

Thomasa Hobbesa antropologia filozoficzna

Philosophical Anthropology of Thomas Hobbes

21/2016

Political Dialogues

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/DP.2016.034>

Abstract

This paper aims to outline the main characteristics of philosophical anthropology created by Thomas Hobbes and to pinpoint its essential moments that peel away from all known theories about human nature. The metaphysics, epistemology and psychology created by Hobbes has been reconstructed in this paper. This contemplations are fundamental to anthropological theory. Hobbes in his contemplations states that human being from one hand aims to achieve constant growth of power and from the other hand has a strong fear of the death. Accordingly to him the human being is insatiable and selfish and wants to fight and win at all times. Hobbes interpreters – Voegelin, Strauss and Fukuyama – states that this thinker drifts away from the classical philosophy. Hobbes abandoned philosophy of Plato and Christian ideals to aim to achieve the greatest good and by doing that he redefined the main goal of human life as a result.

Słowa kluczowe:

Antropologia, myśl klasyczna, Voegelin, Strauss, Fukuyama, Hobbes, Lewiatan

Keywords:

Anthropology, classical thought, Voegelin, Strauss, Fukuyama, Hobbes, Leviathan

Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie zasadniczych rysów antropologii filozoficznej, której twórcą był Thomas Hobbes oraz wskazanie tych momentów, w których zrywa ona z antropologią klasyczną (platońsko-arystotelesowską oraz chrześcijańską).

W pierwszej jego części zrekonstruowane zostaną podstawowe elementy stworzonej przez filozofa z Malmesbury metafizyki, epistemologii oraz psychologii. W tej rekonstrukcji kluczową rolę odegrają następujące pojęcia: materializm, mechanicyzm, empiryzm, hedonizm oraz egoizm. Przedmiotem części drugiej będzie teoria antropologiczna wypracowana przez angielskiego myśliciela. Szczególna uwaga zostanie tu poświęcona pojęciu 'mocy' oraz roli, jaką dążenie do samozachowania odgrywa w życiu indywidualium ludzkiego. W ostatniej części zidentyfikowane zostaną te elementy hobbesowskiego obrazu człowieka, które nie dają się pogodzić z antropologiami stworzonymi przez myślicieli chrześcijańskich oraz tymi, które należą do nurtu platońsko-arystotelesowskiego w myśli klasycznej. W realizacji tego celu pomocne okażą się krytyki filozofii Hobbesa, których autorami byli Leo Strauss, Eric Voegelin oraz Francis Fukuyama.

Metafizyka, epistemologia i psychologia

Dojrzała, (tzn. wyłożoną w *De Corpore* oraz w *Lewiatanie*) hobbesowską metafizykę¹ należy uznać za metafizykę konsekwentnie materialistyczną. Być może właściwszą nazwą dla stanowiska angielskiego filozofa byłby somatyzm, gdyż uważa on, że ‘materia’ to tylko wygodna nazwa, którą wprowadza się, by oznaczyć ciała pozostające w ciągłym ruchu. Ontologicznym kośćcem hobbesowskiego świata są więc poruszające się i wzajemnie na siebie oddziałujące ciała.

Chcąc odpowiedzieć na pytanie, jak filozof z Malmesbury uzasadnia powyższe przekonanie, należy odwołać się do stworzonej przez niego teorii poznania i filozofii języka. Wydają się one bowiem stanowić argument *implicite* na rzecz stanowiska materialistycznego. Strategia argumentacyjna Hobbesa zdaje się przybierać następującą postać: daży on do wykazania, iż połączenie empiryzmu oraz nominalizmu pozwala stworzyć wizję świata i człowieka, która ma istotne przewagi nad stanowiskami konkurencyjnymi: jest oszczędna – nie zakłada istnienia niematerialnych, myślących substancji, oraz koherentna – nie musi chociażby zdawać sprawy ze stosunku ciała do umysłu, czy też wyjaśniać natury relacji partycypacji tego, co idealne w tym, co empiryczne².

W pismach angielskiego filozofa można także znaleźć argumenty, które wprost podważają istnienie niecielesnych substancji. Najbardziej znane są argumenty z ‘nic nieznaczącej mowy’

oraz z ‘błędu abstrakcji’. Pierwszy za wyrażenia bezsensowe każe uznawać albo wyrażenia nowe i niezdefiniowane (takimi były te, które ukuwali ‘scholastycy i pomyleni filozofowie’), albo wyrażenia, w których ma się do czynienia z *contradictio in adiecto* jak np. bezcielesna substancja. Wyrażenie ‘bezcielesna substancja’ jest niedorzecznością, gdyż Hobbes jest przekonany, że każda substancja jest cielesna. Niekonkuluzwność tego argumentu rzuca się jednak w oczy, gdyż angielski filozof nie uzasadnił powyższego utożsamienia, a z łatwością można pomyśleć taką substancję, która nie byłaby cielesna. Hobbes musiałby więc na innej drodze wykazać, iż sama możliwość pomyślenia substancji, która nie jest ciałem jest pozorna – gdyż oparta na błędnym mniemaniu – lub niewystarczająca, czyli nie może ona stanowić jedyne uzasadnienia dla kogoś, kto przyjmuje istnienie substancji niecielesnych.

