym znakiem powinna być relacja poddany–panujący. Społeczności, na którą składa się prosta suma jednostek, Hobbes przeciwstawia społeczność, w której powinna istnieć pewna stabilna relacja komunikacyjna, zdolna do nadania sensu wspólnemu działaniu. Utworzenie władzy monarszej zbiega się więc z państwem, społecznością cywilną, której przeciwstawia się bardzo popularne w tych czasach pojęcie i które to pojęcie czerpie z tej różnicy swoją inspirację. Chodzi tu o pojęcie tłumu. Pozbawioną porządku społeczność, w której niemożliwe jest myślenie o innej relacji niż o relacji zwalczania się, zastępuje się społecznością, którą charakteryzuje się zróżnicowaniem polityki. Zróżnicowanie to dzięki pokojowi umożliwia inne rodzaje zróżnicowania. Innymi słowy – brakowi porządku spowodowanego brakiem władzy monarszej, który jest ważną cechą społeczności natury, Hobbes przeciwstawia społeczność, w której właśnie dzięki obecności władzy monarszej ma być zagwarantowany ład. Bez porządku nie istnieje żaden inny rodzaj społeczności niż taka, w której każda relacja pomiędzy jednostkami jest relacją wzajemnego przewycięzania się i przemocy. Na miejsce przemocy rozpowszechnionej lepiej jest ustanowić przemoc uzasadnioną, którą możemy zdefiniować jako siłę. Uzasadniony charakter tej siły polega na porządku, który ona gwarantuje i który odróżnia się od braku porządku. U podstaw polityki pierwszorzędą sprawą jest porządek, który poprzedza jakiegokolwiek prawo.

Powyższe uwagi być może pozwalają dostrzec, jak bardzo pojęcia historyograficzne i interpretacyjne, jakie zostały zaadaptowane w celu zaklasyfikowania myśli Hobbesa do wielkich dychotomii przedstawiania nowoczesno-

ści, nie są w stanie wprowadzić sprawiedliwości do wielkiej filozofii hobbesowskiej, w celu odpowiedzi na zasadnicze pytanie odnośnie do możliwości zaprowadzenia istnienia porządku społecznego. Dla Hobbesa, podobnie jak dla całej nowoczesnej myśli politycznej, porządek jest możliwy do zaobserwowania z uprzywilejowanego miejsca wewnątrz społeczności, który zbiega się z władzą panującego. Poza tym porządkiem istnieje tylko brak porządku, który z historycznego punktu widzenia jest możliwy do stwierdzenia „u prymitywnych społeczności tubylców niektórych regionów Ameryki, jak też w przypadku barbarzyńskich ludów starożytności, które są obecnie ucywilizowane; brak porządku widzimy także w przypadku cywilnej wojny domowej, a więc kiedy państwo już istnieje, ale z różnych powodów się rozpada i dochodzi do przejścia od społeczności cywilnej do anarchii; z brakiem porządku mamy również do czynienia w przypadku społeczności międzynarodowej, w której relacje pomiędzy państwami są regulowane poprzez wspólną władzę”⁴⁵.

Te trzy przypadki braku porządku są streszczone przez Bobbio w postaci form, które można zdefiniować jako *p r z e d*-państwowa, *a n t y*-państwowa i *m i ę d z y*-państwowa. Porządek zatem odpowiadałby państwu, które dzięki władzy monarszej byłoby obdarzone przywilejem siły. W odpowiedzi na porządek średniowieczny, który rozpadł się wraz z nadejściem nowoczesności, wobec wojen tego czasu, które w znacznej części wywołane były polemogeniczną treścią ujawnionych po reformie rozmaitych opinii religijnych, Hobbes sformułował nowy porządek. Nowoczesny porządek, który w dalszym ciągu zachowuje wiele cech przednowoczesności, których Bobbio nie uznaje, rozważa rolę strachu. W swoim ostatnim studium zadedykowanym filozofowi z Malmesbury Bobbio pisze: „Spośród dwóch krańcowych interpretacji, jednej, która uważa Hobbesa za prekursora państwa totalitarnego, oraz drugiej, która uznaje go za pioniera państwa liberalnego, nie uznaję ani jednej, ani drugiej: centralnym tematem myśli politycznej Hobbesa jest jedność państwa, a nie wolność obywatela, nie jest nią też państwo pojmowane jako całość. Spośród najnowszych interpretacji nie dowierzam tym, które usiłowały uwypuklić szczególne znaczenie religijnego wymiaru myśli politycznej Hobbesa: racjonalne wytłumaczenie powstania państwa, oraz jego misji na tym świecie, które pomimo wahań, jakie zauważamy w poszczególnych dziełach, stanowi zasadniczą część jego teorii politycznej, jest decydującym momentem procesu sekularyzacji polityki. Dzięki tej sekularyzacji państwo przestaje być

⁴⁵ Tamże, s. 42.

remedium peccatorum, po to, aby stać się najsilniejszą i najpewniejszą dziedziną namiętności”⁴⁶.

Na zakończenie przypomnę fragment artykułu Bobbio, zatytułowanego *Hobbes pokoju*, który ukazuje nadzwyczajną nowoczesność tego klasyka: „również dla nas pokój stał się jednym z podstawowych problemów naszych czasów, w wyniku coraz większej siły rażenia broni, która powoduje, że cała ludzkość, a nie tylko ten czy tamten naród, narażona jest na niebezpieczeństwo zniszczenia, jakiego do tej pory nie było. Rozwiązanie zresztą pozostaje to samo: model hobbesowski pozostaje nietknięty. Nawet w przypadku, kiedy międzynarodowy pokój nie może zostać osiągnięty w inny sposób niż poprzez użycie przewyższającej wszystkie inne siły mocy lub poprzez umowę, w wyniku której powołano by do życia wspólną władzę. Używając pojęć klasycznych: albo Imperium albo Stowarzyszenie”⁴⁷. Niepotrzebne jest w tym momencie ustalanie, ku której z tych dwóch opcji przychylił się neooswieceniowiec Bobbio.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV.: *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Roma–Bari 1985.
 B o b b i o N., del N o c e A.: *Centrismo: vocazione o condanna?*, Milano 1995.
 B o b b i o N.: *Autobiografia*, Roma–Bari 2004.
 B o b b i o N.: *Hobbes della pace*, „La Stampa” 31 maggio 1988.
 B o b b i o N.: *Profilo ideologico del Novecento*, Milano 1990.
 B o b b i o N.: *Thomas Hobbes*, Torino 2004.
 B o r s e l l i n o P.: *Bobbio metateorico del diritto*, Milano 1991.
 B o s e t t i G.: *Un collezionista di ossimori*, w: AA.VV., *Bobbio ad uso di amici e nemici*, a cura della redazione di „Reset” e di C. Ocone, Venezia 2003.
 D a l P r a M.: *Il razionalismo critico*, w: AA.VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*.
 F i l d a n i G.: *Della Volpe teorico della libertà comunista*, „Critica marxista” novembre-dicembre 2004.
 H o b b e s Th.: *Leviatano*, Bari–Roma 1979.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ N. B o b b i o, *Hobbes della pace*, „La Stampa” 31 maggio 1988.

- L a n f r a n c h i E.: Un filosofo militante. Politica e cultura nel pensiero di Norberto Bobbio, Torino 1989.
- L u h m a n n N.: Illuminismo sociologico, Roma 1983.
- Q u a r a n t a M.: Bobbio ideologo del neoilluminismo, „Il Protagora” 28-29(1989).

THOMAS HABBES IN DER PHILOSOPHIE DES NORBERT BOBBIO

Z u s a m m e n f a s s u n g

Bobbio schreibt einmal, dass die Philosophie von Thomas Hobbes sein philosophisches Muster ist um die Logik der Macht zu erklären.

Im Zusammenhang mit dieser Arbeit steht eine analytische Rekonstruktion der Einfluss des Thomas Hobbes auf die Philosophie von Norberto Bobbio.

Die Philosophie von Bobbio, im engeren Sinne, entstand erst nach dem Zweiten Weltkrieg, als einige Philosophen, vor allem Freunde, wieder begannen in der Universität von Turin zu lehren.

Ludovico Geymonat, Nicola Abbagnano, Giulio Preti e Antonio Banfi begründen das „Centro di studi metodologici“, ein philosophisches Zirkel, um die italienische Philosophie zu erneuern.

Das „Centro di studi metodologici“ setzt zu Beginn der fünfzigsten Jahre ein entworfenes Programm einer interdisziplinären Perspektiven unter dem Dach einer „neuen Aufklärung“ in die Tat um.

Die neue, italienische, Aufklärung ist nur innerhalb einer besonderen Konstellation vorstellbar: die italienische Gesellschaft nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges.

Die neue Aufklärung will den Idealismus von Giovanni Gentile e Benedetto Croce überwinden und der neuen Hegemonie der marxistischen und katholischen Kultur entgegenreten.

Bobbio ist der grösste Rechtsphilosoph in dem Zirkel Turins. Er will durch die Philosophie von Thomas Hobbes demonstrieren, dass das einzige Recht staatliche Recht ist.

Im Zentrum dieser Arbeit steht die Gegenüberstellung des Naturrechts und des positiven Rechts bei Hobbes im Rahmen der Bobbischen Auffassung

Słowa kluczowe: prawo natury a prawo pozytywne w filozofii Hobbesa, interpretacja Norberta Bobbio.

Schlüsselbegriffe: Naturrecht und Positivrecht in der Philosophie des Hobbes. Eine Interpretation von Norbert Bobbio.

Key words: right of nature and positive right in the philosophy of Hobbes, Norbert Bobbio's interpretation.