

BEZPIECZEŃSTWO JAKO PRZEDMIOT REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ

ABSTRAKT

Przejawem podstawowego instynktu człowieka jest dążenie do bezpieczeństwa i zachowania życia. Dążenie do bezpieczeństwa zaś jest bezpośrednią reakcją na bodźce pochodzące ze świata zewnętrznego, bodźce wewnętrzne, takie jak głód, ból oraz mentalne, związane ze strachem, niepewnością. Podstawą współczesnej filozofii polityki jest powołana do życia przez starożytnych Greków idea państwa, którego celem jest odpowiednie ukształtowanie obywatela jako człowieka dzielnego etycznie, niepodlegającego arbitralnej władzy tyrana oraz panującego nad własnymi namiętnościami i popędami. W opozycji stoi rewolucyjna i o nowoczesnym charakterze koncepcji Hobbesa, która głosi, że zasadniczym celem państwa jest zapewnienie bezpieczeństwa obywateli poprzez ustanowienie skutecznych reguł społecznej kooperacji. Państwo staje się suwerenem, którego skuteczność opiera się na ideowej bezstronności.

SŁOWA KLUCZOWE

bezpieczeństwo, filozofia państwa, filozofia polityczna, wolność

Dążenie do bezpieczeństwa jako zachowania życia, przetrwania stanowi zapewne najbardziej podstawowy przejaw instynktu człowieka jako istoty biologicznej. Jest bezpośrednią reakcją na bodźce pochodzące ze świata zewnętrznego oraz na bodźce wewnętrzne, takie jak głód, ból, lecz również mentalne, związane ze strachem, niepewnością. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można założyć również, że zadaniem pierwszych wspólnot ludzkich było skuteczniejsze okiełznanie zagrożeń i powodowanego przez nie strachu, gdy życie zarówno jednostkowe, jak i zbiorowe było zatopione jeszcze w bezkresie wszechpotężnej przyrody. Bezczes nie oznacza tu jednak po prostu rozległej przestrzeni, nie ma również nic wspólnego z romantyczną tęsknotą współczesnego człowieka za pięknem i potęgą nieucywilizowanej jeszcze przyrody. Bezczes ma tu znaczenie właściwe, źródłowe, złowieszcze, a oznacza brak kresu, brak krańców zamieszkiwanego świata. W tym sensie bezczes jest przeciwieństwem przestrzeni jako pojęcia przynależnego do języka nauki. Wszechpotęga z kolei nie oznacza zwielokrotnionej potęgi – jest nieuchwytna, a jej ogrom wymyka się wyobraźni ludzkiej. W rzeczywistości jednak bezczes i wszechpotęga odnoszą się nie tyle do rzeczywistości zewnętrznej, co do ludzkiej percepcji, niezdolnej do mentalnego zapanowania nad tym, co poza człowiekiem.

Trudno dziś, po tysiącletnich rozwoju cywilizacji ludzkiej, wyobrazić sobie człowieka stojącego bezradnie wobec świata, który, przywołując słowa Blaise'a Pascala (1623–1662), jest nieskończonością, *której środek jest wszędzie, powierzchnia nigdzie*¹. Nawet Pascal, nowoczesny człowiek, jest w stanie przyjąć tę perspektywę jako własną jedynie wskutek ćwiczenia duchowego, polegającego na totalnym zwątpieniu w ludzkie zdolności poznania i panowania nad rzeczywistością. Zanegowanie pozornej wszechwładzy człowieka, jego poczucia odrębności od przyrody i zwierzchnictwa nad nią, do których rości sobie pretensje jako twórca cywilizacji, pozwala Pascalowi na pozostawienie nagiego i osamotnionego człowieka wobec ogromu i potęgi wszechświata. Wówczas dopiero Pascal wskazuje na właściwe źródła przewagi istoty ludzkiej nad potęgą przytłaczającej go przyrodniczej materii: *człowiek jest tylko trzcina, najwęższą w przyrodzie, ale trzcina myśląca. Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroił się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarczy, albo go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic o tym*².