Angielski filozof przedstawia dodatkową rację, która ma wesprzeć jego materializm. Opiera ją na pierwszym członie wyżej wskazanej alternatywy. Ten ruch myślowy można nazywać argumentem z ‘błędu abstrakcji’. Błąd ten sprowadza się do przejścia od możliwości pomyślenia pewnych własności danego przedmiotu, jako istniejących niezależnie od swojego substratu, do uznania istnienia tychże własności, jako bytowo niezależnych od swej podstawy. Przejście to jest, zdaniem Hobbesa, nieuprawnione, gdyż oparte jest na pewnym złudzeniu językowym. W *De Corpore*, po tym jak scharakteryzował proces abstrakcji, pisze on:

Z tego samego źródła biorą początek te słowa bez znaczenia: ‘substancje oderwane’, ‘esencja odosobniona’, i inne podobne. Stąd też również owo pomieszanie słów wywodzących się od czasownika ‘jest’, takich jak ‘esencja’, ‘esencjonalność’, jak

1 Terminy ‘metafizyka’ i ‘ontologia’ traktowane są w tekście synonimicznie.

2 S. Duncan., *Thomas Hobbes*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, [dostęp 17.01.2017] <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/hobbes/>>.

łacińskie 'entitas', 'entitativum' i 'realitas', 'aliquidditas', 'quidditas'; tych słów nie można by usłyszeć u ludów; u których powiązanie nazw następuje nie przy pomocy słowa 'jest', lecz przez takie czasowniki przymiotne, jak 'biegnie', 'czyta'...³

Powyższa uwaga sugeruje, że określone koncepcje metafizyczne – w tym przypadku esencjalizm i dualizm substancji – mają swoje źródło w takiej, a nie innej strukturze gramatycznej języka. Zmiana gramatyki spowodowałaby zatem zmianę wyobrażeń ontologicznych. Ten sceptyczny argument nie jest jednak dobrze uzasadniony i, tym samym, nie jest przekonujący. Można bowiem pomyśleć, że jest wręcz odwrotnie i to kategorie gramatyczne danego języka zależą od przekonań metafizycznych jego użytkowników (choćby przekonań nie do końca wyartykułowanych). Hobbes, chcąc utrzymać tezę o zależności metafizyki od gramatyki, musiałby wykluczyć możliwość relacji odwrotnej. Tego jednak nie robi.

Konkludując, można zauważyć, że materializm Thomasa Hobbesa zdaje się mieć charakter postulatywny, choć Hobbes mógłby powołać się na sukces eksplanacyjny nauk przyrodniczych, które to nauki zakładają przecież (wprawdzie metodologiczny, ale jednak) materializm⁴.

Kolejnym ważnym zagadnieniem ontologicznym, które Hobbes porusza jest problem przyczynowości. Na pytanie, jakie rodzaje oddziaływań przyczynowych można wyróżnić, angielski filozof udziela odpowiedzi innej, niż metafizycy scholastyczni:

Filozof z Malmesbury dokonuje redukcji czterech przyczyn znanych z tradycji arystotelesowskiej do dwóch: przyczyny

*sprawczej i przyczyny materialnej. Tradycyjne pojęcia przyczyn są jednakże tylko analitycznymi ujęciami przyczyny pełnej, którą jest „agregat wszystkich własności, zarówno we wszelkich ciałach działających [przyczyna sprawcza – P. W.], jakie się tylko tam znajdują, jak i w ciele podanym działaniu [przyczyna materialna – P. W.], które, gdy są zawsze dane wykluczają przypuszczenie, iżby skutek nie powstał równocześnie”. Przyczyny i skutki zachodzą realnie i są niezależne od naszego umysłu; dotyczą one w sposób ścisły ciał posiadających moce do oddziaływania i przyjmowania oddziaływań innych ciał zewnętrznych wobec nich*⁵.

Kwestia przyczynowości okaże się istotna dla rozważań, których przedmiotem będzie teoria człowieka angielskiego filozofa.

