

LESZEK KOPCIUCH

IDEE FILOZOFII SPOŁECZNEJ THOMASA HOBBSA W PÓŹNIEJSZYCH KONCEPCJACH FILOZOFII DZIEJÓW

Filozofia dziejów to dyscyplina, której systematyczny i szybki rozwój rozpoczął się stosunkowo późno, gdyż dopiero w XVIII wieku. Wcześniej pojawiały się tylko jej „przebłyski” – nawet jeśli miały one (jak np. u św. Augustyna) wielki rozmach i teoretyczne znaczenie. Regularny rozwój dyscypliny – rozpoczęty w wieku XVIII, a obejmujący rosnącą świadomość problematyki oraz krystalizowanie się nowych stanowisk i zasadniczych modelowych rozwiązań – przybrał na tempie i skali w wieku XIX, dalsza zaś dyferencjacja stanowisk nastąpiła w wieku XX. Powody takiej chronologii są różnorodne: zmienność i przekształcenia w obrębie faktycznie wówczas istniejących układów społecznych i politycznych; wpływ wywierany przez nakierowaną historycznie filozofię Heglowską; żywotna „ruchliwość”, tak typowa dla każdej młodej dyscypliny; czy wreszcie wyzwania stawiane przez historyzm, w tym także jego konsekwencje relatywistyczne¹.

Wiek XVII jednak, mimo wypełniających go konfliktów, rywalizacji, wojen, grabieży, destrukcji, nie wypracował jeszcze własnej filozoficznej świadomości historycznej w postaci w pełni rozwiniętej filozofii dziejów. W literaturze przedmiotu można znaleźć różne sposoby tłumaczenia tego zjawiska. Według Karla Löwitha filozofia dziejów rodzi się wraz z postępującymi procesami sekularyzacyjnymi i zastępuje teologiczną wiarę w historyczne rządy Opatrzności, przy czym na miejsce podmiotu interpretowanego jako Opatrzność wchodzi ludzki rozum, a na miejsce Boskiej kreacji i kie-

Dr hab. LESZEK KOPCIUCH – adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Nowożytnej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie; adres do korespondencji: Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin; e-mail: leszekkopciuch@wp.pl

¹ Szerzej pisałem o tym w książce *Szkice systematyczne z filozofii dziejów* (Lublin: Wydawnictwo UMCS 2014, s. 19-30).

rownictwa – immanentne prawa dziejów². Z kolei Zdzisław J. Czarnecki podkreśla ahisteryczne ograniczenia XVII-wiecznego racjonalizmu oraz wskazuje na dominujące w tym stuleciu przekonanie o niezmienności ludzkiej natury, konkludując, że teoretyczne przesłanki dla rozwoju postawy historycznej i nowego rozumienia ludzkich dziejów wytworzyły się dopiero wraz z pojawieniem się genetycznego empiryzmu Johna Locke'a³.

Choć Thomas Hobbes to filozof siedemnastowieczny – co oznacza także, że nie znajdziemy w jego poglądach rozwiniętej filozofii dziejów – to w jego filozofii społecznej można wskazać kilka ważnych motywów, które będą potem powracały w dojrzałych koncepcjach filozofii dziejów – nawet jeśli nie były to motywy nowe i nawet jeśli takie powroty nie zawsze oznaczały wyraźnie i bezpośrednio artykułowane odwołania do jego filozofii. Wskazanie ich oraz ich obecności w teoriach późniejszych to główny cel tego artykułu⁴. Chodzi zatem o to, by określić te motywy oraz pokazać ich późniejsze teoretyczne peregrynacje – w możliwie szerokim, choć z tego powodu również ogólnym i zarysowym oglądzie. Kryterium, które przyjmuję, by wybrać najważniejsze z punktu widzenia filozofii dziejów idee filozofii Hobbesa, to późniejsza kontynuacja i modyfikacja tych idei, udokumentowana przykładami wybranych koncepcji. Odwołam się zaś przede wszystkim do poglądów Immanuela Kanta, Fryderyka Nietzschego, Ludwika Gumplowicza, Oswalda Spenglera, Stanisława Ignacego Witkiewicza oraz Francisca Fukuyamy. Taki wybór, prócz tego, że pokazuje różne sposoby podejścia do motywów występujących w poglądach Hobbesa, prezentuje także te nawiązania w kontekście różnych formułowanych w filozofii dziejów ogólnych stanowisk modelowych, takich jak model praktyczny, teoretyczny i teoretyczno-praktyczny oraz optymizm i antyoptymizm⁵.

² Por. K. LÖWITZ, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2002, s. 22.

³ Por. Z.J. CZARNECKI, *Przeszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideą prospekcji dziejowej w historii filozofii*, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie 1981, s. 135-185. Por. też Z.J. CZARNECKI, *Zbawienie w rozumie – dylematy i aporie siedemnastowiecznego racjonalizmu*. „Kultura i Wartości” 2012, nr 1, s. 5-18 (<http://kulturaiwartosci.umcs.lublin.pl>).

⁴ Inną perspektywę – gdy idzie o badania nad relacją między Hobbesem a historią – można znaleźć w opracowaniu Otfrieda Höffego, który w szczególności podkreśla teoretyczną aktywność Hobbesa na polu historii (przełożył na angielski dzieło Tukidydesa, a ponadto był autorem opracowań z historii politycznej i historii Kościoła). Por. O. HÖFFE, *Thomas Hobbes*, München: C.H. Beck 2010, s. 203-209.

⁵ Na temat tych modeli oraz ich przedstawicieli por. L. KOPCIUCH, *Szkice systematyczne z filozofii dziejów*, s. 43-55. Przedstawiam tam także argumenty za tym, by stanowiska antyoptymistycznego nie utożsamiać ze stanowiskiem pesymistycznym (por. zwłaszcza s. 51-55).

Na wstępie należy jeszcze zastrzec, że spośród idei filozofii społecznej Hobbesa będą mnie interesowały tylko te poglądy, które miały znaczenie dla filozofii dziejów. Pominięta zostanie kwestia ich obecności w późniejszej filozofii społecznej lub filozofii polityki⁶. Dyscypliny te bowiem, choć ich problematyka krzyżuje się z zagadnieniami filozofii dziejów, nie są z nią tożsame. Różnicę między nimi ujmował już August Comte, gdy wyróżniał „dynamikę społeczną” i oddzielał ją od „społecznej statyki”⁷.