Ostatecznie, w świetle tej perspektywy, człowiek tak długo pozostanie bezradnym, przypadkowym „pyłkiem” w świecie, jak długo będzie próbował konkurować z nim potęgą tworzonej przez siebie cywilizacji – potęgą znikomą wobec bezczesu wszechświata. Życie człowieka zaś będzie się wydawać bez znaczenia i sensu, o ile nie uświadomi on sobie swojej właściwej przewagi polegającej na zdolności nadawania mu sensu. Immanuel Kant (1724–1804), przyjmując inny punkt widzenia, zajmuje podobne stanowisko, stwierdzając, że o godności istoty ludzkiej stanowi zdolność nadawania sensu i znaczenia światu, mimo że ten, z materialnego punktu widzenia, przytłacza go swoim ogromem i okrucieństwem³. Perspektywa ta stanowi podstawę zachodniej kultury, w świetle której intelektualny i moralny status człowieka, zdolność nadawania sensu zarówno własnemu życiu, jak i materii, a nade wszystko oddzielenie i przeciwstawienie autonomicznej istoty ludzkiej ślepej przyrodzie stanowi o wartości i znaczeniu specyficznie ludzkiej formy egzystowania.

Nie sposób stwierdzić jednoznacznie, na którym etapie rozwoju gatunku ludzkiego człowiek zyskał świadomość swojej odrębności wobec przyrody, zaczął myśleć o sobie i o otaczającej go rzeczywistości w kategoriach symbolicznych, zaś jego życie zyskało dodatkowy wymiar poza czysto

¹ B. Pascal, *Myśli*, T. Boy-Żeleński (przet.), Warszawa 2002, s. 52.

² Tamże, s. 119–120.

³ Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, J. Gałęcki (przet.), Warszawa 2004.

biologicznym. Dla niniejszych rozważań dokładne określenie momentu początków ludzkiej cywilizacji, którą znamy, nie ma zresztą znaczenia. Istotne jest to, że dążenie do bezpieczeństwa jako walka z siłami przyrody, walka o przetrwanie, walka równego z równym, dodajmy – walka, której wynik był niepewny, miało wymiar przed-cywilizacyjny, przed-polityczny. Wysiłki te wymykają się refleksji filozoficznej w dwójnasób: zarówno z perspektywy egzystencjalnej, jak i politycznej. Gdy świat nie ma jeszcze miary, gdy rzeczywistość zewnętrzna stanowi wiązkę chaotycznych, niezrozumiałych, niejasnych i groźnych bodźców, wówczas granica między własnymi aktami mentalnymi a działaniem sił zewnętrznych jest płynna, pojęcie sprawstwa niepewne, przyroda zaś przepełniona demonami. Sama granica między życiem a śmiercią zdaje się niepewna. Natomiast początki ludzkiej podmiotowości łączą się z początkami świata polityki. Człowiek jako jednostka oddzielona zarówno od świata przyrody, jak i innych ludzi, dysponująca swoim ciałem i aktami mentalnymi, obdarzona tożsamością to istota polityczna podlegająca stanowionemu prawu.

Złudzeniem byłoby jednak przypuszczenie, że polityczne wspólnoty ludzkie wraz z przynależnym im etosem, prawem, symboliką i religijnym horyzontem od swych początków istniały, by chronić człowieka przed siłami natury. Myśl tę wyraził dobitnie późnośredniowieczny filozof, Święty Tomasz z Akwinu (ok. 1225–1274), stwierdzając, że państwo powstaje ze względu na słabość człowieka, lecz celem jego istnienia jest uczynić poddanych wielkimi⁴. Innymi słowy, ludzie potrzebują państwa, by przetrwać, ale nie to stanowi zasadniczy cel władzy – wychowywanie poddanych w cnocie, umożliwienie im osiągnięcia moralnych celów. Nie była to zresztą myśl nowa, stanowiła kontynuację tradycji politycznej sięgającej starożytności. Leo Strauss (1899–1973) wyraził to dobitnie, stwierdzając, że dopiero z końcem Średniowiecza i początkami epoki nowożytnej fundamentalnym celem polityki stała się dbałość o przetrwanie oraz o dobrostan człowieka jako poddanego bądź obywatela. Odtąd w myśli i praktyce politycznej dominować zaczął realizm polityczny, zastępujący tradycyjny sposób postrzegania władzy i jej celów w kategoriach moralnych⁵. Święty Tomasz był jednym z ostatnich wielkich kontynuatorów przednowoczesnej tradycji. Wraz z końcem feudalnej Europy, kryzysem Kościoła rzymskokatolickiego, rozwojem nauk i techniki oraz wzrostem znaczenia postępowego mieszczaństwa, a także kosztem klasy panującej nastąpił przełom. Aby jednak właściwie ocenić jego doniołość, należy zatrzymać się na chwilę na tradycyjnym pojęciu i znaczeniu polityki.

