

DEMOKRACJA JAKO ONTOLOGICZNY WARUNEK POLITYKI U SPINOZY I HOBBESA

MATEUSZ JANIK

Abstrakt: Pojęcie demokracji jako ontologicznego warunku bytu społecznego jest jednym z głównych wątków współczesnej recepcji spinozjańskiej filozofii politycznej. Poniższy artykuł jest próbą wyjaśnienia, na czym polega ontologiczne umocowanie demokracji u Spinozy. Zestawiając spinozjańskie ujęcie demokracji z koncepcją Hobbesa, pokazuje, w jaki sposób problem demokratycznego fundamentu ukonstytuował jedną z najważniejszych rozbieżności politycznego dyskursu nowoczesności.

Słowa kluczowe: demokracja, wielość, Spinoza, Hobbes, stan natury, suweren, immanencja, ontologia polityczna

W słynnym fragmencie *Lewiatana*, dotyczącym wojny wszystkich ze wszystkimi, znajdujemy frapującą uwagę na temat „czasu niepewności”, który zawiesza dosłowność wojny, stanowiącej raczej zawsze obecną możliwość niż faktyczne zbrojne zmaganie:

Albowiem wojna polega nie tylko na walce czy też na zmaganiu; czasem wojny jest odcinek czasu, w którym dostatecznie jest wyraźne zdecydowanie na walkę. A wobec tego pojęcie czasu należy włączyć do natury wojny tak, jak włącza się je do natury pogody. Istota złej pogody nie polega bowiem na jednej nawałnicy, czy też na dwóch, lecz na tym, że się na nią zanosi w ciągu wielu kolejnych dni. Podobnie natura wojny polega nie na rzeczywistym zmaganiu, lecz na widocznej do tego gotowości w ciągu całego tego czasu, w którym nie ma pewności, że jest przeciwnie (Hobbes 1954, 110).

Uwaga ta pozwala nam powiązać ze sobą dwa odległe na pozór wątki: rozważania Spinozy na temat ontologicznej genezy rzeczy poszczególnych oraz Hobbesowską analizę naturalnych uwarunkowań bytu społecznego. Powiązanie to jest możliwe dzięki temu, że w obu przypadkach odnajdujemy tę samą koncepcję otwartego pola możliwości, w którym decydującym momentem okazuje się arbitralne działanie, zdolne domknąć to pole przez nadanie mu określonej postaci. Sposób przejścia od nieufirmowanej chaotycznej mnogości jednostek i ich przygodnych złożeń do domkniętej politycznej wspólnoty jest u Hobbesa i Spinozy myślane na dwa radykalnie odmienne sposoby. Bliższa analiza obu ujęć przejścia od warunków politycznej wspólnoty do wspólnoty jako takiej odsłania przed nami szczególny rodzaj problematyki ontologicznej leżący u podstaw nowoczesnej teorii politycznej.

Opisywany przez Hobbesa „czas wojny” ma interesującą strukturę. Jest to stan zawieszenia, sytuacja, w której poszczególne tendencje już się ujawniły, nie wiadomo jednak, czy i w jakim miejscu przetną się ich trajektorie. Co więcej, efekt tego spotkania nie jest zgoła oczywisty – to znaczy nie musi ono wcale kończyć się zbrojną potyczką czy podbojem. Najlepszym tego przykładem jest pakt zawierany pomiędzy poszczególnymi jednostkami, cedującymi swą samo-władzę na suwerena. Otwartość sytuacji wojennej w stanie naturalnym wynika z braku jakiegokolwiek pozytywnej przesłanki czy przyczyny zdolnej doprowadzić do rozładowania napięcia. Wojny nie da się wykluczyć, jest czymś możliwym, a wręcz prawdopodobnym, wszystko ku niej ciąży, nie da się jednak wskazać *jednej* konkretnej przyczyny, która byłaby czymś więcej niż tylko dyspozycją (upodobaniem do podboju, nieufnością czy sprzecznym interesem). Pod pewnym nader istotnym względem zdarzenie wojenne (sytuacja, w której wiadomo już, „jak to wszystko się skończy”) i zawiązanie paktu znajdują się więc w tym samym stosunku do stanu natury. Są one skutkiem czasu niepewności, dwoma różnymi rezultatami, z których jeden jest zastosowaniem naturalnego uprawnienia (*ius naturale*), drugi natomiast – potwierdzeniem prawa natury (*lex naturalis*) (Hobbes 1954, 113). Stosunek Hobbesa do czasu niepewności, którego normatywną ekstensją są prawa natury, ontologiczną zaś faktyczność stosunków siły, jest dokładnie

odwrotny od tego, jaki wobec niego deklaruje Spinoza – przynajmniej z punktu widzenia tego ostatniego:

Zapytujesz o różnicę, która mnie dzieli od Hobbesa w zakresie polityki – pisał Spinoza w znanym liście do swego przyjaciela Jeriga Jellesa – otóż różnica ta polega na tym, że ja zawsze pozostawiam prawo naturalne w stanie nienaruszonym i że, zdaniem moim, w jakimkolwiek państwie przysługuje władzy zwierzchniej w stosunku do poddanego tyle tylko praw, ile wynosi miara mocy, jaką władza ta góruje nad poddanymi; otóż zachodzi to zawsze w stanie naturalnym (Spinoza, *Listy*, 231).

Jeśli specyfika politycznej ontologii Spinozy miałaby wynikać ze szczególnego miejsca, które w jego filozofii przypada w udziale zdarzeniu kauzalnemu¹, to właśnie w *trwaniu* prawa naturalnego w ramach stosunków społecznych znajdujemy egzemplifikację spinozjańskiego podejścia do tej kwestii. Pytanie, które należy sobie postawić, dotyczy tego, w jaki sposób „mnogość przyczyn” zbiegających się w jednym skutku może zostać utożsamiona z rzeczą poszczególną. O tym, że takie utożsamienie wielości i jednostki zajmuje istotne miejsce w systemie Spinozy, świadczy definicja rzeczy poszczególniej przedstawiona w drugiej księdze *Etyki*: „Przez rzeczy jednostkowe rozumiem rzeczy, które są skończone i mają istnienie zdeterminowane. Gdy więcej jednostek zbiega się w jednej czynności tak, że wszystkie zarazem są przyczyną jednego skutku, o tyle rozważam je wszystkie, jako jedną rzecz jednostkową (EII, def. 7).

Również tutaj odnajdujemy szczególny rodzaj niepewności, na który zwrócił uwagę Alain Badiou (por. Badiou 2010, 119) – przyczyny danego skutku dają się prześledzić jedynie wstecznie. Nigdy z góry nie wiadomo z pewnością, czy mnogie przyczyny rzeczywiście zaowocują skutkiem pozwalającym liczyć je jako jedno. Jeżeli stan natury jest rzeczywiście szczególnym przypadkiem otwartej możliwości, w której mnogość jednostek zbiec się może w jednym – społecznym – skutku lub pogrążyć w stanie wojny totalnej, to różnica dzieląca w tym zakresie Hobbesa i Spinozę okazuje się cenną wskazówką w zrozumieniu politycznego wymiaru Spinozjańskiej metafizyki.

