

PRÁVO A MOC V HOBBOSEVEJ FILOZOFII DEJÍN

(K 300. výročiu smrti filozofa)

Thomas Hobbes, veľký materialistický filozof 17. stor., ktorého 300. výročie smrti pripadá na r. 1979, je prvý novodobý filozof, ktorý sa pokúša, ako sám hovorí, popri vede o prírode „začať aj vedu o spoločnosti“. (1, s. 12) Svojej iniciatívy na tomto poli si bol teda sám vedomý; vedeli však o nej aj jeho ideoví nepriatelia, ktorí, najmä po vydaní Leviathana, útočili na jeho štátnopolitické názory ako na „materializmus, ateizmus a liberalizmus“, vidiac v nich zločin a rúhanie sa proti cirkvi a bohu. O materialistickom chápaní antropológie a sociálno-politickej teórie ako o originálnosti Hobbesovho systému hovoria napokon mnohí historici filozofie, vychádzajúc pritom z toho, že mechanisticko-materialistická filozofia prírody nebola už v Hobbesovej dobe novátorská, no aplikácia týchto princípov v oblasti teórie človeka a spoločnosti otvárala vskutku nové teoretické pohľady.

Pravda, pri hodnotení Hobbesovej teórie človeka a spoločnosti vzniká často rozpačitosť: svojim biologickým a sociálnym determinizmom, anarchisticko-agresívno nespooločenským chápaním prirodzeného stavu človeka a obhajobou absolútnej moci neobmedzeného suveréna a silného totalitného štátu dostal sa Hobbes historicky do „protikladu“ s neskoršími libertínistickými, republikánsko-demokratickými náhľadmi revolučných ideológov buržoázie, najmä J. J. Rousseaua. Hobbesov jasný a nekompromisný prírodovedecký materializmus, zaraďujúci mysliteľa jednoznačne do prvých radov reprezentantov nastupujúcej buržoázie, neposkytuje v sociálno-politickej aplikácii taký „optimistický“ pohľad na človeka a takú spoločenskú revolučnú zbraň pre oslobodzujúci sa tretí stav ako teória Francúzov. A tak sa často v Hobbesovej materialistickej koncepcii človeka, spoločnosti a dejín s ich naturalisticky obnaženým východiskom a mocenským postulátom ako cieľom nezdôrazňuje predovšetkým ich teoretická proveniencia v celku materialistického systému, ale vysvetľujú sa viac-menej ako psychologický a sociologický dôsledok politickej situácie Anglicka päťdesiatych rokov 17. stor.

Hobbesovu vlasť zmietali v tom čase nepokoje a krízy, hrôzy občianskej vojny, politické intrigy a vraždy spojené s pádom kráľovstva, víťazstvom diktátora Cromwella a súčasne s rozkladom feudalizmu, dravým nástupom buržoázných spoločenských síl a tvrdým existenčným zápasom jednotlivých spoločenských tried. Hobbes ako vychovávateľ v šľachtických rodinách (jeho žiakom bol aj princ waleský, neskorší Karol II.) bol presvedčením royalista; po víťazstve Cromwella pridal sa však prechodne k republike, aby sa po jej páde stal opäť verným služobníkom kráľovského dvora. Boj o moc, strach o život, naliehavosť sebazáchovy, túžba po sebauplatnení obklopovali ho takmer celý život; pociťoval ich najmä v dlhoročnej emigrácii a nemohli zostať bez vplyvu na jeho sociálno-politické náhľady. Svojou mierou prispeli určite

k sebazáchovej koncepcii prirodzenosti človeka a mocenskej povahy štátu.