Sądzę, że przede wszystkim cztery idee występujące w filozofii społecznej Hobbesa były kontynuowane i rozwijane w późniejszych filozofiach dziejów:

- ludzka natura jest egoistyczna i konfliktowa, w związku z czym w życiu społecznym ważną rolę odgrywają takie uczucia, jak zazdrość, ambicja, zawiść;
- zachodzi „prosta” zależność między budową ludzkiej natury a przebiegiem procesów społecznych;
- motywacje moralne są niesamodzielne;
- rozum pełni funkcję tylko instrumentalną⁸.

⁶ Również z tego powodu, że ta problematyka była już wielokrotnie analizowana. Na ten temat por. B. HINDESS, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, tłum. D. Leszczyński i L. Rasiński, Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999. Por. też Q. SKINNER, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press 2008; G. HULL, *Hobbes and the Making of Modern Political Thought*, London: Bloomsbury Publishing 2009; H. MÜNKLER, *Thomas Hobbes*, wyd. 2, Frankfurt am Main: Campus Verlag 2001, s. 141-148.

⁷ Moje rozumienie tego, czym jest filozofia dziejów oraz jakie są jej główne zagadnienia, przedstawiłem w książce w przywołanej już książce *Szkice systematyczne z filozofii dziejów*.

⁸ Oczywiście można wskazywać jeszcze inne szczegółowe idee. Na przykład motyw, w którym jest mowa o hipotetycznym stanie natury jako pewnej tezie heurystycznej. Hobbes pisze: „Ktoś może przypadkiem pomyśleć, że nigdy nie było takiego czasu ani takiego stanu wojny [...]; i ja myślę, że taki stan nigdy nie istniał powszechnie na całym świecie, lecz wiele jest miejsc, gdzie ludzie żyją w takiej wojnie nawet i teraz. [...] Niemniej można sobie przedstawić, jaki byłby sposób życia ludzi, gdyby nie było jednej mocy, której by się bali” (T. HOBBS, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa: PWN 1954, s. 111). Ta teza miała – poza filozofią społeczną Jeana-Jacquesa Rousseau – kontynuację w tekstach Immanuela Kanta, tj. zarówno w pracy *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, jak i w tekście *O porządku: to może być słuszne w teorii, ale nie jest warte w praktyce*. Por. I. KANT, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, tłum. M. Żelazny, [w:] I. KANT, *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. i oprac. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika pod kierunkiem M. Żelaznego w składzie: T. Kupś, D. Pakalski, A. Grzeliński, M. Żelazny, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2005, s. 69-70. Por. też I. KANT, *O porządku: to może być słuszne w teorii, ale nie jest warte w praktyce*, tłum. zespół, [w:] I. KANT, *Rozprawy z filozofii historii*, s. 136. W obu przypadkach Kant traktuje stan natury jako rodzaj stanu hipotetycznego. Tego typu hipoteza nie jest jednak, jak Kant podkreśla,

Pierwsza idea jest najbardziej znana i najczęściej się ją przytacza, gdy się mówi o znaczeniu poglądów Hobbesa. Wręcz można powiedzieć, że stanowi ona rodzaj „wizytówki” jego antropologii. Niemniej w kontekście filozofii dziejów równie ważne – a w niektórych przypadkach ważniejsze – są pozostałe motywy, gdyż wywierają one wpływ na kształt konkretnych rozwiązań głównych kwestii filozofii dziejów. Przekonania zawarte w tych motywach są podstawą (lub elementem) odpowiedzi na pytanie o rodzaje rządzących dziejami determinacji oraz charakter historycznej modalności. Już to pokazuje, że akceptacja bądź odrzucenie tych motywów pociąga za sobą określone rozumienie sił determinujących w historii. Wpływa też na określoną interpretację historycznej konieczności i nieuchronności. Jakie determinacje wyznaczają bieg dziejów, jaka jest relacja między przypadkowością i koniecznością w dziejach, jaką pozycję zajmuje tu jednostkowa i społeczna inicjatywa, czy w ogóle istnieje jakieś ukierunkowanie w historii, wreszcie jakie wartości urzeczywistniają się w dziejach – to przykłady fundamentalnych, „determinacyjnych” problemów filozofii dziejów.

EGOIZM I KONFLIKTOWOŚĆ CZŁOWIEKA

„Natura – pisze Hobbes – uczyniła wszystkich ludzi tak równymi, co się tyczy władz cielesnych i duchowych [...]. Z tej równości uzdolnień wypływa równość nadziei, że możemy osiągnąć nasze cele. Jeśli więc jacyś dwaj ludzie pragną tej samej rzeczy, której niemniej nie mogą obaj posiadać, to stają się nieprzyjaciółmi; i na drodze do swego celu (którym przede wszystkim jest zachowanie własnego istnienia, a czasem tylko własne zadowolenie) starają się zniszczyć jeden drugiego albo sobie podporządkować”⁹. Ten egoizm łączy się ze specyficznymi uczuciami, które występują w ludzkiej

całkowicie dowolna, gdyż z jednej strony jest wsparta na opisach z Księgi Rodzaju, a z drugiej umożliwia interpretację późniejszych wydarzeń z ludzkiej historii, gdyż te stają się bardziej zrozumiałe przy przyjęciu założenia o określonym stanie natury. Inaczej kwestię hipotetyczności stanu natury u Hobbesa przedstawia A. Krawczyk (*Hobbes i Locke. Dwoiste oblicze liberalizmu*. Warszawa: Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego 2011). W jej interpretacji Hobbes traktował ideę stanu natury nie tylko jako ideę hipotetyczną, gdyż w jednym miejscu *Lewiatana* nadaje jej charakter opisu faktycznie istniejących zależności – chodzi o zdanie: „wiele jest miejsc, gdzie ludzie żyją w takiej wojnie nawet i teraz” (tamże, s. 46). Ponadto A. Krawczyk stwierdza, że „klasycznym przykładem stanu natury w świecie współczesnym filozofowi mogłaby być chociażby polityka międzynarodowa” (tamże, s. 46).

⁹ T. HOBBS, *Lewiatan*, s. 107-108.

naturze jako zasadnicze, nadające kierunek, elementy ludzkiej motywacji. Są to zaś takie uczucia jak zawiść, współzawodnictwo, zazdrość, ambicja¹⁰. Zawiść, wedle Hobbesa, polega na tym, że człowiek doznaje przykrości na widok posiadania przez innych pewnych dóbr, a jednocześnie sam pragnie zająć miejsce tych osób lub chce im przeszkadzać i robić trudności¹¹. Współzawodnictwo to uczucie polegające na tym, że chcemy sami się wzmocnić i rozwinąć, by innym dorównać lub ich prześcignąć¹². Od tych dwóch pojęć Hobbes odróżnia jeszcze samą zazdrość oraz ambicję. Ambicja polega na pożądanym stanowisku lub jakiegoś wyróżnienia¹³. Zazdrość zaś definiuje Hobbes jako uczucie miłości „związane z obawą, że miłość nie będzie wzajemna”¹⁴.

