

LESZEK KOPCIUCH

UNIwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Polska

ORCID: 0000-0001-9128-697X

E-MAIL: LESZEK.KOPCIUCH@POCZTA.UMCS.LUBLIN.PL

Egoizm Thomas Hobbes i Kurt Baier

Nie jest przypadkiem, że norma moralna najczęściej waloryzuje postawy egoistyczne negatywnie. Po pierwsze, w kulturze zachodniej egoizm traktuje się krytycznie ze względu na oczywistą okoliczność historyczną, tj. fakt, że jednym z pni, z którego wyrasta zachodnia wrażliwość na wartości, jest moralność chrześcijańska. Po drugie, ważne są zwykłe „ludzkie” odruchy solidarności, które zazwyczaj pojawiają się, gdy stykamy się z czyjąś życiową tragedią. Jeśli ktoś chciałby zakwestionować ten drugi punkt – jako redukowalny do pierwszego (wrażliwość aksjologiczna ma swe korzenie także w świadomości kulturowej) – to można podać punkt trzeci: wąski, ale konkluzywny fenomen naturalnej rezygnacji z siebie na rzecz drugiego w miłości macierzyńskiej. To ważki fenomen, bo zdaje się pozostawać najbardziej niezależny od wpływów kulturowych, gdyż jest ufundowany w mechanizmach biologicznych.

To tylko wstępny przegląd problemu, jego obraz wymaga uszczegółowień.

1. Jeśli w ogólnej perspektywie egoizm jest wartościowany negatywnie, to nie wyklucza to tego, że w szczególnych kontekstach będzie on – także w sposób zasadny – waloryzowany pozytywnie. 2. Oceniając lub wartościując (terminy

te stosuję tutaj zamiennie), można brać za podstawę typologicznie różne wartości, uzyskując w rezultacie różną ocenę. 3. Określenie „zły” nie zawsze jest natury moralnej, co widać nie tylko w Nietzscheańskiej teorii resentymentu, lecz także w powszednim językowym użyciu: możemy choćby powiedzieć: zły pomysł, zła droga, zły nauczyciel, zły przywódca. 4. Można wskazać przypadki, gdy egoizm odgrywa pozytywną rolę jako element już dodatnio waloryzowanej całości. 5. I wreszcie, jeśli rację mają autorzy – tacy właśnie jak Thomas Hobbes – którzy uznają, że egoizm jest nieusuwalnym elementem ludzkiej natury, to na pewno nie jest on negatywny w tym znaczeniu, by miał być zawiniony przez postawę i wybory samego człowieka – który jest egoistą, choć mógłby nim nie być. Powstaje ważne pytanie, czy w tym przypadku ów naturalny egoizm można w ogóle wartościować moralnie, skoro egoistyczne nastawienie, myślenie przede wszystkim lub wyłącznie o własnym interesie nie jest czymś, co ktoś w wolny sposób wybrał. 6. Mówiąc o ewentualnym pozytywnym waloryzowaniu egoizmu, nie powinno się też przeoczyć możliwego powiązania pomiędzy zachodnim liberalistycznym indywidualizmem a akceptacją egoizmu. Co prawda, pochwała indywidualizmu nie jest tożsama z pochwałą egoizmu, niemniej można – wychodząc od założeń indywidualistycznych – budować antropologię zawierającą akceptację egoizmu.

Przynajmniej kilka z tych uszczegółowionych sensów można znaleźć w antropologicznej koncepcji Thomasa Hobbesa. Po pierwsze, człowiek jest egoistą w sposób nieusuwalny. Tym, co się zmienia, jest nie sam egoizm, lecz tylko jego forma; na miejsce egoizmu bezgranicznego wchodzi egoizm racjonalny, umiarkowany, poddany pod zaakceptowane normy i prawa. Państwo nie likwiduje egoizmu, nie czyni człowieka moralnie dobrym, lecz jedynie narzuca na niego, w jego interesie, określone ograniczenia. Nie może go zlikwidować, gdyż jest on naturalną, a nie konwencjonalną cechą człowieka. „Natura bowiem skłania każdego, by szukał tego, co dla niego jest dobre, a aby uciekał przed tym, co jest dla niego złe, najbardziej zaś przed największym złem przyrodzonym, jakim jest śmierć, i dzieje się to z jakiejś konieczności przyrodzonej, która nie jest mniejsza niż ta, z jaką spada na ziemię kamień”¹. Podobny motyw pojawi się potem w filozofii społecznej Immanuela Kanta –

¹ Por. Thomas Hobbes, *Elementy filozofii*, przeł. Czesław Znamierowski, t. 2 (Warszawa: PWN, 1965), 211 (*O obywatelu*, I.6).

w pomysł, że człowiek będzie zawsze potrzebował pana, gdyż zawsze może się ujawnić jego naturalny egoizm, aspołeczność. Aspołeczność jest skłonnością, w którą człowieka wyposażyla sama natura, czy człowiek chce czy nie chce – czytamy w *Ideji historii powszechnej w aspekcie kosmopolitycznym*². Co jeszcze istotniejsze, motyw ten będzie u Kanta obecny w przekonaniu, że wymuszone przez naturę nakierowanie na urzeczywistnienie społeczeństwa legalnego może być dostatecznie ugruntowane poprzez sam tylko imperatyw hipotetyczny, z którym z kolei może być uzgodniony schemat działania egoistycznego, nawet jeśli sam imperatyw hipotetyczny niekoniecznie wiąże się z egoizmem, lecz raczej z interesownością: przedmiotem mojej interesowności nie musi być mój własny interes, lecz także interes cudzy.