Na druhej strane nás sám mysliteľ upozorňuje na hlbšiu, systémovú zaraďenosť svojej dejinnofilozofickej a sociálnej teórie, kladúc ich teoreticky na spoločný základ s prírodovedeckými náhľadmi. Je to bezpochyby celkom oprávnené. Z dejín filozofie vieme, že tak ako Bacona, Descarta a takmer všetkých učencov 17. stor., aj Hobbesa charakterizuje ambiciózny projekt univerzálnej vedy zahrnujúci prírodnú, antropologickú a sociálnu problematiku a rovnako je mu vlastná viera v univerzálnu metódu, použiteľnú na vysvetlenie celej tejto problematiky. Na rozdiel od ostatných súdobých filozofov a učencov, z ktorých väčšina bola pri aplikácii moderných prírodovedeckých náhľadov v otázkach psychológie, etiky, dejín a spoločnosti nekonzekventná a nezbavila sa pozostatkov teológie, metafyziky a kompromisníctva, Hobbes sa pokúsil uplatniť mechanisticko-materialistické princípy v celej širokej systéme. Všetky formy a prejavy skutočnosti, a to nielen prírodnej, ale i ľudskej, sú podľa neho podsystémami jednej a tej istej objektívnej skutočnosti a nemôžu mať heterogénne vysvetľovacie princípy.

Hobbes je — v dôsledku toho — prvý novodobý mysliteľ, ktorý v ontológii vystupuje jasne nielen proti scholastickému teologickému idealizmu, ale aj proti subjektívno-idealistickým dôsledkom Descartovho cogita, pričom východiskové princípy svojho systému čerpal z Descartovej prírodnej filozofie a Keplerovsko-galileovskej prírodnej vedy.

Z príklonu k týmto vedeckým princípom vyplynulo mu aj osobitné chápanie filozofie ako poznania totožného s vedeckým poznaním. Ak to na jednej strane znamenalo, ako uvidíme neskôr, najmä v otázkach človeka a spoločnosti nevyhnutne redukcionizmus, na druhej strane mu táto programová vedeckosť pomohla v svetonázorovej rovine radikalizovať materialistické dôsledky samej vedy a oddeliť jasne filozofiu od teológie.

Hobbes hlása dôsledne názor, že najvšeobecnejšie filozofické pojmy nemôžu byť iné než tie, ktoré vie dokázať veda a rozumová analýza. Sú to pojmy hmota, pohyb, čas a priestor, pretože práve nimi možno vystihnúť celú skutočnosť a jej zákonitosti. Hobbes sa v celom rozsahu svojho systému obmedzuje na výklad týchto všeobecných pojmov, aj keď — azda z taktických príčin — operuje miestami aj pojmom boha a pripúšťa pragmatickú funkciu náboženstva. Napriek tomu mal jeho systém aj ateistické dôsledky, pretože bol čiste svet-ský a dávno pred osvietenstvom zameraný proti akejkoľvek duchovnej zaostalosti, teologickému obrazu sveta, človeka a spoločnosti.

Pre Hobbesov filozofický systém vyplýva z tohto jednoznačného príklonu k vede, že predmetom filozofie je špecifické poznanie jedinej hmotnej skutočnosti — objektívneho mimo nás existujúceho telesa (*corpus*) v jeho rozličných formách pohybu: vo forme všeobecnej ako prírodu, vo forme špeciálnej ako človeka a vo forme umelého (človekom vytvoreného) telesa, ktorým je spoločnosť a štát.

Nie je bez zaujímavosti fakt svedčiaci evidentne o istom uprednostnení sociálno-politickej a dejinnofilozofickej problematiky, že ako prvý okruh spracúva Hobbes poslednú časť systému. Predbežný rukopisný náčrt *Základov prirodzeného a politického práva* je už z r. 1640 a politicko-sociálnu problematiku dokončuje prvý aj v definitívnej podobe: r. 1642 vychádza dielo *O občianovi* a r. 1651 *Leviathan*. Vlastné filozofické práce vychádzajú neskôr: *O telese* r. 1655 a *O človeku* r. 1658. Materialistické stanovisko, ktoré verejne prejavil

v *Námietskach proti Descartovým Meditáciám* (1641), prejavuje sa v špecifickej podobe už v počiatočných sociálno-politických prácach.