Dla współczesnej filozofii polityki podstawowym punktem odniesienia jest istota polityczności powołanej do życia przez starożytnych Greków. By jednak nie odbiegać zbyt daleko od tematu niniejszych rozważań, należy skupić się na kwestii najistotniejszej, jednocześnie mającej zasadniczy wpływ na współczesny sposób postrzegania i opisu wspólnoty politycznej. Greckie państwa-miasta (*polis*) są dla współczesnych o tyle interesujące, o ile niektóre z nich były zorganizowane na zasadzie rządów demokratycznych. To właśnie starożytne demokracje stały się podłożem dla powstania fundamentów kultury europejskiej oraz niewyczerpanym źródłem inspiracji dla przedstawicieli późniejszych epok. Demokracja stanowiła dumę wolnych *polis*, ich mieszkańcy postrzegali obywatelstwo jako rzecz bezcenną, dającą im przewagę nad wszystkimi tymi, którzy zostali skazani na los niewolników, barbarzyńców i poddanych. Obywatel demokratycznego miasta jest wolnym człowiekiem, twórcą prawa, hoplitą, politykiem, mówcą, filozofem. Wolność oznacza niepodleganie tyranii – ta z kolei może przybierać różne formy. Jej najprostsza postać to tyrania jednostki, uzurpatora, sprowadzającego podległych mu ludzi do rangi poddanych. Wola tyrana, jego kaprysy i pazerność stanowią prawo lub raczej jego karykaturę. Zastraszając poddanych, prowadzi z nimi niebezpieczną i dwuznaczną grę,

⁴ Zob. np. Święty Tomasz z Akwinu, *O władzy*, O. J. Salij (tłum.) [w:] *Dzieła wybrane*, Kęty 1999.

⁵ Zob. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, T. Górski (przeł.), Warszawa 1969.

niebezpieczną dla obu stron. Co jednak najważniejsze odbiera poddanym wolność, skazując ich na niewolę strachu i niepewności.

Inna forma tyranii to władza wolnego człowieka, obywatela nad niewolnikiem. Niewolnik podlega arbitralnej władzy pana podobnie jak poddany władzy tyrana. Ponadto z racji tego, że niewolnik jest skazany na wykonywanie mozolnej pracy, jego byt zostaje podporządkowany bezwzględny prawom natury. Obywatel wolny od wysiłku jednostajnej, nużącej, powtarzającej się bez końca pracy fizycznej w polu czy w kopalni realizuje swoje wyższe zdolności intelektualne i moralne w działalności politycznej. Z tej przyczyny kobiety, również w demokratycznych *polis*, były pozbawione statusu obywateli, ponieważ ich rola wiązała się z funkcją rozrodczą, z przyrodą i jej nieugiętymi, niewolącymi prawami⁶.

Ostatnia forma niewoli to podleganie tyranii własnej przyrodniczej natury. Z tej perspektywy barbarzyńca jest podobny do zwierzęcia – pozbawiony kultury znamiennej dla wspólnoty państwowej jako środowiska pozwalającego na zdobycie dzielności etycznej, na zapanowanie nad niższymi pierwiastkami ludzkiej natury. Wyrażają to dobitnie słynne słowa Arystotelesa (384–322 p.n.e.): *człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą [...]'*. Stąd naturalną rzeczą jest, aby Grecy jako wolni i rozumni ludzie władali barbarzyńcami, *jako że barbarzyńca a niewolnik to z natury jedno i to samo*⁸. *Polis* jest bytem o tyle naturalnym, o ile pozwala na realizację wrodzonych dyspozycji ludzkich. Ich rozwinięcie jest równoznaczne ze zdobyciem cnót, trwałych dyspozycji moralnych ciągle skłaniających człowieka do podejmowania dobrych czynów.

