

IWONA BARWICKA-TYLEK (Kraków)

## Wątki psychologiczne w doktrynie politycznej Tomasza Hobbesa. Próba reinterpretacji

W przypomnianym za sprawą M. Foucaulta eseju *Co to jest Oświecenie*, Kant utożsamia indywidualną dojrzałość, czy też – by pozostać wiernym słowom samego autora – wyjście ze stanu małoletności, z odważnym posługiwaniem się własnym rozumem i działaniem zgodnym z jego nakazami. Taka definicja większości z nas przemawia do wyobraźni. Szacunek dla rozumu towarzyszy nam od czasów Sokratesa i Platona, a kartezjańskie *cogito ergo sum* ma znaczenie nie tylko filozoficzne. Myślę, więc jestem. W całkiem konkretnym sensie: mam prawo robić to, co robię, należy liczyć się z moimi argumentami, przekonaniem, wiedzą; zarówno w życiu rodzinnym, jak społecznym i politycznym.

W czasach tryumfu indywidualizmu, uznania dla wartości takich jak wolność i równość, chcielibyśmy bardzo, by wokół nas było jak najwięcej jednostek spełniających kryteria kantowskiej „dojrzałości”. Odwołanie do rozumu wydaje się najlepszą gwarancją, że nasi znajomi, przyjaciele, współobywatele będą działać w sposób, który będzie dla nas zrozumiały, a więc przewidywalny i bezpieczny. Zakładamy, że odpowiednie wychowanie, edukacja pozwalają na taki rozwój kompetencji poznawczych każdej jednostki, by potrafiła ona sterować swym zachowaniem niezależnie od chwilowych impulsów czy irracjonalnych pobudek. Powiązanie indywidualnej dojrzałości, rozumności i możliwości działania (często utożsamianej z wolnością) wydaje się tak naturalne, że traktujemy je na ogół jako niekwestionowany pewnik i określamy jednym słowem: podmiotowość. Jestem podmiotem (w relacjach ze światem przyrody, ale również w relacjach społecznych, prawnych, politycznych), jeśli pozostaję głównym inicjatorem mojego działania (to właśnie kantowska odwaga; brak obcego kierownictwa), a podejmuję je w oparciu o posiadaną wiedzę, ze świadomością możliwych konsekwencji i odpowiedzialnością za nie (a na to pozwala mi właściwe użycie rozumu). Dojrzały „Ja” będzie przyjacie-

lem wszystkich i nigdy nikomu świadomie nie wyrządzi krzywdy. Państwo złożone z takich obywateli będzie mogło stać się równie przyjazne i racjonalne – nie będzie się wtrącać w nasze codzienne działania, pozwoli każdemu żyć na swój własny sposób, uszanuje naszą wolność.

Piękny to ideał. Chciałabym jednak zwrócić uwagę na koncepcję, która kreśli zupełnie inny rodzaj związku między osobowością, czy lepiej „naturą” jednostki, a charakterem państwa. Twierdzi ona (a mowa właśnie o teorii Thomasza Hobbesa), że nie musimy wcale być szczególnie dojrzałi, by pokusić się o stworzenie racjonalnego porządku politycznego. Więcej: mamy prawo bronić swej „małoletności”, dziecinności zachowań, nadmiernej emocjonalności, a jednocześnie żądać od instytucji państwa zagwarantowania warunków niezbędnych dla zapewnienia nam szeroko rozumianego bezpieczeństwa relacji międzyludzkich.

Odczytanie Hobbesa w tym duchu może się wydawać problematyczne. Czyż nie jest to filozof, który uważał człowieka za złośliwego egoistę, pozostającego w szponach namiętności na zgubę swoją i wszystkich tych, którzy staną mu na drodze? Jak więc można twierdzić, że „niedojrzałość” jest w jego teorii czymś pozytywnym; czymś, co moglibyśmy chcieć ocalić?

Otóż można, a moim zdaniem nawet trzeba czytać Hobbesa z tej perspektywy; choćby po to, by zdjąć z tego myśliciela odium żelaznego absolutysty i kreatora politycznych potworów, którym straszy od stuleci i nie przestał straszyć do dzisiaj, mimo udanych prób alternatywnej interpretacji jego poglądów. Być może odczarowanie *Lewiatana* byłoby łatwiejsze, gdybyśmy dostrzegli w opisie człowieka konstruowanym przez angielskiego myśliciela nie wrogie zwierzę, ociekającego krwią „wilka”, ale po prostu dziecko. Wiele bowiem przemawia za tym, że właśnie dziecko spogląda na nas z kart Hobbesowskich dzieł, choć przebrane jest – zresztą nie bez powodu – w bardzo teatralny i przerysowany kostium.

Właściwe zrozumienie psychologicznego opisu człowieka proponowanego przez Hobbesa wymaga odróżnienia dwóch, a nawet trzech jego składowych. Pierwszym z tych elementów jest, wywiedziony z powszechnej zasady ruchu, obraz jednostki jako „nastawionej” na zachowanie życia maszyny, której zachowanie sterowane jest przez zewnętrzne bodźce wywołujące ściśle określone reakcje. Drugi to (w pełnym tego słowa znaczeniu psychologiczna) koncepcja „człowieka naturalnego”, czyli fizyczno-psychicznej całości, która nie tylko reaguje na bodźce, ale również je produkuje, istotnie wzbogacając repertuar dostępnych zachowań. I wreszcie, ostatni: „człowiek w stanie natury”, czyli jednostka, której działania są nie tylko wynikiem naturalnego wyposażenia biologicznego i psychicznego, ale także specyficznych okoliczności pojawiających się spontanicznie w sytuacji, gdy brak czytelnych zasad współżycia między ludźmi. Fizjologia, psychologia i psychologia społeczna – człowiek Hobbesa jest zbudowany z twierdzeń należących do tych trzech dziedzin, a ich spoiwem ma być teoria doznawania (w tym namiętności i uczuć) oraz

ogólne przekonanie o uniwersalności ruchu, a także potrzebie nieustannej aktywności życiowej.

Problem polega na tym, że Hobbes dopuścił się pewnego nadużycia, które łatwo (jak udowadnia obiegowa wiedza o jego systemie: zbyt łatwo) prowadzi może do znacznej wulgaryzacji jego poglądów na człowieka. Składając przysięgę na wierność metodzie „geometrycznej”, zadeklarował bowiem jednoznacznie, iż będzie systematycznie zgłębiał tajniki świata od rzeczy najprostszych (bo ogólnych) do najbardziej skomplikowanych (przez swą widoczną różnorodność). Obiecał, że nie powie nam nic, czego nie mogliśmy sami wywnioskować na podstawie jego wcześniejszych ustaleń. To jak zwijanie poplątanej wełny na motek – sukces wymaga znalezienia właściwego początku, nie zaś szarpania wszystkich rzucających się w oczy nitki na raz. Zgodnie ze swym programem metodologicznym powinien więc z ogólnej teorii ruchu wydedukować teorię ruchu człowieka; stąd wywieść opis jego natury, a potem stanu natury wynikłego ze spotkania wielu podobnych ludzkich „natur”, wreszcie pokazać sposób tworzenia państwa, nie odstępując ani na jotę od odkrytych mechanizmów jednostkowego zachowania. W drugą stronę oznacza to możliwość czytelnego zredukowania teorii suwerenności do koncepcji umowy społecznej, tej z kolei do wizji stanu natury i wreszcie do fizjologicznego opisu natury ludzkiej. Innymi słowy, natura ludzka powinna być bezpośrednią przyczyną takiej a nie innej postaci stanu natury i takiej a nie innej teorii państwa. Rzeczywiście, tak jest na ogół odczytywana myśl Hobbesa; zresztą zgodnie z zapewnieniami samego autora. Dlaczego jednak mielibyśmy wierzyć słowom filozofa, którego intencje mogą być wprawdzie jak najuczciwsze, ale który – było nie było – twierdził z tą samą pewnością, że rozwiązał problem kwadratury koła?!<sup>1</sup>

Jeśli uważnie zbadamy psychologiczną warstwę doktryny Hobbesa, to człowiek okaże się w jego ujęciu istotą dużo bardziej skomplikowaną i bogatą, niż sugeruje to mechanicystyczne słownictwo. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że eksponowanie wpływu filozoficznych poglądów Hobbesa (determinizmu, materializmu i mechanicyzmu właśnie) na jego opis człowieka, usuwa w cień wiele ważnych stwierdzeń o wymowie psychologicznej i jednocześnie politycznej. Warto więc spojrzeć na tę doktrynę oczami psychologa. Nie dlatego, że jest w niej zawarta jakaś szczególnie wartościowa teoria psychologiczna, ale dlatego, że ta właśnie teoria psychologiczna ma swój ważny udział we właściwej ocenie późniejszej teorii politycznej. Jest bowiem jej fundamentem; sprzężonym z teorią ruchu, ale w wielu punktach samodzielnym. Akceptując psychologiczny charakter wielu twierdzeń Hobbesa, otwieramy sobie

---

<sup>1</sup> Brak metodologicznej konsekwencji widać chociażby w kolejności publikowanych przez niego dzieł – praca *De Cive* (*O obywatelu* – 1642), logicznie ostatnia, wyprzedza dwa dzieła niezbędne dla uzasadnienia przedstawionych w niej wniosków: *De Corpore* (*O ciele* – 1655) i *De Homine* (*O człowieku* – 1658). Sztandarowy *Lewiatan* ukazał się w wersji angielskiej w roku 1651.

drogę do nieco innego wykorzystania jego obszernej koncepcji. Nie musimy koniecznie odnosić się do niej jak do skończonego systemu doktrynalnego, od którego wymaga się precyzji i spójności prezentowanego stanowiska. Możemy w zamian potraktować całe dzieło jako bogaty rezerwuar różnorodnych i nie zawsze systematycznych przemyśleń, mieszaninę uważnych obserwacji, logicznych wniosków, nieświadomych uprzedzeń – a więc twierdzeń różnej rangi, które nie zawsze da się ze sobą zestawić, porównać i wyjaśnić wzajemne związki. Z perspektywy filozoficznej takie postępowanie wydaje się podejrzane, ale badania psychologiczne<sup>2</sup> dowodzą, że nawet najwięksi myśliciele i naukowcy mieli trudności z werbalną prezentacją swych odkryć. Dlaczego więc Hobbes miałby być tu wyjątkiem? Obszerność zainteresowań, wieloznaczność, porównania i metafory, a nawet większe i mniejsze niespójności – wszystko to sugeruje, że pragnął on wyrazić dużo więcej, niż pozwalała mu na to przyjęta metoda<sup>3</sup>. Jeśli zamkniemy oczy na tę wielowymiarowość i różnorodność, traktując w taki sam sposób każde z formułowanych przez Hobbesa twierdzeń, rozpracowując cierpliwie jego związki z innymi i eliminując to, co, naszym zdaniem, nie zgadza się z resztą; stracimy szansę, by dostrzec to, co w jego koncepcji aktualne do dzisiaj – wielką potęgę tkwiącą w odważnym i bezkompromisowym myśleniu o problemach, które wydają się nas przytłaczać swą nierozwiązywalnością.