V náhľadoch na človeka a ľudské sociálne bytie pretrvávali ešte v Hobbeovej dobe väčšinou predstavy pochádzajúce z náboženstva a idealistické moralizátorstvo sa pokúšalo ratovať ilúzie o božskom pôvode spoločnosti a štátu, o božskom riadení ľudských osudov, o ideále dobroty, dokonalosti a slobody stesnenom v človeku ako vrchole stvorenia. Ani Descartes svojimi dualistickými dôsledkami neprekonal v tejto otázke idealizmus: popri hmotnom tele postuluje u človeka nehmotnú mysliacu dušu, obdarenú rozumom a slobodnou vôľou. Hobbes začlenil celého človeka do prírody a podriadil ho ako „špecifické“ teleso všeobecnej, prírodnej zákonitosti — pohybu, hľadajúc iba vlastný pohybový princíp, ktorý by vysvetlil ľudské konanie a správanie. Našiel ho v pudovej základni ľudskej prirodzenosti a najmä v pude sebazáchovy ako určujúcej biosociálnej hybnej sile človeka.

Aj Locke a Rousseau vychádzali z princípu sebazáchovy ako rozhodujúceho momentu prírodne-prirodzeného stavu človeka; sebazáchovu však nechápali ani tak široko, ani absolutisticky ako Hobbes. Hobbes totiž zo základného elementu sebazáchovy odvodzuje nielen všetku činnosť človeka (človek koná iba preto, aby si zachránil život), ale s mechanickou nevyhnutnosťou determinuje ním aj všetok obsah ľudského cítenia (rozkoš, láska, túžba, bolesť, nenávisť, strach vznikajú ako súhlasná alebo nesúhlasná reakcia pri uplatňovaní sebazáchovných cieľov), chcenia (voľíme si veci, ktoré sú prospešné sebazáchove), morálneho hodnotenia (veci, ktoré si žiadame, nazývame dobrými, ktoré sú nám odporné zlými) atď. Z tohto hľadiska sa všetko ľudské dielo redukuje na pozitívny alebo negatívny prostriedok sebazáchovy a sebazáchova nadobúda status prirodzeného práva na všetko, čo jej slúži a prospieva. Z toho však ďalej vyplýva, že v prirodzenom stave ľudstva pôsobí sebazáchova ako sám v sebe rozporný princíp: z hľadiska jednotlivca ako jeho najvyššie dobro, zmysel a cieľ všetkého konania, z hľadiska iných ako sila negatívna, deštruktívna a agresívna. V stave, keď každý má prirodzené právo na všetko, musia si jednotlivé sebazáchovné sily vzájomne protirečiť a ohrozovať sa. Toto stanovisko formuluje Hobbes, podobne ako Epikuros, v známej charakteristike prirodzeného stavu „vojna všetkých proti všetkým“. Súčasne sa však v tejto naturalistickej koncepcii ozýva historicky pesimistické chápanie človeka a pesimistické presvedčenie, že sú to pudovo-agresívne sily, ktoré ovládajú v zrejmej alebo skrytej podobe celý ľudský život a že to zákonite vyplýva z ľudskej prirodzenosti. Ako doplnok k takémuto chápaniu človeka vystupuje potom v pláne spoločenského stavu požiadavka silného totalitného štátu, vykonávajúceho právo a spravodlivosť násilím a donucovaním, pretože „zmluvy bez meča sú iba holé slová a nemajú nijakú silu zabezpečiť ľuďom bezpečnosť“. [2, s. 201]

Nebolo by to tak, keby sebazáchova bola podriadená rozumu a spojená s rešpektovaním záujmov druhého. Podľa Hobbesa aj rozum vystupuje na tejto úrovni len v záujme pudov, pretože je podriadený vôli prameniacej zo strachu individua o osobnú sebazáchovu alebo, inými slovami, o vlastné sebauplatnenie. Na rozdiel od Rousseauovho zdôraznenia altruistického momentu v sebazáchove a Kantovej dialektickej koncepcie sebauplatnenia človeka ako „nedružnej družnosti“ má-u Hobbesa sebazáchova čisto egoisticko-mocenskú povahu a ani rozum v jej službách nemôže zabrániť jej agresívnemu postoju

k iným. „Na prvom mieste stojí ako hlavná túžba celého ľudstva stála a nepokojná snaha moci po viacej moci, ktorá sa končí iba smrťou.“ (2, s. 137)