Rozumienie człowieka jako istoty egoistycznej i konfliktowej miało licznych zwolenników (takich choćby jak Kant¹⁵, Gumpłowicz, Hegel¹⁶ czy Nietzsche). Co zrozumiałe, w różnych kontekstach teoretycznych uzyskiwało ono inne wyjaśnienia i nabierało innej wagi. Było też dopełniane przez inne idee. Dla Kanta (model praktyczny, optymizm) ludzka natura jest nietowarzyska (aspołeczna), co znajduje wyraz w tendencji do izolacji i odosobnienia, ale też w zwykłej chęci odróżnienia się od innych. Tendencja ta spełnia pozytywną rolę historyczną, gdyż jej rezultatem jest pojawianie się nowości, lepszych rozwiązań, dziejowy postęp. Ale ów postęp jest tylko połowiczny, gdyż realizuje się w strukturze imperatywu hipotetycznego, który waloryzuje pozytywnie działanie ze względu na jego efektywność. Kant dołącza zatem do tezy o aspołeczności tezę o towarzyskości (społeczności) ludzkiej natury (*ungesellige Geselligkeit*). Człowiek jest więc towarzyszko nietowarzyski. Rozwój ludzkiego egoizmu jest możliwy tylko w ramach życia społecznego. Dlaczego? Kant, z jednej strony, odpowiada, że dopiero życie społeczne umożliwia – pozytywną w skutkach – rywalizację: widać to już w przytaczanej przez Kanta metaforze drzewa: jedno rośnie

¹⁰ Na temat różnych ujęć zazdrości (i uczuć pokrewnych) w różnych koncepcjach filozofii dziejów por. L. KOPCIUCH, *Zazdrość w kontekście filozofii dziejów – kilka uwag niesystematycznych*, [w:] M. ŻARDECKA-NOWAK, W. NOWAK (red.), *Siedem grzechów głównych. Eseje z filozofii kultury*, Rzeszów: Wydawnictwo URz 2014, s. 45-59.

¹¹ Por. T. HOBBS, *Lewiatan*, s. 51.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 48.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ O tym związku pisze także O. Höffe (*Thomas Hobbes*, s. 216-217). Por. też L. KOPCIUCH, *Człowiek historyczny Immanuela Kanta*, [w:] J. MIKLASZEWSKA, P. SPRYSZAK (red.), *Natura ludzka w filozofii nowożytnej i współczesnej*, Kraków: Wydawnictwo UJ 2010, s. 159-165.

¹⁶ Mam tu na względzie Heglowską koncepcję „namietności”. Por. G.W.F. HEGEL, *Wykłady o filozofii dziejów*, tłum. A. Zieleńczyk, Warszawa: De Agostini–Altaya 2003, s. 51-53.

w polu, samotne, powykrzywiane, wątłe i cherlawe; drugie, rosnące w lesie, pnie się strzeliście w górę, gdyż rywalizuje z innymi drzewami o dostęp do światła¹⁷. Z drugiej jednak strony w Kantowskiej aspołecznej społeczności jest wyakcentowany jeszcze inny moment: społeczeństwo i jego tradycja stanowią dla aspołecznej jednostki wyjściową płaszczyznę, która – zawierając osiągnięcia minionych pokoleń – umożliwia potomnym niepopęlanie dawnych błędów oraz rozpoczynanie w tym miejscu, w którym zakończyli poprzednicy: „Dlatego każdy pojedynczy człowiek, ażeby nauczyć się, w jaki sposób zrobić pełny użytek ze swoich naturalnych predyspozycji, musiałby żyć nieskończenie długo”¹⁸.

Motyw ten znalazł oryginalną postać w poglądach F. Nietzschego (model praktyczny, anty optymizm), zwłaszcza w jego koncepcji człowieka dostojnego (szlachetnego) i lichego (pospolitego). Pierwszy nie jest społeczny, jest indywidualistą, jest „bezwzględny”, tj. nie bierze wzglądu na to, co poza nim, więc także na innych; jest aktywny, z siebie bowiem czerpie ocenę tego, co właściwe i niewłaściwe. Drugi jest społeczny, nastawiony na współpracę z innymi, wręcz na nich zdany, gdyż tylko we współdziałaniu z innymi tkwi szansa na skuteczność i powodzenie jego działania. Jako człowiek słaby, potrzebuje innych i ich pomocy. Co więcej, jest ze swej natury reaktywny, gdyż dopiero z porównania z innymi wyłania się jego ocena wartości. Człowiek dostojny nie jest jednak pozbawiony wszelkiego pozytywnego odniesienia do innych; nie jest po prostu antyspołeczny. Dla Nietzschego ważny jest powód, ze względu na który ktoś wchodzi w relacje z innymi: człowiek dostojny czyni to, bo ma jakby taki „kaprys”, tj. czyni tak, bo chce, ale nie po to, by coś przez to uzyskać. Człowiek słaby wchodzi w relacje z innymi, bo musi, gdyż tylko poprzez współdziałanie z innymi („instynkt stadny”) może liczyć na sukces w działaniu¹⁹.

W poglądach Nietzschego pojawia się jeszcze jeden, bardziej podstawowy poziom konfliktowości, tj. ten zawarty w koncepcji woli mocy i wyrażającej z niej rywalizacji. Przy tym ta konfliktowość – podobnie jak w Darwinowskiej rywalizacji gatunków – nie jest czymś specyficznym dla człowieka, lecz charakteryzuje wszystko, co żyje. Dla człowieka specyficzna jest natomiast postać, jaką ona przyjmuje w formie motywującego resentment

¹⁷ Por. I. KANT, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, tłum. M. Żelazny, [w:] I. KANT, *Rozprawy z filozofii historii*, s. 36.

¹⁸ Tamże, s. 33.

¹⁹ Por. F. NIETZSCHE, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff. Warszawa: Nakładem Jakóba Mortkowicza 1906, s. 13-53.

pragnienia zemsty: „[...] niemożność zemsty zwie się niechceniem zemsty, może nawet przebaczeniem”²⁰.