W przypadku *Etyki* „czas niepewności”, a więc okres, w którym rzeczy poszczególne się różnicują i określają jako skutki (różnomych przyczyn) lub jako przyczyny (różnorodnych skutków), urasta do rangi podstawowego mechanizmu ontycznego organizującego istnienie rzeczy skończonych. Z kolei cały krytyczny wysiłek Hobbesa zmierza do tego, aby wyeliminować ów czas, a przynajmniej uczynić zeń podstawę „ucywilizowania” pola możliwości w taki sposób, aby zakres jasno określonych działań był z góry wyznaczony, nie zagrażając danej formie organizacji bytu politycznego. Różnica między Hobbesem a Spinozą

¹ O tym, że to właśnie w Spinozjańskiej koncepcji przyczynowości tkwi klucz do jego ontologii politycznej, przekonuje wiele autorek i autorów, jak choćby Louis Althusser, Alain Badiou, Hasana Sharp czy Elizabeth Grosz.

nie dotyczy więc regulatywnej czy legalistycznej formuły prawa, ale plastyczności formy życia społecznego. Problem prawa naturalnego to, przywołując słowa samego Hobbesa, problem wolności „jaką ma każdy człowiek do używania swej własnej mocy wedle swojej własnej woli dla zachowania własnej istoty”(Hobbes 1954, 113).

U Spinozy formą, jaką przybiera obowiązywalność prawa naturalnego w polu polityki, jest coś, co za Balibarem nazwać można tendencją demokratyczną, dotyczącą kolektywnej podstawy organizującej byt społeczny jako taki: „Zająłem się tą postacią rządu nade wszystko ponieważ najbardziej odpowiada wolności, jakiej natura każdemu udziela” – pisze o demokracji Spinoza w szesnastym rozdziale *Traktatu teologiczno-politycznego*, dodając od razu – „albowiem w demokracji nikt nie przelewa swego prawa naturalnego na kogo innego tak dalece, aby w przyszłości nie był już pociągany do narad, lecz tylko na większą część całego społeczeństwa, którego sam jest częścią” (TTP 16, § 36).

Spinozjańska „wolność, jakiej natura każdemu udziela”, rozważana od strony praktycznej, jest dokładnie tą samą wolnością, którą za Hobbesem określiliśmy jako „swobodę w dysponowaniu własną mocą”. Różnica polega jednak na tym, że o ile u Hobbesa jest to pojęcie artykułowane w trybie warunkowym, o tyle u Spinozy odsyła ono wprost do metafizycznej konstrukcji, zorientowanej na nazwanie faktyczności istnienia. Trzymając się spinozjańskiej perspektywy, rzecz można, że wiedza o tej specyficznej dyspozycji, jaką jest swoboda dysponowania własną zdolnością do działania („siłą i inwencją”), „zależy od wiedzy o jej przyczynie i obejmuje ją w sobie”. W przypadku Hobbesa dyspozycja ta jest zaś swoście rozumianą reakcją obronną na permanentne zagrożenie – jednostka czepia się desperacko każdej możliwości utrzymania się przy życiu, zlewając się tym samym w jedno z ustanawiającą ją sytuacją; jest jej inną, sprowadzoną do danej jednostki nazwą.

Paradoksalnie, ten Hobbesowski obraz wolności jako desperacji może być potraktowany jako pewna – ujęta w język antropologii politycznej – wariacja na temat mnogości przyczyn fundujących każdą rzecz poszczególną. Chodzi więc o szczególny przypadek procesu opisanego w modelowej postaci przez Spinozę na początku drugiej części *Etyki*. Przyczyny, które zbiegają się w jednym skutku, jakim jest jednostka wolna do wszystkiego, do czego jest zdolna, są wszak trudne do zliczenia, podobnie jak liczne są sposoby egzekwowania owej wolności. Hobbes jest w pełni świadomy pozorności indywidualnej wolności, gdy opisuje zróżnicowane motywacje przyświecające działaniom ludzi w stanie natury. Istnieją na przykład „ludzie, którzy znajdują przyjemność w kontemplowaniu swej własnej mocy w aktach podboju”, inni z kolei często „pragną tej samej rzeczy, której nie mniej nie mogą obaj posiadać”(Hobbes 1954, 108). Niekiedy zwyczajnie „nie znajdują [oni] przyjemności w życiu gromadnym, gdzie nie ma mocy, która by była zdolna trzymać w strachu ich wszystkich”. Dokonują oni napadów – dla zysku lub też dla zapewnienia sobie bezpieczeństwa, czasami zaś z żądzy sławy. W każdym z tych

przypadków działania „wolnej” jednostki prowokowane są przez warunki, od których sama jednostka daje się jedynie z trudem odróżnić. W tak pojętym stanie natury „życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie” (Hobbes 1954, 110) – stąd też suweren może jawić się jako zapowiedź poprawy owego „zwierzęcego” losu. Nas jednak o wiele bardziej interesuje to, że te warunki (tzn. warunki bytu człowieka, który nie ma do stracenia nic prócz samotności, smutku i biedy) wywołują określone skutki:

nie ma rzeczy, jakiej [człowiek] by nie mógł użyć, jeśli może mu być pomocna dla obrony jego życia przeciw wrogom, przeto w takim stanie rzeczy każdy człowiek ma uprawnienie do każdej rzeczy, nawet do ciała drugiego człowieka (Hobbes 1954, 113).

W momencie, w którym warunki stanu naturalnego zostają zniesione, zniesieniu ulegają również ich skutki. Gdy w wyniku obietnicy złożonej suwerenowi znika obawa o własne życie, znika też możliwość dysponowania ciałem i mieniem drugiego człowieka. Dzieje się tak dlatego, że obawa w swych mnogich wcieleniach i roszczenie do posiadania są jedną i tą samą rzeczą, rozpatrywaną z dwóch różnych stron.

Spinoza, pisząc o stanie natury, wyraża się, inaczej niż Hobbes, w kategoriach bezwarunkowych: „Przez prawo i urządzenie natury nie rozumiem nic innego, jak reguły natury każdego poszczególnego osobnika, według których każdy z nich jest w sposób naturalny wyznaczony w naszym pojęciu do istnienia i oddziaływania w sposób stały” (TTP XVI, 2). Dla Hobbesa urządzeniem natury jest konkretny układ, będący warunkiem możliwości obowiązywania *jus naturale*, Spinoza wychodzi natomiast od bezwarunkowości wpisanej w sam fakt istnienia. Ponadto nie pisze on właściwie o wolności pośredniczącej między uprawnieniem a jego materialnymi warunkami: „jest rzeczą pewną, że natura wzięta bezwzględnie posiada najwyższe prawo do wszystkiego, do czego jest zdolna, innymi słowy, że prawo natury rozciąga się tak daleko, jak daleko sięga jej moc” (TTP XVI, 2). Warto podkreślić również, że to, co stanowiło problem praktycznie nierozwiązywalny – czyli utożsamienie tego, czym jest dana rzecz z tym, że jest² – zostaje tutaj wyrażone pod postacią tożsamości prawa i mocy: „właśnie stąd, mianowicie, że moc, dzięki której rzeczy naturalne istnieją i oddziałują, jest mocą samą Boga, możemy z łatwością zrozumieć, czym jest prawo natury”.

² Kłopot polega na tym, że choć Bóg jest przyczyną działania rzeczy (EI, tw. 26), ich istoty oraz istnienia (EI, tw. 25), to jednocześnie ontyczna moc Boga *czyli* Substancji jest w swej ontogenetycznej totalności nieskończona, czyli zdolna wyłącznie do wywoływania skutków nieskończonych: „Wszystko, co wynika z bezwzględnej natury jakiegoś atrybutu Boga, musiało istnieć zawsze i jako nieskończone, czyli przez ten właśnie atrybut jest wieczne i nieskończone” (EI, tw. 21). Jednym z sugerowanych przez Spinozę rozwiązań tego problemu są pewne modusy nieskończone zbieżne z kolektywną nieskończonością rzeczy poszczególnych: takim modusem jest na przykład to, co Spinoza nazywa „obliczem całego wszechświata” (z perspektywy wieczności) czy też przyrodą rozpatrywaną jako jednostka w najwyższym stopniu złożona (z perspektywy rzeczy poszczególnych).