Túžbu po moci vysvetľuje Hobbes najmä túžbou po vyniknutí a sláve a pudom súperenia. Ak napr. podľa Rousseaua súperenie rodí iba spoločenský stav človeka a nerovnosť moci je spoločenskou nerovnosťou majetku, podľa Hobbesa je túžba po moci všeobecnou prirodzenou charakteristikou človeka a nerovnosť moci je prirodzeným právom silnejšieho. Pôvodne, v prirodzenom stave, má každý moc iba nad sebou — keďže príroda aj podľa Hobbesa stvorila ľudí rovnými a slobodnými. No z všeobecnosti moci pramení aj všeobecná túžba po moci u všetkých i rovnaká nádej a rovnaké právo na jej získanie. Z toho vzniká súperenie o moc, lebo každý jej chce získať viac a súčasne si svoju moc musí brániť ako podmienku sebazáchovy. V boji o moc jední — silnejší — víťazia, druhí — slabší — prehrávajú. V rukách silnejších sa zhromažďuje postupne viac moci, čím rastie však už nielen ich sebazáchovná obranyschopnosť, ale aj právo na všetko, na česť a slávu, prospech a výhody, pretože „všetko, čo budí v človeku lásku alebo strach, je moc“. (2, s. 126) Bohatstvo i vážnosť, priateľstvo i úspech, krása i múdrosť sú, podľa Hobbesa, iba rozličné formy moci, a ten, kto vlastní viac moci, má na všetko viac nároku a viac práva. Z toho vyplýva, že právo jednotlivca je priamo úmerné jeho moci, alebo že veľkosť moci je mierou jeho práva. Z toho však vyplýva aj ďalší dôsledok, že mať moc znamená vlastniť výhody a získať výhody predpokladá vlastniť moc.

Sám Hobbes myslí, že takýto „neblahý“ stav (v ktorom by bol človek človeku nevyhnutne vlkom) „v skutočnosti azda nikdy neexistoval“ (2, s. 163), no že ho možno predpokladať na základe „čistej prirodzenosti človeka“. (2, s. 163) Pravda, práve táto „prirodzenosť“ je u Hobbesa konštrukcia súvisiaca s jeho naturalistickou redukciou človeka na prírodné biologické teleso, riadené iba izolovanými sebazáchovnými silami. Z hľadiska mechanistického materializmu možno túto Hobbesovu koncepciu logicky pochopiť a v porovnaní s idealisticko-teologickými a humanisticko-utopickými predstavami človeka oceniť aj jej prínos pre vedeckejšie chápanie človeka a jeho dejín. Ovplyvnil ním nielen Spinozu a cez neho Hegla, ale i moralistu Kanta, ktorý, obhajujúc proti Rousseauovi spoločenský stav človeka ako nevyhnutný prostriedok nadobudnutia mravnosti a ľudskosti, jednako pripúšťa, že prirodzenosť človeka v jeho pudovo vášnivej podstate viedla k dejinným pokrokom i kataklizmám a že v človeku trvale pôsobí i na najvyšších stupňoch vývinu. Márne vyvracal Rousseau Hobbesa dôkazmi o prirodzenej добрote a dokonalosti človeka tvrdením, že všetko pokazila spoločnosť a súkromné vlastníctvo, rozum, veda a umenie. Niet nehistoricky dobrej alebo zlej prirodzenej podstaty a aj ľudská „pôvodná“ prirodzenosť je spoločenská. Ako vo svojich *Rukopisoch* poznamenal Marx a ešte pred ním Feuerbach — azda dodnes ani plne nedoceneným spôsobom — „prirodzený vzťah človeka k človeku je vzťah muža a ženy“ a vzťah matky a dieťaťa. Sú to pozitívne vzťahy, ktoré dávajú človeku pocítiť potrebu druhého človeka a tvoria bázy vzťah ľudskej prirodzenej sociálnosti.