Zdaniem Hobbesa człowiek jest przede wszystkim istotą doznającą. Doświadcza otaczającego świata i reaguje na płynące zeń bodźce, oceniając je (już na poziomie fizjologicznym) jako przyjemne lub nie. Stąd biorą się dwa główne motywy działania. Pierwszy i najważniejszy to wstręt, skłaniający do ruchu „od”, czyli unikania dyskomfortu odczuwanego w obecności pewnych przedmiotów (np. głodnego lwa). Drugi natomiast to pożądanie, odpowiedzialne za tendencję do zawładnięcia pożądanym obiektem, czy też w ogóle znalezienia się w sytuacji gwarantującej przyjemne doznania i zaspokajającej jakieś potrzeby<sup>4</sup>. Jeśli na przykład zobaczę jabłko, to spotęguje to mój głód (stan fizjologiczny organizmu), skłaniając do sięgnięcia po nie i natychmiastowej konsumpcji. Oczywiście stanie się tak tylko wówczas, gdy w danej chwili odczuwam głód. W innym wypadku nie zauważę (ciągle na poziomie fizjologicznym) jabłka i przejdę obok niego obojętnie. Jak dotąd pozostajemy

<sup>2</sup> I dlatego odróżnia się w psychologii termin „pojęcia” od „słów”, podkreślając, że te pierwsze mają charakter mentalny, i są czymś innym niż ich językowa reprezentacja. Por. J. Koziński, *Czynność myślenia*, (w:) *Psychologia*, red. T. Tomaszewski, Warszawa 1976, s. 358-359.

<sup>3</sup> Jak podkreśla Leo Strauss, dzieło Hobbesa nie powstało przecież z pobudek naukowych, lecz moralnych; L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Chicago 1952, m.in. s. 108-109; 129-130.

<sup>4</sup> Pożądanie i wstręt mają wiele wspólnego z innymi parami przeciwieństw, wymienianymi przez Hobbesa w kontekście motywacji działań człowieka. Są to: apetyt i awersja, miłość i nienawiść, a nawet dobro i zło. O związkach (i różnicach) między nimi zob. m.in.: R. Tokarczyk, *Hobbes: zarys żywota i myśli*, Lublin 1998, s. 68 i nast.

wyłącznie w obszarze fizjologii, traktując zachowanie jako reakcję na pojawiający się w środowisku bodziec. Z tego punktu widzenia, Hobbesa można by nazwać siedemnastowiecznym behawiorystą<sup>5</sup>.

Już w tym momencie da się stwierdzić, że reakcja (zachowanie) jest zależna od namiętności (uczucie, „apetytów”). Nie zacznę uciekać przed lwem, jeśli jego widok nie wzbudzi we mnie strachu; a żeby tak się stało, muszą dotrzeć do mnie pewne sygnały o zagrożeniu.

Krótką dygresja. Hobbes nie tylko formułuje założenia własnej teorii doznawania i działania bodziec–reakcja. On ją z dobrym skutkiem stosuje! Nie zawsze zdajemy sobie sprawę, że czytając *Lewiatana* stajemy się nieświadomymi uczestnikami pewnego interesującego eksperymentu. Przekaz tego dzieła jest bowiem podwójny. Z jednej strony dostarcza wiedzy; prezentuje określone stanowisko w kwestii władzy politycznej, obowiązków obywatela itp. Ale jest ono także instrumentem politycznego oddziaływania, którego skuteczność testowana jest na kolejnych czytelnikach. Hobbes postrzega nas w określony sposób i wie, że do pewnych zachowań (przyjęcia jego teorii, posłuszeństwa suwerenowi) skłonić nas mogą wyłącznie namiętności. Jak może je wywołać pisarz? Oczywiście z pomocą sugestywnego języka. Przede wszystkim w ten sposób odbierać należy przerażający obraz stanu natury, w którym „człowiek człowiekowi wilkiem”, czy też potężnego państwa, „śmiertelnego boga”.

System Hobbesa wzbudza tak wielkie emocje niekoniecznie dlatego, że w istocie jest kontrowersyjny i radykalny. Wzbudza je, ponieważ chce je wzbudzać... Dlatego posługuje się barwnymi pojęciami, metaforami, które są jak bodźce, wywołujące w nas określone skojarzenia i namiętności. Czytając słowo „wilk” nie sposób uniknąć skojarzenia z krwiożerczym zwierzęciem<sup>6</sup>; „wojna” – z chrzęstem oręża; „bóg” – z potęgą, wobec której każdy jest bezradny. A przecież obok tych obrazów Hobbes wielokrotnie zapewnia, że człowiek nie jest agresywny, że wojna nie oznacza walki. Słowo „bóg” także nabiera innego znaczenia, jeśli uświadomimy sobie, że pojawia się w ustach osoby powszechnie uchodzącej za ateistę. Wiele (tak negatywnych, jak i pozytywnych) reakcji na system Hobbesa potwierdza w gruncie rzeczy jego tezę: to namiętności decydują często o charakterze działań, jakie podejmujemy.

---

<sup>5</sup> Jednak w przeciwieństwie do behawiorystów, którzy zdawali sobie sprawę z trudności wyjaśnienia wewnętrznych mechanizmów odpowiedzialnych za inicjowanie działań, Hobbes stara się przedstawić cały proces prowadzący od spostrzeżenia przedmiotu do zakończenia działania. Tym samym wkła się w problematykę (np. wolności woli), którą behawiorysty po prostu omijali, uznając „wnętrze” człowieka za niepoznawalną „czarną skrzynkę”; por. np. J. Strelau i in., *Psychologia*, t. 1, Gdańsk 2000, s. 76.

<sup>6</sup> Gdyby przyjąć, że natura ludzka kreślona przez Hobbesa jest aż tak destrukcyjna, jak sugerują to niektóre prace, to – jak słusznie zauważa np. Tom Sorell – wątpliwa byłaby konieczność powoływania do istnienia państwa. Organizacja polityczna nie może przecież zmienić naszej natury, więc byłoby korzystniej dla świata, gdyby egoistyczne „wilki” wyniszczyły się już na etapie „wojny wszystkich ze wszystkimi”; T. Sorell, *Hobbes*, London and New York 1991, s. 125.

Prymat, czy może lepiej: bezpośredni związek namiętności z działaniem nie oznacza wcale deprecjacji rozumu. Związek, jaki zarysowuje Hobbes między namiętnościami a rozumem jest o wiele bardziej złożony<sup>7</sup>:

„Myśli są w stosunku do żądz jak wywiadowcy i szpiegdy, których zadaniem jest wędrować daleko i znajdować drogi do rzeczy pożądaných: stąd płynie wszelka stałość ruchu w umysłach i wszelka szybkość tego ruchu. Podobnie bowiem, jak nie mieć żadnych pragnień jest tym samym, co być martwym, tak samo żywić uczucia słabe jest być tępym i ociężałym”<sup>8</sup>.

Rozum pozwala najbardziej efektywnie zarządzać siłami ludzkiej „machiny” i jej ruchem; tak, by najszybciej, najmniejszym kosztem, w bezpieczny sposób zaspokoić żądania namiętności.

Dlaczego jednak rozum nie potrafi przejąć pełnej kontroli nad zachowaniem, a tym samym podporządkować sobie namiętności? Postrzegając świat i człowieka w kategoriach ruchu, aktywności, Hobbes w naturalny sposób opowiada się po stronie „żądź”, czyli powiedzmy, sfery emocjonalnej. Impulsy do działania płynące stąd są po prostu szybsze, a więc wyraźniejsze i decydujące dla podjęcia jakiejś akcji. Rozum dla Hobbesa to „liczenie się z konsekwencjami”<sup>9</sup>, czyli budowa odpowiednio długich łańcuchów przyczynowo-skutkowych, złożonych z naszych reakcji, spowodowanych przez nie zmian w środowisku i kolejnych reakcji, będących wynikiem tych zmian. Na to wszystko potrzeba czasu, a czas przeznaczony na rozumowanie jest czasem straconym dla działania. Co więcej, każde kolejne działanie wywołuje coraz więcej konsekwencji i nieraz trudno rozstrzygnąć, na które z nich powinniśmy odpowiedzieć nową reakcją. Żeby rozum ludzki mógł dostarczać bezwzględnie wartościowych pobudek działania, to po pierwsze – musielibyśmy ograniczyć liczbę działań (a to oznaczałoby, że człowiek byłby bardziej bierny, niż chce tego Hobbes), a po drugie – przyszółoby nam uznać, że jest możliwe dokładne, racjonalne przewidywanie przyszłości na podstawie teraźniejszości i związana z tym optymalizacja działań. Choć w obydwu kwestiach Hobbes dopuszczał wyjątki (w końcu sam chciał zademonstrować, że warto, korzysta-

<sup>7</sup> Co należy docenić tym bardziej, że sprecyzowanie tego związku do dziś spędza sen z powiek wielu badaczom. W XVII w., zdominowanym przez intelektualizm (w psychologii termin ten odnosi się m.in. do poglądów, że istotą człowieczeństwa jest rozumność – inteligencja ogólna), zadanie stojące przed Hobbesem było szczególnie trudne. Nie dysponował on nawet właściwym zapleczem terminologicznym – pojęcia takie jak „motyw”, „energia psychiczna”, „emocje”, „instykt” czy „potrzeby” zyskały swą psychologiczną interpretacją dopiero w XX wieku; wtedy też zaczęto lepiej rozumieć związane z nimi, zupełnie nowe problemy (pojawiające się chociażby pod wpływem wniosków wysnuwanych z teorii ewolucji, która zmusiła do ponownego przemyślenia tego, co i dlaczego „ludzkie”, a co „zwierzęce”). Por. m.in. J. Pieter, *Sporne problemy psychologii*, Warszawa 1975, s. 279-378.

