

Hobbesowska anatomia ludzkiej racjonalności

Hobbesian anatomy of human rationality

22/2017

Political Dialogues

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/DP.2017.003>

Abstract:

The aim of the article is to use the perspective of classical psychoanalysis to show the coherence of the Hobbesian theory of socialization. The main points of this theory, the the state of nature, the law of nature, and the social covenant will be highlighted from the perspective of the complex relationship between urge and public reason. This will allow to show the process of socialization as political disclosure and the mastering of innate, unchangeable, individual, egoistic urges. At the same time, Freudian science on the recognition of pathological conflicts and their conversion to normal conflicts will be used to analyze the state of nature as a politically pathological conflict and the social covenant as a political tool for constituting a normal conflict, which is an impulse for the social dynamics of reciprocity.

Słowa kluczowe: polityka, popędy, wojna, racjonalność, moc, egoizm, stan natury, prawo naturalne, uspołecznienie, umowa społeczna

Keywords: politics, urges, war, rationalism, power, egoism, state of na-

ture, natural law, socialization, social covenant

Sigmund Freud swoim analizom istoty kultury, jej aspiracjom, niedostatkom, jak i ukrytym pod powierzchnią oczywistości mechanizmom, wyznaczał niezwykle ważne miejsce w hierarchii teoretycznych zadań psychoanalizy. Wydaje się, iż tłumaczy to nie tylko narzucająca się pokusa zweryfikowania, z szerszej perspektywy, systemu, którego ambicją jest wierne oddanie natury pierwotnych i niezmiennych potęg, których wzajemna gra określać ma najistotniejsze aspekty ludzkiego bytowania. Twórca psychoanalizy był głęboko przekonany o jej terapeutycznym potencjale, którego wykorzystanie wymaga jednak odwagi przyjęcia hipotezy, w myśl której sfera ludzkiej działalności i świadomości, normy kulturowe czy instytucje polityczne, są przede wszystkim echem odwiecznej „walki o ludzkie dusze”, rozgrywającej się głęboko pod powierzchnią świata konwencji. Spośród trzech źródeł ludzkiego cierpienia: potęgi natury, ułomności cielesnej człowieka, oraz „(...) niedoskonałości instytucji re-

gulujących stosunki międzyludzkie w rodzinie, państwie i społeczeństwie (...)”, właśnie w odniesieniu do tego trzeciego – zauważa Freud – „(...) w ogóle nie chcemy uznać, nie potrafimy zrozumieć, dlaczego stworzone przez nas instytucje społeczne nie mają być raczej ochroną i dobrodziejstwem dla nas wszystkich. Jeśli jednak uprzytomnimy sobie, jak marnie radzimy sobie z akurat tą częścią zapobiegania cierpieniu, wówczas powstaje podejrzenie, że być może i za tym kryje się jakiś aspekt nieprzezwykłej natury – tym razem w postaci naszej dyspozycji psychicznej”¹.

Nie znaczy to oczywiście, jakoby Freud dawał nadzieje na całkowite rozpoznanie i wyeliminowanie indywidualnych i społecznych źródeł ludzkiego cierpienia. Przeciwnie – ich nieuniknioność wpisana jest w myśl psychoanalityczną jako zasada organizująca jej pole teoretyczne. I choć konfliktowości tej nie sposób wyrugować, to – jak dodaje Freud – „przez to, że doprowadzamy nieświadome do świadomego, znosimy stłumienie, usuwamy warunki powstawania objawów, zamieniamy konflikt chorobotwórczy na normalny, na którego rozwiązanie jakiś sposób musi się znaleźć”².

Celem artykułu jest, aby to metodologiczne w psychoanalizie nieoprzestawanie na tym, co samo przez się zrozumiałe w swej oczywistości i jawności, wykorzystać w pracy interpretacyjnej nakierowanej na rozpoznawanie Hobbesowskiego pojęcia rozumu naturalnego, instynktu samozachowawczego, popędów i prawa naturalnego. Chodzi o ujęcie

rozstrzygnięć prawnonaturalnych i politycznych Hobbesa, nie jako dowolnej w swych konfiguracjach gry pojęciowej, lecz jako wpisanych w sposób immanentny w kryjące się za nimi struktury postrzegania i rozumienia natury człowieka w jej relacjach zwrotnych z możliwościami konstruowania formalnego kontekstu prawno-politycznego urzeczywistniającego kulturotwórczy potencjał tej natury. Będzie to wymagało nie tylko wykorzystania metodologicznej podejrzliwości teorii Freuda, lecz przede wszystkim jej heurystycznej efektywności zasadzającej się na rekonstruowaniu niejawnego genezy tego, co jawne, uświadomione i racjonalne. Sama racjonalność i związany z nią proces uspołecznienia okażą się kategoriami, za którymi kryje się nieusuwalny konflikt w obrębie samej natury ludzkiej, ujawniający się za sprawą dysfunkcji systemu władzy politycznej.

W związku z powyższym, już w samym zamyśle tekst będzie krytycznie ustosunkowany wobec prób nawiązywania do myśli Hobbesa jako jedynie prawno-politycznej gry pojęciowej, odseparowanej od konstytuującego ją zbioru przekonań o charakterze uniwersalnym³. Włączając w rozważania Freudowski sposób ujęcia racjonalności w jej podwójnej zależności od tego, co nieracjonalne (struktury ego, obustronnie związanej przez wymogi id i superego, w jej funkcji pośredniczenia z realnymi warunkami rzeczywistości zewnętrznej), główny nacisk położony będzie na poszukiwanie genezy przyrodzonego czy zdrowego rozumu przekształcającego się w racjonal-

¹ Sigmund Freud, *Kultura jako źródło cierpienia*, [w:] *Pisma społeczne*, przeł. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke (red.), Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 182.

² Sigmund Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna i W. Zaniewicki, PWN, Warszawa 2002, s. 388-389.

³ Doskonałą charakterystykę wspomnianych wysiłków interpretacyjnych podejmowanych między innymi przez Roberta Nozicka czy Jamesa Buchanana odnaleźć można w książce Czesława Porebskiego, pt. *Umowa społeczna. Renesans idei*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.



ne reguły uspołecznienia relacji międzyludzkich w sferze polityki. Pozwoli to na jednoczesne ukazanie niejawnej natury impulsów i popędów, stanowiących na gruncie teorii Hobbesa źródło jawnych, politycznie sublimowanych działań, lecz również na zanegowanie przypisywanego teorii Hobbesa prostego dualizmu tego co, racjonalne i tego, co nieracjonalne, w kontekście tak kluczowego i newralgicznego punktu tej teorii jakim jest umowa społeczna.