Na mapie Spinozjańskiej metafizyki pozycja zajmowana przez Hobbesa w kwestii stanu naturalnego wyznaczana jest na mocy siódmej definicji z księgi drugiej *Etyki* określającej przejście od mnogości przyczyn do jednostkowej rzeczy poszczególnej. Stanowisko Spinozy odsyła raczej do kontekstu pojęciowego, w którym sformułowane zostaje twierdzenie 28 z księgi pierwszej *Etyki*, czyli do idei kolektywnej nieskończoności, która jest gwarantem istnienia (a więc na mocy twierdzenia 36 z księgi pierwszej – również działania) każdej rzeczy poszczególnej.

Dla Spinozy szczególnie ważna jest faktyczno-praktyczna orientacja prawa-mocy. Wyznacza ona nie tyle uprawnienia, co *konkretne* dyspozycje, uwzględniające zarówno relacje podległości, jak i specyficzny *modus vivendi* danego indywiduum. Ponadto powszechny wymiar prawa natury ufundowany jest wedle Spinozy na totalności konkretnych warunków egzystencjalnych – nie odsyła on do pewnego idealnego stanu pozwalającego na wyprowadzenie normatywnych dyspozycji w rodzaju Hobbesowskiego „pierwszego prawa natury”, zakazującego „czynić to, co jest niszczące dla życia człowieka”. Z perspektywy Spinozy w przypadku prawa natury działa zupełnie inny mechanizm, odsyłający raczej do afektywnej, czyli aktualnej dyspozycji poszczególnych osobników czy, szerzej, wszystkich bytów poszczególnych: „Nie uznaję tutaj żadnej różnicy pomiędzy ludźmi i wszystkimi innymi osobnikami natury, ani też pomiędzy ludźmi obdarzonymi rozumem i innymi, którzy nie znają prawdziwego rozumu, ani też pomiędzy głuptakami, obłąkanymi i zdrowymi” (TTP XVI, § 5).

W *Traktacie teologiczno-politycznym* (TTP) Spinoza, podobnie jak Hobbes, rozprawia nieprzerwanie o transferze mocy jako warunku ukonstytuowania się stosunków społecznych. Różnica polega jednak na tym, że dla Spinozy transfer ten musi mieć charakter realnej zmiany dyspozycji praktycznych. Oznacza to przede wszystkim, że sytuacja społeczna rządzi się dokładnie tymi samymi prawami, co sytuacja naturalna, władza zaś, rozumiana jako pewien trwały stosunek realnej dominacji, nie czerpie swojego *ratio existendi* legalistycznego wymiaru paktu, lecz z jego przesłanek materialnych:

Aby dokładnie zrozumieć, jak daleko rozciąga się prawo i moc rządu, trzeba zauważyć, że władza rządu polega nie tylko na tym właśnie, że może zniewalać ludzi za pomocą strachu, lecz bezwzględnie na wszystkich środkach mogących sprawić, aby ludzie byli posłuszni jego rozkazom (TTP XVII, 5).

Antynomiczna konkretność warunków władzy politycznej sprawia, że „władzom najwyższym przysługuje owo prawo zarządzania tego, co im się podoba, tylko dopóty, dopóki posiadają w rzeczywistości władzę najwyższą, a z utratą jej tracą jednocześnie prawo wszelkiego rozkazywania” (TTP XVI, 28). Spinoza nie kwestionuje tez Hobbesa, a jedynie skupia się na materialnych podstawach ich obowiązywalności – umów w stanie społecznym należy

dotrzymywać, jednak jedynie tak długo, jak długo jest to opłacalne dla obydwu stron, to znaczy do momentu, w którym łamiący umowę ponieść może konsekwencje niedotrzymania danego słowa. W innym wypadku, powiada Spinoza, może on łamać przyrzeczenia, mając do tego pełne prawo. W tym sensie państwo nie tworzy normy prawnej ani z siebie, ani w wyniku zawarcia paktu. Działa ono raczej jako instytucja wytwarzająca wyobraźniowy efekt społeczeństwa; jest raczej symulakrum racjonalności niż wcieleniem rozumu (por. E IV, tw. 37, przyp. 2). Taka konstrukcja opiera się na podstawach materialnych, których istnienie nie jest ani dane, ani nawet prawomocne, jeśli brakuje aparatów pozwalających na wyegzekwowanie tej prawomocności, to znaczy takich, które przymuszają w swych skutkach do posłuszeństwa. Z takim ujęciem wiążą się główne tezy Spinozjańskiej teorii politycznej. Zarówno „trwoga mas”, a więc fundamentalny lęk stanowiący element dynamizujący politykę, jak i „cel państwa”, jakim jest stabilność, mają kluczowe znaczenie zarówno dla Spinozy, jak i dla Hobbesa, jednak ich odmienne usytuowanie wywołuje również odmienne skutki, niesprowadzalne do siebie, a wręcz przeciwstawne. Jednym z przejawów paradoksalnie rozbieżnej zbieżności myśli Spinozy i Hobbesa jest również waga, jaką obydwaj przykładali do pojęcia demokracji jako transcendentalnej formy organizacji wszelkiej możliwej struktury politycznej.

Aby dokładnie zrozumieć Spinozę, trzeba zwrócić uwagę na dwuznaczność pojęcia natury. Termin ten ma konotacje zarówno przyrodnicze, jak metafizyczne, i Spinozie jedynie z wielkim trudem udaje się powiązać ze sobą te dwa znaczenia pojęcia natury. Posługuje się on w tym celu całą serią zapośredniczeń, które ujmują naturę jako a) synonim substancji, b) *modus* nieskończony ale ic) *modus* skończony, czyli najbardziej złożoną wewnątrz rzecz poszczególną. W komentarzach teorii politycznej Spinozy ta wieloznaczność pojęcia natury jest często pomijana, a sam termin ujmuje się po prostu jako scalenie *natura naturans* i *natura naturata*. Jednak takie uogólnienie jest błędem, zwłaszcza jeśli zwrócimy uwagę na to, że niemal za każdym razem, gdy Spinoza objaśnia znaczenie prawa naturalnego lub natury w sensie antropologiczno-politycznym, odwołuje się on do ontologicznych podstaw przedstawionych w księdze pierwszej *Etyki*³. Doniosłość, jaką w teorii politycznej Spinozy

³ Najpełniejszy wyraz metafizycznego ugruntowania prawa naturalnego możemy odnaleźć w rozdziale drugim *Traktatu politycznego*: „Każda rzecz naturalna daje się pojąć w sposób jednakowy, zarówno czy istnieje, czy nie istnieje. A więc z określenia rzeczy naturalnych nie daje się wywnioskować ani początek ich istnienia, ani też trwanie ich w istnieniu. Wszak ich treść idealna pozostaje ta sama, gdy istnieć zaczęły, jak i zanim istniały. Jak więc nie można wywnioskować początku ich istnienia z ich treści, tak nie można też wywnioskować z niej ich trwania w istnieniu. Tej samej mocy więc, jakiej potrzebują, by zacząć istnieć, potrzebują też, aby trwać w istnieniu. Stąd wynika, że moc, dzięki której rzeczy naturalne istnieją, a więc i oddziałują, nie może być inna, aniżeli sama odwieczna moc Boga. Gdyby bowiem była nią jakaś moc stworzona, to nie mogłaby zachować sama siebie, a więc i rzeczy naturalnych, gdyż sama potrzebowałaby także do tego, aby trwać w istnieniu, tejże mocy, która była potrzebna do jej stworzenia. Właśnie stąd, mianowicie, że moc, dzięki której rzeczy naturalne istnieją i oddziałują, jest mocą Boga, możemy z łatwością zrozumieć, czym jest prawo natury” (TP II, § 2–3). Fragment ten jest właściwie kluczowy dla zrozumienia politycznego wymiaru ontologii Spinozy oraz ontologicznej natury jego polityki. Prawo natury w sensie przyrodniczym jest właściwie szczególnym

cehuje się demokratyczny system rządów, trudno zrozumieć, nie uwzględniając tego ontologicznego kontekstu.