Hobbes čiastočne tuší istú „dvojakosť“ ľudskej prirodzenosti, nachádzajúc v pude sebazáchovy okrem egoizmu, sebeckosti a agresívnosti aj tendenciu k dobru, mieru a spoločenskému združovaniu. Vďaka týmto sklonom pociťujú vraj ľudia v primitívnom stave vojny všetkých proti všetkým strach z násillia a túžbu po bezpečnosti. Z týchto podnetov vzniká prirodzeným vývinom spo-

ločnosť ako vyššia forma „sebazáchovného pudu“. Ničím neobmedzené indivíduá, ktorých sloboda a právo na všetko v primitívnej podobe ohrozujú možnosť samého života, začínajú rozumom rozlišovať, čo je dobré a prospešné z hľadiska zachovania tohto života a snažia sa utvoriť taký stav, ktorý by vyhovoval ich spoločným záujmom. Vznik spoločnosti je teda diktovaný rozumovou sebazáchovou, víťazstvom vôle k životu nad vôľou k moci, obmedzením prirodzeného práva prirodzeným zákonom. Spoločnosť je taktó čiste ľudským dielom, konštituovaným vôľou „slobodne“ sa rozhodujúcich indivíduí a na základe vzájomnej dobrovoľnej dohody, zmluvy.

Pri tejto príležitosti, aj keď Hobbes používa renesančnú právno-politickú terminológiu, „prirodzené právo“, „spoločenská zmluva“, chápe ich odlišne. Prirodzené právo (ako právo predspoločenského stavu) nemá de facto ani hodnotu pozitívneho práva, ale ani onej mravnej normy, ktorou Grotius a Althusius vyjadrovali kritiku stredovekého právneho poriadku z pozícií rodiacej sa buržoáznej spoločnosti. Hobbesovo „prirodzené právo“ je nespoločenské právo moci a anarchie a jeho negáciou je prirodzený zákon. Až prirodzené zákony, vyjadrujúce súbor pravidiel a noriem spoločenského života, ku ktorým indivíduá dospievajú rozumovou úvahou v zápase o pochopenie svojho skutočného záujmu, sú predpokladom spoločenskej zmluvy. Teda už vznik spoločnosti, a nie iba vznik štátu, ústavy a právneho poriadku, podmieňuje Hobbes zmluvou a zmluvu neviaže na prirodzené právo, ale na prirodzené zákony. Prirodzený zákon, lepšie povedané súbor prirodzených zákonov (v Leviathanovi ich Hobbes vymenúva v pätnástich bodoch), je výrazom prechodu človeka k morálke, hodnoteniu, rozlišovaniu dobrého a zlého, prospešného a škodlivého, t. j. k tým pravidlám, ktoré Hobbes zo svojho ideologicko-politického hľadiska považuje za stavebné kamene novej buržoáznej spoločnosti.

Pritom dochádza k istému paradoxu. Prirodzené zákony považuje Hobbes za čosi „večné a nezmeniteľné“ (2, s. 191), pretože, čo zakazujú, nemôže byť nikdy dovolené a čo predpisujú, nemôže byť nikdy nedovolené. Sú vlastne nevyhnutným kódexom prirodzenej mravnosti, na základe ktorej je vôbec možné ľudské spolunažívanie a sumárne by ich bolo možno zhrnúť do najvšeobecnejšej zásady ľudskosti: „čo nechceš, aby tebe iní robili, nerob ani ty im“. (2, s. 190) Na druhej strane, keďže ide o rozumové a mravné normy a príkazy, spoločenská zmluva na úrovni dobrovoľnej dohody indivíduí neobsahuje nijaké sankcie na ich dodržanie. Naopak, z pudovo-sebazáchovej podstaty človeka vyplýva, že pre toho, kto prirodzené zákony nepozná, alebo ich rozumovo neuznáva, sú neplatné a nezáväzné. Preto, podľa Hobbesa, ani prirodzený zákon — hoci je pre spoločenské súžitie *conditio sine qua non*, nemá sám osebe platnosť pozitívneho zákona.