Na wstępie zauważyć należy, że człowiek, którego istnienie wpisuje Hobbes w świat pojmowany jako nieustający proces powstawania i zanikania, ruchu i spoczynku, jest jedynie z pozoru istotą prostą i nieskomplikowaną. Na pierwszy rzut oka to „(...) ciało ożywione rozumne (...)”⁴, zdeterminowane przez niezmienną prawa ruchu jawi się jako łatwo poznawalny byt, którego sposób działania opisać można za pomocą języka Hobbesowskiej fizyki. Postrzeganie zmysłowe jako nacisk przedmiotu postrzeganego na zmysły, wywołujący w nich impuls skierowany na zewnątrz, pamięć jako zachowanie tego ruchu, przyjemność i płynące z niej pożądanie jako wynik ruchu ciała doznawanego wzmacniającego ruch ciała doznającego, przykrość jako zakłócenie owego ruchu. Same pożądania, namiętności, są niezależną od ludzkiej woli koniecznością zaspokajania potrzeb, dążenia do przyjemności i unikania przykrości – „(...) przyczynami zarówno wrażenia zmysłowego, jak i pożądania i wstretu, przyjemności i przykrości, są same przedmioty podpadające pod zmysły. Stąd można zrozumieć, że ani nasze pożądanie, ani nasz wstret nie jest przyczyną, dla której tego czy tamtego chcemy albo tego czy tamtego unika-

my; to znaczy: nie dlatego pożądamy, że chcemy.

Albowiem samo pożądanie jest chęciem”⁵. Gdy jednak opis ten zaczyna się zagęszczać, gdy poszczególne mechanizmy zązębiają się, wówczas pojawiają się trudności z opisem zjawiska niezwykle ważnego z punktu widzenia jednostkowego i gatunkowego uspołecznienia – instynktu samozachowawczego, jak i samego procesu krystalizowania się tożsamości politycznej.

Działanie (ruch) człowieka determinowane jest zatem przez wymogi konstytucji fizycznej jego ciała – dążenie do przyjemności i unikanie przykrości. Punktem wyjścia jest więc zaborczy egoizm, nakierowany na działanie zgodne z partykularnym interesem jednostki. Kluczowym pojęciem staje się „moc”, którą Hobbes definiuje następującymi słowami: „mocą człowieka są aktualnie posiadane przezeń środki do tego, iżby osiągnąć w przyszłości jakieś widome dobro”⁶; co więcej, „przyczynie i skutkowi odpowiada moc i jej aktualizacja”. Jednakże, „o przyczynie (...) mówi się z myślą o skutku już wywołanym, o mocy zaś z myślą o skutku, który dopiero ma być wywołany; tak więc przyczyna odnosi się do przeszłości, a moc ma przyszłość na względzie; przy tym mówi się zazwyczaj, że moc ciała działającego jest aktywna”, w przeciwieństwie do mocy ciała podlegającego działaniu, która jest mocą pasywną. Ponadto, gdy zwrócimy uwagę na to, że „(...) moc aktywna i pasywna są tylko częściami mocy pełnej i całkowitej i ich aktualizacja może z nich wypłynąć jedynie, gdy się ze sobą połączą”⁷, wów-

⁵ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, wyd. cyt., t. II, s. 124.

⁶ Thomas Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 74.

⁷ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, wyd. cyt., t. I, s. 147-148.

⁴ Thomas Hobbes, *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1956, t. I, s. 35.

czas jasnym staje się, że jej aktualizacja sprowadzona zostaje do konfliktowych relacji intersubiektywnych. Konfliktowych ze względu na to, że dla każdego ja, moc nie-ja jest jedynie mocą pasywną, nie-ja sprowadzone zostaje do biernego, mającego być punktem odniesienia obiektu, służącego aktualizacji mocy ja, które zyskuje samoutwierdzenie kosztem nie-ja. Równocześnie moc ja postrzegana jest jako pasywna przez nie-ja, które także dąży do aktualizacji swojej własnej mocy jako aktywnej. Wymienione przez Hobbesa trzy, znajdujące się w naturze człowieka przyczyny waśni: rywalizacja, nieufność i żądza sławy⁸, traktować należy jako efekt potrzeby afirmacji, aktualizacji jednostkowej mocy, co nie podlega woli człowieka, lecz stanowi konieczność – „aktualizacja, która nie może nie nastąpić, jest konieczna; tak więc, gdy aktualizacja jakaś ma nastąpić w przeszłości, to nastąpi w przyszłości w sposób konieczny”⁹.

Należy również zauważyć, iż bezustanna afirmacja mocy, wyrażająca się w konfliktowych relacjach, w sytuacji, w której brak prawno-naturalnych norm organizujących życie jednostek, prowadzi do stanu uniemożliwiającego jej trwanie. Aby naświetlić tę myśl, Hobbes przedstawia koncepcję stanu natury, w którym nieograniczone niczym możliwości jednostkowej ekspansji mocy, a więc nieograniczona wolność działania, sama siebie znosi. Wszak „wolność, że ją zdefiniujemy, nie jest niczym innym niż nieistnieniem przeszkód do ruchu”¹⁰; wszelkie przeszkody świata zewnętrznego ograniczają lub znoszą wolność człowieka, lecz przeszkodami tymi są właśnie działania

innych ludzi. Stan naturalny, jako stan wojny wszystkich przeciwko wszystkim wyraża permanentny brak możliwości afirmacji mocy. Gdzie wszyscy roszczą sobie równe prawa do wszelkich dóbr, tam nikt nie jest w stanie z nich korzystać; gdy każdy, w sposób nieograniczony dąży do panowania, wówczas staje się ono niemożliwe. Jest to sytuacja, w której wszelkie działanie, wszelka aktywność, a więc wszelkie życie zostaje sparaliżowane, „a co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”¹¹. Warto przyjrzeć się dokładniej owemu teoretycznemu eksperymentowi poprzez pryzmat Freudowskiej konstrukcji aparatu psychicznego, by w ten sposób naświetlić zasygnalizowane wcześniej problemy interpretacyjne.