Spinoza przekonuje, że demokracja jest ustrojem najbliższym stanowi natury, ponieważ w jej przypadku nikt nie przekazuje swego prawa nikomu innemu ani nie oddaje swej mocy do czyjejkolwiek dyspozycji. Co więcej, dla Spinozy demokracja jest pierwszą i podstawową formą organizacji stosunków międzyludzkich właśnie ze względu na swą zgodność ze stanem natury (co w tym przypadku oznacza przede wszystkim zgodność z jej przyczynowo-ontyczną strukturą).

W ten sposób może bez wszelkiej sprzeczności z prawem naturalnym utworzyć się społeczeństwo i może wszelka umowa być zawsze dotrzymana z największą wiernością. Następuje to wtedy, gdy każdy przekazuje całą moc, jaką posiada, społeczeństwu, które skutkiem tego samo jedno posiadać będzie najwyższe prawo naturalne do wszystkiego, czyli rząd najwyższy, któremu każdy będzie musiał być posłuszny bądź z wolnej woli, bądź z obawy przed karą najwyższą. Ustrój prawny takiego społeczeństwa nazywa się demokracją, którą tedy można określić jako powszechne zrzeszenie się ludzi, posiadające łącznie najwyższe prawo do wszystkiego, do czego jest zdolne (TTP XVI, 269).

Sposób, w jaki pracuje pojęcie demokracji w przywołanym powyżej fragmencie *Traktatu teologiczno-politycznego*, wyznacza horyzont myślenia Spinozy o tej formie organizacji polityki. Niemniej jego stanowisko w tej sprawie dalekie jest od przejrzystości. Świadczy o tym choćby bliższa analiza przekształceń, jakim ulegało u niego pojęcie demokracji. Brak zdecydowania Spinozy co do tego, gdzie dokładnie należy ulokować koncepcję demokracji w ramach teorii politycznej, rezonuje silnie z rozterkami, jakie w tym względzie żywił Hobbes. Ku takiemu wnioskowi skłania się między innymi jeden z najwybitniejszych francuskich badaczy filozofii nowożytnej, Alexandre Matheron, który podjął się próby teoretycznej analizy funkcji demokracji u Hobbesa i Spinozy, przypominając, że dla nich obu (to znaczy również dla Hobbesa) demokracja stanowi ważki punkt odniesienia. Zdaniem Matherona obydwaj filozofowie próbowali przemyśleć absolutny wymiar demokracji, w którym z właściwą sobie logiką zgłasza ona pretensje do definiowania i ustanawiania *wszelkich* aspektów życia społecznego – to znaczy czyniąc z nich kwestię polityczną. Różnica dzieląca obydwu myślicieli dotyczy kierunku, w którym radykalizują oni tę pierwotną pozycję demokracji. Hobbes starał się przeszczepić ów absolutyzm demokracji na inne formy organizacji politycznej, Spinoza z kolei podjął wysiłek możliwie najsilniejszego jej teoretycznego ugruntowania niedopuszczającego do akumulacji władzy, która całą swą moc sprawczą czerpałaby z demokracji rozumianej jako *omnino absolutum imperium* (TP XI, § 1).

przypadkiem, podobnie jak prawo stanowione, prawa naturalnego, wynika z istoty substancji i modelu przyczynowości, który polega na tym, że „Bóg jest przyczyną immanentną wszystkich rzeczy, nie zaś przyczyną transcendentną” (EI, tw. 18).

Wspólny grunt, na którym spotykają się Hobbes ze Spinozą, wyznacza Grocjużowska teoria prawa naturalnego. Grocjuż był jednym z pierwszych nowożytnych teoretyków prawa, których zajmowała kwestia wyznaczenia przestrzeni, w której ustanawia się konkretna forma polityczności. W perspektywie przyjętej w rozprawie *O prawie wojny i pokoju* stosunek władzy ustanawiany jest w związku z wydarzeniem pozbawionym jakiegokolwiek uprzedniego sensu, zakładającego określony rezultat. Jest on wynikiem spotkania poszczególnych ludzi bądź społeczności protokolarnych (dla Grocjuża będzie to patriarchalna rodzina, rządzona przez ojca, który jako jedyny ma prawo wypowiadać się w jej imieniu)(Grocjuż 1957, 333)⁴, przemierzających pustkowiec stanu natury. Czysto wyobraźniowy charakter tego spotkania nie ma tutaj większego znaczenia, istotne jest jedynie to, że do niego dochodzi oraz to, że już sam jego fakt ustanawia relację międzyludzką, która jeszcze nie stała się przedmiotem władzy politycznej – „należy bowiem przyjąć”, jak pisze Grocjuż, „że osoby łączące się w społeczność chciały, aby istniał jakiś sposób załatwiania spraw” (Grocjuż 1957, 333)⁵.

Jak zauważył Matheron, zakres władzy tego „pierwotnego stanu społecznego” jest absolutny, swym zasięgiem obejmuje bowiem wszystkie aspekty życia społecznego, a wręcz jest z nimi tożsamy. W wyobrażonej społeczności Grocjuża jej aktywni członkowie dysponują pełnią praw: „Nie ma takiego zewnętrznego działania ludzkiego, które by samo przez się nie odnosiło się, albo też ze względu na okoliczności nie mogło się odnosić do tej społeczności” (Grocjuż 1957, 333). Należy również podkreślić, że w tej wizji władzę rozumie się czysto posesywnie. Może być ona rozdysponowana dowolnie, tzn. przekazana dowolnej instancji lub osobie wzorem dowolnej innej własności. Z tego faktu, jak również z absolutności sytuacji społecznej wyprowadzić da się wszelkie możliwe warianty organizacji politycznej⁶. W tym sensie początek władzy politycznej leży poza nią, czyli w stosunku

⁴ Echo tej wizji odnaleźć można u Spinozy w słynnym XI rozdziale *Traktatu politycznego*, dotyczącym demokracji rozumianej po grocjużowsku jako „ustrój nieograniczony” (*omnium absolutum imperium*). Rozpoczyna się on serią wykluczeń ze wspólnoty dotyczących wszystkich osób znajdujących się w pewnym stosunku podległości, w tym kobiet, niewolników i osób parających się pracą najemną: o ile dla kobiet Spinoza czyni zastrzeżenie dotyczące hipotetycznej „podległości z urzędu ludzkiego” (hipoteza ta zostaje od razu odrzucona na mocy argumentacji z „doświadczenia samego”), o tyle żadne podobnego rodzaju zastrzeżenie nie zostaje sformułowane w odniesieniu do niewolników.

⁵ Gwoli precyzji dodać należy, że Grocjuż przywołuje szereg normatywnych regulacji takiego spotkania. Dalsza część niniejszego fragmentu brzmi następująco: „Byłoby zaś wyraźnie niesłuszne, gdyby większość miała słuchać mniejszości. Dlatego według prawa natury – poza przypadkiem, kiedy umowy i ustawy przepisują określoną formę załatwiania spraw, większość ma takie samo prawo, jakie posiada ogół”. Istotne znaczenie ma tutaj jednak nie tyle wewnętrzna logika organizująca demokratyczny wiec, ile jego relacja do tego, co Grocjuż zwie architektoniką, czyli artykulacja władzy politycznej przyjmującej postać ustaw i umów, będącej skutkiem ustanawiającego społeczność spotkania.