Chcąc przedstawić hobbesowską epistemologię, należy zauważyć, że jest to teoria zasadniczo empirystyczna. Wszystkie reprezentacje mentalne (idee) pochodzą, bezpośrednio lub pośrednio, z doświadczenia zmysłowego. Powstają one w poznającym umyśle na skutek nacisku ciał zewnętrznych na organy zmysłowe, który to nacisk wprawia w ruch te części narządów zmysłowych, które są zdolne do mechanicznej transmisji tego ruchu. W ten sposób impuls zmysłowy jest przesyłany do mózgu i serca. To ostatnie jest źródłem doznań zmysłowych. Narządy zmysłowe cechuje przy tym pewna reaktywność, czyli dążność do opierania się i przeciwdziałania ruchowi przychodzącemu z zewnątrz. Konsekwencją tego 'odśrodkowego' ruchu organizmu jest jawienie się obiektów

3 T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 1, przeł. Cz. Znamierowski, Wyd. PWN, Warszawa 1956, s. 46.

4 S. Duncan, *op. cit.*

5 P. Wiewiór, *Thomasa Hobbesa dedukcja naturalnej kondycji człowieka*, [w:] *Dialogi Polityczne*, nr 12/2009, s. 15 [dostęp 17.01.2017] < <http://apcz.pl/czasopisma/index.php/DP/article/view/DP.2009.032>>.

zmysłowych jako zewnętrznych wobec percypującego.

Prócz powyżej opisanego ruchu prowadzącego od narządów zmysłowych do serca *via* mózg, Hobbes wyróżnia także transmisję ruchu wprost do serca. To poruszenie nie napotyka oporu. Jeśli jego konsekwencją jest pobudzenie serca i żwawszy obieg krwi w żyłach, to ruch ten jest doświadczany jako przyjemny. Jeśli zaś poruszenie to utrudni pracę serca, to wywoła uczucie negatywne (uczucie nieprzyjemne). Każdorazowo dane uczucie jest kojarzone z przedmiotem, który jest przyczyną ruchu. Przedstawienie danego obiektu wywołuje określoną reakcję i *vice versa*. Powstanie uczucia (emocji) powoduje określone zachowanie lub reakcję organizmu. Uczucie jest zatem przyczyną zachowania, czyli ma charakter motywacyjny. Jeśli odczuwane emocje mają charakter pozytywny, pojawia się apetyt lub pożądanie danego przedmiotu. Jeśli zaś negatywny, pojawia się awersja do niego⁶.

W umysłach istot, które zdolne są do poznania zmysłowego, oprócz idei istnieją także wyobrażenia. Reprezentacje zmysłowe, czyli ruch w określonych częściach układu nerwowego (mówiąc nieco współczesnym językiem) trwa nawet, gdy przedmiot percepcji przestanie oddziaływać na zmysły. Traci on jednak na intensywności. I to ten właśnie, mniej już intensywny ruch, Hobbes nazywa wyobrażeniem. Wraz z upływem czasu wyobrażenia blakną i tracą wyrazistość. Przyczyną tego jest ciągły napływ nowych impulsów, które 'wypierają' stare⁷. Wyobrażenia, podobnie jak idee, są czynnikami motywującymi. Można je ze sobą łączyć, tworząc tym samym nigdy nie istniejące obiekty (np. centaur). Wyobraże-

nia są istotne przy zapamiętywaniu oraz rozumieniu. Hobbes twierdzi wręcz, że rozumienie jest swoistym rodzajem wyobrażania.

Zdaniem filozofa z Malmesbury istnieją dwa rodzaje przyczyn wszystkich działań istot żywych – ruch wegetatywny oraz ruch zwierzęcy, czy też rozmysłny. Pierwszy odpowiada za oddychanie, trawienie, wydalanie itp. Drugi za chodzenie, mówienie, ruchy kończyn itd. Ruch rozmysłny zawsze jest poprzedzany przez pewne wyobrażenie, którego przedmiotem jest po pierwsze cel działania, a po drugie sposób realizacji tego celu. Zatem początkiem wszelkiego rozmysłnego ruchu jest wyobrażenie (samo będące także rodzajem ruchu, zmysłowo niedostrzegalnego, nazywanego przez angielskiego filozofa *conatussem*). Poruszenia nerwowe, które są przyczyną działań rozmysłnych, Hobbes nazywa dążeniami. Dążenia, które zwracają się ku temu, co je wywołuje, to apetyty, pożądania, miłość. Konsekwencją ich zaspokajania jest odczucie przyjemności. Hobbes jest przy tym przekonany, że *szczęśliwość jest stałym przechodzeniem pożądania jednego przedmiotu do innego; i osiągnięcie pierwszego jest tylko drogą do innego. Przyczyną tego jest, że przedmiot ludzkiego pożądania nie jest to, by doznawać zadowolenia raz i tylko na jedną chwilę; jest nim to, by zapewnić sobie na zawsze zaspokojenie przyszłych pożądań*⁸. Zauważa ponadto, że *nie mieć żadnych pragnień jest tym samym, co być martwym*⁹.

Dążenie, które odwraca się od swojego przedmiotu Hobbes zwie awersją, wstrętem lub nienawiścią. To, co staje się przedmiotem pożądania, jest przez pożą-

6 T. Hobbes, *Elementy...*, s. 405.

7 *Ibidem*, s.410–411.

8 T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Wyd. ALETHEIA, Warszawa 2009, s. 178.

9 *Ibidem*, s. 152.

dającego uznawane za dobre. To zaś, co budzi jego wstręt, znajduje on złym. Analo- gicznie rzeczy się mają, gdy orzeka on o czymś, że jest piękne lub szpetne. Kon- sekwencją mechanistycznej psychologii i materialistycznej metafizyki jest zatem moralny i estetyczny subiektywizm, psy- chologiczny egoizm oraz hedonizm¹⁰.

Proces ‘ścierania się’, ‘sumowania’ dążeń Hobbes nazywa namysłem. Akt woli jest ostatnią fazą namysłu, czyli ostatnim požądaniem lub wstrętem. In- nymi słowy wszelkie ludzkie działanie jest konsekwencją określonej sekwencji ruchów w organizmie danego człowieka. Hobbes jest więc deterministą. Twierdzi on jednak, że zdeterminowane wewnętrznie działanie można uznać za wolne, gdy nie istnieje żadna zewnętrzna przeszkoda w jego realizacji¹¹. Rzeczono- go filozofa można więc uznać za, by raz jeszcze się- gnąć do współczesnej terminologii, kom- patybilistę. Brak wolnej woli to kolejna konsekwencja materialistycznej ontologii.

Antropologia

Osiowym momentem hobbesowskiej an- tropologii jest ‘wola mocy’. Warto przyto- czyć tu znamieny *passus* z *Lewiatana*, w którym Hobbes zdaje z tego sprawę: *tak więc na pierwszym miejscu stawiam jako ogólną skłonność wszystkich ludzi stałe i niezmiające spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje wraz ze śmiercią*¹². To ‘niezmiające spokoju pra- gnienie’ czyni człowieka istotą zachłanną oraz niespokojną. Hobbesowski człowiek dąży do stałego wzrostu swojej mocy. Korzystanie ze swoich potencji w realizacji określonych celów sprawia, że odczuwa on przyjemność. Wzrost mocy, czy też,

używając innego języka, wzrost aktyw- nych potencji, pozwala mu na pięcie się coraz wyżej w hierarchii ciał, umożliwia sięganie po coraz to wyższe dobra, w tym władzę oraz sławę.

Powyżej zauważono, że Hobbes wy- różnia dwa rodzaje przyczynowania – sprawcze oraz materialne. Pierwsze ma charakter aktywny (wiązane jest z ak- tywnymi potencjami, czy też dyspozy- cjami) i pozwala na bycie podmiotem oddziaływania, drugie zaś ma pasywną naturę i umożliwia bycie przedmiotem określonych oddziaływań. Rozważając kwestie mocy człowieka, Hobbes wy- różnia dwa jej rodzaje – moc aktywną oraz pasywną. Odpowiadają one dwóm wskazanym wcześniej rodzajom przy- czynowania¹³. Gdy zatem jakiś człowiek pragnie aktualizować swoje moce, musi on odnaleźć przedmiot, na który może oddziaływać, czyli przedmiot, który po- siada pasywną zdolność do ‘przyjęcia’ tego oddziaływania. Ma to daleko idące konsekwencje dla funkcjonowania ludz- kich zbiorowości, gdyż wiąże się z in- strumentalnym traktowaniem się przez – dążących do stałej aktualizacji swych mocy – członków tej społeczności. Tworząc zbiorowość ludzie wikłają się w całą sieć asymetrycznych relacji – raz będąc podmiotem, a raz przedmiotem oddziały- wania – dążąc przy tym do jak najpełniej- szej realizacji własnych potencji. Zazwy- czaj kosztem innych – wszak nie może być tak, że wszyscy są równie sławni lub wszyscy skupiają w swoich rękach rów- nie wielką władzę.

Człowiek, aby oszacować swoje moce – co jest niezbędne, gdy chce poznać te cele, które są w ‘zasięgu jego ręki’ – musi podejmować rozmaite działania bądź analizować, jak inni reagują na jego czy- ny i słowa. Własnych mocy nie można,

10 *Ibidem*, s. 130–131.