<sup>8</sup> T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954, s. 65.

<sup>9</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2000, s. 190.

jąc z rozumu, tracić czas na dedukcję jedynie słusznych podstaw państwa), to rezerwował je dla nielicznych, którzy (jak on), usuną się na bok i „w ciemności”<sup>10</sup> zgłębiać będą tajemnice świata.

To, że namiętności podejmują decyzję o działaniu, jest podstawową zasadą hobbesowskiej psychologii<sup>11</sup>. Rozum przedstawia swe racje, ale namiętności mogą przerwać jego monolog, uznając, że wiedza o skutkach ewentualnego działania jest już wystarczająca, a skutki, o których rozum jeszcze nie poinformował są zbyt odległe, by brać je pod uwagę. Mój rozum pracuje w dużej mierze na rzeczywistości jeszcze nie istniejącej i zależnej od zbyt wielu nieistniejących czynników – nie ma więc podstaw, by czynić go (ciągle z perspektywy jednostki!) lepszym motorem działania. Dlatego, gdyby ktoś kazał mi szybko podjąć decyzję, czy wole 5000 zł dzisiaj, czy 5 000 000 zł za trzydzieści lat, skusiłabym się na tę pierwszą ofertę. I dlatego fundusze emerytalne nie poprzestają na apelach do naszego rozumu, ale reklamują swe produkty za pomocą sugestywnego obrazu lazurowego morza z zadowolonymi starszankami w tle.

Prawidłowość opisana w ostatnim akapicie, jako kierownicza rola namiętności w sterowaniu zachowaniem, przypomina pod wieloma względami, charakterystyczną dla dziecka, nieumiejętność odraczania gratyfikacji. Dziecko i człowiek Hobbesa są tak samo niewrażliwi na obietnice większej nagrody „jutro”. Zadowolą się staraniem o to, co aktualnie dostępne, ponieważ absorbują ich bez reszty konkretna sytuacja. Wystarczy jednak określona zmiana warunków sytuacyjnych i zaobserwujemy zupełnie inne zachowania. Odwrócenie uwagi od atrakcyjnego bodźca, czasowe zablokowanie możliwości działania oraz precyzyjne informacje co do sposobu uzyskania większej gratyfikacji – manipulacja tymi czynnikami sprawia, że działania dziecka przestają być skoncentrowane wyłącznie na uzyskaniu bezpośredniego zadowolenia<sup>12</sup>. Mogą wówczas rozwinąć się w cały łańcuch spójnych i racjonalnych działań, wiodących do upragnionego, i równie racjonalnego, celu. W przypadku człowieka

---

<sup>10</sup> „Gdy obliczamy wielkość i ruchy nieba lub ziemi” – pisze Hobbes w *De Corpore* – „nie wstępujemy do nieba, abyśmy je mogli podzielić na części czy mierzyć jego ruchy, ale czynimy to siedząc spokojnie w naszych gabinetach lub w ciemności”. Cyt. za: G.S. Brett, *Historia psychologii*, Warszawa 1969, s. 330.

<sup>11</sup> Zasadą wprawdzie upraszczającą opis funkcjonowania człowieka, ale obejmującą przypadki, które dla Hobbesa są najważniejsze – te, w których działania inicjowane są nieświadomie, automatycznie; czyli po prostu sytuacje, w których najpierw działamy, a potem myślimy. Dzięki temu Hobbes może nas przekonać, po pierwsze, że nad pewnymi działaniami nie mamy kontroli, a po drugie – i ważniejsze – mogą się one zostać wzbudzone pod wpływem bodźców, które nie stanowią o istocie danej sytuacji i w konsekwencji zwracają się przeciwko nam. Przykład: w razie niebezpieczeństwa odruchowo prostujemy nogi (nieruchomiejemy, „sztywniejemy”). Ta zdeterminowana biologicznie reakcja ma jednak zgubne konsekwencje w samochodzie: zamiast hamować, w sytuacji zagrożenia wciskamy pedał gazu...

<sup>12</sup> Przytoczone tu obserwacje to tylko niektóre z charakterystycznych cech zachowania dzieci przywoływanych w podręcznikach psychologii dziecka. Por. m.in. R. Vasta i in., *Psychologia dziecka*, Warszawa 1995, s. 543-546.

Hobbesa takiej manipulacji sytuacją dokonywać ma suweren z pomocą stanowionego przez siebie prawa. System prawny ma nas powstrzymać (wzbudzając strach) przed pochopnym inicjowaniem działań szkodliwych i tym samym umożliwić wybór działania w oparciu o przesłanki rozumowe. Wszystko, czego potrzebujemy, by działać w sposób racjonalny, to odpowiedni rozkład bodźców w otaczającym nas świecie. Rozkład, który wzbudzając konkurencyjne namiętności, odroczy moment powstania „ostatecznego pożądania” i da nam czas niezbędny do posłuszenia się (wolniej funkcjonującym) rozumem<sup>13</sup>.

Człowiek Hobbesa zachowuje się często nieracjonalnie, ale nie dlatego, że jego rozum jest mizerny i przytłoczony przez różnorodne namiętności. Przeciwnie, w *Lewiatanie* czytamy, że nasza inteligencja zależy od stopnia rozwoju sfery uczuciowej<sup>14</sup>. Im więcej wzbudzanych w nas „pożądań”, tym częstsze korzystanie z rozumu i tym większa jego wartość: „Albowiem umysł ludzki, rozumując, przechodzi od rzeczy znanych do nieznanych; i nie może z góry przewidzieć na dłuższą metę skutków różnych rzeczy bez tej znajomości rzeczy, jaką dają zmysły, to znaczy: nie znając z doświadczenia wielu powiązań przyczynowych”<sup>15</sup>. Naszą troską powinno być jedynie znalezienie warunków, które (hamując impulsy do natychmiastowego, bezrefleksyjnego działania), zapewnią czas niezbędny, by rozum zdążył przedstawić swe racje najlepiej, jak potrafi<sup>16</sup>.

Związek rozumu i namiętności to nie jedyny aspekt psychologii (a później polityki) Hobbesa, który upodabnia człowieka do niedojrzałego dziecka. Równie interesujące jest w tym kontekście odwołanie do twórczej roli wyobraźni. „Człowiek jest głodny nie tylko głodem teraźniejszym, lecz i przyszłym”<sup>17</sup> – nie tylko reaguje na bodźce już istniejące, ale sam powołuje do istnienia kolejne. I choć mieszkają one wyłącznie w jego głowie, to mechanycyzm i materializm Hobbesa każe traktować je na równi z bodźcami spostrzeganymi, czyli istniejącymi w świecie. Jedne i drugie pobudzają nas do działania na podobnej zasadzie, stając się przyczyną wszelkiego rodzaju „ruchów”<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> W tym kontekście można zrozumieć definiowanie przez Hobbesa woli jednostki jako „ostatniego apetytu w namyśle” (końcowego impulsu do działania, powstałego w wyniku „bilansowania” impulsów pochodzących od namiętności i rozumu) oraz podważenie przez Hobbesa wolności tejże woli (bo przyczyną tego apetytu jest percypowany przez jednostkę rozkład bodźców zewnętrznych i wewnętrznych).

<sup>14</sup> „Człowiek więc, co nie ma żadnej wielkiej namiętności (...) jest, jak to mówią ludzie, obojętny; choćby był on tak dalece dobrym człowiekiem, że byłby niezdolny czynić innym krzywdę, to jednak nie mógłby mieć ani wielkiej fantazji, ani wielkiej zdolności sądzenia”. T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 64-65.

<sup>15</sup> T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, Warszawa 1956, s. 149.

<sup>16</sup> Wypada się zgodzić z opinią Hooda, iż Hobbes wyraźnie zaprzecza tezie, iż człowiek – dostrzegając dobro – może mimo to wybrać zło; por. F. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Oxford 1964, s. 61.

<sup>17</sup> T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. I, Warszawa 1956, s. 119.

<sup>18</sup> Na marginesie warto wspomnieć, że psychologiczne badania nad strukturą myślenia pokazują, że korzystanie ze spostrzeżeń i wyobrażeń jest charakterystyczne dla wczesnych faz rozwoju ontoge-



Wyobraźnia, tak jak i sfera namiętności, korzysta z usług rozumu – a rozum właśnie dzięki wyobraźni może sugestywnie przekazać swą „szpiegowską” relację; pod warunkiem oczywiście, że namiętności nadążają z pobudzeniem wyobraźni do produkcji kolejnych wyobrażeń. Związki są tu wszechstronne. Potęgują one i rozszerzają nasze doznania, przyczyniając się do podtrzymywania i rozwijania indywidualnej aktywności. Znowu przyjdzie to potworzyć: aktywność jest w tej koncepcji tożsama z życiem.

Niestety, pojawiają się tutaj pewne problemy. Podstawowe motywy działania zostają bowiem uwikłane w dosyć skomplikowaną siatkę zależności między bardzo nieporównywalnymi kategoriami zjawisk. Jeśli do ucieczki może mnie skłonić nie tylko istniejący lew, ale także lew wyobrażony (bo mylnie zinterpretuję dochodzący zza drzew ryk), to nie potrafię wyjaśnić z zewnątrz (a więc mechanicystycznie) żadnego zachowania. Nie mam bowiem dostępu do czyichś wyobrażeń; zwłaszcza, że jedne z nich mogą pobudzać inne (wzmacniające lub wygaszające impulsy do działania). Tym samym ludzka „machina” staje się nieprzewidywalna...