Po drugie, egoizm znajdujemy u Hobbesa przedstawiony w bardzo szeroki sposób, tj. w ogóle jako postawę nakierowaną na ochronę własnych interesów i własnego dobra: „Z przyrodniczej konieczności każdy człowiek we wszystkich swych rozmyślnych działaniach zamierza pewne dobro dla siebie”³; „Każdy bowiem człowiek daje z tą intencją, by mu to samemu wyszło na dobre; dar jest wszak dobrowolny; a przedmiotem każdego aktu woli jest własne dobro człowieka. I jeżeli ludzie widzą, że to ich pozbawi dobra, to nie pojawi się nawet zaczątek uczynności i zaufania [...]”⁴. Tak szeroko pojęte dobro własne czy własna korzyść nie muszą się redukować do często przez Hobbesa stwierdzanego „samozachowania”, utrzymania się w istnieniu. Świadczy o tym także cytowany wcześniej fragment. Jeżeli jest „najwyższe zło przyrodzone, jakim jest śmierć”, to są też inne, niższe rodzaje zła – są też zatem inne, niższe rodzaje dobra. W szeroki sposób określenie „dobra własne” trzeba też odczytywać w innym fragmencie: „A po wtóre, dążności przyrodzone pszczoł i istot podobnych są zgodne ze sobą i skierowane ku dobru wspólnemu, które u nich nie różni się od dobra prywatnego; człowiek

² Immanuel Kant, „Idea historii powszechnej w aspekcie kosmopolitycznym”, przeł. Mirosław Żelazny, w: Immanuel Kant, *Rozprawy z filozofii historii* (Kęty: Wydawnictwo ANTYK Marek Derewiecki, 2005), 34–35.

³ Thomas Hobbes, *Elements of Law Natural and Politic*, XVI, 6, <https://xet.es/Hobbes/Elements%20of%20Law%20Hobbes.pdf>, dostęp: 28.10.2018: „For by necessity of nature every man doth in all his voluntary actions intend some good unto himself”.

⁴ Tenże, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Czesław Znamierowski (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2009), 235 (XV.16).

natomiast nie uznaje za dobro niemal żadnej *rzeczy*, która by posiadacza jakoś nie wyróżniała i nie wywyższała wśród tych, którzy jej nie posiadają⁵. Szerokie rozumienie tego, co jest dla człowieka dobrem, to ważny moment, gdyż pozwala interpretować Hobbesowską tezę mówiącą o egoizmie jako tezę niefalsyfikowalną.

Po trzecie, egoizm i powodowane przezeń konflikty to powód ustanowienia państwa; trudno zrozumieć, dlaczego z jakichś różnych od egoistycznych powodów Hobbesowski człowiek miałby być zainteresowany istnieniem państwa i podporządkowaniem się jego regułom: „Ludzie nie znajdują przyjemności w życiu gromadnym (przeciwnie, raczej znajdują wiele przykrości), gdzie nie ma mocy, która by była zdolna trzymać w strachu ich wszystkich”⁶.

Choć powyższe opinie ktoś mógłby potraktować jako przykład kolejnej szkolnej interpretacji filozofii Hobbesa, to gdy sięgnąć do szczegółowych opracowań filozofii Hobbesa lub innych tekstów, których autorzy odnoszą się do stanowiska Hobbesa, to kwestia tego, czy rzeczywiście opisuje on człowieka jako egoistę, komplikuje się. Po jednej stronie stoją ci, którzy to potwierdzają, po drugiej ci, którzy to kwestionują. Są też stanowiska unikające jednoznacznej oceny i poszukujące jakiegoś wariantu pośredniego. Do pierwszych należą na przykład tacy autorzy, jak John Charles Addison Gaskin, Hans Reiner, Francis Fukuyama, Herfried Munkler, a z polskich badaczy – ks. Stanisław Kowalczyk, Roman S. Tokarczyk⁷; do drugich – np. Sharon A. Lloyd, Hun Chung, Bernard Gert⁸. Najbardziej owocną teoretycznie perspektywę uży-

⁵ Tenże, *Elementy filozofii*, 275 (*O obywatelu*, V.5).

⁶ Tenże, *Lewiatan*, 206 (XIII.5).

⁷ Por. John Charles Addison Gaskin, „Wprowadzenie”, w: Hobbes, *Lewiatan*, 33–36; Hans Reiner, *Die philosophische Ethik. Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart* (Heidelberg: Quelle & Meier, 1964), 53, 165; Francis Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. Tomasz Bieroń i Marek Wichrowski (Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1996), 224–226; Herfried Munkler, *Thomas Hobbes*, 2 wyd. (Frankfurt–New York: Campus Verlag, 2001), 34, 68; Stanisław Kowalczyk, „Koncepcja życia społecznego klasycznego liberalizmu”, *Roczniki Nauk Społecznych XXII–XXIII*, z. 1 (1994–1995): 145–146; Roman A. Tokarczyk, *Hobbes. Zarys żywota i myśli* (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1998), 66–67.

⁸ Por. Sharon A. Lloyd, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes. Cases in the Law of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Hun Chung, „Psychological Egoism and Hobbes”, *Filozofia* 3 (71) 2016: 197–208; Bernard Gert, „Hobbes’ Psychology”, w: *Cambridge Companion to Hobbes*, ed. by Tom Sorell (Cambridge Companions Online & Cambridge University Press, 2006), 165–168.

skujemy jednak wtedy, gdy opinię na temat Hobbesowskiego egoizmu różnicujemy ze względu na typ rozważanego egoizmu, stanowisko to wcale nie jest bowiem ani jednoznaczne, ani jednorodne. I tak, przykładowo, autorka słownika filozofii Hobbesa – Juhana Lemetti – zdaje się opowiadać za przypisaniem Hobbesowi egoizmu psychologicznego, ale ma wątpliwości co do zasadności przypisywania mu egoizmu moralnego⁹. Pośrednie stanowisko próbuje też wypracować Alex Worsnip, podkreślający konieczność obrania drogi interpretacyjnej pomiędzy przypisywaniem Hobbesowi egoizmu normatywnego oraz kwestionowaniem go¹⁰. Sądzi on, że z jednej strony Hobbes traktuje zobowiązania moralne jako wynik umowy, którą człowiek zawiera w celu realizacji własnych interesów, ale z drugiej wynikające z tej umowy obowiązki mogą czasami od człowieka wymagać, by działał przeciwko tym interesom. Te obowiązki są więc ugruntowane w dobru własnym działającego w ten sposób, że mogą być wywiedzione tylko z umowy, której celem jest ochrona interesów własnych, ale to nie oznacza, że powodem trzymania się umowy jest jedynie to, że jest to w interesie działającego; jest raczej tak, że akt zawarcia umowy wytwarza zobowiązanie po stronie działającego, które wiąże go niezależnie od jego własnego interesu¹¹.