11 *Ibidem*, s. 296.

12 *Ibidem*, s. 178.

13 P. Wiewiór, *op. cit.*, s 17.

zdaniem Hobbesa, poznać *a priori*. Warto dodać, że już samo przedstawianie sobie siebie jako podmiotu sprawczego jest przyjemnościordne. Przemysław Wiwiór zauważa, że

*wyobrażenie siebie jako podmiotu sprawczego staje się głównym czynnikiem motywacji. Inne dobra zależne od określonego kształtu usposobienia podmiotu sprawczego przestają być w sensie ścisłym celami autotelicznymi (jucundum). Ich realizacja jest podejmowana jako środek – człowiek chce w nich widzieć przede wszystkim własne odbicie, wytwór swojego sprawstwa. Autonomicznym celem dążenia jest uczucie dumy z bycia podmiotem sprawczym, które jest ściśle skorelowane z poczuciem wzrostu własnej mocy aktywnej.*¹⁴

Obok ‘woli mocy’ Hobbes dostrzega równoległą tendencję, o przeciwnym jednak zwrocie. Mowa tu o obawie przed utratą potencji sprawczych. Utrata ta może uczynić z człowieka istotę żalśnie słabą, przedmiot w rękach innych, którym można dowolnie manipulować. Uniemożliwia ona także zaspokajanie namiętności, a tym samym doznawanie przyjemności. To zaś czyni ludzki żywot nieznośnie jałowym.

Pragnienie mocy popycha człowieka do rywalizacji z innymi ludźmi. Skłania ono do nieustannego porównywania ‘potencjału’ własnego z mocami innych. Jak już wyżej wspomniano, słowa lub czyny drugiego człowieka mogą pozwolić na oszacowanie własnej potencji sprawczej. Ludzie współzawodniczą więc o zaszczyty i godności, chcąc dowieść indywidualnej potęgi. Ta ciągła rywalizacja rodzi zawiść, nienawiść i łatwo może stać się przyczyną wojny. W naturze człowieka

Hobbes wyróżnia trzy główne przyczyny waśni międzyludzkich. Pierwszą jest pragnienie dóbr materialnych, które są własnością innych. Drugą – lęk o własne bezpieczeństwo. Trzecią zaś przyrodzone człowiekowi pragnienie sławy¹⁵.

Pragnienie coraz to większej potęgi splata się w hobbesowskiej antropologii z egoizmem, czyli realizacją własnego interesu, choćby kosztem interesów innych ludzi. Egoistyczne dążności szczególnie silnie ujawniają się w stanie natury, gdzie życie człowieka staje się *wyścigiem, w którym nie można by osiągnąć żadnego celu, żadnej innej girlandy, jak tylko znalezienie się na czele*¹⁶. W tej ‘wojnie egoizmów’ szczególną rolę odgrywają pewne uczucia, które są zasadniczym źródłem ludzkiej motywacji. Hobbes wyróżnia cztery podstawowe: zawiść, współzawodnictwo, zazdrość oraz ambicja. Zawiść jest pragnieniem dóbr, które posiadają inni. Jest to uczucie negatywne, skłania do szkodenia i czynienia rozmaitych trudności innym. Współzawodnictwo jest pragnieniem dorównania i prześcignięcia innych, pragnieniem posiadania tych mocy, które oni posiadają. Zazdrość to obawa przed nieodwzajemnioną miłością. Ambicja to pożądanie wyróżnienia i stanowisk¹⁷.

Kolejną, obok woli mocy, zasadniczą sprężyną ludzkiego działania jest lęk przed gwałtowną śmiercią. Strach ten jest tak przemożny, że Hobbes upatruje w nim siłę, która pozwala przezwyciężyć chaos stanu natury. Konsekwencją tego jest uznanie przez niego prawa do obrony własnego życia za najważniejsze naturalne uprawnienie, na straży które-

15 T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 206.

16 *Ibidem*, s. 35.

17 L. Kopciuch, *Idee filozofii społecznej Thomasa Hobbesa w późniejszych koncepcjach filozofii dziejów*, [w:] *Roczniki filozoficzne*, wyd. naukowe KUL, t. 56/2015, nr 1, s. 32–33.

14 *Ibidem*, s. 25.

go winien stać suweren. W mniemaniu Hobbesa obawa gwałtownej śmierci jest potęgowana przez zasadniczą równość ludzi. W *De Cive* pisze on:

Jeśli bowiem spojrzymy na ludzi dojrzałych i zwrócimy uwagę na to, jak krucha jest budowa ludzkiego ciała ... i jak łatwo jest nawet najslabszemu człowiekowi zabić człowieka silniejszego, to nie ma podstawy, iżby ktokolwiek wierzący w swoje siły uważał, że natura uczyniła go wyższym od innych. Równi są ci, którzy mogą uczynić sobie wzajemnie takie same rzeczy. I również równą mają moc ci, którzy mogą najwięcej, a mianowicie zabić innych.¹⁸

Ludzie posiadają więc zbliżone możliwości intelektualne oraz siłę fizyczną, a istniejące między nimi niewielkie różnice można pominąć. Konsekwencją równości są podobne aspiracje i dążenia, które popychają ludzi do rywalizacji oraz walki o dominację.

Podsumowując, za najwyższą w hobbesowskiej hierarchii wartość należy chyba uznać trwanie i nieustanny rozwój organizmu, innymi słowy – życiową ekspansję. Sprowadza się ona do stałego wzrostu jednostkowej potęgi, czyli zdolności oddziaływania na środowisko (w pierwszym rzędzie na innych ludzi) oraz kształtowania go zgodnie z własnymi wyobrażeniami i upodobaniami. To, jak się wydaje, ma na myśli Hobbes, gdy mówi o ‘stałej żądzy mocy’.

Zerwanie z myślą klasyczną

Pozostaje wskazać główne punkty, w których antropologia Thomasa Hobbesa zrywa z klasyczną teorią człowieka.

18 T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 2, przeł. Cz. Znamierowski, Wyd. PWN, Warszawa 1956, s. 209.

Do identyfikacji tych punktów posłużą prace Leo Straussa, Erica Voegelina oraz Francisa Fukuyamy.

Każdy, kto z uwagą przestudiuje główne prace Hobbesa, z łatwością dostrzeże pewną charakterystyczną dla tego myśliciela idiosynkrazję, mianowicie antyarystotelizm, czy też szerzej, antyklasycyzm. Malmesburczyk *expressis verbis* stwierdza, wbrew Arystotelesowi, że człowiek nie jest zwierzęciem politycznym. Leo Strauss w pracy *Prawo naturalne w świetle historii* zauważa, że tradycyjna filozofia polityczna zakładała, że człowiek jest z natury politycznym lub społecznym zwierzęciem. Odrzucając to założenie, Hobbes nawiązuje do tradycji epikurejskiej. Przyjmuje pogląd, że człowiek jest z natury, czyli pierwotnie, zwierzęciem apolitycznym i nawet aspołecznym.¹⁹ Ludzie, sądzi Hobbes, nie znajdują żadnej przyjemności w życiu gromadnym, a żyjąc wspólnie doznają jedynie przykrości. Tak oto filozof uzasadnia swój osąd:

Może się to wydać dziwne komuś, kto niedostatecznie zważył te rzeczy, że natura tak rozdzieliła ludzi i że dała im możliwość napadać się wzajemnie i niszczyć; i może on wobec tego, nie zawierając temu wnioskowi opartemu na uczuciach, chcieć, być może, ażeby to potwierdziło doświadczenie... Niechaj rozważy, co myśli o swoich współobywatelach, gdy tak podróżuje uzbrojony; i co myśli o mieszkańcach miasta, gdy zaryglowuje drzwi; i o swoich dzieciach i sługach, gdy zamyka swe skrzynie.²⁰

Eric Voegelin za dominujący rys człowieka hobbesowskiego uznaje nigdy

19 L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Wyd. PAX, Warszawa 1969, s. 157.

20 T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 208.

niezaspokojone pragnienie mocy. Choć angielski filozof dostrzega destrukcyjny wpływ *libido dominandi*, uznaje je za główny motor ludzkich działań. Ponadto Hobbes, jak konstatuje Voegelin, odrzuca klasyczo-chrześcijańską antropologię także wtedy, gdy wyklucza *summum bonum* jak cel ludzkich dążeń. Voegelin stwierdza, że *jeśli ludzie nie mogą skłonić się poprzez wzajemną miłość do boskiego najwyższego dobra, aby pokojowo żyć, to muszą być przymuszeni do porządku w społeczeństwie poprzez lęk przed summum malum śmierci*²¹. Ta nowa nauka o człowieku otwarcie zrywa z platońską psychologią orientacji (która za cechę istotną człowieka uznaje skierowanie ku temu, co transcendentne) i zastępuje ją psychologią motywacji (dla której dusza może osiągnąć ład jedynie poprzez równoważenie sił motywacyjnych). W myśl nowożytnej psychologii w duszy człowieka nie można już wyróżnić dwóch wolicjonalnych centrów, których istnienie postulował św. Augustyn tj. *amor dei* i *amor sui*. To pierwsze zostaje usunięte. Niepanowanie nad własnymi namiętnościami nie może już dłużej być uznane za chorobę duszy, za symptom intelektualnego i duchowego zagubienia. Folgowanie namiętnościom staje się wręcz manifestacją witalności i indywidualnej mocy. Voegelin konkluduje, że hobbesowska antropologia przedstawia obraz zagubionego i zatopionego w immanencji człowieka jako coś normalnego i zgodnego z naturą²².