Nieprzewidywalność działania ma wiele wspólnego z wolnością. Twierdzenie Hobbesa o współistnieniu wolności i konieczności wzbudzało od samego początku wiele kontrowersji. Jest to bezdyskusyjnie kwestia ważna dla spójności filozoficznego projektu myśliciela. Jednakże z psychologicznego punktu widzenia jej interpretacja nie wzbudza większych trudności. Działanie jednostki jest „konieczne” w tym sensie, że jest wywołane przez zewnętrzne i wewnętrzne bodźce. Nie pojawia się ono *deus ex machina*, a więc teoretycznie jest możliwe przedstawienie całego ciągu (a raczej siatki, czy matematycznego „drzewka”) przyczyn prowadzących do jego podjęcia. Jest jednocześnie wolne, ponieważ najczęściej ciąg indukujących je zdarzeń, myśli, namiętności i ruchów jest na tyle rozbudowany i wyjątkowy, że żaden obserwator zewnętrzny nie jest w stanie trafnie go przewidzieć. Tym bardziej że rozkład bodźców istotnych może być na każdym etapie modyfikowany przez niezliczoną wręcz liczbę nieporównywalnych czynników (związanych ze środowiskiem, z pozornie neutralnymi bodźcami, ale też samą jednostką – jak jej pobudliwość, wrażliwość zmysłowa, próg percepcji, wcześniejsze doświadczenie, wiedza itd.).

Cały proces prowadzący do podjęcia decyzji o działaniu oraz działanie samo wpada w objęcia determinizmu dopiero po swej „materializacji”, kiedy zastyga w świecie. Wówczas jednak jego zdeterminowanie nie ma wielkiego psychologicznego znaczenia dla jednostki (ani dla tych, na których wpływają

---

netycznego, a dopiero później zastępuje je stopniowo myślenie pojęciowe. Podobnie, operacje umysłowe koncentrują się najpierw na materiale konkretnym, poznawanym za pomocą zmysłów; a więc łączą w sobie elementy manipulacji określonymi przedmiotami, doświadczania ich, a później nabywania wiedzy o nich. Tak jak człowiek Hobbesa, dziecko najpierw reaguje na określone przedmioty, działa, eksploruje otoczenie, a dopiero później uczy się uniezależniać swe reakcje od informacji sensorycznych i dokonywać bardziej skomplikowanych operacji umysłowych. Por. J. Koziński, *Czynność myślenia*, (w:) *Psychologia*, red. T. Tomaszewski, Warszawa 1976, s. 356-358.

skutki tego działania). Na plan pierwszy wybija się wolność – filozoficznie: „uprawnienie przyrodzone”. Polega ona na „braku przeszkód w ruchu”, a więc także na poszukiwaniu i wyborze działania, które na przeszkody nie napotka, a pozwoli zrealizować indywidualne dążenia. Sądzę, że o psychologicznej wymowie też Hobbesa w tym zakresie świadczy m.in. zastrzeżenie, jakie wygłasza pod adresem prawa państwowego: „Nie jest [rzeczą praw – przyp. I.B.-T.] odejmować ludziom wszystkie ich działania, zależne od ich woli, lecz kierować nimi i utrzymywać ich w takim ruchu, iżby sami nie czynili sobie krzywdy swymi własnymi porywczymi pragnieniami, nieopatrznością, czy też brakiem rozwagi; podobnie stawia się płoty nie dlatego, iżby zatrzymywać podróżnych, lecz żeby utrzymać ich w ruchu w pewnym kierunku”<sup>19</sup>. Obywatele nie muszą postrzegać prawa jako przeciwnego wolności. Więcej: nie powinni tego robić, bo mogłoby to całkowicie zniechęcić ich do wymyślania i podejmowania jakichkolwiek czynności. Każdy, kto jak Hobbes, widzi w rzeczywistości przede wszystkim dynamiczne eksplozje ruchów, musiałby postrzegać taką wytworzoną przez suwerena bierność jako klęskę swego systemu. Zараzem dowód, że jest on nietrafny.

Mała uwaga. Sugestia Hobbesa, że wszechobecność ruchu oznacza także ciągłą aktywność człowieka, opiera się na drobnym oszustwie. Z tego, że wszystko we mnie działa mechanicznie („rusza się”), nie musi wcale wynikać, że ja – psychofizyczna całość – będę aktywnie eksplorować środowisko, poszukując „poruszających” mnie bodźców. Przecież taki, na przykład, leniwiec podlega w tym samym stopniu co ja prawom ruchu, a potrafi sobie godzinami wisieć (bez ruchu) na gałęzi...

Hobbes opisuje człowieka jako osobę dynamiczną, bo po prostu chce go takim widzieć. Jest to założenie, i jak każde założenie, może wzbudzać uzasadnione wątpliwości (dość powołać się na Jana Jakuba Rousseau, przekonanego o naszej naturalnej bierności – „gnuśności”<sup>20</sup>). Dlatego Hobbes stara się uwiarygodnić swe przekonanie i podbudować je konkretnymi; tak, byśmy zechcieli je z nim dzielić. Wbrew pozorom nie wystarcza mu odwołanie do najbardziej oczywistej przyczyny naszych ruchów, jaką jest instynkt samozachowawczy. Tłumaczy on wprawdzie, dlaczego unikam lwa, zrywam jagody, czy łowię ryby, ale wszystko to nie zdoła mi wypełnić całego dnia. Jeśli mam być ciągle aktywna, to nie da się ograniczyć mych działań do zwykłej troski o przetrwanie. Biologiczne „trwanie” jest wprawdzie koniecznym warunkiem posiadania innych potrzeb i dążeń, ale to akurat wiadomo od zawsze. Śmierć zwyczajnie uniemożliwia odczuwanie jakiegokolwiek strachu i pożądania.

Człowiek Hobbesa nie tylko robi wszystko, by żyć, ale chce uczynić to życie przyjemniejszym i lepszym. Pierwsze zresztą idzie w parze z drugim: dobro musi wiązać się z przyjemnością, bo możemy stwierdzić, że coś jest

<sup>19</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 309.

<sup>20</sup> J.J. Rousseau, *Szkic o pochodzeniu języków*, Kraków 2001, s. 61.

dobre tylko wówczas, gdy wzbudza nasze pożądanie<sup>21</sup>. Takim „dobrem” może być dosłownie wszystko. Jednostka Hobbesa pragnie szczęścia, a jest ono „stałym przechodzeniem pożądania od jednego przedmiotu do drugiego; i osiągnięcie pierwszego jest tylko drogą do późniejszego”<sup>22</sup>. Musimy więc zadbać o to, by zapewnić sobie ciągły dopływ nowych bodźców, które oceniamy jako dobre. Dlatego ogólną skłonnością wszystkich ludzi, jak wyjaśni Hobbes, jest „nie znające spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje dopiero ze śmiercią; przyczyną tego jest nie zawsze to, iż człowiek spodziewa się bardziej intensywnego zadowolenia niż to, jakie już osiągnął, czy też, że nie może zadowolić się mocą umiarkowaną. Przyczyną jest, że nie może on zapewnić sobie mocy i środków do tego, by żyć dobrze, tak jak w danej chwili, nie zdobywając sobie jeszcze więcej mocy”<sup>23</sup>. Moc (czy lepiej: „moce”) to po prostu wszystko, co pozwala efektywniej zaspokajać nasze namiętności (jest to więc bogactwo, siła fizyczna, ale też wiedza, spryt, mądrość itp.).

Rzeczywisty „człowiek Hobbesa” nie chce nikomu szkodzić, a tylko doświadczać jak najwięcej „dobrego”, osiągać coraz bardziej wymagające cele, wiedzieć coraz więcej o świecie i o sobie, by pomnażać i jak najpełniej korzystać z posiadanych i zdobywanych „mocy”. Chce odczuwać intensywnie, angażować się bez reszty w każde działanie i porzucać je, gdy przestaje cieszyć. Nikt nam tego nie ma za złe w okresie dzieciństwa... Wtedy przecież postrzegamy świat głównie za pomocą zmysłów i budujemy jego obraz nasycony uczuciami, subiektywnymi sądami i wzbogacony wyobraźnią. Wtedy mylimy „dobro widoczne” z „dobrem rzeczywistym”; wtedy, choć „mamy swój rozum”, wykorzystujemy go w sposób ograniczony, „w służbie namiętności”, bo na głębszą analizę działań brakuje zarówno czasu, jak też umiejętności przewidywania wszystkich możliwych skutków własnej aktywności.

Jeśli w człowieku Hobbesa dojrzymy dziecko – a jest tam ono bezsprzecznie<sup>24</sup> – będziemy mogli spojrzeć na niego nieco łagodniej. Łagodniejszy, choć nie mniej dokuczliwy, stanie się także obraz stanu natury. Ot, taka mała różnica między walką o przetrwanie w dżungli a hałaśliwą potyczką w piaskownicy. Choć pierwsza wydaje się bardziej odrażająca i krwawa, druga w pewnych okolicznościach wyrządzić może równie wielką krzywdę. A przecież nie wrażenie jest istotne, ale konsekwencje, które w obydwu przypadkach mogą okazać się równie negatywne.

---

<sup>21</sup> Nie jest to wcale filozoficzny hedonizm, ale nieunikniona konsekwencja Hobbesowskiej teorii doznawania: najpierw pojawia się określony stan emocjonalny (przyjemność), a dopiero potem poznawcza ocena („dobre” – „złe”) tego stanu i wywołującego go bodźca.

<sup>22</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 85.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Wystarczy przejrzeć kilka syntetycznych prac z zakresu psychologii rozwojowej (np. H.R. Schaffer, *Psychologia dziecka*, Warszawa 2005), by dostrzec tę zbieżność i stać się nieufnym wobec tych interpretacji *Lewiatana*, które są skłonne do formułowania jednostronnie negatywnych ocen Hobbesowskiej koncepcji człowieka.