⁶ Matheron w ten sposób komentuje tę sytuację: „Z samego faktu z konieczności absolutnego charakteru demokratycznej suwerenności wynika, że inne formy suwerenności mogą być dowolne: wszystko zależy od ustaleń zawartych w umowie” (Matheron 1997, 208).

społecznym zawiązującym się z tego powodu, że „osoby łączące się w społeczność chciały, ażeby istniał jakiś sposób załatwiania spraw”(Grocjusz 1957, 333).

O ile absolutny charakter demokracji wydaje się odpowiadać rozumieniu tej formy ustroju w *Traktacie politycznym* (TP) Spinozy, to jednak wydaje się on odległy od Hobbesowskiej wizji paktu zawiązywanego w niepewnym czasie wojny. Rzeczywiście w przypadku *Lewiatana* wizja ustanowienia władzy suwerennej nie ma nic wspólnego z demokratycznym stanowieniem praw, a stosunek społeczny kształtuje się równocześnie z wyłonieniem relacji władzy. Jednak jeszcze w 1642 roku pisząc swój traktat *O obywatelu*, Hobbes zajmował zgoła odmienne stanowisko. W rozdziale VII tego dzieła przedstawia mechanizm przekazywania władzy bliski pierwotnej i ustanawiającej pozycji demokracji jako wydarzenia uprawomocnionego samym faktem swego zaistnienia: „Ci, którzy zebrali się, aby stworzyć państwo, już przez sam fakt, że się zebrali, są *demokracją*”. Wspólnota polityczna, w ramach której dochodzi do ustanowienia relacji władzy, po prostu „się zdarza” i działa mocą własnej faktyczności jedynie przez chwilę, to znaczy do momentu narodzin państwa.

W swym absolutystycznym wariacie demokratyczna totalność byłaby więc specyficzną formą praktykowania władzy w zawieszeniu między materialnością egzystencjalnych warunków stanu naturalnego a polityczną maszyną obsługującą Grocjuszowską architekturę władzy. Jednak takie podejście nie jest bynajmniej jedynym dopuszczalnym, a zarówno Hobbes, jak i Spinoza poszukiwać będą odmiennych jej ujęć. Matheron zaproponował trzy możliwe momenty dające się odnaleźć u obu filozofów, które dobrze organizują zakres możliwych przekształceń dokonujących się wokół transcendentalnego pola demokratycznego:

1. Inne formy suwerenności są pochodne względem demokracji, w związku z czym przejmują jej absolutny charakter.
2. Inne formy suwerenności nie są pochodne względem demokracji, lecz ustanawiane są dokładnie w ten sam sposób i z tych samych powodów mają absolutny charakter.
3. Inne formy suwerenności są pochodne względem demokracji, ale w związku z tym i ze względu na to, że są *wyłącznie* pochodne, nigdy nie mogą mieć charakteru absolutnego.

„W zasadzie” – pisze Matheron – „Hobbes przeszedł od pierwszego stanowiska do drugiego, Spinoza natomiast, za sprawą pojęciowego przestawienia stanowiącego o całej jego oryginalności, przeszedł od stanowiska drugiego do trzeciego” (Matheron 1997, 208). Nawet jeśli Hobbes przyjmuje w traktacie *O obywatelu* transcendentalny wymiar sytuacji demokratycznej, to o tyle jedynie, o ile jest on, jak zaznaczono wyżej, wyłącznie konsekwencją niedającej się uniknąć sytuacji spotkania, rozumianego w całej swej

dosłowności. Nieodłącznym elementem demokratycznego wiecu jest otwarta przestrzeń. W *Elementach filozofii* rozumiana jest ona zawsze literalnie, jako fizycznie wyróżniony obszar umożliwiający zebranie się rozproszonych jednostek. Hobbes stara się konsekwentnie ujmować tę sytuację bez dopuszczania możliwości kolektywnego ustanawiania bytu. Nastręcza to jednak trudności, gdyż już sam fakt, że pakt, z którego wyprowadzany jest stosunek władzy, zawiązuje się między uczestnikami zgromadzenia bez udziału suwerena, przekształca tę kolektywność w materialny warunek polityki w ogóle.

Podporządkowanie woli wszystkich ludzi *woli jednego człowieka*, czy też *woli jednego zgromadzenia*, dokonuje się wtedy, gdy każdy z nich zobowiązuje się paktem w stosunku do każdego z pozostałych, iż nie będzie się sprzeciwiał *woli* tego człowieka, czy też tego zgromadzenia (Hobbes 1956, 277).

Hobbes zastrzega, że nic na kształt wspólnego działania nie istnieje, a nawet na ustanowienie ludu, jako bezpośredni skutek spotkania wielu jednostek, składa się seria pojedynczych aktów uznania zmieniających zgromadzenie w ciąg znikających punktów oraz wzajemnie znoszących się pozycji:

Demokracji nie tworzy się przez paktów poszczególnych ludzi z *ludem*, lecz przez paktów wzajemne poszczególnych ludzi z wszystkimi pozostałymi. Stąd zaś widać przede wszystkim, że w każdym pakcie wcześniej winny istnieć osoby, które w nim biorą udział, niż sam pakt. Przed utworzeniem zaś państwa lud nie istniał, jako że nie był osobą, lecz masą osób poszczególnych, a wobec tego nie mógł powstać żaden pakt między *ludem* a *obywatelem*. Gdy zaś państwo już zostało utworzone, niepotrzebne jest, aby obywatel zawierał pakt z ludem, albowiem lud wolną wolą obejmuje już wolę obywatela i co za tym idzie, może siebie sam uwolnić od zobowiązania własną decyzją, a zatem faktycznie jest już wolny (Hobbes 1956, 310).

Demokracja, ustanawiająca stosunek polityczny, jawi w tym ujęciu jako ontologiczny naddatek, społeczny wyraz fizycznego spotkania, zniesiony dokładnie w momencie, w którym zebrani zaczynają mówić⁷ – werbalna formuła ustanowienia ludu brzmi: „ja przenoszę moje uprawnienia na lud ze względu na ciebie, tak jak ty przenosisz swoje na ten sam lud ze względu na mnie” – moment demokracji istnieje w tej nieuchwytnej chwili, w której poszczególne jednostki uznają to wzajemne zobowiązanie. W pewnym sensie sytuacja ta budzi fascynację – podobnie jak w przypadku epikurejskiego deszczu atomów – (nie)wypowiedzianie krótki moment przesądza o tym, że niemające ze sobą nic wspólnego –

⁷ Hobbes czyni wyłącznie dwa zastrzeżenia, pozwalające mówić o demokracji jako instytucji: cykliczność spotkań oraz obowiązywalność podejmowanych decyzji. Ciekawe jest przykładowo to, że istnienie demokracji okazuje się w tym wymiarze tożsame z fizycznie rozumianym wiecem. Pomiędzy jednym a drugim zgromadzeniem jednostki ponownie zanurzają się w stanie natury, póki po raz kolejny się ze sobą nie spotkają.

poza pustą przestrzenią, w której się spotykają— jednostki przekształcają się w lud, a więc w określoną konstelację elementów, istniejącą jako samodzielny byt, momentalnie wypełniający sobą pustkę: poza konstelacją jednostek nie ma tutaj miejsca nic poza samym miejscem, które zniknęło równie szybko, jak się pojawiło.