Celem państwa i jego praw jest ostatecznie odpowiednie ukształtowanie obywatela jako człowieka dzielnego etycznie – tego, który nie podlegając arbitralnej władzy tyrana i jednocześnie panując nad własnymi namiętnościami i popędami, pozostaje wolny. Wolność jest zatem stanem politycznym, który umożliwia właściwy rozwój człowieka, zyskującego pełną wolność, już nie tylko polityczną, ale i moralną. Stąd polityka jako nauka o właściwym kształtowaniu życia zbiorowości to jedynie przedłużenie etyki jako nauki o właściwym kształtowaniu życia człowieka. Pierwsza stanowi kontynuację drugiej i nie ma między nimi różnicy innej niż zakres oddziaływania. Wolność stanowi realny cel i zasadę polityki, ponieważ tylko ona prowadzi do właściwego ukształtowania obywateli.

Jednakże to, co stanowiło o przewadze i wyjątkowości *polis*, było wyraźnie kwestionowane już od V w. p.n.e. Rozpoczął się schyłkowy okres klasycznej kultury greckiej wraz z upadkiem ducha wspólnot państwowych, ich spójności i etosu. Dwaj najbardziej wpływowi filozofowie epoki klasycznej, Platon (427–347 p.n.e.) i Arystoteles, rozumieli znaczenie tego procesu i przewidywali trafnie jego konsekwencje. Tym jednak co w najwyższym stopniu stanowiło o ich geniuszu, było dostrzeżenie, że demokracji nie sposób krytykować w oparciu o jej własne reguły. Stworzyli ponadczasowy paradygmat refleksji nad naturą ludzką i polityką – koncepcję i pojęcie duszy. Uporządkowanie chaosu ludzkich spraw, zatopionych w namiętnościach, niejasnych i nierzadko nieracjonalnych wymagało miary, obiektywnego punktu odniesienia. Nie mógł on być wyprowadzony z realiów degenerujących się demokracji. Musiał mieć charakter ponadświatowy i ponadczasowy. Koncepcja duszy, w pewnym uproszczeniu – koncepcja natury ludzkiej, spełniła to zadanie. Była obiektywnym kryterium oceny rzeczywistości politycznej, wskaźnikiem kondycji ludzkiej. W ten sposób została powołana do życia transcendencia – świat ducha, którego zaledwie realizację stanowiła codzienna ludzka egzystencja.

⁶ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, A. Łagodzka (przet.), Warszawa 2000.

⁷ Arystoteles, *Polityka*, L. Piotrowicz przet. [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 27.

⁸ Tamże, s. 26.

Koncepcja duszy nie była jednak formą literacką, wykwitem poezji, nie miała charakteru symbolicznego – stanowiła narzędzie umożliwiające zrozumienie ludzkiej percepcji, działania i istoty ukrytej pod powierzchnią afektów. Dusza, jak utrzymuje Platon, a w ślad za nim Arystoteles, składa się z trzech funkcjonalnych elementów: rozumu, popędów i pożądań. Pierwszy z nich odpowiada za władzę percepcji, sądzenia i podejmowania autonomicznych decyzji – wynikających z rozumu i jego prawideł nie zaś z instynktów i pożądań. Część popędliwa duszy odpowiada za sferę emocjonalną człowieka, zaś pożądliwa za podstawowe instynkty umożliwiające biologiczną egzystencję zarówno jednostki, jak i gatunku. Istotne jest również to, że dusza ma formę niematerialną w przeciwieństwie do materialnego ciała, jej zadanie zaś to panować nad tym ciałem. W innym przypadku mamy do czynienia z życiem poddanym żądzom i namiętnościom, z życiem nieracjonalnym i bezcelowym⁹. Przede wszystkim z życiem jednostkowym, nie wspólnotowym – to co przyrodnicze, co wiąże się z namiętnościami jest z zasady indywidualne, zaś to co rozumne – powszechne, więc wspólnotowe.