Freud w samym punkcie wyjścia przyjmuje istnienie najbardziej pierwotnej, najstarszej psychicznej prowincji: id – „(...) jego treścią jest to wszystko, co dziedziczymy, co rodząc się przynosimy ze sobą, co jest konstytucjonalnie stałe, przede wszystkim więc wywodzące się z organizacji cielesnej popędu”¹¹. Popędy te, mające na celu rozładowanie, źródło somatycznej, energii *libidalnej*, ukierunkowane są na osiągnięcie przyjemności i unikanie przykrości, a jak słusznie akcentuje Jerzy Reykowski, znajdują one ujście w tym, co zewnętrzne względem id – „(...) impuls, aby zostać zaspokojony, musi znaleźć odpowiedni przedmiot lub odpowiednią wyładowującą go czynność. Jego celem jest osiągnięcie wyładowania i doznanie w związku z tym przyjemności, środkiem zaś do tego celu są różne obiekty i różne zachowania się”¹².

⁸ T. Hobbes, *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 109.

⁹ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, wyd. cyt., t. I, s. 149.

¹⁰ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, wyd. cyt., t. II, s. 334. ¹¹ T. Hobbes, *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 110.

¹¹ Sigmund Freud, *Zarys psychoanalizy*, [w:] *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 2000, s. 100.

¹² Jerzy Reykowski, *Freud i psychoanaliza*,

Jednakże próby te spotykają się z obojętnością, nierzadko wrogością świata zewnętrznego. W zderzeniu z nim, wyładowywanie popędów zaczyna obracać się przeciwko id, zagrażać jego istnieniu¹³. Id nie liczy się z przeszkodami stojącymi na drodze ku zaspokojeniu, jest ono „(...) odcięte od świata zewnętrznego, ma swój własny świat postrzeżeń”, jego „(...) własne wrażenia – odczucia ogólne oraz doznania w ciągu przyjemność-przykrość – rządzą despotycznie procesami przebiegającymi w id. Id jest posłuszne nieubłaganej zasadzie przyjemności”¹⁴. Zatem proces realizacji jednostkowych, najbardziej pierwotnych celów, nie liczący się z zewnętrżnością, prowadzi do sytuacji, w której zostaje zablokowany – poprzez realną groźbę zagłady lub niemoc w opanowywaniu przedmiotów i wykonywaniu działań, umożliwiających wyładowanie popędów. W tej właśnie sytuacji dochodzi do zainicjowania procesu mającego kluczowe znaczenie, zarówno dla filozofii polityki Hobbesa, jak i Freudowskiej koncepcji aparatu psychicznego. Jak wygląda ów dynamiczny proces?

Freud przedstawia niezwykle atrakcyjną koncepcję – „Pod wpływem otaczającego nas realnego świata zewnętrznego część id uległa szczególnemu rozwojowi, (...) wytworzyła się osobna struktura, która od tej pory pośredniczy między id a światem zewnętrznym. Tę sferę naszego życia psychicznego nazywamy ja, ego. (...) Jego zadaniem jest samozachowanie (...)”¹⁵. O ile id rządzi się zasadą przyjemności, o tyle ego – zasadą rzeczywistości. Jego zadaniem jest wypieranie energii libidalnej lub przekształcanie jej katek-

sji tak, aby popędy zostawały wyładowywane w sposób nie zagrażający istnieniu jednostki. Jednakże pierwszoplanowa siła, to id, ego jest względem niego wtórne i w dużym stopniu musi zostać mu podporządkowane.

W tej na pozór spójnej koncepcji znaleźć można jednak pewną trudność dotyczącą samych źródeł popędu samozachowawczego. Nie liczące się z zewnętrżnością zaspokajanie wszelkich, bez wyboru, popędów, prowadzi do zagrożenia istnienia id; wytwarza się struktura ego, której zadaniem jest troska o samozachowanie. Wynika stąd, że źródła instynktu samozachowawczego tkwią w samym id, niemniej wniosek taki sprzeczny jest z założeniami co do samej jego natury; przypomnijmy, w jaki sposób charakteryzuje je Freud: „Potęga id wyraża właściwy cel życiowy jednostki. Celem tym jest zaspokojenie własnych potrzeb. Nie można natomiast przypisywać id zamiaru utrzymania się przy życiu i ochronienia się – za pomocą lęku – przed niebezpieczeństwami”¹⁶. Dalej czytamy również, że „o ile id nastawione jest wyłącznie na uzyskanie przyjemności, o tyle ego rządzi względem na bezpieczeństwo. Ego postawiło sobie zadanie samozachowania, które id zdaje się zaniedbywać”¹⁷. Tak więc to ego odpowiedzialne jest za samozachowanie, jednak nie może być przyczyną popędu, który determinuje jego powstanie. Również próba wskazania genezy popędu samozachowania poprzez zwrócenie uwagi na przestrlenność struktur ego i id w anatomii ludzkiego mózgu nie rozwiązuje problemu. Sprowadzenie ego do zewnętrznego systemu rejestrującego postrzeżenia ze świata zewnętrznego, jak i przypisanie

[w:] Bronisław Baczek (red.), *Filozofia i socjologia XX w.*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1962, s. 66.

¹³ Zob. np. S. Freud, *Zarys psychoanalizy*, wyd. cyt., s. 101-102, 147-148.

¹⁴ Tamże, s. 148.

¹⁵ Tamże, s. 100.

¹⁶ S. Freud, *Zarys psychoanalizy*, wyd. cyt., s. 101-102.

¹⁷ Tamże, s. 149.

mu funkcji wytwarzania pogotowia łękowego, mającego stanowić ostatnią linię ochrony przeciwbodźcowej poprzez przeciążenia systemów przyjmujących bodźce, nie wyjaśnia przyczyn samego wytwarzania systemów przyjmujących, osłabiających działanie bodźców, a jedynie, w konsekwencji, sprowadza całe zagadnienie w sferę działania odwiecznych potęg – Erosa i Tanatosa – nie sugerując możliwości żadnego konkretnego rozstrzygnięcia¹⁸.