Ze względów pedagogicznych Hobbes chce nas przestraszyć i dlatego przerysowuje wszystko to, co w stanie natury odpychające. Całkiem dosłownie „odpychające”; wzbudzające strach i tym samym skłaniające ludzi do unikania go (co jest tożsame z respektowaniem porządku prawnego w państwie). Chce, byśmy uważali jednostkę za prymitywnego egoistę, szukającego przyjemnych doznań i uciekającego od możliwych zagrożeń. Hedonistę, który widząc związany z przyjemnością przedmiot, rzuca się na niego natychmiast, nie zwracając uwagi na to, w czyich znajduje się on rękach. Bestię, która atakuje całą swą bezmyślną siłą; a jeśli musi przy tym wyeliminować dotychczasowego właściciela – zabije bez wyrzutów sumienia. Więcej; zabije świadomie i zgodnie z rozumem, jest to bowiem jedyny sposób skutecznego neutralizowania działań innych osób<sup>25</sup>. Oto wojna wszystkich ze wszystkimi w pełnej krasie.

Jednakże zasady, bitwy czy morderstwa to ekscesy, które nie tylko nie mogą być regułą w stanie natury, ale nawet nie oddają jego przerażającej istoty<sup>26</sup>. Hobbes jest mistrzem stwarzania wrażenia, dlatego trzeba czytać jego dzieło, nie poddając się magii słów.

Jeśli znajduję przyjemność w jakimś działaniu (co znaczy, że jego skutki zaspokajają jakieś moje namiętności), to obecność drugiego człowieka sama z siebie nie powinna niczego w tej sytuacji zmienić. Zwłaszcza, jeśli ten drugi człowiek sam jest skoncentrowany na satysfakcjonującej dla niego czynności. Osobie, która zbiera stokrotki na łące (bo np. lubi ich zapach) nie musi wcale przeszkadzać człowiek wygrzewający się dla przyjemności na słońcu. Przeciwnie; jego obecność może być nad wyraz korzystna – uświadamia bowiem, że wygrzewanie się na słońcu dostarcza przyjemności porównywalnej ze zrywaniem stokrotek. Obserwacja innych ludzi pozwala jednostce poszerzyć wachlarz własnych zachowań oraz wydłużyć listę rzeczy, które określa ona mianem „dobrych”. Nic tu nie zapowiada wojny. W ostatecznym rozrachunku zobaczymy dwie osoby, na przemian wystawiające ciało na słońce, wachające stokrotki, i czerpiące z tego autentyczne poczucie zadowolenia.

To jednak nie wszystko, co mówi o tej sytuacji Hobbes. Jego zdaniem, będzie ona bogatsza o bardzo istotny element: rywalizację. Otóż, według Hobbesa, każdy, kto decyduje się zbierać stokrotki, chce ich mieć więcej niż inni. Dlatego spotykając na swej drodze drugiego człowieka, muszę zadbać o to, by zachować względem niego bezpieczną odległość. W przeciwnym wypadku któraś ze stron może wymyślić sposób szybszego niż zbieranie zdobycia kwiatów i (jak to bywa w piaskownicy) wyrwać je z cudzej ręki. Ponownie jednak, to nie dedukcja z mechanicznego opisu jednostki, lecz zdroworozsądkowa prawda o dzieciach.

---

<sup>25</sup> To właśnie sedno uprawnienia naturalnego, czyli wolności – mam prawo wybierać działania, których skutki są dla mnie najbardziej korzystne i zarazem najbardziej bezpieczne.

<sup>26</sup> Bo w „prawdziwej” wojnie wszystkich ze wszystkimi wygrałaby tylko jedna osoba, a wówczas stan natury przestałby istnieć; por. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France 1976*, Warszawa 1998, s. 94-96.

Nic w opisie maszyny nie sugeruje nawet, że będzie ona rywalizować z drugą maszyną. Żeby taka rywalizacja była możliwa, człowiek Hobbesa musi, po pierwsze – odróżniać innych ludzi od świata przedmiotowego, a po drugie – czerpać z tej rywalizacji jakąś wyjątkową satysfakcję. Nie wiadomo jednak, jaka mechaniczna zasada miałaby sprawiać, że próbujemy wyprzedzić biegnącego człowieka<sup>27</sup>, a nie ścigamy się z zającem. W obydwu przypadkach ruch jest ten sam, to samo zmęczenie, ten sam cel zwycięstwa. Różnica może się pojawić dopiero wtedy, gdy wiem, że wyprzedzone stworzenie czuje np. gorycz porażki, a to znaczy, że pewne emocje ludzkie mają charakter czysto społeczny i nie są wzbudzane przez obiektywnie istniejące bodźce, ale coś innego. Nie da się także w oparciu o teorię ruchu wytłumaczyć, dlaczego szczęściem miałoby być ciągle wyprzedzanie innych ludzi. Każde pożądanie ma jakiś optymalny próg zaspokojenia; jego przekroczenie sprawia, że koszty działania stają się wyższe niż odczuwane zadowolenie. Dążąc uparcie do osiągnięcia zadowolenia maksymalnego tracę czas, który mogłabym wykorzystać na „przechodzenie od jednego pożądanego do drugiego”.

Powyższe trudności rozwiązuje Hobbes, wprowadzając w obręb własnych analiz twierdzenia, które dziś umieścilibyśmy w obszarze zainteresowania psychologii społecznej. Jest to dyscyplina wiedzy, która tłumaczy, jak i dlaczego niektóre nasze działania są (często w zaskakujący i na pierwszy rzut oka nieracjonalny sposób) modyfikowane przez wpływ, a nawet samą obecność innych ludzi<sup>28</sup>. Choć w czasach Hobbesa nikt nie słyszał nie tylko o psychologii społecznej, ale również o samej psychologii (człowiekiem zajmowała się filozofia), to historycy tej nauki skłonni są właśnie w teorii Hobbesa dostrzegać jej presupozycje<sup>29</sup>.

Obserwując człowieka żyjącego w stanie natury samotnie, zobaczymy automat, sterowany awersją lub pożądaniem, wzbudzonym w wyniku subiektywnej (i podporządkowanej uczuciom) interpretacji sytuacji. Z początku być może większość jego działań wyda nam się dziwna, ale dłuższa obserwacja pozwoli nam zrozumieć większość źródeł jego obaw, przyjemności, trosk i starań. Z wieloma zresztą moglibyśmy się sami utożsamić: nietrudno mieć awersję na widok szykującego się do skoku lamparta, jadowitej kobry czy choćby szczura. Sytuacja zmieni się jednak, gdy zaczniemy obserwować jednostki żyjące obok siebie. Szybko zorientujemy się, że pojawia się tu uniwersalny bodziec zewnętrzny – stały element zagrożenia ze strony drugiego człowieka. Od tego momentu możemy wprawdzie nadal rozumieć mechanizm odpowiedzialny za takie lub inne działanie jednostki, ale wyda się nam ono

---

<sup>27</sup> Hobbes porównuje życie do wyścigu, w którym człowiek za wszelką cenę pragnie wyprzedzić tych, którzy będą przed nim. T. Hobbes, *The Elements of Law: Natural and Politic*, London 1889, s. 48.

<sup>28</sup> Por. E. Aronson i in., *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, Poznań 1997, s. 5.

<sup>29</sup> M.in. Brett, op. cit., s. 337.

irracjonalne. A to dlatego, że głównym bodźcem determinującym reakcje jednostek są już nie dane płynące z otoczenia, ale fikcyjne w istocie wyobrażenia. Jeśli zbieram dla przyjemności stokrotki, to pojawienie się na horyzoncie kogoś drugiego nie powinno nic w tym zakresie zmienić. A jednak zmienia i to niekoniecznie dlatego, że drugi człowiek pragnie mi rzeczywiście zaszkodzić. Niezależnie od jego intencji muszę go traktować jak potencjalnego wroga, ponieważ nie wiem, jakie namiętności wzbudzi w nim obecność moja, czy też mojej czerwonej torebki. Zamiast rozkoszować się zapachem kwiatów muszę więc skoncentrować się na człowieku z drugiego końca polanki, co jest zachowaniem tyleż racjonalnym z punktu widzenia mojego bezpieczeństwa w stanie natury, co nieracjonalnym z punktu widzenia moich zainteresowań, potrzeb i celów (a więc jest obiektywnie<sup>30</sup> nieracjonalne). Co jeszcze bardziej charakterystyczne, działając w imię własnego bezpieczeństwa w stanie natury, zwiększam jedynie pulę ogólnego zagrożenia, a to z kolei wymusza na mnie coraz bardziej aktywne działania na rzecz obrony siebie samego. Bojąc się ewentualnego ataku ze strony opalającego się człowieka (może próbuje mnie zmylić?), zaczynam go po kryjomu obserwować. Jeśli on to zauważy, będzie robił to samo, zmuszając mnie do ciągłej obserwacji, a potem napięcia mięśni, nieznacznego zaciśnięcia dłoni na pasku od torebki, aż do walki lub ucieczki łącznie. I tak, absolutnie tego nie chcąc, będziemy musieli zachowywać się jak egoistyczne i żądne krwi bestie; a będzie to wina przede wszystkim sytuacji, a nie naszego charakteru. Dlatego Hobbes z naciskiem powiada, że człowiek w stanie natury nie jest istotą niemoralną – nie może być odpowiedzialny za zło, ponieważ przyczyna zła tkwi w niepewności relacji międzyludzkich w stanie natury. Ta niepewność, której towarzyszy przekonanie o równości wszystkich ludzi (nie wiedząc, kto rzeczywiście jest do czego zdolny, muszę zakładać, że każdy jest zdolny do wszystkiego) uruchamia potęgującą się spiralę zagrożenia<sup>31</sup> i sprawia, że pierwotna fikcja (wyobrażenie) niebezpieczeństwa staje się realną groźbą, urzeczywistnioną wbrew naszym chęciom, ale dzięki naszemu działaniu. Na długo przed teorią gier zauważył Hobbes, że racjonalne w danych okolicznościach działanie indywidualne (walka lub ucieczka w stanie potencjalnej wojny), produkuje zupełnie nieracjonalny efekt globalny (właśnie wojnę, choć człowiek powinien dążyć do pokoju, by zabezpieczyć swój podstawowy cel, czyli zachowanie życia).