Zasadniczo, z kilku względów nie chcę tu wnikać w szczegółowe argumenty formułowane w tych różnych interpretacjach. Po pierwsze, tych autorów jest za wielu, by można było omówić w wyczerpujący sposób ich argumenty w jednym artykule. Po drugie, bardziej interesują mnie kwestie systematyczne: egoizm jako postawa może mieć jakąkolwiek pozytywną wartość? jaki egoizm jest zły? Po trzecie, postrzeganie Hobbesa jako reprezen-

⁹ Por. *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy*, ed. Juhana Lemetti (Lanham–Toronto–Plymouth, UK: The Scarecrow Press, Inc., 2012), 116.

¹⁰ Por. Alex Worsnip, „Hobbes and normative egoism”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 4 (97) 2015: 481–512.

¹¹ Por. tamże: 481–482: „Briefly, the view I attribute to Hobbes is this: our moral obligations are all self-assumed results of covenants, our reasons for making which are solely self-interested. But the obligations that result from such covenants can sometimes require us – and give us reason to – act against our self-interest. [...] So, such obligations are grounded in an agent's own good in the sense that they can be traced back to a covenant which she had only self-interested reasons to make. But that does not mean that the reason for keeping the covenant is (solely) that it is in the agent's self-interest to do so. Rather, the act of covenanting creates an obligation on the part of the agent that binds her irrespective of her self-interest”.

tanta egoistycznej interpretacji człowieka utwierdziło się w tradycji, a często użytek, jaki myśliciele czynią z innych filozofii, nie ma wiele wspólnego z ich historyczno-filozoficzną egzegezą.

Z tych powodów, jeżeli miałbym opowiedzieć się za którąś z zasygnalizowanych interpretacji, powiedziałbym, że dwie sprawy są najważniejsze. Po pierwsze, sądzę, że ze względu na różne możliwe sensy egoizmu, przed odpowiedzią na pytanie, czy ktoś rzeczywiście prezentował takie stanowisko, należy dookreślić typ egoizmu, o który pytamy. Po drugie, jeżeli idzie o stanowisko samego Hobbesa, wydaje się, że sedno kwestii ujął już Georg H. Smith, który odnosząc się do interpretacji sformułowanej przez Gerta, w kontekście Hobbesowskiego egoizmu psychologicznego, pisał, że u Hobbesa są zarówno fragmenty, które taki egoizm potwierdzają, jak i takie, które mu przeczą, a sam filozof nie zawsze realizuje w praktyce cenioną przez siebie spójność filozoficznego myślenia¹².

Aby pokazać wielość znaczeń ukrytych w określeniu „egoizm”, odwołam się do rozważań Kurta Baiera (1917–2010). Mam na względzie jego dwa teksty. Najpierw artykuł *Egoizm*¹³, a następnie książkę *The Moral Point of View*¹⁴. Baier wyróżnia pięć rodzajów egoizmu: 1. egoizm w ujęciu zdroworoządkowym; 2. egoizm psychologiczny; 3. egoizm jako środek do optymalizacji dobra powszechnego; 4. egoizm racjonalny; 5. egoizm etyczny (normatywny).

W pierwszym znaczeniu egoista to ktoś, kto postępuje niewłaściwie, gdyż zamiast preferować dobro niewłasne, czyni na odwrót, tj. właśnie własne dobro stawia na pierwszym miejscu. Uzupełniając w tym punkcie dystynkcje Baiera, dodam, że nie jest to tylko zdroworoządkowe, potoczne rozumienie egoizmu. Można je bowiem odnaleźć również w rozwiniętych stanowiskach etycznych. Przykładem może być koncepcja Hansa Reinerja, niemieckiego autora próbującego łączyć tradycję fenomenologiczną (a dokładniej tradycję materialnej etyki wartości) z tradycją analityczną. Jak podkreśla Reiner, wartości dzielą się (między innymi) na wartości ważne tylko subiektywnie oraz

¹² Por. Georg H. Smith, „Thomas Hobbes”, w: *Self-Interest and Social Order in Classical Liberalism. Essays of Georg. H. Smith* (Washington D.C.: Cato Institute, 2017), 39.

¹³ Kurt Baier, „Egoizm”, przeł. Paweł Łuków, w: *Przewodnik po etyce*, red. Peter Singer, wyd. 4 (Warszawa: Książka i Wiedza, 2009), 238–246.

¹⁴ Tenże, *The Moral Point of View: a Rational Basis of Ethics* (Ithaca–New York: Cornell University Press, 1958), 189–190.

wartości ważne intersubiektywnie. Egoizm jest postawą wadliwą tylko wtedy, gdy oznacza realizację wartości ważnych tylko subiektywnie kosztem wartości ważnych intersubiektywnie. Co szczególne, wbrew potocznemu „negatywnemu” rozumieniu egoizmu, Reiner akcentuje, że w każdej tego typu postawie jest jednak zawsze coś wartościowego, dobrego, gdyż realizują się w nich jakieś wartości, nawet jeśli ich istotność jest tylko subiektywna¹⁵.