U L. Gumplowicza (reprezentującego model teoretyczny oraz antyoptymizm) natkniemy się na podobne zastrzeżenie. Jego historyczny i społeczny pesymizm wyrasta – z jednej strony – z przekonania, że historia nie prowadzi do doskonalenia się człowieka – ani jako indywiduum, ani jako jednostki społecznej. Jako determinista, Gumplowicz sądzi, że ludzka natura jest wyznaczona przez komponenty „rasowe”²¹, przez co relacje społeczno-historyczne nabierają charakteru permanentnej i nieusuwalnej rywalizacji: „Chcąc dojść do poznania prawdziwych prawd rządzących życiem społecznym, trzeba przede wszystkim o ich podmiocie mieć wyobrażenie, odpowiadające rzeczywistości. W rzeczywistości zaś ludzkość składała się zawsze z niezliczonej ilości gromad, szczepów i plemion, które nawzajem starały się wyzyskiwać, podbijać, ujarzmić itd. [...] Celem tych walk jest (mianując go wyrazem najogólniejszym) – wyzysk. Zależnie od stopnia kultury, wyzysk ten objawia się w różnej formie. Dzika gromada napada na obcą, żeby jej członków pozabijać i zjeść. Wyżej nieco stojąca napada na innych w zamiarze łupienia i rabowania, porywania kobiet i dzieci lub nareszcie pozyskania niewolników”²². Zarazem jednak Gumplowicz akcentuje, że ludzka natura nie jest ostatecznym czynnikiem wyjaśniającym, gdyż ona sama jest wynikiem różnych od niej, ale ją określających czynników²³. To zastrzeżenie nie kwestionuje jednak konfliktowości ludzkiej natury, choć jest ważne w kontekście kolejnej idei Hobbesa.

„PROSTA” ZALEŻNOŚĆ MIĘDZY LUDZKĄ NATURĄ A BIEGIEM DZIEJÓW

Idea traktująca o „prostej” zależności między strukturą ludzkiej natury a przebiegiem i formami życia społecznego zawiera treści na pozór oczywiste. Historia człowieka – ktoś mógłby powiedzieć – musi przecież być w swym biegu powiązana z cechami człowieka, który w niej działa i jest jej

²⁰ Tamże, s. 44.

²¹ „Rasa” nie jest jednak u Gumplowicza kategorią interpretowaną tylko w sposób biologiczny, lecz przede wszystkim w sposób społeczno-kulturowy.

²² L. GUMPLOWICZ, *Zarys socjologii*, [w:] *Dwa życia Ludwika Gumplowicza. Wybór tekstów*, wybór, opracowanie i wprowadzenie J. Surman i G. Mozetič, Warszawa: Oficyna Naukowa 2010, s. 267-271.

²³ Por. tamże, s. 269.

podmiotem. W tym jednak punkcie pojawiają się zaraz wątpliwości, które podważają poprawność takiego rozumowania. Po pierwsze, nie jest wcale konieczne przyjęcie, że podmiotem i kreatorem dziejów jest człowiek. Po drugie, nawet gdy się to założy, należałoby wyjaśnić różnice między człowiekiem jednostkowym a zbiorowością oraz odpowiedzieć w takim kontekście na pytanie o podmiot dziejów. Po trzecie, trzeba by też uporać się z kwestią stosunku między możliwościami, wydajnością i zakresem ludzkiego planowania a zakresem i skalą procesów historycznych. Możemy wprawdzie uznać, że człowiek jest podmiotem dziejów, ale ich bieg – właśnie ze względu na odmienność skali życia jednostkowego i historycznego – nie musi wcale być wyznaczony przez treść ludzkiej natury²⁴. Już tych kilka uwag²⁵ pokazuje, że teza mówiąca o prostym związku między ludzką naturą a historią nie jest wcale oczywistością. Cechy ludzkiej natury są jednym z czynników, które uczestniczą w całościowej determinacji historycznej. Taka konstatacja jest poprawna. W idei „prostej” zależności między ludzką naturą a historią mówi się jednak więcej: bieg ludzkiej historii jest wyznaczony zasadniczo i z konieczności przez cechy ludzkiej natury. Jest to, jak sądzę, rodzaj stanowiska monistycznego.

Taka interpretacja miała licznych zwolenników zarówno w czasach przed Hobbesem, jak i po nim. Gdy idzie o koncepcje wcześniejsze, jej odpowiedniki można znaleźć jeszcze w starożytności. Bezpośrednim przykładem jest wykorzystywana później przez F. Fukuyamę platońska koncepcja trzech części ludzkiej duszy oraz związane z nią przekonanie, że właściwie zbudowane państwo powinno być zbudowane z trzech warstw, do których przynależność jest wyznaczona przez dominującą u danego człowieka część duszy. Ludzie z dominacją duszy rozumnej to rządzący państwem, ludzie z dominującą duszą impulsywną to wojownicy i obrońcy państwa, wreszcie

²⁴ Takie stanowisko prezentował zwłaszcza w swych poglądach na historię Nicolai Hartmann. Por. jego teksty: *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter & Co 1933, s. 177-220, 260-290; *Sinnggebung und Sinnerfüllung*, [w:] *Kleinere Schriften*, t. I: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1955, s. 245-278.

²⁵ To bowiem przecież tylko zarys pojawiających się tu zadań. Konieczne byłoby także: 1) przebadanie ludzkiego działania oraz procesów historycznych pod kątem ich struktury determinacyjnej; 2) uwzględnienie wpływu czynników pozaludzkich; 3) rozpatrzenie kwestii zmienności ludzkiej natury; 4) uwzględnienie paradygmatu pluralizmu cywilizacyjnego, który w ogóle kwestionuje jedność człowieka jako istoty kulturowej; 5) uwzględnienie szczegółowych różnic między teoriami wielości cywilizacji, gdyż niektóre (np. Feliksa Konecznego) posługują się schematem formalnego podobieństwa między poszczególnymi typami człowieka (u Konecznego struktura różnych cywilizacji jest określana przez tzw. *człowieczy quincunx*).

ludzie z dominującą duszą pożądlivą to wytwórcy. Ogólniej można powiedzieć, że wszystkie teorie normatywne, podpadające pod kazus błędu naturalistycznego, reprezentują taki właśnie sposób myślenia.