Tę samą trudność zauważyć można w przypadku wprowadzenia pojęcia instynktu samozachowawczego w Hobbesowskiej nauce o człowieku. Jednostki zdeterminowane przez wymogi konstytucji fizycznej ciała do zaspokajania swoich potrzeb, wchodzą w konfliktowe relacje, które, by nie uniemożliwić dalszego działania, muszą zostać przeorganizowane w skali społecznej tak, by ich realizacja nie zostawała paraliżowana, lecz przeciwnie – utrzymana i w możliwie najpełniejszym wymiarze zabezpieczona przed wstrzymaniem. Co jest w stanie umożliwić tę przemianę? Prawo naturalne (*lex naturalis*), tzn. „przepis lub reguła ogólna, którą znajduje rozum i która człowiekowi zabrania czynić to, co jest niszczące dla jego życia lub co odbiera mu środki zachowania życia; i która nakazuje mu dbać o to, co w jego rozumieniu najlepiej może jego życie zachować”^{19,20}. Rozum, stosując się do przepisów prawa naturalnego, ma za zadanie stać na straży zachowania życia jednostki. Niemniej problem polega na tym, że sam rozum dochodzi do głosu dopiero wówczas, gdy pojawia się lęk przed śmiercią – zatem nie może być jego źródłem.

Jednakże w koncepcji Hobbesa odnaleźć można drogę prowadzącą do rozwiązania tego problemu. Możliwe jest to przede wszystkim dzięki temu, że o ile Freud stawia sobie za cel prześledzenie procesu sublimowania najbardziej pierwotnych popędów, które dzięki temu nakierowane zostają na zaspokajanie potrzeb jednostki w sposób akceptowalny społecznie (spełniający wymogi samozachowania), a więc mający charakter kulturotwórczy, o tyle Hobbes, wychodząc już w punkcie wyjścia od uspołecznionych form realizacji jednostkowych interesów, ma na względzie stworzenie racjonalnego modelu uspołecznienia, jako alternatywy w stosunku do układów społecznych nie mogących zagwarantować jednostkowego poczucia bezpieczeństwa, samozachowania (aktywności, ruchu), w stopniu możliwym realnie do osiągnięcia. Hobbes stawia znak równości między zdaniem – „Pierwszym spośród dóbr jest zachowanie własnej osoby”²¹, a zdaniem – „Największym więc dobrem jest dążyć możliwie bez przeszkód do coraz dalszych celów”, ponieważ to nie samozachowanie jest koniecznym warunkiem dążenia do celów, lecz przeciwnie – samozachowanie zapewnione jest dopiero wówczas, gdy zapewnione są możliwości ruchu, działania. Samozachowanie jest tu nie dążeniem do zachowania *status quo*, lecz ruchem, aktywnością, dążeniem do coraz to nowych celów – „Gdyby bowiem był jakiś cel ostateczny, to osiągnąwszy go, niczego by się już nie pragnęło i do niczego nie dążyło; a co za tym idzie, od tej chwili nic by dla tego człowieka nie było już dobre i nie doznawałby on już żadnych uczuć. Wszelkie bowiem doznanie łączy się z jakimś pożądaniem

¹⁸ S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, [w:] *Poza zasadą przyjemności*, wyd. cyt., s. 22–31.

¹⁹ Tamże, s. 134.

²⁰ T. Hobbes, *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 113.

²¹ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, wyd. cyt., t. II, s. 128.

lub wstrętem, nie doznawać zaś żadnych uczuć to tyleż co nie żyć²².

Skoro zaś działanie w teorii Hobbesa przybiera już w punkcie wyjścia formy społeczne, to źródła instynktu samozachowawczego wpisane są w sam ruch uspołecznienia.

Samozachowanie i uspołecznienie stanowią tu jedność. Dlatego też, choć Freudowski model aparatu psychicznego, jak i proces jego dynamicznego rozwoju stanowią płodny poznawczo punkt odniesienia w stosunku do Hobbesowskiej koncepcji uspołecznienia, to należy zwrócić uwagę na to, że popęd samozachowawczy, reprezentowany przez działanie mechanizmów obronnych struktury ego, ma charakter reaktywny w stosunku do działania popędów i skłonności; zaś w teorii Hobbesa instynkt samozachowawczy wyraża się w aktywnym działaniu, poprzez afirmację mocy. Konfrontacja obu koncepcji pozwala jednak na zaakcentowanie, z jednej strony, konieczności interpretowania owego eksperymentu myślowego – stanu naturalnego – jako ahistorycznej i chaotycznej (apolitycznej) formy zbiorowości, z drugiej zaś – jedności procesów indywidualnej aktywności, racjonalnego uspołecznienia, jak i wytwarzania politycznej tożsamości. Niemniej interpretacja ta wymaga uzasadnienia tezy, w myśl której Hobbes, już na poziomie stanu natury mówi o uspołeczniionych formach realizacji jednostkowych interesów, co zdaje się pozostawać w opozycji do powszechnie funkcjonującego sposobu interpretowania Hobbesowskiej koncepcji stanu wojny – jako pierwotnej i brutalnej walki na śmierć i życie pomiędzy mentalnie odizolowanymi od siebie indywidualami²³.

Wyżej była mowa o tym, że polem walki w stanie naturalnym, utożsamianym przez

Hobbesa ze stanem wojny jest „pole mocy”. Stan ten wyraża bezustanny, nieunikniony proces aktualizacji jednostkowej mocy w oparciu o wzajemne, konfliktowe relacje. Filozof precyzuje pojęcie mocy w następujący sposób: „mocą człowieka są aktualnie posiadane przezeń środki do tego, iżby w przyszłości osiągnąć jakieś widome dobro”. Jednakże środki te mają charakter społeczny, nie chodzi tu więc o siłę fizyczną, dającą słuszne nadzieje na zwycięską walkę zbrojną. Hobbes pisze o tym wprost w kolejnych fragmentach *Lewiatana*: „(...) bogactwo, połączone ze szczodrobliwością, jest mocą, ponieważ zjednuje ono przyjaciół i sługi. Bez szczodrobliwości bogactwo nie jest mocą, ponieważ w tym przypadku nie daje ochrony. (...) Sława posiadania mocy jest mocą. (...) Mocą jest też z tej racji sława. (...) Mocą jest też wszelka cecha człowieka, która sprawia, że wielu ludzi go miłuje albo się go boi. (...) Wymowa jest mocą, albowiem jest widomą roztropnością. (...) Wiedza jest mocą małą, albowiem nie ujawnia się na zewnątrz (...)”²⁴. Należy przyjrzeć się również opisowi ludzkich uczuć i dążeń, jakiego dokonuje Hobbes. Otóż każde pożądanie i wstręt wiąże się z dążeniem do jednych rzeczy i unikaniem innych ze względu na przewidywane dobro i zło (przyjemność i przykreść). Hobbes powiada następnie, że oczekiwanie na dobro jest *nadzieją*, niewiara w jego osiągnięcie – *smutkiem*, a kontakt ze złem – *cierpieniem*; w podobny sposób wyjaśnia naturę *obawy*, *rozpaczy*, *odwa-*