Powyższe uwagi Voegelina można zinterpretować w następujący sposób:

21 E. Voegelin, *Namiastka religii*, [w:] *Człowiek w Kulturze*, nr 17/2005, s. 283, [dostęp 17.01.2017] <<http://www.gilsonsociety.pl/czlowiek-w-kulturze/czlowiek-w-kulturze-wydanie-online-on-line-edition/nr-17/>>.

22 E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Wyd. ALETHEIA, Warszawa 1992, s. 167-168.

Hobbes, poprzez rezygnację z najwyższego dobra jako celu życia człowieka, marginalizuje dotychczas wyróżniony element ludzkiego obrazu świata – (chrześcijańskiego) Boga. Dzieje się tak z tego prostego powodu, że *summum bonum* w świecie chrześcijańskim utożsamiane było właśnie z Bogiem. Przekreślenie najwyższego dobra jak celu dążeń człowieka to przekreślenie Boga jako celu ludzkiej egzystencji. Oczywistą tego konsekwencją jest osłabienie znaczenia chrześcijaństwa w życiu politycznym i społecznym projektowanego przez Hobbesa państwa. Inaczej rzecz ująwszy, angielski filozof dokonuje zawężenia horyzontu aksjologicznego człowieka, każąc mu pożądać wyłącznie dóbr ‘ziemskich’ – władzy, sławy, bogactwa, wygody etc. – i nie zważać na moralne wskazania etyki chrześcijańskiej, które są, zdaniem angielskiego filozofa, zbyt wygórowane i ‘nierealistyczne’.

Francis Fukuyama, referując i krytykując hobbesowską antropologię korzysta ze stworzonej przez Platona psychologii. Jak wiadomo ateński filozof wyróżnia w duszy ludzkiej trzy części, czy też władze: rozumną, popędliwą oraz gniewliwą. Dominacja jednej z nich określa zasadnicze tendencje, które można dostrzec w zachowaniu danego człowieka oraz wpływa na cele, do realizacji których człowiek ten dąży. Jeśli w jakiejś społeczności określony typ psychologiczny przeważa, to tendencje i dążności tej zbiorowości stają się wyraźnie zbieżne z tendencjami i dążnościami charakterystycznymi dla dominującego typu psychologicznego.

Fukuyama ilustruje wyżej opisane zależności przykładami z historii powszechnej oraz z historii idei. Dusza rozumna, jako źródło dążenia do poznania i zrozumienia świata, odpowiada za powstanie i rozwój nauk, za ukształtowanie się nowożytnej metody naukowej (w tym

za pojawianie się scjentyzmu i pozytywizmu). Władza pożądliva duszy przyczyniła się do powstania tych prądów kulturowych, które dążą do jak najpełniejszego zaspokojenia pragnienia życia 'wygodnego', 'łatwego' i 'pożytecznego'. Można tu wymienić idee takie jak utilitaryzm czy umowa społeczna. Zdaniem Fukuyamy to właśnie pożądlivość skłania ludzi do ciągłego rozwoju techniki, budzi pragnienie pełnego 'ujarzmienia' natury, podporządkowuje ludzką działalność pragmatycznej kalkulacji. Odpowiada więc za pojawienie się i zdominowanie Okcydentu przez typ ludzki, który zwykło nazywać się *homo oeconomicus*. Dusza popędliva wreszcie, jako ośrodek życia emocjonalnego, była sprężyną powstań niewolników w świecie antycznym, doprowadziła także do zniesienia niewolnictwa, obalenia apartheidu, rewolucji liberalnej w Europie środkowo-wschodniej. Fukuyama twierdzi, że przyczyną wszystkich tych wydarzeń nie było pragnienie poprawy bytu (ich przyczyną nie była więc dusza pożądliva), lecz dążenie do samostanowienia, które jest immanentnie powiązane z popędlivością²³.