W celu zilustrowania tego motywu przywołam kilka przykładów. Pierwszy to katastrofizm O. Spenglera (model teoretyczno-praktyczny, anty optymizm) i występujące w nim przekonanie, że różne cywilizacje mają swoje dusze. Cywilizacja antyczna była, zdaniem Spenglera, zbudowana na duszy apollinińskiej, podczas gdy cywilizacja zachodnia jest oparta na duszy faustycznej. Rezultatem specyficznych własności ludzkiej natury są cechy poszczególnych cywilizacji, w przypadku cywilizacji zachodniej – zwłaszcza jej aktywizm (związany z charakterystycznym dla duszy faustycznej linearnym rozumieniem czasu). Stanowisko Spenglera nie redukuje dynamiki cywilizacyjnej do przemian, które są tylko odbiciem cech danej duszy. Przemijalność i skończoność cywilizacji jest bowiem konsekwencją natury czegoś ogólniejszego niż dusza – tj. samego życia.

Drugi przykład to historiozoficzne poglądy Witkacego (model teoretyczny, anty optymizm). Zainspirowany psychologicznymi teoriami Kretschmera, Witkacy twierdził, że ludzi można podzielić na dwa typy: pykników i schizoidów. Pyknicy są w życiu nastawieni utylitarystyczno-hedonicznie, schizoidzi – metafizycznie. Z pierwszymi wiąże się tendencja do takiego organizowania życia społecznego, by w coraz większym stopniu była zaspokajana ludzka potrzeba życia przyjemnego i utylitarystyczno-hedonistycznie szczęśliwego. Z drugim wiąże się natomiast zdolność do przeżyć metafizycznych oraz oparta na tym aktywność w obszarze religii, filozofii i sztuki. Wzajemne relacje tych dwóch tendencji stanowią istotę historycznej dynamiki, która jest wyznaczona przez sprzeczności między dążeniem do szczęścia a dążnością do doświadczania uczuć metafizycznych i ich eksplikacją w formach tzw. wysokiej kultury. Witkacowski katastrofizm opiera się na przekonaniu, że tendencja eudajmonistyczna uzyskuje w dziejach przewagę nad tendencją metafizyczną w sposób nieuchronny i nieodwracalny, a tendencja metafizyczna stopniowo – równie nieuchronnie i nieodwracalnie – zanika. Tego typu koncepcja, ze względu na powiązanie głównych trendów dziejów ze specyficznie rozumianymi typami ludzkiej natury, prowadziła do osobliwych trudności. Skoro pyknicy i schizoidzi to typy psychosomatyczne, to zanik tendencji metafizycznej w kulturze musi oznaczać także jakiś rodzaj biologicznej, cielesnej transformacji człowieka²⁶.

²⁶ Na temat poglądów Witkacego zob. L. KOPCIUCH, *Katastrofizm S. I. Witkiewicza*, „Lumen Poloniae” 2008, nr 2, s. 81-90 (<http://lumen-poloniae.vizja.pl>).

O tym, że takie skutki nie muszą być tylko czczą fantazją, świadczą ujawniające się dzisiaj możliwe antropologiczne konsekwencje rewolucji w biotechnologiach i technikach medycznych. Ich następstwem może być tak zasadnicza reorganizacja ludzkiej natury, że w efekcie pociągnie to za sobą modyfikację celów stawianych przez człowieka w perspektywie społecznej i historycznej. Ilustrują to idee rozwijane współcześnie przez tzw. transhumanizm²⁷ bądź koncepcja F. Fukuyamy (model teoretyczno-praktyczny, optymizm)²⁸. Zarówno w *Końcu historii*, jak i w *Końcu człowieka* u podstaw poglądów Fukuyamy leży przeświadczenie, że bieg dziejów jest konsekwencją określonych własności ludzkiej natury. Najbardziej charakterystyczną tezą z *Końca historii* jest pogląd, że obiektywnym celem dziejów jest demokracja liberalna. Obiektywność tego celu jest zaś ugruntowana w obiektywnych cechach ludzkiej duszy i jej trzech częściach. Na nich właśnie Fukuyama oparł swoje uzasadnienie prymatu demokracji liberalnej. Tylko w niej mogą być bowiem harmonijnie i w takim stopniu, w jakim jest to możliwe, zaspokojone potrzeby i cele specyficzne dla poszczególnych części duszy²⁹. Potrzeba uznania (bycia szanowanym i docenianym jako człowiek) wymaga, by społeczna struktura była zbudowana na równoprawności i równorzędności jej elementów, każda inna struktura będzie w sobie zawierała nierozwiązywalny Heglowski dylemat pana i niewolnika. W *Końcu człowieka* Fukuyama sformułował zarzuty wobec swojej koncepcji wynikające z rozwoju biotechnologii: możliwa biotechnologiczna przemiana ludzkiej natury (dzięki ingerencjom genetycznym) może unieważnić prymat „izotymicznej” demokracji liberalnej, gdyż indywiduala „poprawione” genetycznie mogą nie chcieć powszechnego i zwrotnego uznania. Rozwój biotechnologii i genetyki może więc unieważnić dialektykę pana i niewolnika

²⁷ Por. np. N. BOSTROM, *Transhumanist Values*, [w:] F. ADAMS (red.), *Ethical Issues for the 21st Century*, Philosophical Documentation Center Press 2003; N. BOSTROM, *Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective*, „Journal of Value Inquiry” 37 (2003), issue 4, s. 493-506.

²⁸ F. FUKUYAMA, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka 1996; F. FUKUYAMA, *Ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka 1997; F. FUKUYAMA, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków: Wydawnictwo Znak 2004.

²⁹ Trzeba podkreślić, że jest to moment, w którym Fukuyama nawiązuje bezpośrednio do poglądów Hobbesa. Krytykuje go, zarzucając mu, że nadmiernie wyeksponował pożądlivą stronę człowieka, nie doceniając jego strony popędliwej. Na ten temat por. L. KOPCIUCH, *Thymos i pożądlivosc. Stosunek Francisca Fukuyamy do antropologii Thomasa Hobbesa i Johna Locke'a*, [w:] J. ŻELAZNA (red.), *Inspiracje i kontynuacje problemów filozofii XVII wieku*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 199-212.

poprzez modyfikację ich natury. Ale teza mówiąca o związku między naturą człowieka a historią również w *Końcu człowieka* zachowała ważność, tyle że jednym razem ta natura wymusza w sposób konieczny ruch w stronę demokracji liberalnej, innym zaś razem takie powiązanie już nie zachodzi.