tacji Hobbesowskiego stanu natury zajmowałem się szerzej gdzie indziej. Zob. mój artykuł: *Hobbes a problem legitymizacji władzy* [w:] *Przegląd filozoficzno-literacki*, nr 1 (16) 2007.

²⁴ T. Hobbes, *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 74-75.

²² Tamże, s. 134.

²³ Analizą i krytyką wspomnianych interpre-

gi i wielu jeszcze innych uczuć. Wśród nich pojawiają się jednak także uczucia związane ze stosunkami międzyludzkimi, takie jak *litość*, *pogarda*, *życzliwość*, *uprzejmość*, *zazdrość*, *mściwość*, *podziw*, *chętność*, *zawiść* czy *miłość*²⁵. Jest to cała gama uczuć, których z pewnością nie można przypisać odizolowanym od siebie jednostkom, których wzajemne relacje ograniczają się jedynie do brutalnych napaści.

Czym jest zatem stan naturalny? Przede wszystkim, stan naturalny i stan społecznienia, to nie przeciwne sobie realności, dwa odmienne rodzaje warunków egzystencji człowieka. Stan racjonalnego społecznienia zgodnie z intencją Hobbesa jest punktem wyjścia i celem zarazem, stan natury – jedynie środkiem umożliwiającym wskazanie konieczności istnienia, jak i powszechności występowania prawa naturalnego, a także usankcjonowanie go poprzez wskazanie z gruntu aspołecznej natury człowieka, umożliwiającej jego racjonalne społecznienie. Na poziomie stanu natury, aspołeczność utożsamiana z konfliktowością sama siebie znosi, a raczej podnosi na wyższy poziom – intersubiektywnej komunikacji.

Wytwarzana zostaje tożsamość poprzez włączenie w konfliktowe relacje czynnika racjonalnego, cechującego się absolutną powszechnością – prawa naturalnego. I nie chodzi tu po prostu o tożsamość jako poczucie odrębności i niepowtarzalności jednostkowego życia, które wyraża się w relacjach na poziomie stanu naturalnego, lecz o tożsamość polityczną, ufundowaną przez partykularność żądań i oczekiwań jednostek.

W tym miejscu należy przenieść ciężar rozważań na problem relacji między koncepcją stanu naturalnego a teorią

prawa naturalnego. Wcześniej jednak niezbędna będzie analiza pojęcia powszechnej równości, gdyż wydaje się ono źródło pierwotne względem tej teorii.

Zadanie to wymaga przede wszystkim zwrócenia uwagi na dwojakie znaczenie pojęcia równości w myśli Hobbesa – z jednej strony jest to równość przyrodzona – *równością uzdolnień i nadziei*, z drugiej zaś równość polityczna, równość wobec prawa – ponadnaturalnego, obiektywnego kryterium i narzędzia normotwórczego. Jednakże sama równość w pierwszym wymienionym znaczeniu rozpada się na: równe zdolności aktualizacji jednostkowej mocy (fakt materialny) oraz, związane z tym, równe nadzieje na jej aktualizację (fakt psychologiczny). Naświetlenie związku zachodzącego pomiędzy równością w przyrodzonym i w politycznym sensie powinno pozwolić na przedstawienie istoty racjonalnego społecznienia, jak i jego krytycznego wymiaru. Na wstępie warto jednak zarysować skrótowo stanowisko dotyczące istoty równości autorstwa Johna Locke'a po to, by nie tylko po prostu wydobyć i naświetlić różnice pomiędzy stanowiskami obu filozofów, lecz również odnaleźć przez to mocny punkt zaczepienia dla rozpoznania i oceny znaczenia źródeł oraz następstw owych różnic.

Locke przekonuje, że „nie ma (...) nic bardziej oczywistego niż to, że istoty tego samego rzędu i gatunku, które rodzą się by wykorzystywać takie same udogodnienia natury i takie same zdolności, powinny być także równe między sobą bez podporządkowania i podległości (...). Tę naturalną równość ludzi rozumny Hooker uważa za tak oczywistą samą w sobie i pozostającą poza wszelką dyskusją, że czyni ją podstawą zobowiązania do wzajemnej miłości między ludźmi, na której opiera obowiązki jednych wobec drugich i wyprowadza z niej wielkie zasa-

²⁵ Tamże, s. 44-51.

dy sprawiedliwości i miłości bliźniego”²⁶. O tym jak bardzo zależało Locke’owi na wykazaniu tej oczywistości, świadczy naszkicowana przez niego koncepcja stanu naturalnego, której jedynym zadaniem ma być zobrazowanie niemożności przyjęcia stanowiska przeciwnego, tj. wyobrażenia sobie zbiorowości składającej się z odrębnych, a jednocześnie gatunkowo identycznych istot, których jedynym celem jest zachowanie życia, wolności i dóbr materialnych, a które miałyby dobrowolnie, w imię własnej zguby rezygnować z powszechnej równości. Trzeba zauważyć też, że „przekonanie” o powszechnej, przyrodzonej równości ludzi jest nie konstatacją faktu empirycznego, dającego się zaobserwować realnego rodzaju relacji międzyludzkich, lecz postulatem równego traktowania identycznych gatunkowo istot. Tak pojmowana równość ma charakter zgoła kulturowy, nie naturalistyczny, co każe zwrócić uwagę na to, że w Locke’owskim stanie naturalnym funkcjonuje prawo naturalne dające uprawnienie do obrony i wymierzania kary napastnikowi, tzn. obiektywne kryterium pozwalające określić uprawnienia oraz obowiązki człowieka, a także, co się z tym wiąże, nieprzekraczalne granice własności, rozumianej w najszerszym sensie, jaki nadaje temu pojęciu Locke.