Znaczenie, jakie Hobbes przypisuje indywidualnemu porozumieniu, pozbawia sytuację demokratyczną kolektywnego wymiaru. Wspólne ciało społeczne jest skutkiem indywidualnych porozumień jako pozostałość woli nieobecnych już jednostek, które przekształciły się w podmioty prawa, czyli obywateli. Jako tacy nie mają oni już jednak żadnej władzy, całą swoją wolność bowiem scedowali na lud, zajmujący teraz pozycję suwerena. Lud z kolei nie może być stroną w pakcie społecznym, ponieważ jego ustanowienie jest owego paktu skutkiem; lud nie istniał w momencie zawarcia paktu, a co więcej, w momencie ustanowienia znosi on swe własne przyczyny czyli wchodzące w porozumienie jednostki. Taka seria wykluczeń stwarza możliwość dalszego przekazania władzy wydobytej z ciał poszczególnych osób, wobec których ani lud, ani żaden inny suweren, na którego może zostać scedowana jego władza, nie są związani paktem z osobami, które zawarły go między sobą, ponieważ nie można być zobowiązanym wobec kogoś, kto (już) nie istnieje.

O ile zatem wyjściowa sytuacja demokracji rzeczywiście daje się rozpaść przy użyciu kategorii spinozjańskiej kolektywnej jednostki, to struktura ta zostaje przez Hobbesa *zdekonstruowana* w sposób podporządkowujący tej dekonstrukcji cały właściwie aparat teoretyczny użyty na potrzeby analizy paktu ustanawiającego suwerenną władzę⁸. Demokracja zostaje tutaj sprowadzona do możliwie minimalnego momentu, a właściwie faktu, pozostaje jednak elementem nieodzownym, nie tylko dlatego że okazuje się tym, co *wymaga* zdekonstruowania, by można było mówić o możliwości wydobycia i umieszczenia wolności (a przede wszystkim woli) w ciele suwerena. Jest ona również nieusuwalną materialną resztką, której żywym świadectwem pozostaje równina, na której zwołuje się zgromadzenie wraz z wielością jego uczestników.

W *Leviatanie* Hobbes zmienia swoje stanowisko w tej kwestii, rezygnując całkowicie z demokratycznego ugruntowania przeniesienia prawa. Właściwie, jak zauważa Matheron, w ogóle rezygnuje on z koncepcji transferu, zastępując go ideą pełnomocnictwa, w myśl której osoba przekazująca uprawnienie bierze pełną odpowiedzialność za działania

⁸ Uwaga i pieczołowitość, z jaką przeprowadza on krytykę kolektywnego modelu działania, sugeruje, że jest on czymś więcej niż tylko niemożliwością. Stanowi raczej pewne zagrożenie domagające się wyeliminowania już na poziomie teoretycznym. Stanowisko takie podziela między innymi Warren Montag, przekonując, że „lektura Hobbesa w spinozjańskiej perspektywie nie tyle pozwala dostrzec nieobecne pojęcie [kolektywności] o kluczowym charakterze dla polityki Hobbesa, ile zrozumieć, że jego wykluczenie jest, ściśle rzecz biorąc, jednym z głównych jego celów teoretycznych. Hobbes nie stara się po prostu wykazać, że byt wielości pozbawiony jest jakiegokolwiek umocowania prawnego, a co za tym idzie, nie może rościć sobie jakichkolwiek praw. Musi on pójść dalej i »dowieść«, że wielość nie może istnieć inaczej niż w postaci poszczególnych swych części, i że poza umową wzajemnego poddania się suwerenowi nie jest możliwa żadna forma jedności” (Montag 1999, 95).

pełnomocnika. Pojawienie się kategorii osoby prawnej, która otrzymuje „moc prawną” od swego mocodawcy, pozwala na odmienne rozłożenie akcentów, które zakłada nie moment powszechności, a jedność wielości, eliminując wszelkie kolektywistyczne odniesienia – „tutaj bowiem nie *jedność* reprezentowanych, lecz *jedność* reprezentanta czyni tę wielość *jedną* osobą”(Hobbes 1954, 145). Dzięki temu, mimo że kontekst, w jakim dochodzi do ustanowienia władzy suwerennej, przypomina ten z *Elementów filozofii*, demokracja przestaje odgrywać jakąkolwiek rolę, ponieważ powszechność i jej materialność *przeniesione* zostają na inne – rozumiane dosłownie – ciało.

Wielość z natury rzeczy nie jest *jednym*, lecz *mnogością*, przeto nie można jej ujmować jako jedności; lecz trzeba ujmować jako wielu mocodawców w stosunku do każdej rzeczy, jaką w ich imieniu mówi, czyni reprezentant: każdy członek tej wielości daje wspólnemu reprezentantowi pełnomocnictwo indywidualne od siebie; i do każdego z nich należą wszystkie działania, jakich dokonuje reprezentant w przypadku, gdy oni dają mu pełnomocnictwo bez ograniczenia(Hobbes 1954, 145).

To, co w tekście *O obywatelu* tworzyło „efekt społeczeństwa”, czyli konieczność spotkania czy też zgromadzenia, znika z tej perspektywy, zaś wyobrazeniowa procedura udzielenia nieograniczonego pełnomocnictwa dokonuje się w samotności bezpośredniego stosunku z suwerenem⁹. Tym samym demokracja staje się jednym z wielu wariantów organizacji politycznej, pozbawiona jakiegokolwiek ontologicznego przywileju, a wręcz okazuje się pochodną pierwotnego bezpośredniego stosunku podległości jednostki wobec suwerena – poszczególnej osoby lub zgromadzenia, któremu dopiero powierza się określony zakres uprawnień.

Wbrew deklaracjom Spinozy jego rozważania dotyczące konstytucji przestrzeni politycznej przecinają się z analizami Hobbesa w kilku miejscach, a różnice nie dotyczą wyłącznie obowiązywalności prawa naturalnego. Chociaż nie ulega wątpliwości, że kluczowym elementem dynamizującym różnicę pomiędzy Hobbesem a Spinozą jest utożsamienie prawa i mocy. Ponownie pomocne okazać się może w tym kontekście systematyzujące ujęcie zaproponowane przez Matherona:

Spinoza posługuje się tym nowym pojęciem prawa w celu zreinterpretowania hobbesowskiej teorii paktu społecznego i zdemontowania jej od wewnątrz. W moim przekonaniu czyni to dwukrotnie. W *Traktacie teologiczno-politycznym* przełożył on pakt społeczny zapożyczony z *De civina* kategorii władzy, wyprowadzając stąd wnioski

⁹ Nawiązując do wcześniejszej uwagi o rozproszonej interpelacji dokonywanej pod nieobecność Podmiotu, można zauważyć, że w tym przypadku ideologiczny efekt konstytuuje się w zupełnie inny sposób: tym, co czyni z jednostki podmiot, jest zewnętrzna instancja, wobec której określa ona swój stan podległości oraz podmiotową postać swego bytu społecznego. Ten sam mechanizm odnajdujemy u Spinozy w analizie fenomenu posłuszeństwa oraz jego afektywno-wyobrazeniowej podstawy (por. Balibar 1997).

częściowo analogiczne do tych, które odnajdujemy w *Lewiatanie*; przynajmniej w teorii. W Traktacie *politycznym* zaś przełożył on umowę społeczną zaczerpniętą z *Lewiatana* na kategorie władzy, ale wyprowadzając stąd wnioski analogiczne częściowo do tych z *De cive* – analogiczne, ale oczywiście o tyle, o ile bierzemy pod uwagę przedstawienie, która w pewnym sensie wszystko zmienia (Matheron 1997, 212–213).

Najważniejszy okazuje się tutaj mechanizm organizujący momenty, w których myślenie Spinozy zderza się z koncepcją Hobbesa, by następnie odbić się od niej, zmieniając swój kierunek. Jeśli więc Spinoza wskazuje w rozdziale szesnastym *Traktatu teologiczno-politycznego* na demokrację jako ustrój najbardziej naturalny ze wszystkich, to jest to wynik czysto materialnych uwarunkowań, stanowiących wyraz tożsamości prawa i mocy. W tym sensie demokracja nie jest bardziej naturalna niż jakakolwiek inna forma organizacji społecznej, gdyż prawo sięga tak daleko, jak moc, każda forma władzy będąca w stanie zagwarantować materialne warunki swego trwania istnieje legalnie i w sposób naturalny, zaś pakt przybrać może praktycznie dowolną formę, od obietnicy po wzajemne zrzeczenie się części swej mocy. Podobieństwo do teorii paktu zaproponowanej w *Lewiatanie* polega więc przede wszystkim, na tym, że demokracja nie jest poprzedzającym logicznie każdą inną formę władzy sposobem praktykowania bytu społecznego i współdzieli swój absolutny wymiar z każdą inną formą rządzenia, nieposiadającą w sobie żadnego ograniczenia poza zastanymi warunkami, które mogą zagrozić jej trwałości – to znaczy trwałości społecznych relacji jako takich. Jednocześnie materialny wymiar polityki wprowadza realne ograniczenie, polegające na tym, że „nikt nigdy nie będzie mógł przelać swej mocy, a skutkiem tego i swego prawa, na kogo innego do tego stopnia, aby przestał być człowiekiem, a z drugiej strony nie będzie nigdy dana władza najwyższa, która by zdołała wykonać wszystko tak, jakby chciała” (TP XVII, § 2; s. 279). Materialność praktyki politycznej sprawia, że każdy pakt potrzebuje materialnych gwarancji, których nigdy nie posiada sam z siebie. Innymi słowy, jeśli pakt zakłada jedynie ograniczoną władzę suwerena, odpowiadać mu powinien określony aspekt materialny tego ograniczenia – „Gdyby bowiem chcieli (ludzie zawierający pakt – MJ) zachować sobie coś z tego, to musieliby zarazem zachować sobie środki do obrony tego” – pisze Spinoza, objaśniając, z czego wynika totalność władzy suwerennej. Obydwa te wątki, to znaczy problem oporu wynikającego z tego, że dana jednostka nigdy nie przestaje być faktyczną dysponentką własnej mocy oraz kwestia przygodnych okoliczności ograniczających możliwości władzy absolutnej, znacznie zyskują na wyrazie w *Traktacie politycznym*. Jasno wypowiedziane zostaje tam między innymi to, że tożsamość mocy i prawa w rzeczywistości jest również tożsamością istnienia, to znaczy, że prawo jest inną formą narracji o sposobie istnienia i oddziaływania na siebie rzeczy poszczególnych. Praktyczną polityczną konsekwencją takiego twierdzenia jest to, że posiadanie kogoś w swej władzy może dokonywać się w dwóch trybach:

we władzy swojej ma kogoś ten, kto go trzyma na uwięzi, albo odebrał mu broń i środki do obrony, lub możliwość ucieczki, albo wzbudził w nim strach, albo dobrodziejstwem tak go zobowiązał, że dba on więcej o jego dobro, niż o swoje i pragnie żyć więcej według jego poglądów, aniżeli swoich (TP II, § 10)

– przemoc albo skłaniająca do posłuszeństwa ideologiczna aparatura.

Co istotne, w praktyce obydwie formy władzy wykluczają przeniesienie mocy czy uprawnień. Ponieważ moc i prawo natury są odpowiednio, performatywnym I propozycjonalnym ekwiwalentem istnienia, nigdy nie można się ich zrzec inaczej niż przez zmodyfikowanie sposobu swego istnienia – w tym sensie byt społeczny można wyartykułować jako specyficzną modalność istnienia, przekładalną na język analizy możliwych form działania i doznawania, znanych z drugiej księgi *Etyki*. W ostatniej instancji pozostajemy dysponentami naszej ontologicznie ugruntowanej mocy, ponieważ jest ona wyrazem poszczególnej pozycji, sposobu istnienia rzeczy poszczególnej, wywołującej *właścive sobie skutki*, wynikające ze zbiegających się w niej przyczyn. Przez wzgląd na to dowolna forma władzy suwerennej pozostaje zawsze – w ostatniej instancji – ugruntowana w naszym posłuszeństwie, którego *ostatecznym* ograniczeniem jest samo istnienie. Główną konsekwencją takiego przesunięcia z legalizmu na analizę materialnych warunków władzy jest utrata przez instytucję polityczną swych transcendentalnych gwarancji. Problemem organizacji politycznej funkcjonującej w porządku suwerennym staje się reprodukcja określonego stosunku władzy, innymi słowy egzekwowanie posłuszeństwa. W tej sytuacji podstawowym zagrożeniem staje się sama tworząca polityczne ciało wielość, wzbudzająca tym większy strach, im bardziej totalna, czyli zależna wyłącznie od wymuszających i wytwarzających efekt posłuszeństwa instytucji, jest władza.

Z tej samej przyczyny demokracja w *Traktacie politycznym* uzyskuje status ontologicznej instancji regulatywnej w przypadku każdej formy władzy suwerennej – „prawo ustroju politycznego, czyli władz najwyższych, nie jest niczym innym, jak samym prawem natury, jakie wyznacza się przez moc nie jakiejś jednostki, lecz wielości kierującej się jakby jedną myślą; innymi słowy, tak samo jak każdy z osobna w stanie naturalnym, tak też i ciało I duch całego państwa posiada tyle prawa, ile posiada mocy” (TP III, § 2). Dopiero w tym świetle uwaga Spinozy z listu do Jellesa staje się w pełni zrozumiała. Podział na prawo naturalne i prawo stanowione w zasadzie pozbawiony jest sensu, podobnie jak bezsensowna jest abstrakcyjna koncepcja indywidualnego uprawnienia. Prawo stanowione jest zawsze pewnym przedłużeniem czy raczej aspektem naturalnego prawa *sive* mocy materialnie rozumianej organizacji państwowej, a jego nadużycia czy nieuzasadnione roszczenia wynikają jedynie z przesądów lub mętnej i nieadekwatnej wiedzy „władz najwyższych” o własnym sposobie istnienia. Indywidualne uprawnienie z kolei, zarówno w odniesieniu do państwa jako pewnego ciała społecznego, jak i jednostki, wynika z tego, do czego uzdolnione jest ciało

danej „jednostki”. Jeśli więc jednym biegunem władzy jest jej całkowita alienacja, czyli stan, w którym nie jest ona w stanie egzekwować swojego roszczenia do władzy, a tym samym traci prawo do jej sprawowania, to jej biegunem przeciwnym jest całkowita demokracja, czyli sytuacja, w której wielość jednostek w pełni utożsamia się ze swym skutkiem, tak, że posłuszeństwo nie bierze się już tutaj z lęku lub nadziei ani też z przymusu, lecz jest wyrazem aktywnego działania danej jednostki rozumianej jako przyczyna adekwatna. Stąd wynika status demokracji jako ustroju odtwarzającego dynamikę bytu jako takiego, która – wbrew sugestiom Matherona – jest jedynie odległym echem faktyczności demokracji opisanej w *De cive*: nie jest ona bynajmniej chwilowym efektem spotkania wielości jednostek w wyznaczonym miejscu, ale właściwym sposobem ich bycia. Zrozumiałe stają się w tym kontekście również powody, dla których Spinoza określa demokrację mianem ustroju „najbardziej absolutnego ze wszystkich” – „Gdy dwie osoby umawiają się ze sobą i łączą swe siły, to mogą wspólnie więcej dokonać, a skutkiem tego posiadają pospołu więcej prawa do natury, aniżeli każdy oddzielnie. A im więcej osób łączy w ten sposób swe potrzeby, tym więcej prawa będą posiadali wszyscy razem”¹⁰ (TP II, § 13).

Jedną z najbardziej uderzających cech *Traktatu politycznego* jest jego nienastępcząca niemal żadnych trudności przekładalność na język naturalistycznie zorientowanej metafizyki. Spinoza nie zatrzymuje się na metafizycznym utożsamieniu prawa i mocy, dla którego dopowiedzeniem jest nienormatywnie pojmowana polityka. Idzie o wiele dalej, przekształcając tę równowagę w uniwersalny warunek ontologiczny¹¹. Moc nie tylko określa prawo do działania, wyznacza również coś, co z braku lepszego określenia można by nazwać *zasięgiem ontologicznym* danego indywiduum, albo, ogólnie, to, czym indywiduum to jest, *istniejąc w powiązaniu* z innymi rzeczami poszczególnymi. Podstawą takiego sposobu istnienia jest *conatus*, czyli „dążność każdej rzeczy do zachowania swego bytu”, którą Spinoza utożsamia z aktualną treścią tej rzeczy (EIII, tw. 7).

Ostatnia uwaga, jaką należy poczynić w kontekście rozważań nad demokratycznym momentem Hobbesowskiej i Spinozjańskiej teorii politycznej, odnosi się do sposobu ujęcia samej idei początku polityki. Dla Hobbesa przyczyna stanu politycznego zawsze ma

¹⁰ Z tej perspektywy Hobbesowska totalność uprawnienia w wyobrażonym stanie naturalnym ulega całkowitemu przeniecowaniu: „Skoro zaś” – jak pisze Spinoza – „w stanie naturalnym każdy podlega prawu własnemu dopóty, dopóki może się uchronić od czyjś ucisku, a każdy pojedynczo daremnie usiłowałby opierać się wszystkim, to wynika stąd, że dopóki ludzkie prawo naturalne wyznacza się przez moc każdego z osobna i pozostaje prawem każdego z osobna, równa się zeru i istnieje raczej w teorii, aniżeli w praktyce, zwłaszcza, że każdy tym mniej może dokonać, a skutkiem tego tym mniej prawa posiada, im mniej posiada powodów do obawy. Dodajmy, że ludzie ledwie mogą bez wzajemnej pomocy utrzymać się przy życiu i kształcić swój umysł” (TP II, § 15).

¹¹ Rozważając różnice między Traktatem teologiczno-politycznym a Traktatem politycznym, warto zwrócić uwagę również na to, że pierwszy z nich powstał w okresie, gdy prace nad Etyką pozostawały jeszcze na bardzo wstępnym etapie, podczas gdy drugi z nich napisany został właściwie pod koniec życia Spinozy, kiedy znaczna część kategorii metafizycznych została już przezeń przepracowana.

przechodni charakter, zawsze bierze się z zewnątrz – nawet jeśli ustanawiające państwo jednostki i obywatele poddani władzy suwerennej pod względem numerycznym to te same byty poszczególne. W *De cive* Hobbes wymusza właściwie przechodnią zewnętrzną bezpośredniość przyczyny polityki: gdy pojawiają się obywatele, jednostki ustanawiające państwo już nie istnieją. U Spinozy w *Traktacie politycznym* pojawia się zupełnie inna forma warunkowania polityki, pociągająca za sobą wszelkie konsekwencje przyjęcia tezy o przyczynowości immanentnej (por. EI, tw. 18). Jak trafnie zauważa Matheron, w przypadku polityki Spinozy jej „początek jest tu zawsze obecny, ponieważ demokratyczny co natus zawsze pracuje” (Matheron 1997, 216) w mniejszym lub większym zakresie wiążąc rzeczy poszczególne w powszechnym związku.

Niniejszy tekst odwołuje się do następujących wydań dzieł Spinozy:

Spinoza, Benedykt. 2008. *Etyka*. Tłum. Ignacy Myślicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Spinoza, Benedykt. 1961. Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł. Tłum. Leszek Kołakowski. Warszawa: PWN.

Spinoza, Benedykt. 2003. *Traktaty*. Tłum. Ignacy Myślicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.

Ze względu na zróżnicowanie wydań przy cytowaniu jego dzieł zastosowano następujący zapis:

E – *Etyka*, księga, numer twierdzenia, definicji lub aksjomatu (np. EI, tw. 13).

Dodatkowo zastosowano następujące skróty:

przyp. – przypis

dow. – dowód

dod. – dodatek

Wykaz literatury

- Badiou, Alain. 2010. *Byt i zdarzenie*. Tłum. Paweł Pieniążek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Balibar, Etienne. 1997. „Jus, Pactum, Lex: On Constitution of Subject in Theologico-Political Treatise.” W *The New Spinoza*. Minnesota: University of Minnesota Press, 170–204.
- Grocjusz, Hugo. 1957. *O prawie wojny i pokoju*. Tłum. Remigiusz Bierzanek. Warszawa: PWN.
- Hobbes, Thomas. 1954. *Lewiatan*. Tłum. Czesław Znamierowski. Warszawa: PWN.
- Hobbes, Thomas. 1956. *O obywatelu*. W *Elementy Filozofii*. Tłum. Czesław Znamierowski. Warszawa: PWN.
- Matheron, Alexandre. 1997. „The Theoretical Function of Democracy in Spinoza and Hobbes.” W *The New Spinoza*, red. Warren Montag i Ted Stolze. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Montag, Warren. 1999. *Bodies, Masses, Power – Spinoza and his Contemporaries*. New York–London: Verso.

Mateusz Janik - filozof. W 2013 roku obronił rozprawę doktorską, poświęconą ontologii politycznej Benedykta Spinozy. Redaktor pisma „Recykling Idei”. Autor tekstów dotyczących współczesnej i nowożytnej filozofii polityki oraz krytycznej teorii społecznej. Obecnie zajmuje się recepcją myśli chińskiej w filozoficznym dyskursie nowożytnej Europy. Publikował m.in. w „Przeglądzie Politycznym”, „Nowej Krytyce”, „Societas/Communitas”, „Recyklingu Idei”, „Praktyce Teoretycznej” i „Przekroju”.

DANE ADRESOWE:

Mateusz Janik

Pracownia Pytań Granicznych UAM

Collegium Chemicum UAM

Grunwaldzka 6, 60-780 Poznań

EMAIL: mateusz.janik25@gmail.com

CYTOWANIE: Janik, Mateusz. 2016. Demokracja jako ontologiczny warunek polityki u Spinozy i Hobbesa. *Praktyka Teoretyczna* 1(19): 15-33.

DOI: 10.14746/prt.2016.1.1

AUTHOR: Mateusz Janik

TITLE: Democracy as an Ontological Premise of Politics in Spinoza and Hobbes

ABSTRACT: The notion of democracy as the ontological premise of the social being is one of the main themes in the contemporary reception of Spinoza’s political philosophy. The article presented below is an attempt to explain the ontological dimension of democracy in Spinoza’s thought. The Spinozist approach towards democracy is confronted here with Hobbes’ view on democracy – by this juxtaposition I want to show how the question of the democratic foundation has constituted one of the most important discrepancies of modern political discourse.

KEYWORDS: democracy, multitude, Spinoza, Hobbes, Sovereign, immanence, political ontology.