W niektórych koncepcjach idea prostego związku między ludzką naturą a historią przejawiała się w uznaniu, że występują dwa typy człowieka: człowiek elitarny (twórczy, kreatywny) i człowiek masowy (tylko naśladowujący, nietwórczy), które w historii spełniają odmienne funkcje. Owa odmiennność ma zaś przyczynę w ich różnych cechach psychiczno-osobowościowo-duchowych. Pogląd ten reprezentuje np. José Ortega y Gasset³⁰ i Arnold J. Toynbee³¹, a z polskich autorów – Jan Karol Kochanowski³² i Florian Znaniecki³³. Można go również znaleźć w poglądach Nietzschego, Witkiewicza i Gumpłowicza, przy czym Nietzsche i Witkacy dawali tym terminom na tyle oryginalną interpretację, że nie można ich traktować jako zwykłego przykładu podziału na typ elitarny i masowy, Gumpłowicz zaś, o czym już była mowa, eksponował naturalistyczno-społeczne uwarunkowanie ludzkiej natury. Takie koncepcje występowały albo jako rozbudowane konstrukcje historiozoficzne (np. u Toynbeego), albo jako teorie kryzysu kultury (np. u Ortegi y Gasset i Znanieckiego). Również takie teorie, które *explicite* nie były przykładem filozofii dziejów, a eksponowały determinanty psychologiczne, prowokowały do formułowania konsekwencji historiozoficznych. Można tu zwłaszcza wymienić psychologię tłumy Gustave'a Le Bona³⁴ oraz teorię „ucieczki od wolności” Ericha Fromma³⁵.

³⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, [w:] J. ORTEGA Y GASSET, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, wybór S. Cichowicz, Warszawa: PWN 1982.

³¹ A.J. Toynbee mówi o „twórczej mniejszości” i „biernej większości” oraz „mniejszości dominującej” i „proletariacie wewnętrznym” („zewnątrznym”). Por. A.J. TOYNBEE, *Studium historii*, Skróót dokonany przez D.C. Somerwella, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: PIW 2000, s. 193-220, 327-375.

³² J.K. KOCHANOWSKI, *Tłum i jego przywódcy: studium historiozoficzne*, Warszawa: E. Wende 1906.

³³ W *Upadku cywilizacji zachodniej* F. Znaniecki mówi o twórczej kulturalnie mniejszości (przodownikach, klasie przodowniczej lub arystokracji umysłowej) i biernej kulturalnie większości, podkreślając, że są to typy mentalno-duchowe, w *Ludziach terażniejszych* – o „nadnormalnych zboczeńcach”. Por. F. ZNANIECKI, *Upadek cywilizacji zachodniej. Studium z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, [w:] F. ZNANIECKI, *Pisma filozoficzne*, t. 2: „Humanizm i poznanie” i inne pisma filozoficzne, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1991, s. 942-950; F. ZNANIECKI, *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa: PWN 1974, s. 101-382.

³⁴ G. LE BON, *Psychologia tłumy*, tłum. B. Kaprocki, Warszawa: PWN 1986.

³⁵ E. FROMM, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa: Czytelnik 1970.

Dodajmy jeszcze, że teza o historii jako „prostej” konsekwencji ludzkiej natury jest jednym z dwóch wariantów ogólniejszej tezy, głoszącej, że bieg dziejów jest konsekwencją ludzkiej natury. W tym wariacie mówi się właśnie o zależności „materialnej”, rozumiejąc przez to, że materialnie określone cechy ludzkiej natury wyznaczają bieg historii. Jej popularność ma przyczynę w nastawieniu na poszukiwanie w historii prawidłowości i porządku. Ludzka natura, rozpoznana adekwatnie i obiektywnie, może zaś posłużyć jako gwarant takiego uporządkowania, zwłaszcza gdy się dołączy do tego jeszcze antropocentryczne przekonanie, że człowiek jest rzeczywistym kreatorem dziejów.

W drugim wariacie mówi się już tylko o zależności niebezpośredniej, rozumiejąc przez to, że nie istnieje wprawdzie obiektywna i niezmienna ludzka natura, ale albo istnieją jej historycznie zmienne postaci (pogląd antropologicznie zinterpretowanego historyzmu), albo też istnieje niezmienna budowa ludzkiej natury, tyle że nie ma ona określoności materialnej, choć ma określoność „formalną”. Nie powinna mylić pozornie negatywistyczna teza antropologicznego historyzmu, zgodnie z którą „człowiek nie ma natury, człowiek ma historię” (J. Ortega y Gasset). Taka teza nie oznacza odrzucenia związku między historią a ludzką naturą, lecz kwestionuje tylko powiązanie między historią a niezmienną naturą człowieka, gdyż ta ostatnia nie istnieje, nie może być więc członem zależności. Zazwyczaj też odrzucenie materialnie określonej natury ludzkiej nie łączy się z odrzuceniem natury „formalnej”, a rozumiem przez nią pewne ogólne, charakterystyczne dla człowieka typy działania, odnoszenia się do świata, zajmowania postaw – bez dookreślenia, jaka jest ich konkretna treść. Przykładowo: mogę powiedzieć, że cechą ludzkiej natury jest nakierowanie na wartości, ale nie dookreślam, jakie to konkretnie są wartości. Jak sądzę, Ortega y Gasset widział taką formalną naturę w typowych dla człowieka formach bycia (życie autentyczne – życie nieautentyczne, życie wolne – życie samowolne, bycie na sposób elitarny – bycie na sposób masowy, bycie typowe dla człowieka masowego – bycie typowe dla człowieka masowego zbuntowanego³⁶).

³⁶ Por. L. KOPCIUCH, *Idea wolności w perspektywie myśli J. Ortegi y Gasset*, [w:] Z.J. CZARNECKI (red.), *Studia nad ideą wolności*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1995, s. 143-166.

MOTYWACJE MORALNE SĄ NIESAMODZIELNE

Trzeci występujący u Hobbesa motyw to pogląd o niesamodzielnosci motywacji moralnych. Hobbes pisze następująco: „Albowiem prawa natury (takie jak sprawiedliwość, słusność, skromność, miłosierdzie, krótko, czynienie innym tego, co byśmy chcieli, żeby nam czyniono) i przestrzeganie ich przez ludzi z własnej woli, bez przymusu wywieranego przez jakąś moc – to rzeczy przeciwne naszym przyrodzonym uczuciom, które skłaniają nas do stronnictwa, pychy zemsty i rzeczy temu podobnych”³⁷). W stanie natury ludzie działają za względu na pobudki pozamoralne, takie np. jak chęć przetrwania czy urażona duma. Ich stan można w ogóle określić jako amoralny³⁸. W stanie cywilizacji na ich miejsce wchodzi motywacje moralne, ale są one tylko instrumentalnym sposobem realizacji pobudek pozamoralnych: „Gdzie nie ma nad ludźmi jednej wspólnej mocy, tam nie ma prawa; a gdzie nie ma prawa, tam nie ma niesprawiedliwości”³⁹.