U Hobbesa prawo naturalne i stan natury wykluczają się wzajemnie; w stanie wojny istnieje jedynie uprawnienie przyrodzone (*jus naturale*), tzn. „(...) wolność, jaką ma każdy człowiek, używania swojej własnej mocy wedle swojej własnej woli dla zachowania własnej istoty, to znaczy: swego własnego życia; i co za tym idzie, wolność czynienia wszystkiego, co w swoim własnym sądzie i rozumieniu

będzie on uważał za najstosowniejszy środek do tego zachowania”²⁷. Instytucja państwa stanowi dla Locke’a „jedynie” gwarancję nieprzerwanej realizacji norm prawa naturalnego (nakazującego m.in. powszechną równość, tzn. równe traktowanie), powstałych i istniejących w oparciu o samą siłę racjonalności, funkcjonującej już na poziomie wzajemnych oddziaływań pomiędzy odrębnymi politycznie indywiduami w sytuacji stanu naturalnego. Hobbes wskazuje na wzajemne zapośredniczenie oddziaływania (istnienia) mocy państwowej oraz powszechnej racjonalności. Państwo występuje tu jako warunek konieczny procesu racjonalizacji, w który jest wpisany, jednocześnie legitymizując w ten właśnie sposób swoją władzę. W przeciwieństwie do Locke’a, Hobbes nie wyprowadza zasady równości politycznej na podstawie postulatu równości w ogóle, lecz w oparciu o powszechne żądania nierówności, żądę władzy, sławy, które, z racji przyrodzonej równości ludzi, prowadzą do stanu powszechnej wojny – zaś konieczność uniknięcia jej, determinuje w konsekwencji wytwarzanie równości politycznej. Jeśli zaś chodzi o istotę przyrodzonej równości, to Hobbes nie pozostawia wątpliwości co do tego, jak należy ją rozumieć, stwierdzając, że „równi są ci, którzy mogą uczynić sobie wzajemnie takie same rzeczy. I również równą mają moc ci, którzy mogą najwięcej, a mianowicie zabić innych. Tak więc wszyscy ludzie z natury swej są sobie równi”²⁸. Oczywiście jest więc, że chodzi tu nie o równość gwarantowaną przez prawo naturalne, lecz o równe zdolności w nieuniknionym dążeniu do władzy i zniewolenia innych, oraz związane z nimi oczekiwania.

²⁷ T. Hobbes, *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 113.

²⁶ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, s. 165.

²⁸ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, wyd. cyt., t. II, s. 209.

Skonfrontowanie obu koncepcji pozwala zauważyć, iż pojęcie równości przyrodzonej nie ma u Hobbesa wymiaru normatywnego – równe, przyrodzone zdolności aktualizacji jednostkowej mocy kosztem innych, oraz związane z tym równe nadzieje na osiągnięcie tego celu, to nie to samo, co równe prawo do własności, o jakim mówi Locke, które, choć gwarantowane jest w stanie natury przez niski stopień rozwoju cywilizacji, staje się przecież pozytywnym punktem odniesienia dla norm prawnonaturalnych. Zaś samo prawo naturalne wyprowadzane jest przez Hobbesa na podstawie konieczności przemiany równości przyrodzonej w polityczną; działania egoistycznych i społecznych istot wyrażające się w konfliktowych relacjach, mają doprowadzić do powszechnej równości o charakterze normatywnym, sankcjonowanej politycznie.

Wcześniej była mowa o tym, że przyrodzona, niczym nie ograniczona wolność istnieć nie może – w stanie wojny wszystkich przeciwko wszystkim, każdy ogranicza wolność każdego innego. Paradoksalnie, to właśnie założenie powszechnej, przyrodzonej *równości uzdolnień i nadziei*, zmusza do przyjęcia tego stanowiska. Jeżeli więc stan naturalny równoznaczny jest z sytuacją powszechnej niemocy i obawy o własne życie, ponadto jest on *przyrodzonym stanem ludzkości*, tzn. wydedukowany zostaje z niezmiennej istoty natury ludzkiej, to w jaki sposób staje się możliwe jego przezwyciężenie? Oto odpowiedź, jakiej udziela Hobbes: „(...) ta możliwość tkwi w części w jego (człowieka – M.M.) uczuciach, w części zaś w jego rozumie. Uczucia, które skłaniają ludzi do pokoju, to strach przed śmiercią, pragnienie takich rzeczy, jakie są niezbędne do wygodnego życia, oraz nadzieja, że swą pilnością i pracą człowiek będzie mógł je zdobyć.

Rozum zaś poddaje wygodne warunki pokoju, na których ludzie mogą dojść do zgody. Te warunki pokoju to normy, które inaczej nazywają się prawami natury²⁹. W związku z powyższym, należy zastanowić się nad tym, jak możliwe staje się w ogóle wytwarzanie normatywności przez społeczne i egoistyczne istoty egzystujące w świecie materii, determinowanej przez niezmiennie prawa ruchu.

Warto przyjrzeć się wpierrw, w jaki sposób Freud wyprowadza zasady społecznej równości i sprawiedliwości w oparciu o relacje międzyludzkie: „To, co później spotykamy w społeczeństwie jako aktywny duch wspólnoty, esprit de corps itd., nie wypiera się swego pochodzenia od pierwotnej zazdrości. Nikt nie powinien chcieć być lepszy od innych; wszyscy powinni być równi. Sprawiedliwość społeczna polega na tym, że każdy odmawia sobie wielu rzeczy, ale zarazem inni także muszą z nich zrezygnować, lub też – co na jedno wychodzi – nie mogą tego żądać. Ten postulat równości jest korzeniem społecznego sumienia i poczucia obowiązku³⁰. Rywalizujące jednostki nie mogą osiągnąć celu, którym jest dominacja nad innymi, utożsamiają się w osiąganiu celów zastępczych. Wspólnota wytwarza się w wyniku konieczności wzajemnych ustępstw, jako koniecznego warunku realizacji celów w sposób umożliwiający samozachowanie. Przy czym zauważyć można tu również samorzutne kształtowanie się szczególnej instancji psychicznej, chroniącej jednostkę przed działalnością jej egoistycznych popędów, mogących sprowadzić na nią zemstę zbiorowości, innymi słowy, chodzi tu o uwewnętrznienie, mentalne przyswojenie zbiorowego zaka-

²⁹ T. Hobbes, *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 112.

³⁰ S. Freud, *Psychologia zbiorowości i analiza ego*, [w:] *Poza zasadą przyjemności*, wyd. cyt., s. 236.

zu wykonywania niedozwolonych działań – „W toku rozwoju indywidualnego część znajdujących się w świecie zewnętrznym sił hamujących ulega uwewnętrznieniu; w „ja” wykształca się pewna instancja, która przeciwstawia się innym za sprawą obserwacji, krytyki i zakazów. Tę nową instancję określamy mianem „nad-ja”. Od tej chwili „ja”, zanim zacznie zaspokajać popędy, musi brać pod uwagę nie tylko niebezpieczeństwa świata zewnętrznego, lecz także sprzeciw „nad-ja”, ma zatem więcej okazji do zaniechania zaspokojenia popędu. (...) Poza nieuniknionym uczuciem braku rozkoszy przynosi ono „ja” zysk rozkoszy, niejako zaspokojenie zastępcze.

„Ja” czuje się uwznioślonę; jest ono dumne z tego wyrzeczenia niczym z wartościowego dokonania”³¹.

Należy zwrócić uwagę na dwa, istotne z punktu widzenia niniejszych rozważań stwierdzenia zawarte w powyższej, pobieżnej prezentacji stanowiska Freuda – (1) równość, jak wszystkie inne kulturowe osiągnięcia człowieka w wymiarze myśli Freuda, jest wynikiem konfliktu wymuszającego powodujące cierpienie wyrzeczenia. Jednakże wyrzeczenie jest możliwe tylko o tyle, o ile służy przetrwaniu, stąd też równość, to żądanie równości, domaganie się jednakowych możliwości działania i posiadania w sytuacji uniemożliwiającej dominację z powodu jednakowych (równych) zdolności jej zdobywania. Można by więc powiedzieć, że *równość nie jest moralnym imperatywem, lecz staje się nim*; (2) tak pojmowana równość, czy raczej uczucia towarzyszące jej powstawaniu stają się trwałym elementem ludzkiej mentalności – zbiorowa tożsamość powstaje w wyniku wzajemnej

identyfikacji w sytuacji powszechnej konieczności wyrzeczenia.

W jakim stopniu poczynione uwagi pozwolą na wyjaśnienie przyjętego wcześniej stanowiska, w myśl którego jednostkowa żądza władzy i dominacji wytwarza powszechną równość polityczną? Jaka rolę odgrywa w tym procesie koncepcja prawa naturalnego? Przede wszystkim należy przypomnieć, że Freudowska struktura aparatu psychicznego (id-ego-superego) wytwarza się w dynamicznej interakcji ze światem zewnętrznym – jest procesem uspołecznienia z gruntu niespołecznej jednostki. W modelu Hobbesa zauważamy aspołeczność wyrażającą się w konfliktowych działaniach człowieka, jednakże przybierających już w punkcie wyjścia charakter kulturowy. Dążenie do indywidualnego, egoistycznego wyładowania namiętności realizowane jest za pomocą działań akceptowalnych społecznie – żądzy sławy, władzy, zaszczytów, zdobywania majątku, powszechnej sympatii, czy uznania. Uspołecznienie, to u Hobbesa racjonalizacja uspołecznienia, mówiąc innymi słowy – wytworzenie stabilnych struktur społeczno-politycznych, które uspołecznienie czynią gwarantem nie tylko wyładowywania egoistycznych popędów w sposób nie zagrażający życiu jednostki, lecz również zachowania ciągłości tego procesu w wymiarze politycznym.

Prawo naturalne, w najbardziej abstrakcyjnym sensie, to przepis lub reguła ogólna, „(...) którą znajduje rozum i która zabrania człowiekowi czynić to, co jest niszczące dla jego życia (...) i która nakazuje mu dbać o to, co w jego rozumieniu najlepiej może jego życie zachować”³². Przyrodzony rozum jest tą instancją, która odpowiedzialna jest za kierowanie procesami życiowymi tak,

³¹ Sigmund Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, [w:] *Pisma społeczne*, wyd. cyt., s. 479.

³² T. Hobbes, *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 113.

aby zapewniać możliwości jednostkowej aktualizacji mocy w sposób ciągły, tj. zabezpieczać samozachowanie. Już wcześniej była mowa o tym, że gdy nie obowiązują normy prawnonaturalne, staje się to niemożliwe, ze względu na zaborczy i egoistyczny charakter owego procesu (aspoleczność). Sytuację człowieka znajdującego się w zbiorowości pozbawionej czynnika politycznego, ilustruje Hobbes za pomocą koncepcji stanu naturalnego. Stanowi ona punkt odniesienia umożliwiający uchwycenie podstawowych mechanizmów funkcjonowania społeczeństwa. Chodzi tu przede wszystkim o równość polityczną, jako powszechną rezygnację z jednostkowej ekspansji, tj. oddziaływania na innego w sposób nie ograniczony niczym z wyjątkiem ekspansji innego. Jednakże rezygnacja ta możliwa jest dopiero wówczas, gdy panuje całkowite przekonanie o jej powszechności, stopień wyrzeczenia się działania musi być jednaki dla wszystkich, stąd też umowa społeczna zawarta zostaje pomiędzy wszystkimi, bez wyjątku, członkami zbiorowości³³. Jednostka zrywająca umowę społeczną (nawiązując do słów Freuda – negująca *postulat równości – korzeń społecznego sumienia*) jest odtąd traktowana jako wróg, nieprzyjaciel, powracający do sytuacji stanu naturalnego względem całości. Stąd wyjaśnienie przejścia od równości przyrodzonej do równości politycznej staje się