Demokracja w swej zdegenerowanej późnej postaci przybiera formę nieracjonalną, bezcelową i indywidualną, ponieważ jest ustrojem opartym na nierozumnych namiętnościach, targających zarówno człowiekiem jako jednostką, jak i całym *polis*. Egoizm, przekupstwo, buta, brak odpowiedzialności za dobro wspólnoty, lekkomyślność i zawiść zostały obnażone z pełną mocą dzięki wykroczeniu poza bieżący dyskurs polityczny i jego ocenę – z punktu widzenia obiektywnej miary ładu, porządku i harmonii oraz koncepcji duszy, która stała się paradygmatem myślenia o człowieku i jego naturze.

Eric Voegelin (1901–1985) zwraca uwagę na to, że starogrecka koncepcja duszy miała kluczowe znaczenie dla ciągłości kultury europejskiej. Wraz z upadkiem Imperium Rzymskiego i początkiem nowej epoki opartej na fundamentach chrześcijaństwa nie doszło do zerwania z tradycją klasyczną, lecz do jej wchłonięcia i kontynuacji w kolejnych wiekach¹⁰. Dualistyczna koncepcja duszy i ciała, świata ducha i materii, sfery *sacrum* i *profanum* stała się podstawą nie tylko średniowiecznej teologii, ale i myśli politycznej.

W swoim monumentalnym dziele pod tytułem *Państwo Boże* Święty Augustyn (354–430) wprowadził trwałe i znamienne dla kultury politycznej Zachodu dualizm władzy świeckiej i duchowej. Podział na sferę *sacrum* i *profanum* zyskał formę instytucjonalną. Pierwsza z nich stała się domeną Państwa Bożego, wspólnoty wszystkich wiernych podporządkowujących swoje życie prawu bożemu. Druga z kolei została „zagospodarowana” przez państwa ziemskie, których zadaniem jest zaprowadzić ład i porządek na ziemi na tyle trwałe, aby była możliwa egzystencja człowieka na ziemskim padole łoż. Święty Augustyn nie miał zresztą złudzeń co do tego, że ludzka natura jest zła, wojny nieuniknione, a powszechne zepsucie nie do usunięcia. Państwu ziemskiemu przypisywał więc właściwie jedynie rolę uczynienia życia możliwym. Było to zdecydowane odejście od klasycznego grecko-rzymskiego paradygmatu etycznego, w świetle którego zasadniczy, konieczny i możliwy cel ludzkiej egzystencji to osiągnięcie szczęścia. Z perspektywy wczesnochrześcijańskiej szczęście można osiągnąć jedynie w życiu wiecznym, Święty Augustyn zaś dodaje, że dostąpi go niewielu¹¹.

Oddzielenie sfery *sacrum* i *profanum* również w sferze realnej polityki pozwoliło na utrwalenie obiektywnej i powszechnie obowiązującej bezdyskusyjnej miary dla porządku prawno-politycznego i moralnego, przyczyniającej się do względnego ładu w Europie. Było ono nie tylko skutecznym środkiem pozwalającym na hamowanie ambicji świeckich władców, lecz również podstawą ładu

⁹ Zob. np. Platon, *Fajdros* [w:] *Dialogi*, W. Witwicki (przeł.), Kęty 1999; zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, D. Gromska (przeł.) [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2002.

¹⁰ Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, P. Śpiewak (przeł.), Warszawa 1992.

¹¹ Zob. Święty Augustyn, *Państwo Boże*, W. Kubicki (przeł.), Kęty 2002.