Teza jest skrajna. Nie chodzi bowiem o to, że niektórzy ludzie nie działają ze względu na motywację moralną, lecz raczej o to, że nikt w ten sposób nie działa. Tak sformułowana teza miała licznych zwolenników: Karol Marks, Fryderyk Nietzsche, Karol Darwin ze swoim ewolucjonizmem, przedstawiciele pragmatyzmu i utylitaryzmu, Zygmunt Freud – to tylko jej wybrane reprezentacje. Wymienieni autorzy uznawali niesamodzielnosc motywacji moralnej, traktując ją jako wyraz, postać lub zakrycie innej motywacji. Dla Marksa kluczowa rolę odgrywa motywacja ekonomiczna, wyznaczając – zgodnie z prawidłowością, że „byt określa świadomość” – różne formy ideologicznej nadbudowy. Już samo dookreślenie nadbudowy przymiotnikiem „ideologiczna” wskazuje ponadto, że pełni ona zawsze funkcję instrumentalną. Gdy idzie o istotę tego stanowiska, Fryderyk Nietzsche myśli podobnie, jednakże na miejsce Marksowskiej motywacji ekonomicznej stawia witalną i prekułturową „wolę mocy”⁴⁰, traktując ją jako właściwe i zasadne źródło wartościowania w stanie przedkułturowym. Idea niesamodzielnosci motywacji moralnej jest także zawarta w koncepcji resentymentu.

³⁷ T. HOBBS, *Lewiatan*, s. 147.

³⁸ Por. też A. KRAWCZYK, *Hobbes i Locke, dwoiste oblicze liberalizmu*, s. 48.

³⁹ T. HOBBS, *Lewiatan*, s. 112.

⁴⁰ Por. np. A. ANZENBACHER, *Begründungsformen der Ethik*, „Kultura i Wartości” 2013 nr 4 (8), s. 28-32 (<http://kulturaiwartosci.umcs.lublin.pl>); polski przekład: *Formy uzasadnienia etyki*, tłum. L. Kopciuch, [w:] L. KOPCIUCH, T. SIWIEC (red.), *Uzasadnianie w aksjologii i etyce w badaniach polskich i zagranicznych*, Lublin: Wyd. UMCS 2014, s. 97-126.

Jest on bowiem przeżyciem, w którym naturalne typy motywacji zostają zastąpione motywacją moralną.

Wyłom w takim myśleniu stanowi filozofia społeczna I. Kanta. Autonomia praktycznego rozumu i jego prawodawstwa oznacza wręcz oderwanie motywacji moralnej od jakiejkolwiek innych czynników determinujących, pozostawiając w takiej determinującej moralnie roli samo tylko przeżycie powinności i szacunek dla prawa.

ROZUM PEŁNI FUNKCJĘ TYLKO INSTRUMENTALNĄ

Czwarta idea występująca u Hobbesa to uznanie, że rola rozumu jest tylko instrumentalna. Jak pisze Hobbes: „Rozum zaś poddaje wygodne warunki pokoju, na których ludzie mogą dojść do zgody”⁴¹. Teza ta, podobnie do poglądu dotyczącego prostej zależności między ludzką naturą a biegiem dziejów, wydaje się najpierw oczywistością, gdyż to przecież rozum jest w ogóle władzą zdolną znajdować skuteczne środki realizowania jakichkolwiek celów. Aby zatem ująć specyfikę tej tezy, trzeba uwzględnić, że sama treść tych celów może być pochodzenia racjonalnego bądź też może być od rozumu niezależna i wyznaczona przez siły odeń różne. Naturalista Hobbes wymienia trzy rodzaje przyczyn powodujących międzyludzką konfliktowość: 1) rywalizacja; 2) nieufność; 3) żądza sławy. „Pierwsza sprawa, że ludzie dokonują napadów dla zysku; druga, że czynią to dla swego bezpieczeństwa; trzecia zaś, że czynią to dla swej sławy. Pierwsza posługuje się gwałtem, ażeby uczynić się panem innych mężczyzn, kobiet, dzieci i trzody; druga, ażeby tych samych rzeczy bronić; trzecia czyni użytek z gwałtu dla takich drobnostek jak słowo, uśmiech, odmienna opinia czy jakiś inny znak niedostatecznego uważania, bądź bezpośrednio własnej napadającego osoby, bądź pośrednio przez niedostateczną ocenę krewnych, przyjaciół, jego narodu, zawodu czy imienia”⁴².

Te trzy przyczyny skrywają jednak inne, głębiej usytuowane naturalistyczne pobudki uczuciowe: 1) strach przed utratą życia; 2) strach przed utratą tego, co się posiada; 3) potrzeba bycia docenianym: każdy chce być ceniony przez innych w takim samym stopniu, jak oni sami siebie cenią (Hobbes nazywa to „żądzą sławy”).

⁴¹ T. HOBBS, *Lewiatan*, s. 112.

⁴² Tamże, s. 109.

Ten pogląd łatwo jest uchwycić w jego istocie, gdy się wyjdzie od wyróżnionych przez Maxa Schelera pięciu głównych koncepcji antropologicznych – koncepcji religijnej, racjonalistycznej, naturalistycznej, witalistycznej oraz koncepcję godności i dumy. Koncepcja naturalistyczna występuje w trzech zasadniczych wariantach, wyróżnionych ze względu na to, któremu z popędów przyznana zostaje pozycja pierwszoplanowa. Dominacja popędów rozrodczych i wszelkich ich derywatów określa myślenie prezentowane przez Zygmunta Freuda i Ludwika Gumplowicza. Popędy do rozwoju i mocy, jako zasadniczy czynnik określający ludzkie chcenie i działanie, pojawiają się w koncepcjach Niccolò Machiavellego, Thomasa Hobbesa, Leopolda von Rankego czy Fryderyka Nietzschego. I wreszcie popędy służące odżywianiu są wyeksponowane w materializmie Karola Marksa⁴³. Wobec wszystkich tych popędów rola rozumu jest tylko narzędziowa. Znajduje on tylko środki, nie określa zaś treści celów, których osiągnięciu służy. Specyfika tej koncepcji ujawnia się zwłaszcza w skonfrontowaniu jej z koncepcją racjonalistyczną, w której rozum jest traktowany jako władza autonomiczna i ponadprzyrodnicza.