Vznik skutočného objektívne platného a pre všetkých záväzného právneho poriadku, čiže vznik občianskej spoločnosti leží u Hobbesa až za týmito racionálne postavenými hranicami, tam, kde je dobrovoľná dohoda nahradená štátnou mocou a spoločenská zmluva zakotvená do absolutistickej moci. Jednotlivci, súc si vedomí nevyhnutnosti spoločenského stavu, musia sa v plnom rozsahu a navždy zrieknuť svojich individuálnych práv a odovzdať ich absolútnemu suverénovi (panovníkovi alebo vládnúcej skupine), pretože, ak sa má čeliť ich prirodzenému egoizmu, musí sa mu čeliť ich zjednotenou vôľou a mocou. Tú predstavuje, podľa Hobbesa, podobne ako podľa Machiavelliho moc a vôľa panovníka, od tohto momentu od občanov nezávislá, im plne

nadradená a objektívne, vo všetkých záležitostiach rozhodujúca o tom, čo je pre spoločnosť dobré, mravné, pekné, prospešné atď.

Jednostranne definovaná prirodzenosť človeka ako vôľa k moci núti Hobbesa postaviť proti nej inú jednostrannú silu — absolútnu štátnu zvrchovanosť. Suverenita nie je už v ľuďoch, v spoločnosti, ale vlastní ju panovník, existujú iba práva zbavení poddaní a moc uskutočňujúci suverén.

Pravda, moc suveréna nemá byť samoučelne despotickej. Štát, hoci Hobbes preň používa nelichotivé prirovnanie k biblickej obludě Leviathanovi, vzniká s cieľom uskutočňovať prirodzené morálne zákony, ctnostné a právne spolužitie ľudí, ktoré sa nedá zabezpečiť ich spontánnou dobrou vôľou, ale iba „hroznou strašlivou mocou štátu, ktorý vykonáva vyššiu vôľu všetkých, t. j. vôľu mať pokoj doma a vzájomnú obranu proti vonkajším nepriateľom“ (2, s. 206). Na druhej strane však Hobbes panovnícku moc evidentne idealizuje: nepripúšťa, že ju vládca — hoci je tiež človek — môže zneužiť proti záujmom svojich poddaných, a preto nepripúšťa ani nijaké neuposlušnosť jeho vôle a už vôbec nie jeho zvrhnutie. Tento mocenský absolutizmus, okolo ktorého je najviac sporov v Hobbesovej štátovede, bol v rozpore s historickou situáciou nastupujúcej buržoázie, ktorá v mene ľudu a s programom demokratizácie života bojovala práve proti feudálnym despotom a stredovekým duchovným dogmatizmom. Bol však aj v rozpore s východiskovým materialistickým chápaním človeka, majúceho v sebe, v svojich záujmoch, vášňach a ambíciách pohybový princíp. V Hobbesovej občianskej spoločnosti sú už individuálne riadené iba vonkajším pohybom — mocou a vôľou panovníka — niet tu vnútorného dynamizmu, triedneho boja atď. Leviathan je tak oteologizovaný svetský boh.

Aj Hobbesov príklad dosvedčuje, že na báze mechanistického materializmu a pred vznikom dialektiky, historického materializmu a novodobej sociálno-politickej skúsenosti nebolo možné napriek úsiliu mysliteľa vybudovať vedu o spoločnosti, osvetliť podstatu vzniku a dynamizmu spoločenského života a funkciu štátnej moci.

Elena Városová

LITERATÚRA

1. HOBBS, T.: O telese. SAV, Bratislava 1965.
2. HOBBS, T.: Leviathan. Melantrich, Praha 1941.