społecznego. Jednakże oddzielenie obu porządków, idealnego i materialnego zawierało w sobie źródło własnego upadku. W wiekach XV i XVI nastąpił przełom, polegający na głębokim kryzysie politycznym, religijnym i ekonomicznym, uwalniającym ukryte dotąd, ale aktywne siły społeczne. Klasą, która zaczęła podważać w najwyższym stopniu feudalny porządek, było mieszczaństwo – ludzie ruchliwi, aktywni, reformatorzy, kupcy, naukowcy, odkrywcy i podróżnicy. Ludzi, którzy podważali porządek będący dla nich zbyt ciasny i ograniczony. Sfera *sacrum* stawała się coraz bardziej odległa, wręcz metaforyczna. Nowa epoka wymagała swojej własnej nauki, uzasadnienia i usprawiedliwienia, czego dostarczyli wielcy apologety współczesności, wśród których nie sposób nie wymienić tych, którzy wprowadzili myśl polityczną na zupełnie nowe tory, takich jak: Niccolò Machiavelli (1469–1527), Thomas Morus (1478–1535), Francis Bacon (1561–1626) oraz oczywiście Thomas Hobbes (1588–1679) – twórca pierwszego systemu mechanistycznej filozofii polityki i realizmu politycznego, który wprowadził na stałe bezpieczeństwo do podstawowego repertuaru pojęć z zakresu myśli państwowej.

Punkt wyjścia dla Hobbesowskiej refleksji nad istotą panowania to stan natury, eksperyment intelektualny, którego celem jest dotarcie do ukrytych mechanizmów władzy, będący stanem pozapaństwowym. Jeśli wyobrazimy sobie, że życie ludzkie zostanie pozbawione instytucji państwa oraz wszystkich przynależnych mu mechanizmów kontroli i nadzoru, włącznie z wymiarem sprawiedliwości, będzie to właśnie stan natury. W tym stanie zapanuje, jak twierdzi Hobbes, wojna wszystkich przeciwko wszystkim, wojna różna od konwencjonalnych i bardziej niszczycielska, niedająca nikomu żadnych nadziei na uniknięcie konfrontacji. Jeśli państwo nie istnieje, nie istnieje również prawo, z czego wynika, że nic nie jest dobre lub złe, sprawiedliwe lub niesprawiedliwe. Wszelkie działania są zatem dopuszczalne, ponieważ nie ma dla nich miary, obiektywnego punktu odniesienia, oceny – jest to teza ukazująca wyraźnie w jak dużym stopniu już w XVII w. porządek idealny przestał stanowić wiarygodny i istotny punkt odniesienia dla oceny porządku zmysłowego. Jednocześnie, co charakterystyczne, widoczne staje się, że podstawowym podmiotem społecznym przestaje być stan czy klasa społeczna, związek interesów, czy jakkolwiek inny byt kolektywny. Podstawową jednostką stał się człowiek odseparowany od innych murem braku zaufania i niepewności, dla którego jedyną bezpiecznie daną i wiarygodną jest własna egzystencja.

Człowiek dysponuje z natury uprawnieniem przyrodzonym, *którym jest wolność, jaką ma każdy człowiek, używania swej własnej mocy wedle swojej własnej woli dla zachowania własnej istoty, to znaczy swego własnego życia; i co za tym idzie, wolność czynienia wszystkiego, co w swoim własnym sądzie i rozumieniu będzie on uważał za najstosowniejszy środek do przetrwania*¹². Uprawnienia tego nie nadała człowiekowi siła wyższa, gdyż jest to wolność wynikająca z braku prawnych ograniczeń w stanie natury.

Drugi istotny element dopełniający obrazu całości i pozwalający na zrozumienie położenia człowieka w stanie pozapaństwowym to powszechna równość. Nie ma ona jednak charakteru moralnego, nie stanowi postulatu. Wręcz przeciwnie, wynika z Hobbesowskiego realizmu. Powszechna przyrodzona równość między ludźmi oznacza, że wszyscy mamy zbliżone zdolności intelektualne i fizyczne. Nawet jeśli występują wśród ludzi różnice, nie zmienia to w niczym faktu, zauważa Hobbes, że są one na tyle niewielkie, że nikt, niezależnie od swej siły i intelektu, nie jest w stanie zapewnić sobie bezpieczeństwa. Każdemu człowiekowi zagrażają inni ludzie, najbliższy jest zdolny do tego, by zgładzić najsilniejszego, najgłupszy zaś – najmądrzejszego.

¹² T. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Cz. Znamierowski (przeł.), Warszawa 2005, s. 211.