Przekonanie, że rola rozumu jest tylko instrumentalna, nie jest tylko elementem paradygmatu pragmatystycznego czy rozpowszechnionych w wieku XX teorii kryzysu kultury. Ma w nich, co prawda, niezwykle wyraźną i wpływową reprezentację⁴⁴, jednakże można je wskazać w większości stanowisk w filozofii dziejów. To zaś jest związane z tym, że to przekonanie jest szerszą wersją motywu, w którym była mowa o niesamodzielnej roli motywacji moralnych. Można tu więc również powtórzyć przykłady stanowisk przytaczane w wypadku tezy trzeciej. Aby wzbogacić tę listę, a jednocześnie ją zróżnicować, można raz jeszcze wymienić poglądy Spenglera oraz Witkiewicza. Obaj byli katastrofistami, ale ich stanowiska różniły się w wielu kwestiach. Jedną z nich była ocena roli rozumu i jego motywacji. Spengler, jako filozof życia, przypisywał rozumowi jedynie rolę narzędzia realizującego cele konstytuowane przez samo życie. Co więcej, względne „usamodzielnienie się” rozumu traktował jako oznakę wejścia dynamiki cywilizacyjnej w fazę starości i schyłku.

⁴³ Por. M. SCHELER, *Człowiek i historia*, [w:] M. SCHELER, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa: PWN 1987, s. 170-172.

⁴⁴ Por. np. M. HORKHEIMER, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. H. Walentowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2007.

Witkacy natomiast prezentował stanowisko przeciwne, sądził bowiem, że instrumentalizacja rozumu i postawienie go w służbie potrzeby szczęśliwości oznacza kres prawdziwego człowieczeństwa i stanowi rdzeń przeżywanej przez ludzkość katastrofy. Twierdził ponadto, że ten proces upadku ma charakter konieczny, a prawidłowość, która go ujmuje, to transcendentalne prawo rozwojowe każdej zbiorowości⁴⁵. Właśnie ta nieuchronność instrumentalizacji rozumu jest powodem, z racji którego poglądy Witkacego wymieniam w tej grupie stanowisk. Ponieważ instrumentalizacja rozumu u Spenglera jest związana z paradygmatem *Lebensphilosophie*, u Witkacego zaś jest połączona z przeciwną, ale czasowo ograniczoną tendencją do autonomizacji rozumu w opracowywaniu przeżyć metafizycznych, oba stanowiska pokazują różne szczegółowe warianty modelu głównego.

*

Przedstawione motywy – we wszystkich wskazanych, mniej lub bardziej szczegółowych modyfikacjach i niuansach – dowodzą, że idee reprezentowane w filozofii społecznej Hobbesa zachowały żywotność w późniejszych dojrzałych stanowiskach w filozofii dziejów.

Przy tym, by właściwie rozumieć taki wniosek, trzeba podkreślić dwie sprawy. Po pierwsze, że właściwie wszystkie te motywy były już także reprezentowane przed Hobbesem. Ich obecność przed Hobbesem, jak i ich rozwój w czasach późniejszych pokazują jednak, że poglądy społeczne Hobbesa są usytuowane w obrębie głównych nurtów rozwojowych zachodniej refleksji nad społeczeństwem i jego dynamiką. W historii filozofii – i to właśnie druga sprawa wymagająca wyraźnego podkreślenia – może bowiem chodzić o różnych typy „powrotów”. Z jednej strony byłyby to bezpośrednie nawiązania do wcześniejszych poglądów, dzielące się na nawiązania pozytywne (kontynuujące) oraz negatywne (krytyczne). Z drugiej zaś strony – i taka perspektywa dominowała w tym tekście – może chodzić o powroty, które nie zawierając bezpośrednich odniesień do czyichś dzieł, zawierają jednak zawarte w nich myślowe rozwiązania lub struktury. Mogłoby się wydawać, że dla badacza dziejów filozofii cenny jest tylko pierwszy przypadek, czyli sytuacja, gdy możemy dostrzec faktyczne, bezpośrednie, imienne nawiązywanie do czyichś

⁴⁵ Por. S.I. WITKIEWICZ, *Niemyte dusze. Studium psychologiczne nad kompleksem niższości (węzłowskim upośledzenia) przeprowadzone metodą Freuda ze szczególnym uwzględnieniem problemów polskich*, [w:] S.I. WITKIEWICZ, *Narkotyki – Niemyte dusze*, oprac. A. Micińska, Warszawa: PIW 1993, s. 213.

idei, wyrażające się w cytowaniu czy przywoływaniu czyichś teorii. Tego typu związki są bez wątpienia pierwszoplanowe w perspektywie dominującego typu badań historyczno-filozoficznych. Sytuacja staje się jednak inna, gdy historię filozofii łączy się z systematyczną perspektywą problemową⁴⁶, w której nie chodzi już przede wszystkim o faktyczne i bezpośrednie powiązania genetyczne, lecz o prześledzenie, jak w różnych teoriach próbuje się rozwiązywać te same (lub podobne) problemy. Od bezpośrednich nawiązań i cytowań ważniejsze stają się wtedy podobieństwa i pokrewieństwa w zakresie sposobów problematyzacji oraz odpowiadających im konstruktywnych, zawierających proponowane rozwiązania struktur myślowych. Przynajmniej w niektórych przypadkach można wówczas powtórzyć za N. Hartmannem, że również w filozofii widać rozwój i postęp poznania.

BIBLIOGRAFIA

- ANZENBACHER Arno: Begründungsformen der Ethik, „Kultura i Wartości” 2013, nr 4(8), s. 15-41 (<http://kulturaiwartosci.umcs.lublin.pl>); polski przekład: Formy uzasadnienia etyki, tłum. L. Kopciuch, [w:] L. Kopciuch, T. Siwiec (red.), *Uzasadnianie w aksjologii i etyce w badaniach polskich i zagranicznych*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2014, s. 97-126.
- BOSTROM Nick: Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective, „Journal of Value Inquiry” 37 (2003), issue 4, s. 493-506.
- BOSTROM Nick: Transhumanist Values, [w:] F. ADAMS (red.), *Ethical Issues for the 21st Century*, Philosophical Documentation Center Press 2003.
- CZARNECKI Zdzisław Jerzy: *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideą prospekcyj dziejowej w historii filozofii*, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie 1981.
- CZARNECKI Zdzisław Jerzy: Zbawienie w rozumie – dylematy i aporie siedemnastowiecznego racjonalizmu, „Kultura i Wartości” 2012, nr 1, s. 5-18 (<http://kulturaiwartosci.umcs.lublin.pl>).
- FROMM Erich: *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa: Czytelnik 1970.
- FUKUYAMA Francis: *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Piętrzyk, