

Natalia Juchniewicz

Estetyka prawa a symbol Lewiatana u Hobbesa

Słowa kluczowe: Hobbes, Lewiatan, język, prawo, estetyka, techné, technika, sztuka

Lewiatan Thomasa Hobbesa należy do kanonu lektur obowiązkowych z zakresu filozofii społecznej, filozofii polityki i prawa. Doczekał się wielu szczegółowych interpretacji, które opierały się w przeważającej mierze na krytycznej analizie wprowadzonych lub zreinterpretowanych przez Hobbesa pojęć, takich jak suweren, osoba, umowa społeczna, prawo naturalne czy stan natury¹, ale także odnosiły do teorii decyzji czy teorii gier². W niewielkim stopniu jednakże opracowany został dotychczas materiał dotyczący wpływu Hobbesa na filozofię języka oraz estetykę, a ów obszar problematyczny jest fundamentalny dla wypracowanych dopiero na ich gruncie pojęć politycznych. I choć koncepcję Hobbesa rozpatrywano z punktu widzenia znaczenia języka dla kształtowania się sfery społecznej (Philippe Pettit, *Made with Words*), symbolu Lewiatana (Carl Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*) czy wreszcie znacze-

¹ Do klasycznych interpretacji należą uwagi Davida Hume'a dotyczące stanu natury u Hobbesa, Jeana Jacquesa Rousseau o despotyzmie Hobbesowskiej koncepcji władzy czy Hannah Arendt oraz Jürgena Habermasa, krytykujących egoizm i absolutyzm ludzkiej natury oraz władzy politycznej w teorii Hobbesa. Zob. D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. A. Hochfeld, PWN, Warszawa 1975, s. 27; J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 13; H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg i M. Szawiel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, t. I, s. 206–216; J. Habermas, *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, [w:] *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz i Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983, s. 92–105. W tym kontekście praca Leo Straussa *The Political Philosophy of Hobbes*, rzucająca nowe światło na moralny aspekt rozważań Hobbesa, zasługuje na szczególną uwagę. Zob. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, University of Chicago Press 1996.

² Zob. J. Buchanan, *The Limits of Liberty*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1975; Cz. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999, s. 200–218.

nia Hobbesowskiej koncepcji natury człowieka dla konstrukcji pojęć prawnych (Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*), to wszystkie te ujęcia miały charakter separatywny i dopiero ich całościowe zestawienie ujawni właściwe dla Hobbesa językowo-estetyczne podłoże *episteme* oraz pojęć prawno-politycznych.

Ta nowa perspektywa rozważań nad filozofią Hobbesa wyróżnia zwłaszcza odkrytą w języku możliwość kreowania prawa w sposób arbitralny, co umożliwia potraktowanie bytu społeczno-politycznego jako dzieła poszczególnych jednostek. Mowa staje się narzędziem wytwarzania w sensie *techne* – zdefiniowanej jako sztuka artystyczna oraz technika. Ukazanie przez Hobbesa obecności estetyki i semiotyki języka w przestrzeni prawa decyduje o konieczności zbudowania wizualnej formy reprezentacji tychże fundamentalnych porządków, jaką zapewnia wieloznaczny symbol Lewiatana, a także wskazuje na przełomowość myśli Hobbesa wobec tradycji greckich *praxis* i *poiesis*, które zostają poddane reinterpretacji i przesunięciu kategorialnemu. Ujawniony tym samym artystyczno-techniczny wymiar języka stawia w nowym świetle nowożytnie rozumienie ontologii bytu społecznego oraz pojęć prawno-politycznych.

Aby móc odtworzyć sposób konstruowania przez Hobbesa koncepcji politycznej, należy przedstawić mechanistyczne założenia dotyczące ludzkiej natury i optyczną teorię poznania, które wiążą się ze szczególnym statusem języka jako narzędzia kształtowania bytu społeczno-politycznego przez werbalne i niewerbalne oznaki woli. Zasadnicze znaczenie dla filozofii Hobbesa ma kategoria językowości myślenia oraz związana z tym zdolność symbolizacji³. Mowa w swej funkcji performatywnej okazuje się właściwym środkiem możliwości ukonstytuowania się prawa i związanej z nim koncepcji suwerena-reprezentanta. Kategorie prawne, a przede wszystkim powołany w akcie umowy społecznej Lewiatan, włączają estetykę w obszar rozważań o polityce, gdyż na jej gruncie zbudowana zostaje struktura legitymizacji władzy, sięgająca do tradycji ceremonialności podkreślanej przez Jeana Bodina. Hobbes opiera swoją konstrukcję polityczną na określonej koncepcji natury ludzkiej, ale także umiejscawia człowieka w kontekście nowożytnych pojęć sztuki i artefaktu. Estetyka jest dla Hobbesa nieodłącznym elementem wszelkich aktów prawnych, gdyż związana jest z nowym zdefiniowaniem kategorii *techne*, którą ujmuje on zarówno jako sztukę w sensie artystycznym, jak i technikę. Rozważania Hobbesa, a wcześ-

³ W niniejszej pracy posługuję się słowem „symbol” w znaczeniu umownego znaku, reprezentującego określony, konwencjonalny sens. Samo pojęcie symbolu nie pojawia się w języku Hobbesa, co związane jest ze szczególnym w jego koncepcji rozróżnieniem znaku i oznaki, gdzie wszelkie słowo, gest czy rzecz posiadają podwójną tożsamość – subiektywną i intersubiektywną, a więc arbitralną i konwencjonalną jednocześnie. Pojęcie symbolu podkreśla jednakże konstrukcyjny sposób myślenia Hobbesa o języku, dlatego wydaje się użyteczne dla eksplikacji semiotyczno-estetycznego aspektu teorii Hobbesa.

niej Machiavellego, zrywają z wyobrażeniem polityki jako przestrzeni realizowania cnoty, natury czy idei. Polityczności, na co wskazuje *Księżę*, przysługuje odtąd sztuka rządzenia, sztuka dyplomacji, sztuka manipulacji czy sztuka pozyskiwania popleczników – władza staje się sztuką w sensie *techne* – technicznej sprawności wykonania dzieła. W tym kontekście wykorzystany przez Hobbesa symbol Lewiatana wskazuje nie tylko na szczególne jego ugruntowanie w teorii społeczno-politycznej, ale także uzmysławia obecność i ontologiczną konieczność współistnienia estetyki i polityki, właściwie odkrytych, bądź delikatniej mówiąc – na nowo sformułowanych, właśnie w nowożytności.

Mechanistyczna koncepcja człowieka stanowi punkt wyjścia rozważań Hobbesa i związana jest bezpośrednio ze specyficznym sposobem rozumienia języka. Człowiek postrzega świat odbierając wrażenia zmysłowe wywołane naciskiem wywieranym przez inne ciała. Wrażenia, które pozostają w umyśle, określa Hobbes mianem myśli. Myśli mogą mieć charakter pojedynczy, kiedy odnoszą się do pojedynczego wrażenia, lub charakter ciągu, który decyduje o zdolności kojarzenia i łączenia wrażeń. Ciągi dzielą się na niekierowane i kierowane. Pierwsze decydują o swobodnej asocjacji, natomiast kierowane mają dalej dwojaki charakter. „Jeden, gdy szukamy przyczyn wyobrazonego skutku albo środków, które mogą go wywołać; i to jest wspólne dla człowieka i zwierzęcia. Drugi, gdy wyobrażając sobie jakąś rzecz, szukamy wszelkich możliwych skutków, jakie ona może wywołać; to znaczy wyobrażamy tu sobie, co możemy z nią uczynić, gdy ją posiadziemy. Tego drugiego ciągu nie widziałem nigdy żadnych oznak u innych istot poza człowiekiem; jest to bowiem ciekawość (...)”⁴. I dalej zauważa Hobbes: „mowa wewnętrzna umysłu, gdy nim kieruje pragnienie jakiegoś, nie jest niczym innym niż *szukaniem* czy zdolnością inwencji (...); jest to poszukiwanie przyczyn jakiegoś skutku terażniejszego lub minionego albo skutków jakiegóż terażniejszej lub minionej przyczyny”⁵. Człowiek, zdaniem Hobbesa, myśli w kategoriach przyczynowo-skutkowych, przy czym zdolność myślenia o skutku odróżnia istotę ludzką od zwierzęcej – człowiek potrafi przewidywać, planować, a nawet projektować określone efekty swoich działań. Najdoskonalej zdolności te przejawia człowiek w ramach filozofii – „jest więc *metoda filozofowania najkrótszym sposobem badania skutków na podstawie poznanych przyczyn albo też przyczyn na podstawie poznanych skutków*”⁶.

„Kiedy człowiek często obserwował, jakie przyczyny wywołują jakie konsekwencje, to kiedykolwiek widzi on potem daną przyczynę, szuka znów danej konsekwencji, albo widząc konsekwencję, czyni uwagę, że była jakaś jej przy-

⁴ T. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 101.

⁵ Tamże.

⁶ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, przeł. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1956, t. I, s. 79.

czyrna; następnie nazywa on zarówno przyczynę jak i skutek OZNAKAMI (*signs*) wzajemnymi, jak chmury, które są oznaką nadchodzącego deszczu, a deszcz chmur w przeszłości⁷. Oznaki mają dwojaki charakter – mogą być naturalne, czyli należące do porządku przyrodniczo-biologicznego, bądź oparte na ludzkiej woli, takie jak „dźwięki ludzkiego głosu, powiązane w pewien określony sposób, dla oznaczania myśli i ruchów ludzkich”⁸.

Wrażenia zmysłowe, aby zostać trwale zapisane w umyśle, muszą być nazwane. „Nikt nie może bowiem pamiętać wielkości nie mając miar dostępnych zmysłom i danych w tej chwili; ani też nie może mieć w pamięci barw nie mając wzorów dostępnych zmysłom i danych bezpośrednio; nie może też pamiętać liczb nie mając nazw dla nich (ułożonych w pewien porządek i na pamięć wypowiedzianych). Tak więc bez takiej jakiejś pomocy, cokolwiek by człowiek zebrał w umyśle drogą rozumowania, to by mu się natychmiast wymykało i nie można byłoby tego odtworzyć w pamięci bez ponownego rozumowania”⁹. Dla utrwalenia w umyśle tego, co człowiek poznaje, konieczne są zatem określone znaki. „ZNAK (*mark*) jest dlatego postrzegalnym obiektem, który człowiek stawia z własnej woli dla siebie samego, aby w ten sposób do końca pamiętać co nieco z przeszłości, kiedy to samo jest znów przedmiotem jego zmysłów”¹⁰. Szczególnym rodzajem znaków, które gwarantują istnienie pamięci, są nazwy: „W liczbie tych znaków są te dźwięki ludzkie (które nazywamy nazwami czy tytułami rzeczy), postrzegalne dla ucha, przez które w naszym umyśle przypominamy sobie pewne pojęcia rzeczy, którym nadaliśmy te nazwy czy tytuły. (...) NAZWA czy TYTUŁ jest dlatego dźwiękiem człowieka, arbitralnie nadanym jako znak, mający wywołać w jego umyśle pewne pojęcie dotyczące rzeczy, której został przypisany”¹¹. Nazwa może spełniać funkcję znaku i oznaki równocześnie, gdyż służy ona przypominaniu sobie rzeczy przez przywołanie pojęcia wytworzonego w procesie indywidualnego postrzegania i myślenia, a tak-

⁷ „When a man hath so often observed like antecedents to be followed by like consequents, that whensoever he seeth the antecedent, he looketh again for the consequent; or when he seeth the consequent, he maketh account there hath been the like antecedent; then he calleth both the antecedent and the consequent, SIGNS one of another, as clouds are a sign of rain to come, and rain of clouds past”, Th. Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, Simpkin, Marshall & Co., London 1889, Electronic Text Center, University of Virginia Library, rozdz. 4, pkt. 9.

⁸ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, dz. cyt., t. I, s. 25.

⁹ Tamże, s. 23.

¹⁰ „A MARK therefore is a sensible object which a man erecteth voluntarily to himself, to the end to remember thereby somewhat past, when the same is objected to his sense again”, Th. Hobbes, *The Elements of Law...*, dz. cyt., rozdz. 5, pkt. 1.

¹¹ „In the number of these marks, are those human voices (which we call the names or appellations of things) sensible to the ear, by which we recall into our mind some conceptions of the things to which we give those names or appellations. (...) A NAME OR APPELLATION therefore is the voice of a man, arbitralily imposed, for a mark to bring to his mind some conception concerning the thing on which it is imposed”, tamże, rozdz. 5, pkt. 2.

że stanowi podstawę procesu intersubiektywnej komunikacji, gdyż umożliwia dialog rozumiany jako sztuka argumentowania wspartego dowodami.

Znaki użyte w akcie wypowiedzenia myśli są same w sobie oznaką czyichś intencji czy zamiarów. „Tak więc różnica pomiędzy znakiem i oznaką polega na tym, że tamten ustanowiony został dla nas, a ta ze względu na innych”¹². Znaki służą rejestracji postrzeganych rzeczy i mają charakter arbitralny, gdy natomiast zostają użyte w procesie komunikacji, stają się oznakami – w tym sensie język rozumiany jako zjawisko społeczne ma zawsze charakter oznaki. „Tak więc pierwszą korzyścią, jaką dają nazwy, jest to, że służą jako *znaki (marks or notes)* dla pamięci. Druga korzyść polega na tym, że wielu ludzi może posługiwać się takimi samymi wyrazami, by komunikować (przez powiązanie i uporządkowanie wyrazów) innym ludziom to, co sobie przedstawiają lub myślą o każdej sprawie, oraz również czego pragną, czego się obawiają lub jakiego innego uczucia doznają. I ze względu na ten ich użytek wyrazy nazywają się *znakami (signs)*”¹³. Z faktu, że mowa stanowi narzędzie wytwarzania określonej przestrzeni „oznakowanej”, Hobbes odwołuje się w tekście *Lewiatana* przede wszystkim do sfery *signs*¹⁴. Wszelkiego rodzaju komunikacja – tak niewerbalna, jak i werbalna – jest oznaką woli; posługiwanie się językiem jest narzędziem rozumowania, gdyż „rozum jest wyobraźnią, lecz taką, która opiera się na ustanowionym znaczeniu słów”¹⁵. Bliski związek między wrażeniem zmysłowym, wyobraźnią i myśleniem sprawia, że język w ujęciu Hobbesa wykazuje stałą zależność od sfery postrzegania. Ustalone znaczenie słów umożliwia sprawne myślenie, nie gwarantuje jednakże jednoznaczności w komunikacji z innymi ludźmi. Gwarancję właściwego odczytania określonego przekazu słownego zapewniają towarzyszące mowie gesty i zachowania, gdyż jak zauważa Hobbes, uczucia takie jak miłość, obawa, radość czy litość mogą być wyrażane przez różne formy języka, takie jak tryb oznajmujący, warunkowy czy optatywny. „Te formy mowy, powiadam, są wyrażeniami lub rozmyślnymi oznaczeniami naszych uczuć, lecz pewnymi znakami (*signs*) nie są, można ich bowiem używać dowolnie, bez względu na to, czy ci, którzy się nimi posługują, doznają tych uczuć, czy też nie doznają. Najlepszym wyrazem (*signs*) uczuć doznawanych w danej chwili jest postawa człowieka: ruchy ciała, działania,

¹² T. Hobbes, *Elementy filozofii*, dz. cyt., t. I, s. 25.

¹³ T. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 107.

¹⁴ *Sign* i *mark* tłumaczone są przez Czesława Znamierowskiego w *Lewiatanie* identycznie – jako *znaki*, natomiast w *Elementach filozofii* zostają odróżnione jako *oznaka* i *znak*. Biorąc pod uwagę chronologię tekstów Hobbesa, posługuję się semiotyczną dystynkcją wprowadzoną w *The Elements of Law* oraz *Elementach filozofii*, a w związku z tym podkreślić należy, że tekst *Lewiatana* dotyczy przede wszystkim języka rozumianego jako wzajemna komunikacja, operuje zatem językiem w sensie oznak (*signs*).

¹⁵ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, dz. cyt., t. I, s. 116.

cele, co do których na innej drodze wiemy, że je ma człowiek”¹⁶. Hobbes odróżnia poznanie empiryczne, które jest zindywidualizowane i szczegółowe, od poznania rozumowego – z natury – które gwarantuje oczywistość i ogólność. „Trzeba więc rozumieć, że lepiej znane *dla nas* są dane naszych zmysłów, z *natury* zaś lepiej znane jest to, co zdobywa rozum (...)”¹⁷, a także „przyczyny własności ogólnych (...) są oczywiste same przez się, czyli (jak ludzie mówią) są znane z *natury*, tak iż nie potrzeba tu w ogóle żadnej metody”¹⁸. Człowiek dokonuje zatem obserwacji zachowań innych ludzi i na drodze analizy przyczynowo-skutkowej dojść może do wniosków, które charakteryzują gatunek ludzki jako taki. Podstawowym zatem narzędziem właściwej interpretacji czyjejś woli jest umiejętność odczytywania oznak (*signs*), których używa człowiek celem komunikacji z innymi, a które mogą mieć charakter werbalny (język wyrażający myśli) lub też niewerbalny (gesty, zachowania). Mechanistyczny sposób ujmowania cielesności u Hobbesa zostaje podkreślony przez fakt, iż słowom towarzyszyć powinny określone, zmysłowe oznaki uczuć. Ciało jako maszyna nie oszukuje w swych reakcjach, które znane są za sprawą analogiczności biologicznej konstrukcji między ludźmi. Język natomiast, ze względu na całkowitą jego arbitralność, ulegać może znacznym nadużyciom, takim jak oświadczenie słowami tego, co nie jest naszą wolą, używanie przenośni, błędne rejestrowanie myśli przez nieprecyzyjne słowa (nazwy) itp.

Postrzeżenie zmysłowe jest zatem konieczne dla uzyskania pełnej jasności i zrozumienia (uzmysłowienia sobie) tego, co dany komunikat słowny znaczy, oraz czy jest on zgodny z rzeczywistością, przy czym zgodność ta nie opiera się na stałej referencji słów do rzeczy, a na właściwym sposobie odczytywania ludzkich intencji odniesienia. Język jest dla Hobbesa narzędziem komunikacji międzyludzkiej, wymiany doświadczeń, która zrozumiała jest dla innych tylko, o ile sami rozmówcy posiadają pamięć określonych wrażeń. Słowa, będące oznakami czyjejś woli, wzbudzają określone wyobrażenia w umyśle, komunikacja polega zatem na wzbudzaniu wyobrażeń, a myślenie przebiega zgodnie z ruchem: postrzeżenie – nazywanie – komunikowanie – postrzeżenie. Już u Hobbesa zatem pojawia się sposób myślenia o języku jako narzędziu uobrazowania przynależącemu wyobraźni, a co za tym idzie, jako obszarowi zainteresowań estetyki¹⁹.

Tak rozumiany język umożliwia Hobbesowi stworzenie koncepcji hipotetycznej umowy społecznej jako przełamania impasu równie hipotetycznego

¹⁶ T. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 140.

¹⁷ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, dz. cyt., t. I, s. 81.

¹⁸ Tamże, s. 83.

¹⁹ W tym wypadku o estetyce można mówić w sensie kantowsko-hegłowskim, jako o teorii postrzegania zmysłowego, jak i o dyscyplinie filozoficznej, która bada sferę wytwarzanych przez człowieka obrazów.

stanu natury, czyli wojny wszystkich ze wszystkimi. Mowa zapewnia bowiem pojęcia ogólne i zdolność człowieka do konstrukcji klas i zbiorów. W stanie naturalnym, w którym wszyscy ludzie są równi, gdyż dysponują takim samym prawem przyrodzonym posługiwania się własną mocą wedle swojej własnej woli dla zachowania życia, dochodzi do wzajemnego porównywania się co do zdolności przejawiania tejże woli. Porównywanie niemożliwe jest bez pojęć, jakie udostępnia język, gdyż: „Identyfikacja różnic zakłada zdolność porównywania przedmiotów wobec kategorii ogólnych i klas, w jakie one się łączą i w jakich rozchodzą. Stąd identyfikacja różnic jest możliwa tylko dla stworzenia, które ma dostęp do słów, dzięki nim zaś klasy są udostępniane myśli i rozumowi”²⁰. Rozróżnianie i klasyfikowanie sprawia, że w człowieku jako jednostce egoistycznej rodzi się potrzeba uznania w oczach innych, dyskusji i myśli jako sposobów rozszerzania mocy indywidualnej: „Namiętności człowieka, jako że są początkiem wszelkich woluntarystycznych ruchów, są także początkiem mowy, która jest ruchem języka. Z ludzkiej potrzeby pokazania innym swej wiedzy, wyrażenia opinii, pojęć i namiętności, które są w człowieku, został stworzony język; tym środkiem przeniesiono cały dyskurs umysłu (...) w dyskurs słów; a *ratio* teraz jest, ale jako *oratio* (...)”²¹. Mowa jest wszak obszarem wpływania na cudze wyobrażenia, służy do konstruowania nowej rzeczywistości jako ekspresji obrazów myślnych (czy innymi słowy – widzianych oczami wyobraźni) przez rozmówców.

Stan naturalny, jako stan powszechnej równości, jest wedle Hobbesa stanem wojny, gdyż uprawnienie przyrodzone dopuszcza możliwość pozbawienia życia każdego, kto może stanowić zagrożenie dla życia innego; człowiekowi towarzyszy ciągły strach, paraliżujący jakiegokolwiek działanie, „albowiem wojna polega nie tylko na walce czy też na rzeczywistym zmaganiu: czasem wojny jest odcinek czasu, w którym dostatecznie jest wyraźne zdecydowanie na walkę”²². W stanie naturalnym, *de facto* przy nieograniczonych możliwościach działania, nikt nie może rozwijać mocy, gdyż wszelka aktywność podszyta jest obawą utraty tak obiektu swych starań, jak i życia własnego. Rozum (języko-

²⁰ „The identification of differences presupposes an ability to compare objects against general categories, and take note of the classes in which they come together and in which they diverge. Hence, the identification of differences is only possible for a creature that has access to the words whereby classes are made available to thought and reason”, Ph. Pettit, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2008, s. 93.

²¹ „The passions of man, as they are the beginning of all his voluntary motions, so are they the beginning of speech, which is the motion of his tongue. And man desiring to shew others the knowledge, opinions, conceptions, and passions which are within themselves, and to that end, having invented language, have by that means transferred all that discursion of mind (...) into discourse of words; and ratio, now, is but oratio (...)”, Th. Hobbes, *The Elements of Law...*, dz. cyt., rozdz 5, pkt. 14.

²² T. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 207.

wy) podpowiada określony sposób zachowania, umożliwiający przewyciężenie stanu powszechnej wojny: „każdy człowiek winien dążyć do pokoju, jak dalece tylko ma nadzieję go osiągnąć, a gdy go osiągnąć nie może, wolno mu szukać wszelkich środków i rzeczy dlań korzystnych w wojnie i ich używać” oraz „człowiek winien być gotów, jeśli inni są również gotowi, zrezygnować z tego uprawnienia do wszelkich rzeczy, jak dalece będzie to uważał za konieczne dla pokoju i dla obrony własnej; i winien zadowolić się taką miarą wolności w stosunku do innych ludzi, jaką gotów jest przyznać innym ludziom w stosunku do samego siebie”²³. Wyrażone zostaje w ten sposób, zdaniem Hobbesa, prawo naturalne, które podpowiada, jakiego typu środki niezbędne są do zachowania życia i zdrowia jak najdłużej.

Prawo obowiązuje jedynie, jeżeli zostało nadane. Prawo naturalne tym samym, aby obowiązywać, musi zostać powszechnie uznane w akcie porozumienia, jakim jest umowa społeczna: „Jako że język uwalnia nas od zatrzymania naszego procesu myślenia na konkrety i partykularności, umożliwia nam wyjście ze świata czysto mechanicznych form interpersonalnego wpływu, otwierając przestrzeń, w której wzajemna umowa i zobowiązanie stają się możliwe”²⁴. Język, udostępniając myśleniu powszechniki i klasy, otwiera możliwość istnienia języka prawnego. Umowę podpisują bowiem osoby, rozumiane już w sensie prawnym – „osobą jest ten, czyje słowa albo działania są uważane bądź jako jego własne, bądź jako reprezentujące słowa lub działania innego człowieka lub jakiejś innej rzeczy, którym się je przypisuje zgodnie z prawdą lub fikcyjnie”²⁵. Samo pojęcie „osoba” wyprowadza Hobbes z *persona*, czyli pozornego wyglądu, maski. Prawo jest obszarem teatralnej gry, w której biorą udział wszyscy, gdyż w ramach prawa nikt nie jest konkretną jednostką, natomiast każdy jest osobą. Wyjście ze stanu natury polega zatem na włożeniu maski i „upersonalizowaniu” człowieka. Uestetycznieniu ulega w tym procesie nie tylko sfera zewnętrzna, uzależniona od indywidualnego postrzegania i komunikacji międzyludzkiej, ale także wszelka ludzka wytwórczość, w tym stojąca u podstaw wszelkiej możliwej aktywności – wytwórczość prawna.

Język w społecznej myśli Hobbesa odgrywa zasadniczą rolę w kształtowaniu sfery poznania, jaka wykształca się wraz z nazywaniem rzeczy, gdyż człowiek przez proces językowego opisywania przedmiotów i komunikację interpersonalną tworzy niejako drugą naturę, sztuczny wytwór mówiącego podmiotu. To, co istnieje w obszarze ludzkiej *episteme*, jest z zasady swej „o-znakowane”. Uży-

²³ Tamże, s. 212.

²⁴ „As language liberates us from the hold of concrete and particular in our mental processing, so it releases us from the world of merely mechanical forms of interpersonal influence, opening up the space in which mutual contract and commitment become possible”, Ph. Pettit, *Made with Words*, dz. cyt., s. 60.

²⁵ T. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 244.

te przez Hobbesa wyobrażenie Lewiatana stanowi właśnie narzędzie służące do ukazania związku między wyobraźnią, myśleniem i prawem, a zatem zależności pomiędzy semiotyką, estetyką i obszarem społeczno-politycznym.

Umowa społeczna polega na wzajemnym przenoszeniu uprawnień, czyli na faktycznym przeniesieniu uprawnienia przyrodzonego na osobę suwerena – reprezentanta wszystkich właśnie przez językowe zapośredniczenie: „Ten [zaś] po prostu z niego [tzn. uprawnienia przyrodzonego – N.J.] rezygnuje, kto odpowiednim znakiem czy znakami oświadcza, że chce, iżby mu na przyszłość nie było już dozwolone czynić coś, co uprzednio mógł czynić wedle prawa. A przenosi swe uprawnienie na innego, kto znakiem lub znakami odpowiednimi oświadcza owemu innemu człowiekowi, który od niego chce przyjąć to uprawnienie, iż chce, by mu na przyszłość nie było już wolno stawiać oporu wobec tego drugiego, gdy ten będzie czynił pewną rzecz określoną, jak wolno mu było przedtem stawiać ten opór wedle prawa”²⁶. Język stanowi podstawę możliwości umowy społecznej i Hobbes precyzyjnie określa, jakiego rodzaju znaki (w sensie *signs*) mogą stanowić oznakę woli podpisania kontraktu: „znakami opartymi na wnioskowaniu są czasem znaki ze słów, czasem wnioski z działań, albo jeszcze z zaniechania działania. Ogólnie zaś znakiem jakiejś umowy opartym na wnioskowaniu jest wszystko, co dostatecznie dowodzi woli kontrahenta”²⁷, a ponadto „są wyraźne słowa wypowiedziane ze zrozumieniem tego, co one oznaczają. I takie słowa są użyte albo w czasie *teraźniejszym*, albo *przeszłym*. (...) Albo w czasie przyszłym: *dam to, zapewnię*, które to słowa odnoszące się do przyszłości, nazywają się PRZYRZECZENIEM”²⁸. Hobbes dostrzega tym samym, że właściwym językiem umowy społecznej jest performatyw, rozumiany jako wypowiedzenie określonych słów w odpowiednim czasie i miejscu, i często wykonanie określonych gestów potwierdzających wolę ustanowienia nowej jakości w życiu społecznym.

Prawo musi zostać powołane do istnienia przez performatywny akt mowy, a więc samo uzależnione jest od języka i określonej sfery postrzeżeniowej. Estetyka obecna jest w prawie jako jego immanentna cecha i decyduje o obecności performatywnych ceremonii w ustanawianiu aktów prawnych. Wytwórczość języka otwiera tym samym przestrzeń dla istnienia prawa jako autoekspresji czy autokreacji, a zatem dla umowy społecznej jako nowego sposobu definiowania kondycji społeczno-politycznej człowieka.

Umowa umożliwia powołanie do istnienia państwa jako przestrzeni „umówionej” co do zasad współżycia. Na straży przestrzegania bezpieczeństwa wewnętrznego stoi suweren, uosabiający jedność wszystkich poddanych. „Wie-

²⁶ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, dz. cyt., t. II, s. 221.

²⁷ T. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 217.

²⁸ Tamże, s. 216.

łość ludzi staje się *jedną* osobą, gdy ją reprezentuje jeden człowiek, czyli jedna osoba, gdy to się dzieje za zgodą każdego poszczególnego członka tej wielości. Tutaj bowiem nie *jedność* reprezentowanych, lecz *jedność* reprezentanta czyni tę wielość *jedną* osobą²⁹. Persona suwerena, mająca swoje zakorzenienie w koncepcji teatru, a dokładnie aktora, wprowadza estetykę w sferę polityczną jako zasadniczy element samej idei reprezentacji. „Teatralność” prawa przejawia się w performatywnym ceremoniale, co najdoskonalej, gdyż przy zachowaniu całej estymy monarchii, widać w koncepcji suwerena u Jeana Bodina – „(...) godność, chwała i władza książąt nie na czym innym polega, jak na posłuszeństwie, hołdach i służbach poddanych”³⁰. Ceremoniał decyduje o porządku prawno-politycznym, gdyż stanowi grę języka wyobrażeń, a można powiedzieć nawet więcej: że suweren w koncepcji Bodina jest symbolem prawa – normy i zasady obowiązują tylko za sprawą woli monarchy. „Po tym poznaje się wielkość i majestat prawdziwego księcia suwerennego, gdy stany całego ludu są zgromadzone, przedstawiając wnioski i prośby swojemu księciu w całej pokorze, nie mając żadnej władzy niczego rozkazywać, polecać, ani rozpatrywać i gdy to, co spodoba się księciu uznać lub odrzucić, nakazać lub zakazać, uważane jest za prawo, za edykt, za rozporządzenie”³¹.

Jedność rozumiana jest przez Hobbesa wieloaspektowo, przede wszystkim suweren określa sobą jedność prawa obowiązującego wszystkich poddanych, jedność polityczną jako podleganie tej samej władzy, jedność religii i języka oraz zapewnia skuteczne podejmowanie decyzji przez precyzyjne określenie ośrodka władzy tak ustawodawczej, jak i wykonawczej. Suweren definiuje bowiem, co jest dobrem, a co złem, co jest sprawiedliwością, a co niesprawiedliwością – kształtuje język prawa i moralności. Hobbes dopuszcza cenzurę, gdyż widzi w niej narzędzie władzy nad ludzkim myśleniem – myślenie wszak jest częścią wyobraźni. „(...) Ponieważ Zbawiciel nasz nie wskazał obywatelom żadnych praw dotyczących rządów państwa, poza prawami natury, to znaczy poza nakazem posłuchu dla państwa, przeto żaden obywatel nie może określić prywatnie dla siebie, kto jest dla państwa przyjacielem, a kto wrogiem, kiedy należy wypowiadać wojnę, kiedy zawierać przymierze, kiedy pokój, a kiedy zawieszenie broni. I nie może też sam określać, którzy obywatele, jaka i jakich ludzi władza, jakie doktryny, jakie obyczaje, jakie mowy, jakie zrzeczenia i jakich ludzi są dla dobra państwa korzystne czy też niekorzystne. To więc wszystko i rzeczy temu podobne winno wskazywać, jeśli zajdzie tego potrzeba, państwo, to znaczy: najwyżsi władcy”³².

²⁹ Tamże, s. 247.

³⁰ J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, przeł. R. Kierzanek, Z. Izdebki, J. Wróblewski, PWN, Warszawa 1958, s. 244.

³¹ Tamże, s. 112–113.

³² T. Hobbes, *Elementy filozofii*, dz. cyt., t. II, s. 490.

„Sztuka bowiem tworzy tego wielkiego Lewiatana, zwanego Państwem (po łacinie *Civitas*), który nie jest niczym innym niż sztucznym człowiekiem, choć większych rozmiarów i większej siły niż człowiek naturalny, którego obronie i opiece ma służyć”³³. Lewiatan, wyobrażający państwo, interpretowany być może jako zwierzę, wielki człowiek, śmiertelny Bóg lub maszyna, co sprawia, że użyty przez Hobbesa symbol, w zależności od analizowanego kontekstu jego teorii, znajduje swoje ugruntowanie w filozofii przyrody, języku i wreszcie koncepcji sztuki.

Lewiatan jako zwierzę kojarzy się z monstrem z *Księgi Hioba* – wielorybem, gdzie przeciwstawiony zostaje Behemotowi – potworowi ziemskiemu, hipopotamowi. Carl Schmitt, posługując się interpretacją Paula Ritterbuscha, zauważa, że te animalistyczne skojarzenia wykorzystanego przez Hobbesa symbolu Lewiatana wpływają na pojmowanie siły i witalności państwa. „Literalnie rzecz biorąc, znaczenie Lewiatana w dziele nazwanym jego imieniem polega wyłącznie na tym, że jako efektowny cytat z *Biblii* unaocznia najsilniejszą władzę doczesną w postaci zwierzęcia, którego niezwykła siła powstrzymuje wszystkie słabsze”³⁴. Należy jednakże zwrócić uwagę, że w koncepcji Hobbesa stan natury, rozumiany jako wojna wszystkich ze wszystkimi, obecny jest na poziomie rozważań poświęconych polityce międzynarodowej. Ponad państwami nie stoi już żaden wyższy suweren, który mógłby zapewnić im bezpieczeństwo, tym samym posiadają one uprawnienie przyrodzone w pełni możliwości jego stosowania. Stan natury, w jakim funkcjonuje państwo *in foro externo*, sprowadza Lewiatana do roli zwierzęcia, które realizuje w pełni egoizm samozachowania.

Jako sztuczny człowiek, jest natomiast Lewiatan wytworem składającym się ze wszystkich ludzi danego państwa, którzy wspólnie budują jego ciało, jak to pokazuje rycina poprzedzająca tekst dzieła: „(...) ogromna postać, złożona z niezliczonych małych postaci, w prawej ręce trzyma miecz, w lewej pastorał, sprawując pieczę nad spokojnym miastem. Pod każdym ramieniem, zarówno świeckim, jak i religijnym, znajduje się rząd pięciu obrazków: pod mieczem zamek warowny, korona, działo, dalej muszkiety, lance i sztandary, wreszcie bitwa; równolegle pod ramieniem religijnym: kościół, infuła, obraz klątwy papieskiej, wyróżnione dystynkcje, sylogizmy oraz dylematy, i na końcu sobór”³⁵. W obrazie tym uwidacznia się obecność estetyki w rozważaniach społeczno-politycznych Hobbesa, która oddziałuje na czytelnika jeszcze przed przeczytaniem pierwszych słów tekstu. Już sam układ *Lewiatana* zgadza się z założe-

³³ T. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 81–82.

³⁴ C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, przeł. M. Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 32.

³⁵ Tamże, s. 22.

niami Hobbesa co do zdolności myślenia u człowieka. Wrażenie jest uprzednie wobec znaku i niezbędne dla eksplikacji własnego stanowiska³⁶.

W symbolu Lewiatana zawarta jest zarówno teologia polityczna średniowiecza, jak i jej równoczesne przekroczenie. Państwo jest „wielkim człowiekiem”, który interpretowany być może jako „śmiertelny Bóg”, ale także maszyna.

„I tak powstaje ten wielki LEWIATAN, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten *bóg śmiertelny*, któremu pod władztwem *Boga Nieśmiertelnego*, zawdzięczamy nasz pokój i obronę³⁷. Boskość państwa przejawia się w szczególnym ujęciu roli suwerena-reprezentanta, który „w tym sztucznym człowieku (...) jest sztuczną *duszą*, jako że daje życie i ruch całemu ciału (...)”³⁸. Suweren utożsamiany jest ze średniowiecznym wyobrażeniem władcy jako Pomazańca Bożego, co ukazuje Hobbes porównując akt prawodawstwa do narzucenia Adamowi i Ewie przez Boga zakazu spożywania owoców z drzewa poznania dobrego i złego³⁹. Przywołanie opowieści o raju ma także wpływ na wyobrażenie suwerena jako stwórcy świata społeczno-politycznego, dlatego ustanawiane przez niego prawo powinno być traktowane jak nakaz czy Boże przykazanie. Jak zauważa Schmitt „«Boski» charakter «suwerennej» i «wszechmocnej» władzy państwowej nie służy tu więc za uzasadnienie w sensie, w jakim dowodzi się jakiegoś teoretycznego twierdzenia. Suweren nie jest *Defensor Pacis*, obrońcą pokoju, którego źródła sięgają Boga, lecz jedynie twórcą pokoju ziemskiego, *Creator Pacis*. (...) Z tego, że władza państwowa jest wszechmocna, wynika jej boska natura⁴⁰”.

Typowo nowożytnym elementem myślenia Hobbesa o Lewiatanie jest posłużenie się wyobrażeniem maszyny. „Widząc bowiem, że życie nie jest niczym innym niż ruchem członków, którego początek jest w jakiejś podstawowej części wewnętrznej ciała, czyż nie możemy powiedzieć, że wszelkie *automaty* (maszyny, które poruszają się z pomocą sprężyn i kół, jak zegar) mają sztuczne życie?”⁴¹ Wielki „sztuczny człowiek” jest automatem wprawionym w ruch przez suwerena, będącego jego duszą. Zestawienie obok siebie „człowieka” i „maszyny” nie jest przypadkowe, gdyż wskazuje na zależność koncepcji państwa od koncepcji natury ludzkiej, można by nawet rzec, że „wielki człowiek” niczym nie różni się od „małego”. W odwróceniu relacji „człowiek–państwo”

³⁶ Więcej na temat optyczno-artystycznego wymiaru tejże ryciny znaleźć można u historyka sztuki – Horsta Bredekampa, co wskazuje nie tylko na samą możliwość, ale i znaczenie estetycznego opracowania koncepcji Hobbesa w ramach filozofii. Zob. H. Bredekamp, *Thomas Hobbes. Der Leviathan*, Akademie Verlag, Berlin 2006.

³⁷ T. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 258.

³⁸ Tamże, s. 81–82.

³⁹ Zob. T. Hobbes, *Elementy filozofii*, dz. cyt., t. II, s. 366 oraz T. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 293.

⁴⁰ C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, dz. cyt., s. 44.

⁴¹ T. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 81.

także dostrzec można znaczące konsekwencje, gdyż dosłownie człowiek staje się elementem zmechanizowanego ciała, wręcz maszyną samą. „W tym sztucznym człowieku *władza suwerenna* jest sztuczną *duszą*, jako że daje życie i ruch całemu ciału; *sędziowie* i inni *urzędnicy* wymiaru sprawiedliwości i egzekutywy są sztucznymi *stawami*; *nagroda i kara* (które w oparciu o stolec władzy suwerennej poruszają wszystkie stawy i członki tak, iżby każdy z nich spełniał swą powinność) to *nerwy*, które czynią to samo, co w ciele naturalnym; *bogactwo* i *dobrobyt* wszystkich poszczególnych członków jest jego *siłą*; *salus populi* (*bezpieczeństwo narodu*) jest jego *zadaniem*; *doradcy*, którzy poddają myśl o wszystkich rzeczach, jakie państwo znać winno, są jego *pamięcią*, *śluszość* i *prawo* są sztucznym jego *rozumem* i *wolą*; *zgoda zdrowiem*; *bunt chorobą*; *wojna domowa śmiercią*”⁴². Zdaniem Schmitta, kartezjański proces mechanizacji ciała człowieka wpłynął na Hobbesowski ujęcie natury ludzkiej – „w momencie gdy ciało pomyślane zostaje jako maszyna, natomiast człowiek w całości, złożony z ciała i duszy, jako intelekt nadbudowany nad maszyną. Czymś naturalnym było przeniesienie tego schematu na «wielkiego człowieka», czyli «państwo»”⁴³.

M. Oakeshott zwraca uwagę na zależność Hobbesowskiej koncepcji maszyny od myślenia przyczynowo-skutkowego, co związane jest bezpośrednio z koncepcją sztuki. „(...) Dzieło sztuki jest produktem aktywności mentalnej rozważanym z punktu widzenia jego przyczyny. Przyczyną (hipotetyczną i efektywną rzecz jasna) ludzkiego dzieła sztuki jest wola człowieka. Zarówno wola, jak i wyobrażenia są ograniczone w tym, że ich produkty muszą być w zgodzie z naturą pod względem bycia mechanizmami; to znaczy, kompleksami przyczyny i skutku”⁴⁴. Oakeshott przenosi Hobbesowskie pojęcia przyczyny i skutku na pojęcia natury i sztuki, a bliskość znaczeniowa tych terminów zagwarantowana jest przez dwupoziomowe ich ujęcie. „Dzieło sztuki jest produktem czy skutkiem aktywności mentalnej. Samo w sobie jednakże nie jest ono zdecydowanie odróżnione od natury, ponieważ wszechświat sam musi być traktowany jako produkt mentalnej aktywności Boga, a to, co nazywamy «naturą», jest dla Boga artefaktem; są produkty ludzkiej aktywności mentalnej, które uzyskując samoustanowienie, stają się dla obserwatora częścią jego naturalnego świata”⁴⁵.

⁴² Tamże, s. 82.

⁴³ C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, dz. cyt., s. 51.

⁴⁴ „(...) A work of art is the product of mental activity considered from the point of view of its cause. (...) The cause (hypothetical and efficient, of course) of human work of art is the will of a man. (...) Both will and imagination are servile only in that their products must be like nature in respect of being mechanisms; that is, complexes of cause and effect”, M. Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Berkeley, University of California Press 1975, s. 27.

⁴⁵ „A work of art is the product or effect of mental activity. But this in itself does not distinguish it securely from nature, because the universe itself must be regarded as the product of

Wyobrażenie Lewiatana, kulminujące w koncepcji mechanicznego człowieka, zależne jest od sztuki rozumianej w sensie *techne* – wytwarzania, dlatego należy zgodzić się ze Schmittem, że „dla Hobbesa wszystko to – mechanizm, organizm i dzieło sztuki – zawarte jest jeszcze w pojęciu maszyny jako *wytworu* [podkreślenie – N.J.] najwyższych ludzkich zdolności twórczych”⁴⁶. Podkreślić jednak należy, czego nie wydobyla Schmitt, że symboliczność w myśleniu o przestrzeni politycznej u Hobbesa zależy od estetycznego sposobu przejawiania się językowych zdolności ludzkich.

Zarówno Oakeshott, jak i Schmitt, którzy dostrzegają mechanistyczną rewolucję w myśleniu o bycie społeczno-politycznym u Hobbesa, zupełnie nie analizują konsekwencji tejże rewolucji w kwestii języka i estetyki. Pomijanie rozważań o mowie i sztuce w eksplikacji stanowiska Hobbesa sprawia, że znaczenie takich pojęć, jak umowa społeczna, suweren, reprezentacja czy Lewiatan, zostaje ograniczone do formalno-prawnej terminologii władzy, a Hobbes przedstawiany być może jako banalny pozytywista prawny, który co najwyżej nieudolnie posługuje się symbolicznymi skojarzeniami swej epoki⁴⁷. Bliższa analiza semiotyki Hobbesa ujawnia jednakże, że sam proces poznania i myślenia ma złożony charakter, a konsekwencje społeczno-polityczne zostają wypracowane w ścisłej zależności od koncepcji natury człowieka i języka, a dokładnie od zreinterpretowania pojęcia *techne*.

Człowiek jest, przez swoją zdolność posługiwania się mową, istotą społeczną już na elementarnym poziomie stanu natury. Nie jest bowiem możliwe myślenie w ogóle, bez posługiwania się pojęciami, co natomiast zależne jest od wzajemnej komunikacji i wymiany wrażeń. Myślenie jest jednakże stale zależne od sfery postrzegania, a zatem nawet pojęcia prawne wymagają dla ich zrozumienia „teatralnego przebrania”, co z kolei sprawia również, że cały obszar społeczno-politycznej aktywności ludzkiej jest zakorzeniony w estetyce jako źródle postrzeżeniowości. Hobbesowskie ujęcie idei państwa związane jest bezpośrednio z pojmowaniem zależności myślenia od wyobraźni, a co za tym idzie – umiejscawia estetykę w obszarze zainteresowań filozofii prawa. „*Sztuka ludzka* [podkreślenie – N.J.] naśladuje naturę (sztukę, którą Bóg stworzył świat i nim rządzi), podobnie jak w wielu innych rzeczach, tak i w tym, że

God's mental activity, and what we call 'nature' is to God an artifact; and there are products of human mental activity, which having established themselves, become for the observer part of his natural world”, tamże.

⁴⁶ C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, dz. cyt., s. 51.

⁴⁷ Schmitt zarzuca Hobbesowi, że wykorzystany przez niego symbol Lewiatana przerósł jego własną epokę, przez co nie mógł stanowić trwałego nośnika legitymizacji władzy. Schmitt nie dostrzega jednakże, że dla jakiegokolwiek krytyki symboliczności, a więc znakowości, u Hobbesa potrzebna jest analiza języka i myślenia w jego teorii w ogóle, czego w tekście Schmitta próżno szukać.

może skonstruować sztuczne zwierzę⁴⁸. Człowiek jest artystą, którego sztuką jest stworzenie „sztucznej natury” państwa i prawa. „Wreszcie *pakty i umowy*, z których pomocą zostały początkowo utworzone części tego ciała politycznego, a później złożone razem i w jedno, podobne są do tego *fiat*, czyli: *uczynimy człowieka*, które to słowa wypowiedział Bóg w akcie stworzenia⁴⁹.”

Wzajemna zależność sztuki i bytu społeczno-politycznego jako wytworu ludzkiej woli i rozumu wskazuje na przekroczenie w myśli Hobbesa klasycznego modelu polityczności jako *praxis*. W greckim ujęciu, polityka jest sferą działania, w której realizowana jest natura człowieka rozumianego jako *zoon politikon* i *zoon logon echon*. Obszar życia publicznego stanowi wyjście z biologicznych ograniczeń *oikos*, jest zatem właściwym obszarem tak wolności, jak i natury istoty ludzkiej. Działanie polityczne jest komunikacją, ustanawianiem prawa realizującego ideał dzielności etycznej. Przeciwnością *praxis* jest wytwarzanie, czyli *techne*, zarezerwowana dla pracy rzemieślniczej, która nie ma intersubiektywnego wymiaru – jest milczącym kształtowaniem rzeczy zgodnym z określonym kanonem. Arystoteles w swej *Metafizyce*⁵⁰ sytuuje nawet *techne* obok kontemplacji. „Najistotniejszym podobieństwem między kontemplacją i wytwarzaniem, przynajmniej w filozofii greckiej, było to, że ogląd uważano za składnik nieodłącznie zawarty także w fabrykacji, gdyż dzieło rzemieślnika przyświecała «idea», wzorzec, na który spoglądał zarówno przed rozpoczęciem procesu wytwarzania, jak i po jego ukończeniu, i który najpierw mówił mu, co wytwarzać, potem zaś umożliwiał osąd ukończonego wytworu⁵¹.” Wytwarzanie, o ile w ogóle jest to trafne pojęcie dla opisanego greckiego wyobrażenia pracy rzemieślniczej, nie ma charakteru arbitralnego, nie można nazwać go ani pracą w sensie techniczno-produkcyjnym, ani sztuką w sensie swobody artystycznej. Myślenie i wyobrażenia odniesione są do prawdy idei, jako pierwotnego planu wymagającego właściwej realizacji.