W typologii Kurta Baiera ważniejszą pozycję zajmuje jednak egoizm psychologiczny. Jedna z tez¹⁶ myśliciela brzmi następująco: wszystko, co człowiek czyni, planuje, wszystko, czego człowiek chce, jest motywowane – w sposób świadomy lub nieświadomy, w sposób wyraźny i jawny lub zakamuflowany – własnym dobrem lub wyobrażeniem, jakie dany człowiek na jego temat posiada. Tak sformułowana teza, co do swej formy, przypomina definicję ludzkiej motywacji, jaką na sposób hedonistyczny proponował Moritz Schlick¹⁷. Nie ma bowiem, zgodnie z tą zasadą, takiego zachowania, które by nie podpadało pod jej zakres. W tym rozumieniu egoizmu psychologicznego niezwykle ważną funkcję pełni określenie „w sposób wyraźny lub zakamuflowany”. Można dzięki temu rozumieć stanowisko psychologicznego egoizmu jako stanowisko monistyczne, podobnie zresztą jak ujęcie hedonistyczne. Ale co jeszcze ważniejsze, w ten sposób będziemy mogli wytłumaczyć każde działanie jako zgodne z przyjętą przez nas zasadą egoistyczną; również, w skrajnym przypadku, działania, które mają charakter altruistyczny. Schlick w podobny sposób, tj. jako ukrytą formę pragnień hedonistycznych, tłumaczył fenomen ofiary, cierpienia i ascezy¹⁸. Teza na temat tego egoizmu deklaruje się jako czysto deskryptywna – nie wartościuje się tu jeszcze niczego, a jedynie kon-

¹⁵ Hans Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit. Zweite, durchgesehene und stark erweiterte Auflage von Pflicht und Neigung* (Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1974), 226–239, 418–421.

¹⁶ W podpunkcie poświęconym egoizmowi psychologicznemu Baier rozważa kilka jego wariantów. W tym miejscu odwołuję się jednakże tylko do jednego wariantu, tj. do tego, który wydaje się ważny w kontekście poglądów Hobbesa.

¹⁷ Moritz Schlick, *Zagadnienia etyki*, przeł. Maria i Andrzej Kawczakowie (Warszawa: PWN, 1960), 45–121.

¹⁸ Por. tamże, 57–60, 160–169.

statuje fakt obserwowany w ludzkim dążeniu. Taki egoizm ma charakter powszechny, tj. charakteryzuje wszystkie ludzkie działania¹⁹.

Baier – obok krytyki zarówno takiego stanowiska, jak i jego innych sformułowań – słusznie podkreśla, że psychologiczny egoizm nie jest tożsamy ze zwykłym, zdroworozsądkowym rozumieniem egoizmu, gdyż obejmuje również takie zachowania, które są motywowane naszym własnym interesem, lecz nie mają wcale charakteru moralnie nagannego, np. troska o własne wykształcenie lub stan zdrowia, podobnie jak aktywność skupiona wokół realizacji naszego osobliwego hobby, np. zbierania znaczków pocztowych przedstawiających misie koala.

Krytyczny stosunek prezentuje Baier w odniesieniu do egoizmu rozumianego jako sposób kształtowania dobra powszechnego, np. optymalnego stanu społecznego. Nie ma żadnej zasady, która by kazała myśleć, że jeżeli każdy dba o własne interesy, to każdy na tym zyskuje. Przykład Baiera jest charakterystyczny: wyobraźmy sobie, że w budynku teatru, w którym znajduje się wiele osób, wybucha pożar. Co się dzieje? Każdy rzuca się do ucieczki, przy czym każdy myśli tylko o sobie, co skutkuje tym, że wiele osób się nawzajem tratuje. Zostaje zatem osiągnięte coś przeciwnego do zamierzonego celu. Nawet jeśli jest prawdą, że w innym wariacie, w którym (w tym przykładzie) zostaną ustalone reguły ewakuacji, także nie wszystko wydaje się akceptowalne: to np., że stojący na początku kolejki mają większe szanse na uratowanie się niż stojący na jej końcu²⁰.

Bardziej wyrafinowanym stanowiskiem jest egoizm racjonalny, według którego działanie na rzecz własnego interesu jest zgodne z rozumem, a działanie na własną niekorzyść jest z rozumem niezgodne. Stanowisko występuje w wersji mocnej i słabej. W wersji mocnej mówi ono tyle: działanie na własną korzyść jest zawsze racjonalne, działanie na własną niekorzyść zaś – zawsze nieracjonalne. Natomiast w wersji słabej uznaje, że działanie na rzecz własnego dobra jest zawsze racjonalne, ale działanie na własną niekorzyść nie zawsze jest nieracjonalne.

¹⁹ Sądzę, że tak zdefiniowany egoizm jest nieobalalny – w negatywnym sensie, jest bowiem sformułowany w taki sposób, że będzie „potwierdzalny” w każdym działaniu.

²⁰ Baier, *Egoizm*, 242.

Podobnie można wyjaśnić egoizm etyczny, a więc działanie na rzecz własnego interesu jest zgodne z rozumem i słuszne moralnie, natomiast działanie na własną niekorzyść jest z rozumem niezgodne i moralnie niesłuszne. Również to stanowisko występuje w wersji mocnej i słabej. W wersji mocnej mówi ono, że działanie na własną korzyść jest zawsze racjonalne i słuszne, działanie na własną niekorzyść zaś – zawsze nieracjonalne i niesłuszne. Natomiast w wersji słabej: działanie na rzecz własnego dobra jest zawsze racjonalne i słuszne, ale działanie na własną niekorzyść nie zawsze jest nieracjonalne i niesłuszne.

W tekstach Hobbesa można wskazać wiele wypowiedzi, które poświadczają przynależność tej koncepcji do egoizmu racjonalnego oraz egoizmu etycznego. Oto kilka konkluzyjnych pod tym względem fragmentów (wszystkie wyróżnienia pochodzą ode mnie). Dwa fragmenty traktujące o pierwszym prawie natury:

Prawem natury (*lex naturalis*) jest 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; „Toteż są pewne uprawnienia, o których nie można sobie pomyśleć, iżby jakiś człowiek zrzekł się ich lub je przekazał jakimikolwiek słowami czy znakami. A więc, po pierwsze, człowiek nie może zrezygnować z uprawnienia do stawiania oporu tym, którzy nastają na niego siłą, by mu odebrać życie; nie można by bowiem rozumieć, iż taką rezygnacją zmierza on do jakiegokolwiek dobra własnego²¹.”

Racjonalna jest zatem dbałość o to, co sprzyja zachowaniu życia lub jakiegokolwiek innego dobra własnego; nieracjonalne zaś (tj. nienakazywane przez rozum) to, co niszczy życie lub uniemożliwia jakiegokolwiek inne dobra własne. Kolejny fragment jest szczególnie ważny dla kwestii egoizmu etycznego: „Nazwy »sprawiedliwy« i »niesprawiedliwy« odniesione do ludzi oznaczają jedną rzecz, odniesione zaś do działań – inną. Gdy się je odnosi do ludzi, to oznaczają one zgodność albo niezgodność zachowania z rozumem. Gdy zaś są odnoszone do działań, to oznaczają zgodność

²¹ Hobbes, *Lewiatan*, 211, 215 (XIV.3,8).

albo niezgodność z rozumem nie zachowania czy sposobu życia, lecz działań poszczególnych”²². Kluczowe jest tutaj, rzecz jasna, właściwe racjonalizmowi etycznemu zdefiniowanie sprawiedliwości poprzez racjonalność. Związek racjonalności ze słusnością zostaje też u Hobbesa wyrażony tak: „Co zaś nie jest sprzeczne ze zdrowym rozumem, to wszyscy uważają za słuszne i zgodne z prawem”²³.

Podobnie można wskazać wiele fragmentów świadczących o charakteryzującym Hobbesowskiego człowieka egoizmie psychologicznym. Przytoczę najpierw najbardziej efektywne, które pokazują skrajny motyw typowy dla takiego myślenia, tj. dla opinii, że obojętne, co za przeżycie pojawia się na pierwszym planie, głębiej zawsze musi skrywać się zainteresowanie własnym dobrem: „Nie towarzystwa ludzi szukamy z natury naszej, lecz pragniemy, by ludzie przysparzali nam zaszczytów lub korzyści; tego ostatniego pragniemy bezpośrednio, towarzystwa ich zaś pośrednio”²⁴; „wszelka uciecha duchowa i wszelka radość ma swoje źródło w tym, iż człowiek ma takich, z którymi siebie porównując, może umocnić się w znakomitym mniemaniu o sobie [...]”²⁵; Kolejny fragment pochodzi z *Lewiatana*: „A wobec tego, że się zakłada, że każdy człowiek czyni wszystko dla własnej korzyści, przeto żaden człowiek nie jest odpowiednim rozjemcą w swojej własnej sprawie [...]”²⁶. W tym samym duchu można zinterpretować słynny fragment z *Lewiatana*, w którym Hobbes wskazuje trzy przyczyny międzyludzkich konfliktów, a są to: rywalizacja, nieufność oraz żądza sławy²⁷. Wyznaczają one bowiem zakres możliwych realnych motywów, które określają faktyczną ludzką wolę. Rywalizację motywuje pragnienie zysku; nieufność wiąże się z chęcią zapewnienia sobie bezpieczeństwa; wreszcie żądza sławy rodzi się z własnych pragnień „tymicznych”²⁸. Przyczyny, choć różne, stanowią tylko warianty tego, co człowiek wyobraża sobie jako własne dobro.

²² Tamże, 232 (XV.10).

²³ Hobbes, *Elementy filozofii*, 211 (*O obywatelu*, I.7).

²⁴ Tamże, 205 (I.2)

²⁵ Tamże, 210 (I.5).

²⁶ Hobbes, *Lewiatan*, 240 (XV.31).

²⁷ Por. tamże, 206 (XIII.6).

²⁸ Por. tamże, (XIII.7).

Odmienne poglądy w sprawie Hobbesowskiego egoizmu psychologicznego wyraża Hun Chung, twierdząc, że pewne typy motywacji żądzy sławy nie mogą być u Hobbesa interpretowane jako dążenie do własnego dobra; są bowiem ludzie, którzy pragną siły i chwały, ponieważ sądzą, że jest to elementem długoterminowego zabezpieczenia własnego przetrwania, ale są też tacy, którzy żywią takie pragnienie tylko dlatego, że są napędzani niezwykle silną namiętnością do siły i chwały; psychologiczny egoizm byłby u Hobbesa zasadny tylko wtedy, gdyby wszyscy pragnący siły i chwały należeli do pierwszej grupy²⁹. Wydaje się jednak, że można tak argumentować tylko o tyle, o ile to „dobre własne” utożsamia się z samozachowaniem. Była już wcześniej mowa, że Hobbes posługuje się także szerszym rozumieniem dobra własnego. Jest ono szersze, gdyż, po pierwsze, występuję w sformułowaniu, że „przedmiotem każdego aktu woli u każdego człowieka jest jakieś *dobro własne*”³⁰. Po drugie, uderzające jest, że charakteryzując owe dobra, Hobbes najpierw podkreśla, że mogą być one różne, zależnie od tego, kto danej rzeczy pożąda lub czuje do niej wstręt³¹. Następnie wskazuje, że samozachowanie jest „pierwszym spośród dóbr”, a wiele innych ma swoją podstawę w tym, że służą obronie i ochronie³²; ale dalej wskazuje na dobra, które oprócz tego, że są pożyteczne, są także przyjemne (choćby bogactwo czy mądrość); na koniec wymienia też dobra, które są przyjemne: „Posuwać się w czymś naprzód jest przyjemnie, jako że jest to zbliżanie się do celu, to znaczy: do rzeczy bardziej przyjemnej”³³.

Istotne jest jeszcze jedno: egoizm psychologiczny ma w perspektywie etycznej mniejsze znaczenie, gdyż – po wykazaniu przez Goerge’a Edwarda Moore’a błędu naturalistycznego – zawsze pozostaje wątpliwość, czy w ogóle

²⁹ Por. Chung, 207: „So again, there is a critical difference between, on the one hand, people who display glory-seeking behaviors because they mistakenly believe that such behaviors are conducive to securing their long-term self-preservation, and, on the other hand, people who display glory-seeking behaviors because they are influenced and ultimately motivated by their strong passions for glory and power. Hobbes would be a psychological egoist only if everybody who displayed glory-seeking behaviors fit into the first category”.

³⁰ Hobbes, *Lewiatan*, 214–215 (XIV.8).

³¹ Por. tenże, *Elementy filozofii*, 126 (*O człowieku*, I.4).

³² Por. tamże, 126 i n. (I.6 i n.).

³³ Tamże, 131 (I.12).

istnieje jakiegokolwiek logicznie uzasadnione przejście od egoizmu psychologicznego do egoizmu etycznego.

W *The Moral Point of View* Kurt Baier formułuje swój koronny zarzut przeciwko egoizmowi, pokazując, że jego przyjęcie prowadzi do sprzeczności. Argument ten bywa też nazywany redukcją egoizmu do absurdu³⁴:

1. To, co służy dobru własnemu indywiduum, jest racjonalne i słuszne.
2. Jeżeli Jan chce przejąć firmę ojca, traktując to jako dobro, to racjonalne i słuszne jest działać tak, by ojca pozbawić własności, również na skrajnej drodze, tj. zabijając go.
3. Jeżeli ów ojciec ma interes w tym, by zachować i życie, i posiadaną firmę, to jest racjonalne i słuszne, by działał tak, żeby przeszkodzić planom Jana.
4. Punkty drugi i trzeci pozostają zgodne z punktem pierwszym, ale są nawzajem sprzeczne.
5. To oznacza, że ze zdania pierwszego wynikają dwa sprzeczne zdania, co dowodzi, że egoizm jest bezzasadny.

To dowodzi także, że egoizm nie jest stanowiskiem, które można sformułować w teorii moralności jako propozycję normatywną. Baier podkreśla bowiem – i słusznie – że zdania pretendujące do zdań normatywnych w etyce muszą być sformułowane w taki sposób, by opierając się na nich, można było rozwiązywać moralne konflikty; tymczasem zasada egoizmu nie rozwiązuje problemów, lecz raczej je pogłębia.

Czy ten argument uderza w stanowisko Hobbesa? Nie, ale z bardzo specyficznych powodów. Nie uderza on w Hobbesowską wizję stanu natury, gdyż raczej eksplikuje bardzo wyraźnie kłopot, ze względu na który Hobbesowski człowiek natury chce przejść do stanu państwowego. Ten kłopot to oczywiście równość pretensji wnoszonych przez poszczególnych ludzi w stanie natury, rodząca niebezpieczeństwo wojny wszystkich ze wszystkimi. Jak pisze Hobbes:

Z tej równości uzdolnień wypływa równość nadziei, że możemy osiągnąć nasze cele. Jeśli więc jacyś dwaj ludzie pragną tej samej rzeczy, której jednak nie mogą obaj posiadać, to stają się nieprzyjaciółmi; i na drodze do swego celu (którym przede wszystkim jest zachowanie własnego istnienia, a czasem tylko

³⁴ Por. Baier, *The Moral Point of View*, 189–190.

własne zadowolenie) starają się zniszczyć jeden drugiego albo sobie podporządkować³⁵.

Nie uderza on też w Hobbesowską wizję stanu państwowego, gdyż ten – już z definicji – nie jest oparty na egoizmie skrajnym. Człowiek uspołeczniony rezygnuje z części swoich pretensji. Argumentacja Baiera jest efektywna tylko w odniesieniu do skrajnej wersji egoizmu, który zdaje się sankcjonować moralnie wszystko, co można uznać za służące realizacji czyichś dóbr. Stan państwowy, z racji leżącej u jego podstaw umowy, nie jest już postacią nieograniczonego niczym egoizmu, lecz jest raczej wyrazem jego ograniczenia, w celu zachowania go w formie nieskrajnej. To zaś oznacza, że akceptacja pierwszego punktu nie będzie już prowadziła do konieczności akceptacji zdania drugiego i trzeciego, nie będzie zatem wymagała redukcji egoizmu do absurdu.

Taką interpretację da się również potwierdzić w kontekście tego fragmentu *Lewiatana*, w którym Hobbes stawia pytanie, czy można niesprawiedliwie osiągnąć coś, co jest dla jednostki dobrem. Fragment ten, choć niepełny, cytuje również Baier: w jego tekście przytoczone zostaje pierwsze, drugie i trzecie zdanie; drugie i trzecie zostają u niego dodatkowo wyróżnione kursywą³⁶. W samym *Lewiatanie* jest to fragment XV.4.

Zdobywa się Królestwo Boże przez gwałt, lecz gdyby tak można było zdobyć je gwałtem niesprawiedliwym? Czy byłoby sprzeczne z rozumem tak je zdobyć, że gdy jest rzeczą niemożliwą, iżby to przyniosło szkodę? Jeżeli zaś to nie jest sprzeczne z rozumem, to nie jest też sprzeczne ze sprawiedliwością, albo też sprawiedliwości nie należy uważać za dobro. [...] Z takich przykładów człowiek będzie bardzo skłonny wnioskować, że gdy dziedzic bezsporny królestwa zabije tego, kto posiada tron, choćby to był jego ojciec, to możecie to sobie nazywać niesprawiedliwością czy jakimś innym mianem wedle waszej woli, lecz przecież nie może to być nigdy przeciwne rozumowi, jeśli się zważy, że wszelkie działania ludzkie dążą do korzyści i że te działania są najbardziej rozumne, które najlepiej prowadzą do postawionego celu. To pozornie słuszne rozumowanie jest jednak fałszywe³⁷.

³⁵ Hobbes, *Lewiatan*, 205 (XIII.3).

³⁶ Baier, *Egoizm*, 243.

³⁷ Hobbes, *Lewiatan*, 228–229 (XV.4).

Cytowany fragment poprzedza Baier następującym komentarzem: „W dwóch wyróżnionych zdaniach z następującego wspaniałego fragmentu *Lewiatana* Hobbes sugeruje zarówno egoizm racjonalny, jak i racjonalizm etyczny”³⁸.

Hobbes kończy cały fragment stwierdzeniem: „to pozornie słuszne rozumowanie jest jednak fałszywe”. Co w tym rozumowaniu jest fałszywe? Nie to, co nazywamy racjonalnym egoizmem, lecz to, że każdy pomysł, który na temat osiągnięcia własnego dobra ktoś wysuwa, jest pomysłem racjonalnym. Przykładowo – sam Hobbes rozważa tę kwestię w kontekście pytania, czy wolno nam zrywać zaakceptowane wcześniej umowy. Odpowiada, że nie (oczywiście z paroma słynnymi wyjątkami), gdyż to prowadziłyby np. do osłabienia indywiduum poprzez ponowne wystawienie go na niepokój, strach i zagrożenia wojny wszystkich ze wszystkimi³⁹. Jeżeli racjonalne jest przyjęcie umowy, gdyż pomniejsza niebezpieczeństwa stanu wojny, to nie jest racjonalna rezygnacja z niej. I żeby nie mieć wątpliwości co do tego, że da się u Hobbesa wskazać teorię egoizmu racjonalnego, przytoczę jeszcze jeden fragment: „Tak więc nie jest rzeczą niedorzeczną ani godną nagany, ani sprzeczną ze zdrowym rozumem, jeśli ktoś wkłada całe swoje staranie w to, izby obronić swoje ciało i jego członki od śmierci i cierpienia i zachować jego istnienie”⁴⁰. Właśnie dlatego Francis Fukuyama pisał o problemach, które powodują rozwiązania oparte na antropologii Hobbesa i Locke’a: „Jeśli bowiem podstawowym prawem naturalnym jest samozachowanie jednostki, to racjonalne nie jest umieranie za kraj, lecz próba ucieczki z rodziną i pieniędzmi”⁴¹.

³⁸ Baier, *Egoizm*, 243.

³⁹ Por. tamże, 230.

⁴⁰ Hobbes, *Elementy filozofii*, 211 (*O obywatelu*, I.7).

⁴¹ Francis Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. Tomasz Bieroń, Marek Wichrowski (Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1997), 243. Wspominałem o tym w artykule *Thymos i pożądlivość. Stosunek Francis Fukuyamy do antropologii Thomasa Hobbesa i Johna Locke’a*, w: *Inspiracje i kontynuacje problemów filozofii XVII wieku*, red. Jolanta Żelazna (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2013), 209.

Gdy oceniamy teorię i stwierdzamy, że można z niej wyprowadzić uzasadnienie tez przeciwnych, nie jest to dla tej teorii dobra sytuacja. W przypadku koncepcji Hobbesa ważniejszy jest jednak sposób jej rzeczywistego oddziaływania na przestrzeni dziejów. Była zaś odczytywana jako teoria opisująca człowieka w kategoriach egoistycznych.

Inna sprawa, że dużo ważniejsza od samej interpretacji teorii Hobbesa jest odpowiedź na pytanie, czy motywacje ludzkie mają faktycznie charakter egoistyczny. Fakt, że takie również są, nie ulega wątpliwości, ale jest już wątpliwe, czy wszystkie są tego typu. Nawet jeśli w każdej motywacji można wskazać komponent egoistyczny, nie musi to jeszcze uzasadniać tezy o powszechnym egoizmie. W kontekście analizy hedonizmu Nicolai Hartmann pisał, że egoistyczne zadowolenie to tylko stan psychiczny, który towarzyszy każdemu chceniu⁴². Podobną uwagę w odniesieniu do hedonizmu Moritza Schlicka skierował Hans Reiner, interpretując Schlicka prawo motywacji w ten sposób, że przyjemność nie jest niekiedy celem działania, lecz tylko elementem towarzyszącym⁴³.

Idąc w tym kierunku, można powiedzieć następująco: motyw nakierowania na własny interes, choć jest powszechny, nie uzasadnia monistycznego egoizmu, gdyż pozycja egoistycznego nakierowania może być tylko towarzysząca (lub drugoplanowa). Coś z ogólnej istoty tego typu rozwiązania zawarte jest również (choć w innym kontekście) w jednej z formuł Kantowskiego imperatywu kategorycznego: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”⁴⁴. Występujących w tej formule określeń „nigdy tylko” oraz „zarazem” nie można przeoczyć.

Takie rozwiązanie pozwala właściwie zrozumieć kwestie egoizmu. Jako taki, motyw zainteresowania tym, co jest dla kogoś korzystne, realizując jakiś jego interes, nie jest wadliwy. Ta wadliwość pojawia się dopiero wtedy, gdy

⁴² Por. Nicolai Hartmann, *Ethik*, 2. Aufl. (Berlin–Leipzig: Walter De Gruyter & Co, 1935), 65–67.

⁴³ Por. Reiner, *Die philosophische Ethik*, 40–46.

⁴⁴ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. Mściława Wartenberg (Warszawa: De Agostini – Altaya, 2002), 73.

motyw ten jest albo jedyny, albo zawsze pierwszoplanowy. Zły nie jest zatem motyw egoistyczny jako taki, lecz egoizm monistyczny, który może oznaczać, że ktoś zawsze jest zainteresowany tylko i wyłącznie własnym dobrem. Chyba właśnie dlatego znamy różne określenia bliskie terminowi „egoizm”, które go uskrajniają lub łagodzą, choćby takie jak samolubstwo, samolubność, prywatna, egotyzm, egocentryzm. Ktoś może powiedzieć, że ten sposób myślenia może doprowadzić do tego, że sam sens słowa „egoizm” ulegnie rozmyciu, co więcej – może to doprowadzić do rozmycia jego negatywnej waloryzacji. Rzecz jednak w tym, że skoro są takie formy racjonalnego egoizmu, przeciwko którym trudno znaleźć przekonujące argumenty, to oznacza to, że często musimy myśleć o egoizmie w połączeniu z jakimś dodatkowym, bardziej szczegółowym określeniem, bo nie każdy rodzaj motywacji, w którym pojawi się racja egoistyczna, będzie zły. I jeszcze jedno jest ważne: typ wartości albo też wymiar życia, w którym pojawia się motywacja nakierowana na własny interes. Ktoś, kto kolekcjonuje znaczki, jest co prawda nastawiony na realizację własnego interesu, koncentrującego się wokół przedmiotu pasji, ale w konfrontacji z jakimś hobby innego człowieka jego postępowanie jest tak samo zasadne i uprzywilejowane, jak ta druga pasja. Traci jednak to uprzywilejowanie wtedy, gdy staje do konfrontacji z innymi mniej ornamentowymi wymiarami życia, jak choćby z dążeniem do likwidacji biedy. Wtedy traktowanie w sposób uprzywilejowany własnej pasji wydaje się zbliżać do egoizmu rozumianego jako postawa wyraźnie negatywna.