³³ „(...) człowiek winien być gotów, jeśli inni są również gotowi, zrezygnować z tego uprawnienia do wszelkich rzeczy, jak dalece będzie to uważał za konieczne dla pokoju i dla obrony własnej; i winien zadowolić się taką miarą wolności w stosunku do innych ludzi, jaką gotów jest przyznać innym ludziom w stosunku do samego siebie (...) Lecz jeżeli inni ludzie nie chcą zrezygnować ze swych praw tak, jak dany człowiek, to wówczas nie ma racji, by ktokolwiek wyzbywał się swych uprawnień. Byłoby to bowiem wystawić się raczej na pastwę innych (do czego żaden człowiek nie jest zobowiązany), niż wykazać swoje pragnienie pokoju” (tamże, s. 114).

możliwe dzięki naświetleniu pozytywnej strony wrodzonego, ludzkiego egoizmu, który będąc jednostkowym żądaniem jak najszerzego możliwego dostępu do dóbr i władzy, w sferze polityczności zyskuje wymiar normatywnego postulatu powszechnej równości. Wytwarzanie się owej sfery jest więc współbieżne z zainicjowaniem normatywności – staje się ona jej gwarantem. Ponadto, sytuacja powszechnej, politycznej równości, aby mogła spełniać powierzone jej zadanie, musi dawać nadzieję na jednakowe czy co najmniej zbliżone możliwości realizowania jednostkowych interesów w nowym ograniczonym wymiarze.

Wcześniej przytoczona, ogólna formuła prawa naturalnego implikuje kolejne przepisy o charakterze nakazów i zakazów, które stanowią konieczny wytwór najskuteczniejszego narzędzia ludzkiego przetrwania – rozumu. Wzajemność ustępstw, która funduje polityczną równość, tzn. ograniczanie zasięgu jednostkowej ekspansji pod presją zagrożenia możliwości działania (samozachowania) – staje się treścią owych nakazów i zakazów. Pierwsze prawo natury nakazuje dążyć do pokoju i podtrzymywać go w takim stopniu, w jakim inni są do tego gotowi. Drugie głosi, że aby pierwsze prawo mogło wejść w życie, musi występować powszechna, jednakowa wola rezygnacji z przyrodzonych uprawnień, co skutkuje zawarciem wzajemnej ugody – umowy społecznej, sama zaś sprawiedliwość (stanowiąca trzecie prawo natury) polega na dotrzymywaniu jej warunków w równym stopniu. Wszystkie kolejne przepisy prawa naturalnego można podzielić na dwie grupy, z których jedna nakazuje bezwarunkowy szacunek dla pozostałych członków społeczności, tak by móc liczyć na wzajemność, druga zaś – całkowitą równość wobec prawa (zasada losowania dóbr nie podlegających podziałowi



czy bezstronność arbitrów, sędziów)³⁴.

Równość w wymiarze politycznym, z jednej strony wymaga rezygnacji z nieograniczonej wolności, z drugiej zaś – staje się warunkiem koniecznym funkcjonowania społeczeństwa politycznego. Działanie zgodne z wymogami prawa naturalnego jest więc racjonalnym przedłużeniem instynktu samozachowawczego. Nieunikniona konfliktowość, aspołeczność natury ludzkiej – dążenie do sławy, władzy, dominacji, podnosi relacje międzyludzkie do poziomu, na którym koniecznością zachowania aktywności staje się – powszechne uznanie roszczeń innych członków zbiorowości, co jednak nie równa się rezygnacji z owych roszczeń, jak w sposób trafny ujmuje tę myśl Freud – „Byłoby przy tym jednak niesłuszne, gdybyśmy zarzucali kulturze, iż pragnie wyrugować walkę i współzawodnictwo z aktywności ludzkiej. Są one niewątpliwie niezbędne, ale antagonizm nie musi przeradzać się we wrogość – jest on tylko nadużywany w tym celu”³⁵. Jednostkowa akceptacja powszechnego egoizmu umożliwia wytwarzanie prawnaturalnych zasad współżycia cechujących się jawnością, a więc zapewniających poczucie bezpieczeństwa. Konfliktowość na poziomie stanu naturalnego, jako ciągła gotowość do walki, bezustanna afirmacja mocy mająca na celu zastraszanie wrogów oraz towarzyszący jej lęk przed ich mocą³⁶, zostają zastąpione przez konflikty kulturowe, których forma oraz stopień nasilenia podlega ograniczeniom instytucjonalnym. Trwoga stanu naturalnego zostaje przezwyciężona poprzez uznanie niemożności zniesienia jej przyczyn, a które stają się odtąd siłą napędową racjonalnego społecznienia, wspar-

tego o scentralizowaną, niepodzielną moc państwową³⁷. Polityczna tożsamość opiera się na uświadomieniu identyczności egoistycznych pobudek wszelkiego działania w sferze publicznej, tak jak racjonalne uspołecznienie – na konieczności uznania roszczeń innego, by móc zalegitymizować własne. Hobbes odrzucając wpływy tradycyjnych systemów wartości, jako filarów kultury, konstruuje uniwersalny model uspołecznienia, którego treścią stają się kulturotwórcze konflikty pozwalające na twórczą aktywność człowieka. Nie trudno jest zauważyć również, że skoro trwałość struktur społeczeństwa politycznego oparta jest na konfliktowych relacjach, to w sytuacji zniesienia owej konfliktowości prawnaturalne normy regulujące życie społeczne tracą legitymację, a tym samym również moc racjonalizowania owych relacji, co oznacza, zapewniania samozachowania.

Bibliografia

- Sigmund Freud, *Pisma społeczne*, przeł. A. Ochocki, Marcin Poręba, Robert Reszke (red.), Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Sigmund Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 2000.
- Sigmund Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna i W. Zaniewicki, PWN, Warszawa, 2002.
- Thomas Hobbes, *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1956.

³⁴ Tamże, s. 113-141.

³⁵ Sigmund Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, [w:] *Pisma społeczne*, wyd. cyt., s. 202.

³⁶ T. Hobbes, *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 107-112.

³⁷ Trzeba więc stwierdzić, że źródłem licznych i trwałych społeczności nie jest i nie była wzajemna ludzi życzliwość, lecz że była nim obawa wzajemna (T. Hobbes, *Elementy filozofii*, wyd. cyt., t. II, s. 208).



Thomas Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.

John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992.

Czesław Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

Jerzy Reykowski, *Freud i psychoanaliza*, [w:] Bronisław Baczek (red.), *Filozofia i socjologia XX w.*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1962.