Nowożytność rezygnuje z kategorii działania na rzecz wytwarzania, a więc wprowadza *poiesis* w obszar *praxis*. Jak widać to dokładnie na przykładzie Hobbesowskiej koncepcji państwa, takie rozszerzenie kategoriale decyduje także o zmianie sposobu myślenia na temat znaczenia języka i miejsca estetyki w strukturze bytu społecznego. Z jednej bowiem strony, dochodzi u Hobbesa do utechnicznienia języka, który staje się narzędziem konstruowania sfery społeczno-politycznej. Mowa pozbawiona zostaje wymiaru elitarności, charakterystycznej dla greckiej wspólnoty komunikacyjnej i przynależy do mechanistycznego, przyczynowo-skutkowego procesu poznawania i myślenia. Język traktuje

⁴⁸ T. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 81.

⁴⁹ Tamże, s. 82.

⁵⁰ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, 1025b i n., s. 712–714.

⁵¹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, dz. cyt., s. 326.

Hobbes jako podstawę możliwości uzyskania wiedzy przez człowieka, sam proces postrzegania rzeczy uzależniony jest wszak od posiadania nazw, które umożliwiają badanie skutków wyprowadzanych ze znajomości określonych przyczyn – projektowanie struktur społeczno-politycznych. Z drugiej strony, Hobbes definiuje nowy sposób rozumienia *techne*, łączący w sobie aspekt sztuki artystycznej oraz pracy (w sensie *labour* czy *Arbeit*). *Techne* przede wszystkim zostaje ujętykowniona i włączona w sferę publiczną, stając się jej zasadą. Przez język możliwe jest określenie warunków ludzkiego współżycia na zasadzie umowy społecznej i wytworzenie bytu państwowego – Lewiatana. Technika jako maszynowość wskazuje na wytwórczo-poznawcze zdolności człowieka oraz ekonomiczną sferę potrzeb każdej jednostki (co związane jest z Hobbesowską kategorią mocy, a dokładnie potrzebą jej permanentnego rozszerzania). Techniczność zapewnia ponadto wyobrażenie nieskończoności, obecnej tak w porządku ekonomicznym, jak i prawno-historycznym. Aparatura państwowa zapewnia warunki nieskończonego wzrostu dóbr, a automat, jakim jest państwowość, permanentnie legitymizuje władzę polityczną. Aspekt nieskończoności ekonomicznej z jej potencjalnymi zagrożeniami ukazuje Hannah Arendt: „Według Hobbesa władza jest skoncentrowaną kontrolą pozwalającą jednostce ustalać ceny oraz regulować podaż i popyt w taki sposób, aby pomnażały jej korzyści”⁵², co prowadzi do wniosków, że „nieograniczony proces akumulacji kapitału wymaga politycznej struktury dopuszczającej nieograniczoną koncentrację władzy, która chroni pomnażającą się własność przez stałe zwiększanie się władzy. (...) Ten nie kończący się proces koncentracji władzy, konieczny do ochrony nieustającej akumulacji kapitału, zdeterminował «postępową» ideologię końca XIX wieku i zwiastował nadejście imperializmu”⁵³. W perspektywie Arendt nie mieści się jednakże nieskończoność czasowa prawnych struktur politycznych, u Hobbesa uzmysłowiona właśnie w wyobrażeniu Lewiatana jako maszyny. Hobbes może być traktowany jako prekursor oświeceniowej idei postępu, ale przez odkrycie *techne* jako techniki, a nie przez zastąpienie polityki ekonomią.

Sztuka u Hobbesa staje się zasadą konstruowania i legitymizowania porządku politycznego, co możliwe jest przez nową definicję *techne* jako artystyczno-technicznej zdolności wytwarzania. Narzędzie, jakim jest mowa, zapewnia sztuce ludzkiej możliwość samorealizacji, wytworzenie nowego bytu wedle własnego, arbitralnego projektu. Język przez swą performatywną funkcję ziszcza pojęcia i przyobleka je w zmysłowo postrzegalny obraz ceremonii prawnych, natomiast możliwość operowania znakami językowymi w charakterze oznak myśli i woli wykorzystuje Hobbes dla stworzenia symbolu Lewia-

⁵² H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., t. I, s. 206.

⁵³ Tamże, s. 211.

tana. Utechnicznienie języka i ujęzykowanie *techné* sprawia, że państwo staje się dziełem sztuki ludzkiej, która przejawia się w sferze semiotyczno-estetycznej bytu społecznego, jak i, na co wskazuje Leo Strauss, techniczno-naukowej: „Ogólnie mówiąc, mamy absolutnie pewną, czyli naukową wiedzę o tych tylko zagadnieniach, których sami jesteśmy autorami, to znaczy których konstrukcja leży w naszej mocy albo zależy od naszej woli. Konstrukcja nie byłaby całkowicie w naszej mocy, gdyby chociaż jeden element tej konstrukcji nie podlegał całkowicie naszej kontroli. Musi to być świadoma konstrukcja; niepodobna znać prawdy naukowej, nie wiedząc równocześnie, że jesteśmy jej autorami. (...) Świat przez nas skonstruowany jest więc tą poszukiwaną wyspą, wolną od zalewu ślepej i bezcelowej przyczynowości”⁵⁴. Człowiek odpowiada za byt społeczno-polityczny, który sam tworzy, w tym sensie jest on artystą, choć często pozbawionym dystansu do własnego dzieła.

Streszczenie

Główną tezą artykułu jest stwierdzenie, że polityczne pojęcia w teorii Thomasa Hobbesa są skonstruowane w oparciu o podłoże językowo-estetyczne. Język jest ujmowany przez Hobbesa w nowożytnym sensie *techné*, co otwiera jego performatywne, techniczne i artystyczne użycie. Aby pokazać związek między językiem, prawem i sztuką, konstruuje Hobbes symbol Lewiatana. W tym sensie filozofia Hobbesa jest swoistą reinterpretacją greckiego pojęcia *poiesis*, co daje szansę pomyślenia sfery politycznej jako arbitralnej konstrukcji.

⁵⁴ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1969, s. 160–161.