<sup>30</sup> Przeciwwstawienia: obiektywny–subiektywny oraz racjonalny–nieracjonalny są szczególnie ważne (a przy tym interpretowane inaczej niż w filozofii) właśnie w psychologii, gdyż muszą tu brać pod uwagę nie tylko fizyczne cechy rzeczywistości, ale także przeżycia jednostek. Por. J. Pieter, *Kłopoty z „subiektywnością” i „obiektywnością”*, (w:) tenże, *Sporne problemy psychologii*, Warszawa 1975, s. 116–153.

<sup>31</sup> Jak zauważa Ph. Nemo, Hobbesa należy tu umieścić obok myślicieli takich jak J. Bodin i A. de Tocqueville, którzy zaprzeczali, iż równość sama z siebie prowadzi do zgody i współpracy; Ph. Nemo, *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, Paris 2002, s. 140.

Konstruując umowę społeczną i państwo, pragnie Hobbes przede wszystkim wyeliminować z relacji interpersonalnych ten rodzaj irracjonalności, a nie związek, czy wręcz zależność działania od uczuć. Psychologia Hobbesa nie uczy wcale, że człowiek ma skłonność do szkodenia innym; uczy natomiast, że ma on skłonność do nieustannej aktywności, której skutki wpływają nie tylko na przedmioty, ale i innych ludzi. Choć mentalnie potrafimy odróżnić inne osoby od świata materialnego, to w praktyce są one często jedynie rzeczami, wzbudzającymi takie lub inne namiętności i służącymi do zaspokajania takich czy innych potrzeb materialnych i emocjonalnych. Prawdą jest, że Hobbes znacznie przesadza, twierdząc, że człowiek może funkcjonować (bez szkody dla swojego rozwoju, wiedzy, możliwości intelektualnych), nie nawiązując żadnych trwałych relacji z innymi. Jest to jednak konieczne, by uzasadnić wtórność relacji interpersonalnych oraz ich zupełną zależność od sytuacji, a nie cech jednostek. A jednak, choć „naturalni” ludzie Hobbesa wydają się rzeczywiście pod każdym względem aspołeczni, to potrzebują się nawzajem bardziej, niż byliby skłonni przyznać.

Wbrew temu, co może sugerować prosty wizerunek hobbesowskiej „machiny”, wcale nie chce być ona samotnikiem. Człowiek Hobbesa jest wprawdzie egoistą w tym sensie, że podejmuje działanie po to, by zwiększyć własny bilans zadowolenia, ale nie musi to oznaczać działania na szkodę innym. W myśl założeń Hobbesa jest jak najbardziej dopuszczalne i możliwe, by w wyścigu zwanym życiem „trzymać się trwale przy innym” lub też „ciągnąć naprzód tego, kto się trzyma”<sup>32</sup>. Pierwsze oznacza miłość, drugie natomiast to przejaw miłosierdzia; a więc są to uczucia pozytywne, gdyż poprawiają nasze samopoczucie i zwiększają poziom „szczęśliwości”. Ale to nie jedyny pozytywny aspekt współżycia z innymi. Skoro żadne dobro (w przeciwieństwie do zła) nie posiada obiektywnego maksimum (największe zło to gwałtowna śmierć), to jak stwierdzić, czy mam go już wystarczająco dużo? Jak duży powinien być bukiet stokrotek, by zoptymalizować stosunek przyjemności do zmęczenia wywołanego ich zbieraniem? Jak długo powinnam się opalać, by uczucia miłego ciepła nie zastąpiła przykrość słonecznego poparzenia? Wystarczy zdać się na odczucia organizmu? Nie zawsze. Próba wyznaczenia i osiągnięcia maksymalnego dobra jest kosztowna i nie w każdym przypadku kończy się sukcesem. Dlatego prostszy i korzystniejszy jest inny sposób; metoda, którą określa się mianem porównań społecznych. Czuję, że wystarczy mi stokrotek, jeśli mam ich więcej niż inni. Mogę wówczas rozejrzeć się za nowym celem własnej aktywności i zrobię wszystko, by osiągnąć przy jego realizacji zadowolenie większe, niż pozostali. Hobbes zdaje sobie jednak sprawę, że rywalizacja *fair play* w stanie natury jest niemożliwa – zamiast więc patrzeć w przyszłość i aktywnie realizować własne cele, musimy z lękiem

---

<sup>32</sup> T. Hobbes, *Elements of Law: Natural and Politic...*, s. 48.

rozglądać się dookoła sprawdzając, czy przypadkiem ktoś nie podstawi nam nogi, by choć o krok nas wyprzedzić. I choć sami wiemy, że takie zachowania są niekorzystne, to ich skuteczność może w pewnych warunkach skusić każdego. Decyzja o wyborze sposobu działania należy bowiem do namiętności i może zostać podjęta zbyt szybko, by rozum zdążył przekonać nas o jej negatywnych konsekwencjach.

Jakkolwiek może to brzmieć paradoksalnie, stan natury nie ma wiele wspólnego z „naturalnym” funkcjonowaniem jednostek. Człowiek Hobbesa pragnie szczęścia, a przeszkodą na drodze jego osiągnięcia nie jest wcale drugi człowiek, ale strach, paraliżujący i uniemożliwiający podejmowanie jakichkolwiek działań. Prawdziwy obraz stanu natury to nie starcia i potyczki, ale pełna lęku i przykra bierność jednostek. Najpewniejszym sposobem redukcji strachu i obrony życia w sytuacji, gdy nikt nie ma podstaw, by uważać się za silniejszego od innych, jest przecież ucieczka. Dlatego, zaraz po porównaniu stanu natury do wojny, Hobbes cierpliwie wyjaśnia, że właściwie nie chodzi mu o samą walkę, ale o ciągłą gotowość do niej<sup>33</sup>. Porównuje ten stan do złej pogody, której istotą ma być to, iż się zanosz na burzę, a nie sama burza<sup>34</sup>. Ta „meteorologiczna” metafora zawiera w sobie istotną treść psychologiczną. Różnica między reakcją człowieka na „burzę, która jest” i „burzę, na którą się zanosz” to ważna w psychologii różnica między uczuciem strachu i lęku<sup>35</sup>. Strach pojawia się w bezpośredniej obecności zagrażającego przedmiotu i mobilizuje organizm do usunięcia zagrożenia przez podjęcie natychmiastowych działań (walkę lub ucieczkę). Lęk natomiast jest ciągłym stanem niepokoju, który uaktywnia się niezależnie od rzeczywistego zagrożenia. Jeśli nie uda się jednostce znaleźć skutecznego sposobu redukcji takiego lęku, to może on z czasem zostać uogólniony na wszystkie sytuacje życiowe. Odtąd towarzyszy człowiekowi nieustannie, zaburzając normalne funkcjonowanie i wywołując poczucie bezsilności oraz przekonanie o daremności podejmowania jakichkolwiek wysiłków<sup>36</sup>.

Stan natury jest dla ludzi Hobbesa przykry nie dlatego, że muszą ze sobą walczyć (rywalizacja sprawia im przecież przyjemność), ale dlatego, że wymusza on na nich nieuzasadnioną (kreowaną przez mechanizmy psychologiczne) bierność. To z uwagi na nienaturalne dla człowieka ograniczenie życiowej aktywności (wycofanie, czystą reaktywność, rezygnację z własnych

<sup>33</sup> Idem, *Lewiatan...*, s. 110.

<sup>34</sup> W ten ładny i zakamuflowany sposób udaje się Hobbesowi wyprowadzić logiczne konsekwencje z wcześniejszych ustaleń (fakt, że w stanie natury dosłownej wojny być nie może), a jednocześnie wykorzystać negatywne konotacje słowa „wojna” do spotęgowania awersji wobec stanu natury. Jednakże kwestionowanie różnicy między strumieniami deszczu, a deszczem na który się zanosz, jest w istocie dosyć kontrowersyjne i może być usprawiedliwione tylko z psychologicznego punktu widzenia (w obydwu przypadkach powinnam zabrać ze sobą parasol). Deszcz „na który się zanosz” nie zostawi po sobie ani jednej kałuży i nie podleje mi kwiatków w ogródku.

<sup>35</sup> Por. *Psychologia emocji*, red. M. Lewis i J.M. Haviland, Gdańsk 2005, s. 720.

<sup>36</sup> Por. M. Jarosz, *Psychologia i psychopatologia życia codziennego*, Warszawa 1976, s. 145.



pragnień) życie w stanie natury jest „samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”<sup>37</sup>. Jest to obraz, który nie odbiega wiele od opisywanego przez psychologów stanu „wyczonej bezradności”. Negatywne konsekwencje stanu natury muszą więc rodzić w jednostkach potężną motywację do unikania go, i to jest ten punkt psychologicznych rozważań, który najbardziej interesuje Hobbesa jako myśliciela politycznego. Uzasadnia bowiem w sposób przekonujący najważniejsze tezy swej teorii państwa: koncepcję umowy społecznej i absolutny obowiązek posłuszeństwa osobie suwerena.

Wyjście ze stanu natury jest dla ludzi Hobbesa jedynym sposobem na obniżenie poziomu lęku i odzyskanie kontroli nad własnymi działaniami. Rozum podpowiada im warunki pokoju, skłaniając do zawarcia umowy społecznej. Umowa ta jest chętnie krytykowana i uznawana niemal za niegodną człowieka. Nie podoba się nam w niej wszystko, a zwłaszcza wymóg zrzeczenia się uprawnienia przyrodzonego (wolności) i zastrzeżenie, że suweren, który otrzymuje w darze pełnię naszych uprawnień, nie jest stroną umowy. I słusznie; takie stwierdzenia wręcz nie powinny się podobać...