Bibliografia

- Baier Kurt. 2009. „Egoizm”, przeł. Paweł Łuków. W: *Przewodnik po etyce*, red. Peter Singer, wyd. 4, 238–246. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Baier Kurt. 1958. *The Moral Point of View: a Rational Basis of Ethics*. Ithaca–New York: Cornell University Press.
- Czung Hun. 2016. „Psychological Egoism and Hobbes”. *Filozofia* 3 (71): 197–208.
- Fukuyama Francis. 1996. *Koniec historii*, przeł. Tomasz Bieroń i Marek Wichrowski. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Gaskin John Charles Addison. 2009. „Wprowadzenie.” W: Thomas Hobbes. *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, 9–84. Przeł. Czesław Znamierowski. Warszawa: Fundacja Aletheia.

- Gert Bernard. 2006. „Hobbes' Psychology”. W: *Cambridge Companion to Hobbes*, ed. by Tom Sorell, 157–174. Cambridge: Cambridge Companions Online & Cambridge University Press.
- Hartmann Nicolai. 1935. *Ethik*, 2. Aufl. Berlin–Leipzig: Walter De Gruyter & Co.
- Hobbes Thomas. *Elements of Law Natural and Politic*, <https://xet.es/Hobbes/Elements%20of%20Law%20Hobbes.pdf>, dostęp 28.10.2018.
- Hobbes Thomas. 1956. *Elementy filozofii*, przeł. Czesław Znamierowski. T. 2. Warszawa: PWN.
- Hobbes Thomas. 2009. *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Czesław Znamierowski. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Kant Immanuel. 2005. „Idea historii powszechnej w aspekcie kosmopolitycznym”, przeł. Mirosław Żelazny. W: Immanuel Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, 31–43. Kęty: Wydawnictwo ANTYK Marek Derewiecki.
- Kant Immanuel. 2002. *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. Mściśław Wartenberg. Warszawa: De Agostini – Altaya.
- Kopciuch Leszek. 2013. *Thymos i pożądliwość. Stosunek Francisa Fukuyamy do antropologii Thomasa Hobbesa i Johna Locke'a*. W: *Inspiracje i kontynuacje problemów filozofii XVII wieku*, red. Jolanta Żelazna, 199–212. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Kowalczyk Stanisław. 1994–1995. „Koncepcja życia społecznego klasycznego liberalizmu”. *Roczniki Nauk Społecznych* 1 (XXII–XXIII): 143–156.
- Lemetti Juhana, ed. 2012. *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy*. Lanham–Toronto–Plymouth, UK: The Scarecrow Press, Inc.
- Lloyd Sharon A. 2009. *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes. Cases in the Law of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Munkler Herfried. 2001. *Thomas Hobbes*, 2 wyd. Frankfurt–New York: Campus Verlag.
- Reiner Hans. 1974. *Die Grundlagen der Sittlichkeit. Zweite, durchgesehene und stark erweiterte Auflage von Pflicht und Neigung*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain.
- Reiner Hans. 1964. *Die philosophische Ethik. Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart*. Heidelberg: Quelle & Meier.
- Schlick Moritz. 1974. *Zagadnienia etyki*, przeł. Maria i Andrzej Kawczakowie, Warszawa: PWN.
- Smith Georg H. 2017. „Thomas Hobbes”. W: *Self-Interest and Social Order in Classical Liberalism. Essays of Georg. H. Smith*, 37–49. Washington D.C.: Cato Institute.
- Tokarczyk Roman A. 1998. *Hobbes. Zarys żywota i myśli*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Worsnip Alex. 2015. „Hobbes and normative egoism”. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 4 (97): 481–512.

Abstract

Egoism: Thomas Hobbes and Kurt Baier

The article presents main dimensions of Hobbes' egoism and confronts it with three interpretation of it. Five types of egoism distinguished by Kurt Baier are also presented: common-sense egoism, psychological egoism, egoism as a means to the common good, rational egoism and ethical egoism. I try to justify the opinion that egoism as a monistic standpoint is wrong and that self-interest motivation can be interpreted as a by-motivation only, so in the way which is different from egoism.

Key words: psychological egoism; rational egoism; ethical egoism; Thomas Hobbes; Kurt Baier.

Streszczenie

Egoizm. Thomas Hobbes i Kurt Baier

Artykuł przedstawia główne wymiary Hobbesowskiego egoizmu, konfrontując je z trzema jego interpretacjami. Przedstawionych zostaje również pięć typów egoizmu wyróżnionych przez Kurta Baiera: egoizm zdroworozsądkowy, psychologiczny, egoizm jako środek optymalizacji, egoizm racjonalny oraz etyczny. Uzasadniam pogląd, że w pismach Hobbesa występuje egoizm racjonalny, etyczny oraz psychologiczny. Zarazem prezentuję stanowisko, że egoizm jako ujęcie monistyczne jest wadliwe, a motywacja własnym interesem może być zinterpretowana jako tylko motywacja uboczna, a więc w sposób różny od egoizmu.

Słowa kluczowe: egoizm psychologiczny; egoizm racjonalny; egoizm etyczny; Thomas Hobbes; Kurt Baier.