Hobbes, zdaniem amerykańskiego badacza, zmienia platońską hierarchię władz duszy, gdy naczelną rolę w ludzkim życiu psychicznym przypisuje części pożądlivej, która staje się głównym źródłem motywacji. To ona wyznacza cel ludzkich działań – bezpieczne i wygodne życie. Część rozumna przekształcona zostaje w racjonalność instrumentalną, której nadrzędnym celem staje się wskazywanie najefektywniejszych środków do realizacji celów dyktowanych przez duszę pożądlivą. Hobbes burzy więc platoński

ład antropologiczny, skazując człowieka na ciągłą rywalizację o zawsze ograniczone dobra, która to rywalizacja przez późniejszych filozofów (m. in. piewców wolnego rynku, Kanta, Hegla, Marksa) została uznana za zasadniczy motor tzw. 'postępu'. Fukuyama jest przy tym przekonany, że zaproponowana przez filozofa z Malmesbury eksplikacja ludzkich zachowań oraz dążeń nie jest w stanie wyjaśnić wielu procesów historycznych, jak choćby ruchu abolicjonistycznego. Już Jacob Burckhardt zauważył bowiem, że nędza istniała zawsze, lecz nie zawsze doprowadzała do niepokoju społecznych²⁴.

Podsumowanie

Cechą dystynktywną hobbesowskiej antropologii jest jej niewątpliwie pesymizm. Człowiek jest w niej sprowadzony do rzędu ożywionych ciał. Jest on istotą pożądlivą i gwałtowną, drżącą przy tym nieustannie o własne życie. Rywalizuje z innym ludźmi, pragnąc władzy i sławy, pożądlivając przyjemnego i wygodnego życia. Dbą wyłącznie o własne spełnienie i – dający poczucie potęgi – wzrost mocy sprawczych. Angielski filozof odmawia człowiekowi wolnej woli i każe mu zadowolić się jedynie poczuciem sprawstwa. Odchodzi on zatem wyraźnie od tego obrazu człowieka, który stworzyła myśl grecka i chrześcijańska.

Hobbes jest niewątpliwie jednym z tych filozofów, którzy w sposób istotny przyczynili się do powstania nowych wyobrażeń o człowieku, jego miejscu i roli w świecie. Jego myśl wywarła znaczny wpływ na wielu wybitnych myślicieli – Kanta, Hegla, Marksa – i polityków m. in. (via John Locke) na twórców amerykańskiej Deklaracji Niepodległości. Antropo-

23 L. Kopciuch, *Thymos i pożądlivość. Stosunek Francisca Fukuyamy do antropologii Thomasa Hobbesa i Johna Locke'a*, [w:] *Inspiracje i kontynuacje problemów XVII wieku*, red. J. Żelazna, Wyd. naukowe UMK, Toruń 2013, s. 203–207.

24 *Ibidem*, s. 209–212.

logiczne idee filozofa z Malmesbury pozostają więc do dziś w głównym łożysku zachodniej myśli politycznej i społecznej, o czym może świadczyć ogromna ilość artykułów i książek komentujących dorobek filozoficzny Thomasa Hobbesa.

Bibliografia

Duncan S., *Thomas Hobbes*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, [dostęp 17.01.2017]

< <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/hobbes/> >.

Hobbes T., *Elementy filozofii*, t. 1, przeł. Czesław Znamierowski, Wyd. PWN, Warszawa 1956.

Hobbes T., *Elementy filozofii*, t. 2, przeł. Cz. Znamierowski, Wyd. PWN, Warszawa 1956.

Hobbes T., *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Wyd. ALETHEIA, Warszawa 2009.

Kopciuch L., *Idee filozofii społecznej Thomasa Hobbesa w późniejszych koncepcjach filozofii dziejów*, [w:] *Roczniki filozoficzne*, wyd. naukowe KUL, t. 56/2015, nr 1.

Kopciuch L., *Thymos i pożądlivość. Stosunek Francisa Fukuyamy do antropologii Thomasa Hobbesa i Johna Locke'a*, [w:] *Inspiracje i kontynuacje problemów XVII wieku*, red. J. Żelazna, Wyd. naukowe UMK, Toruń 2013.

Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Wyd. PAX, Warszawa 1969.

Voegelin E., *Namiastka religii*, przeł. J. Świątek, [w:] *Człowiek w Kulturze*, nr 17/2005, [dostęp 17.01.2017] <<http://www.gilsonsociety.pl/czlowiek-w-kulturze/czlowiek-w-kulturze-wydanie-online-online-edition/nr-17/>> .

Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Wyd. ALETHEIA, Warszawa 1992.

Wiewiór P., *Thomasa Hobbesa dedukcja naturalnej kondycji człowieka*, [w:] *Dialogi Polityczne*, nr 12/2009, [dostęp 17.01.2017] < <http://apcz.pl/czasopisma/index.php/DP/article/view/DP.2009.032>>.