Przyrodzona wolność, jaką obdarza nas Hobbes, to istotnie potężne uprawnienie. Dzięki niej mogę robić wszystko, na co tylko mam ochotę; nawet jeśli pragnieniem moim jest zdobycie ciała drugiego człowieka, bo i do tego mam prawo. Czym innym jest jednak posiadanie jakiegoś uprawnienia, a czym innym jego wykorzystywanie. Człowiek Hobbesa wie doskonale, że wolność w stanie natury jest całkowicie bezużyteczna. Więcej nawet; świadomość, że każdy jest tak samo wolny w swych działaniach przyczynia się do potęgowania strachu. Nie tylko ja mam prawo do ciała „innego”; wszyscy „inni” też mają prawo domagać się mojego ciała. Dlatego pozbycie się pięknej, bo nieużywanej wolności, nie zmienia wiele w realnej pozycji jednostki i choć jest ryzykowne, to nie tyle likwiduje wszelką swobodę działania, ile reguluje jej zakres. Docelowym efektem umowy społecznej ma być raczej rozparcelowanie zbyt wielkiego (i przez to nieużytecznego) uprawnienia naturalnego, posiadanego przez obywateli, a nie likwidacja wszelkich indywidualnych uprawnień<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 110.

<sup>38</sup> Por. zamieszczony wyżej cytat z *Lewiatana* porównujący prawo do stawiania płotów. O tym, że suweren nie będzie dążył do faktycznej eliminacji wolności obywateli świadczy także precyzyjne rozróżnienie przez Hobbesa kategorii „ius” (uprawnienie) i „lex” (prawo). Nie tylko uzasadnia ono obowiązek przestrzegania praw. Na tej samej zasadzie pozwala domniemywać, że tam, gdzie działań nie regulują normy pozytywne (a tylko te są przejawem absolutnej władzy suwerena), jednostki zachowują swą wolność. Milczenie suwerena oznacza, że dana sfera działania nie jest istotna z punktu widzenia bezpieczeństwa i jednostki same decydować mogą o charakterze związanych z nią działań. Oczywiście suweren zawsze może zmienić zdanie i wypowiedzieć się w danej kwestii, co automatycznie likwiduje wolność. Wynika to z przekonania Hobbesa, że bezpieczeństwo jest większym dobrem (także dla jednostki) niż wolność, ponieważ dopiero bezpieczeństwo relacji interpersonalnych pozwala na rzeczywisty wybór działania (a nie reagowanie pod presją strachu). Por. T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 188.

Niezwiązana postanowieniami umowy osoba suwerena to drugi kontrolerski element proponowanego przez Hobbesa kontraktu. Głębsza refleksja nad nim wymagałaby znacznie dłuższego artykułu, więc odwołam się tylko do jego znaczenia psychologicznego. Bezpieczeństwo (cel zawarcia umowy społecznej) jest przez Hobbesa rozumiane w kategoriach negatywnych, jako skuteczne blokowanie zachowań szkodliwych społecznie. Zgodnie z jego psychologią, najlepszym sposobem na zahamowanie impulsów do działania jest wzbudzenie odpowiednio silnego strachu. Ten strach wzbudzać mają sankcje przewidziane za złamanie prawa, ale najsilniejszym bodźcem odstrasającym od popełniania czynów niedozwolonych jest sam suweren, a dokładnie – wyobrażenie suwerena, jakie kreuje Hobbes w umyśle obywatela. Jest to znajdujące się ponad obywatelami, scentralizowane źródło potencjalnych „wzmocnień negatywnych”, jak powiedziałby radykalny behawiorysta Burrhus F. Skinner. Jednostki muszą traktować suwerena jako osobę absolutnie niezależną od nich i do końca nieprzewidywalną (do czego skłania taka a nie inna formuła umowy), bo to wzmacnia ich posłuszeństwo wobec norm prawnych<sup>39</sup>. Oczywiście, jakiś suweren mógłby (także on działa przecież pod wpływem namiętności) potraktować zapewnienia Hobbesa o swej wyjątkowej pozycji w państwie dosłownie. Mógłby od rana do wieczora wymyślać nowe prawa, by wreszcie całkowicie zlikwidować wolność obywateli. Mógłby ich gnębić, poniżać, zdominować itp., wiedząc, że nie mają żadnego prawa do oporu wobec władzy. Każdy przejaw nieposłuszeństwa jest naruszeniem warunków umowy, więc może i powinien być słusznie ukarany. Jednakże byłby to, mówiąc wprost, głupi suweren. To, czym powinien zadowolić się władca, to formalne uznanie przez obywateli absolutnego charakteru jego władzy. Żaden suweren nie powinien natomiast testować, czy jego władza faktycznie jest absolutna. Nie powinien więc (również dla własnego dobra) sprawdzać posłuszeństwa obywateli w sprawach, które nie są związane z szeroko rozumianym bezpieczeństwem. Mogłoby się bowiem okazać, że zbyt przerażający obraz władzy i zbyt radykalnie blokowana aktywność poddanych, wzbudzą namiętności (strach, gniew, poczucie niezadowolenia) tak silne, że zdolne uruchomią działania skierowane przeciwko suwerenowi (będącemu ich źródłem). Nieważne, że poddani nie mają prawa (uprawnienia) do takich zachowań. Szybkie i skuteczne rozładowywanie negatywnych emocji jest prawidłowością biologiczną i nie zmieni tego żadna umowa. Dokona się ono tak czy inaczej, często w sposób zaskakujący dla wszystkich aktorów politycznych. A jeśli nawet udałoby się władcy skutecznie zapobiec erupcji skierowanej przeciw sobie nienawiści poddanych (z pomocą rozbudowanego aparatu przymusu), to i tak byłby to sukces połowiczny. Jego skutkiem ubocznym byłby bowiem społeczny ma-

---

<sup>39</sup> Badania nad skutecznością kar udowadniają, że nie mniej istotne od samej sankcji jest stosunek karanego do źródła kar, czyli osoby karzącej. Por. S. Mika, *Skuteczność kar w wychowaniu*, Warszawa 1969.

razm, czyli, nie różniący się wiele od sytuacji znanej ze stanu natury, stan bierności jednostek.

Umowa społeczna ma przede wszystkim oddziaływać na nasze namiętności, dlatego ważna jest nie tyle jej treść, ile efekty widoczne w naszym zachowaniu (i zachowaniu suwerena). Można z taką oceną polemizować, ale pamiętajmy, że Hobbes nie traktuje kontraktu społecznego jako faktu historycznego. To oznacza, że umowy jako takiej nie było – nie powinno się więc nadmiernie roztrząsać jej konkretnych „paragrafów”, bez odniesienia do funkcji, jaką mają pełnić. Opanowanie namiętności w przestrzeni społecznej wymaga sporej gimnastyki ze strony rozumu, odpowiedniej dozy wyobraźni i determinacji woli. Dozwolona jest tu nawet przesada w kreowaniu faktów psychologicznych, jeśli tylko wywoła ona zamierzony skutek i pozwoli osiągnąć, pożądany przez wszystkich, stan faktyczny<sup>40</sup>.

Locke miał rację, kiedy oceniał, że ludzie Hobbesa nigdy nie zawrą umowy społecznej; ich lęk będzie bowiem tak silny, że nie pozwoli im się nawet spotkać. Trudno zakładać, żeby kierowane namiętnościami „machiny” zdobyły się na tak racjonalny krok, tym bardziej że za chwilę musiałyby powrócić do swej wcześniejszej natury, bo to ona uzasadnia absolutną władzę suwerena. Zastrzeżenia powyższe są całkowicie słuszne, ale pomijają pewien istotny aspekt sprawy. Oczywiście byłoby niemożliwością zawarcie umowy między ludźmi takimi, jakimi widzi ich Hobbes; tak jak niemożliwe jest zawarcie racjonalnej (rodzącej skutki prawne) umowy między dziećmi. Dlatego powinniśmy dziękować autorowi *Lewiatana* za to, że dzięki jego dziełu nie musimy już zawierać żadnych umów! Wystarczy, że przekonają nas konsekwencje ich braku, a już nasze namiętności, rozum i wyobraźnia opowiedzą się po stronie państwa, uznając konieczność bezwzględnego posłuszeństwa prawu, ustanowianemu przez suwerena<sup>41</sup>. I do tego właśnie chce nas przekonać Hobbes. Nie chodzi mu w żadnym wypadku o wiarygodną rekonstrukcję procesu powstawania państw. Nie próbuje nam wmówić, że stan natury faktycznie istniał, zanim zdecydowaliśmy się powołać do istnienia wspólnoty polityczne. Chce uzmysłowić coś dokładnie odwrotnego; pokazać, że kwestionując dzisiaj obo-

<sup>40</sup> Hobbes zresztą wprost przyznaje się do tej przesady, pisząc: „Tak więc nie wzruszyły mnie zbytnio zarzuty tych ludzi, którzy tu bronili własnej sprawy, raczej jeszcze silniej zacisnąłem owe węzły”. I dalej: „proszę was, czytelnicy, iżbyście zechcieli przyjąć spokojnie, jeśli znajdziecie, że powiedziałem coś bez dostatecznego uzasadnienia, albo bardziej ostro niż należało, jako że ten, kto to powiedział, nie uczynił tego w interesie jakiejś partii, lecz z umiłowania pokoju, i że jego słusznej boleści z powodu obecnych nieszczęść ojczyzny trzeba pewne rzeczy wybaczyć”; por. T. Hobbes: *Przedmowa do czytelnika*, [w:] *Elementy filozofii*, t. II, Warszawa 1956, s. 198.

<sup>41</sup> Skądinąd ciekawe, że nie podoba nam się hobbesowski obowiązek posłuszeństwa wobec suwerena, ale mało kto kwestionuje ten obowiązek w relacji uczeń–nauczyciel. A przecież ma on w obydwu przypadkach ten sam charakter: nie wiąże się z tą czy inną osobą (jej cechami, wiedzą), ale wynika z samej społecznie akceptowanej funkcji. Tak jak suweren Hobbesa, nauczyciel powinien się starać, by zasłużyć na posłuszeństwo podległych mu jednostek, ale sam obowiązek posłuszeństwa jest wcześniejszy i niezależny od starań jakiegokolwiek nauczyciela. Jest po prostu warunkiem istnienia instytucji takiej jak państwo czy szkoła.

wiązek absolutnego posłuszeństwa, otwieramy drzwi, przez które stan natury może przedostać się do naszej współczesnej rzeczywistości. Obserwując trudności teoretyczne, na jakie natrafia na przykład w naszych czasach walka z terroryzmem, nie sposób odmówić rozważaniom Hobbesa przenikliwości. To przecież on zarysował tak ostro ponury charakter przetargu między bezpieczeństwem a wolnością jednostki, uświadamiając nam, jak kruche są podstawy racjonalnie ustalanego między tymi wartościami kompromisu.