Kluczowy wniosek, do którego dochodzi Hobbes, jest taki, że absolutna niczym nie skrepowana wolność charakterystyczna dla stanu pozapaństwowego, wolność czynienia wszystkiego dla zachowania własnego bytu, to pojęcie wewnętrznie sprzeczne. Gdy wolni są wszyscy, gdy wszyscy mogą podejmować wszelkie działania, nikt nie jest wolny, ponieważ działania te uniemożliwiają mu właśnie inni, a raczej strach przed nimi. Bezpośrednie zagrożenie jednostkowego bytu stanowi sedno położenia egzystencjalnego człowieka, zniewolonego strachem przed innym równie bezradnym człowiekiem.

Hobbes wyprowadza stąd zasadniczy cel instytucji państwa oraz źródła legitymizacji jego władzy. Cel istnienia państwa to zapewnienie bezpieczeństwa każdemu obywatelowi z osobna i całemu społeczeństwu. Instytucja ta osiąga to poprzez ustanowienie uniwersalnego, powszechnego prawa oraz jego skuteczną egzekucję. Wolność zostaje w dużym stopniu ograniczona, lecz paradoksalnie dopiero wówczas staje się realna. Tylko jej ograniczenie, nałożenie granic ludzkiej aktywności zapewnia ją człowiekowi w praktyce, ponieważ dopiero wówczas na przeszkodzie działającemu obywatelowi nie stają inni. Oznacza to, że wolność i bezpieczeństwo nie stanowią przeciwieństw, lecz są dwiema stronami stanu państwowego. Wolność to możliwość działania w granicach stanowionego prawa, które zapewnia jednostkowe bezpieczeństwo poprzez ustanowienie powszechnie obowiązujących norm prawnych.

O rewolucyjnym i nowoczesnym charakterze tej koncepcji stanowi przede wszystkim wniosek, że zasadniczym celem państwa jest nie wychowywanie obywateli i kształtowanie ich dzielności, lecz zapewnienie im bezpieczeństwa poprzez ustanowienie skutecznych reguł społecznej kooperacji. Państwo staje się suwerenem, którego skuteczność opiera się na ideowej bezstronności. Koncepcja ta otworzyła u progu nowoczesności szeroką perspektywę rozwoju bogactwa myśli polityczno-ustrojowej, opartej na zasadniczym założeniu, w myśl którego źródłem legitymizacji władzy państwowej, a zarazem jej celem jest zapewnianie powszechnego dobrostanu i realnego bezpieczeństwa, stanowiących podstawę wolności obywatelskich.

SUMMARY

The pursuit of safety and preservation of life are the main symptoms of the basic human instincts. Striving for security is a direct response to stimuli coming from the outside world and, as well, internal stimuli, such as hunger, pain and mental incentives associated with fear and uncertainty. The basis of modern political philosophy is brought to life by the ancient Greek's idea of the state, the aim of which is suitable shaping of the citizen as a brave ethically man, not subject to the arbitrary power of the tyrant and who rulers over his own passions and instincts. The opposition is concept of Hobbes which has revolutionary and modern character, it claims that the main purpose of the state is to ensure the security of citizens through the establishment of effective rules of social cooperation. The state become sovereign whose effectiveness is based on the ideological neutrality.

KEYWORDS

safety, philosophy of the state, political philosophy, freedom

BIBLIOGRAFIA

- H. Arendt, *Kondycja ludzka*, A. Łagodzka (przet.), Warszawa 2000.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, D. Gromska (przet.) [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2002.
- Arystoteles, *Polityka*, L. Piotrowicz przet. [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.
- T. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Cz. Znamierowski (przet.), Warszawa 2005.
- I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, J. Gałęcki (przet.), Warszawa 2004.
- B. Pascal, *Myśli*, T. Boy-Żeleński (przet.), Warszawa 2002.
- Platon, *Fajdros* [w:] *Dialogi*, W. Witwicki (przet.), Kęty 1999.
- L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, T. Górski (przet.), Warszawa 1969.
- Święty Augustyn, *Państwo Boże*, W. Kubicki (przet.), Kęty 2002.
- Święty Tomasz z Akwinu, *O władzy*, O. J. Salij (tłum.) [w:] *Dzieła wybrane*, Kęty 1999.
- E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, P. Śpiewak (przet.), Warszawa 1992.