Czy odczytywanie politycznych propozycji Hobbesa przez pryzmat jego psychologii może się na coś przydać? Moim zdaniem, tak. Dostrzeżenie w niej nie tylko fizjologicznego schematu ruchu człowieka, ale rozbudowanej teorii działania (pobudzanego przez namiętności, rozum i wyobraźnię), uwzględniającej psychologiczną specyfikę relacji interpersonalnych, pozwala zaakceptować wielowymiarowość myśli angielskiego filozofa. Tłumaczy także różnorodność i skrajność wielu interpretacji oraz fakt, że po tylu stuleciach *Lewiatan* potrafi jeszcze rozbudzać nasze emocje. Wszystko to dlatego, że „potworne” państwo nie jest prostą, obiektywną konsekwencją natury ludzkiej, uzewnętrznianej w działaniach jednostek. Nie udało się Hobbesowi przeprowadzić takiej dedukcji, bo uznając, że wpływ na nasze działania ma wyobraźnia, czy obecność innych ludzi, zwyczajnie przeprowadzić jej nie można. Racjonalny jest wyłącznie szkielet Lewiatana. Jego potężne cielsko to mieszanina zmaterializowanych fikcji, wyobrażeń, spontanicznych działań, przypadku i całej różnorodności związanej z nieprzewidywalnością relacji interpersonalnych, które mają być regulowane przez namiętności. Nie należy więc bezkrytycznie poddawać się urokowi jego przerażającej potęgi. Jak to bywa z potworami, czy smokami – do jednych lepiej się nie zbliżać, ale inne są wystarczająco łagodne, by się z nimi nawet zaprzyjaźnić. Jedne i drugie muszą natomiast groźnie wyglądać.

Obok powyższych sugestii, które zainteresować mogą co najwyżej historyka doktryn, koncepcja Hobbesa dostarcza wielowątkowego materiału dla całkiem praktycznych ćwiczeń w zakresie myślenia politycznego. Pokazuje bowiem, że nawet bardzo dziecinni, przesadnie egzaltowani, niestabilni emocjonalnie, zestresowani, zazdroszczący innym ludzie, jakimi jesteśmy, mogą pokusić się o stworzenie racjonalnego, przyjaznego dla wszystkich, porządku publicznego. Hobbes prezentuje swe stanowisko w sposób skrajny, ale ten rodzaj radykalizmu jest czasem wyjątkowo płodny, ułatwia bowiem uchwycenie istoty problemów, przed którymi stajemy, próbując sformułować ogólne warunki funkcjonowania „dobrego”, realizującego nasze najważniejsze cele, państwa. Czy tylko wyjątkowo racjonalni obywatele mają prawo żądać wolności? Czy powinniśmy za wszelką cenę poskramiać nasze namiętności? A jeśli nie potrafimy poddać ich kontroli rozumu, to czy musimy koniecznie zrezygnować z kierowania naszymi działaniami i zdać się w tej materii na kogoś innego? Władzę? Administrację? Państwo? Czy rzeczywiście potrzebni są nam wyjątkowo dojrzały politycy i urzędnicy, bo tylko oni potrafią zagwarantować racjonalność, czyli bezpieczeństwo publiczne?

Na te i podobne pytania system Hobbesa odpowiada: „nie”; a jest to odpowiedź w myśli politycznej dosyć rzadko spotykana. Nie, nie musimy wstydzić się naszych uczuć; nawet tych, które „nie uchodzą”, jak zazdrość czy ambicje bez pokrycia. To z nich czerpiemy energię do działania, więc pełnią one rolę pozytywną, pod warunkiem, że stąpimy ich ostrze wymierzone w drugiego człowieka. Nie musimy czuć wyrzutów sumienia, pożądamy rzeczy, czy żony, bliźniego swego. Ale mamy prawo wymagać, by państwo zapobiegało ewentualnym związanym z tym konfliktom. Jeśli kolega jeździ mercedesem, to nie ma nic złego w tym, że ja także chcę mieć mercedesa; bylebym tylko nie próbowała go ukraść. Jeśli sama jeżdżę mercedesem, to nie przeszkadzają mi (a wręcz przeciwnie!) zazdrosne spojrzenia sąsiadów – tak długo przynajmniej, jak długo na karoserii mojego samochodu nie pojawią się ślady gwoździ. Nie powinnam oczekiwać, że elity rządzące w moim kraju będą zawsze kryształowo czyste, mądre i rozumne. A mimo to mam prawo żądać, by ich działania prezentowały się właśnie jako takie, bo mają prowadzić do konstrukcji spójnego porządku prawnego. Mam prawo żądać ustanowienia procedur, które pozwolą tworzyć racjonalne prawo nawet wówczas, gdy ludzie za to odpowiedzialni okażą się tak samo niekompetentni w słuchaniu podszeptów rozumu, jak ja sama. I wreszcie; mogę go po kryjomu przeżywać Hobbesa, a nawet spalić wszystkie jego dzieła (jeśli za nie wcześniej zapłacę), ale przed plagiatem (do czego w chwili słabości mogłaby mnie skłonić żądza sławy) powinno mnie powstrzymać odpowiednie prawo autorskie.

Niedojrzałość, dziecinność naszych reakcji, której podłożem są emocje, jest dla Hobbesa jednym z wartościowych wymiarów naszego człowieczeństwa. Nie znaczy to jednak wcale, że zawsze zachowujemy się dziecinnie i niedojrzale. W państwie sfera racjonalności działań może się zresztą znacznie rozszerzać. Kultura, edukacja, psychoterapia, techniki relaksacji, rozładowywania stresu, desensybilizacji (wylizować można bez końca) potrafią ograniczyć reakcje emocjonalne (hobbesowski wstręt i pożądanie) na wiele bodźców, bądź też ukierunkować je na bodźce specyficzne, ograniczając ilość działań indywidualnych inicjowanych bez udziału rozumu. Nieprzemijający urok dzieciństwa polega raczej na możliwości pozwolenia sobie na niedojrzałość i dostrzeżeniu jej twórczej roli, także w sferze publicznej. To nie dziecinne namiętności czy niedostatek rozumu przeszkadza nam żyć we wspólnocie, ale brak ustalonych, czytelnych i bezpiecznych reguł współdziałania. I to o jakość tych reguł, a nie o jakość (dojrzałość) obywateli powinniśmy się przede wszystkim troszczyć. Przesłanie *Lewiatana* mogłoby brzmieć następująco: możemy się nie lubić, nie rozumieć niektórych swoich potrzeb (a jak ma zrozumieć ateista potrzeby religijne człowieka wierzącego?), a mimo to efektywnie współpracować ze sobą. To ważne spostrzeżenie, bo w każdym państwie istnieją nie tylko jednostki, ale i całe grupy, które się nie darzą sympatią i odmawiają współdziałania z powodów politycznych, religijnych, czy światopoglądowych. Gdyby udało się jakoś zmusić je do współpracy, a ta współpraca

zaczęłyby przynosić owoce... Kto wie; może byśmy się nawet (troszkę) bardziej polubili...

## PSYCHOLOGICAL ASPECTS IN THOMAS HOBBS' POLITICAL DOCTRINE REINTERPRETED

### Summary

The paper focuses on some similarities between the features of human nature described by Thomas Hobbes and the establishments of developmental psychology. As can be seen from the psychological perspective, the main theses proposed by the English philosopher about the role of human passions and the relationship between feelings, reason and actions largely resemble the patterns of behaviour observed in children. This finding allows to depart from the simplified picture of Hobbes' man who has been traditionally seen as a malicious egoist and a "cruel wolf" and see a child instead, whose harmful or damaging actions are mainly the result of immaturity, incapability to control or delay reactions, and its sensitivity to emotional signals. What is also noteworthy is that the theory of perception assumes dependence of each action on the emotions that induce it (such as lust or repulsion). This approach suggests that in the event of a damage or evil caused, it is not only a particular human nature to blame, but rather, or mainly, the circumstances in which the damage has occurred. From that point of view, the state of (human) nature and the state of a state are two extremes of diametrically different stimuli that either discourage (like in the former case) or encourage (in the case of a state) safe interpersonal relations. Although there is nothing that can change the human nature, a properly organised state will help to explore its positive aspects, of which the need for constant activity is the most important.

## LES FILS PSYCHOLOGIQUES DANS LA DOCTRINE POLITIQUE DE THOMAS HOBBS L'ESSAI DE L'INTERPRETATION NOUVELLE

### Résumé

Dans l'article on présente les similitudes entre la description de la nature humaine faite par Thomas Hobbes et les constatations de la psychologie de l'enfant. La perspective psychologique montre, que les thèses principales du philosophe anglais comme l'exposition du rôle des passions, les liaisons entre les émotions, la raison et l'action ressemblent beaucoup les régularités qu'on observe dans les comportements d'enfants. La constatation de cette parentèle permet de sortir de la tradition simplifiée de l'identification de l'être humain décrit par Hobbes avec un « égoïste méchant » ou un « loup cruel ». Il est plutôt un enfant, dont les actions nuisibles sortent de son immaturité de connaissance et de son incapacité de limiter ses réactions et de reléguer son sensibilité sur les impulsions émotionnelles. Acceptée par Hobbes, la théorie psychologique des prédispositions prévoit une dépendance de chaque action humaine des impulsions stimulantes des passions données (volupté ou abomination). Par conséquent, la responsabilité pour le mal éventuel causé par les actions individuelles ne tombe pas sur la nature humaine concrète mais sur les circonstances. De ce point de vue, les états de la nature et celui de l'Etat ne sont que les dislocations des impulsions qui bloquent (dans le premier cas) ou stimulent (dans le cas deuxième) l'entrée dans les relations interpersonnelles sans dangers. Rien ne peut changer la nature humaine, mais l'Etat bien organisé permet de jurer des aspects positifs de celle-ci, parmi lesquels il y a un besoin de l'activité continuelle.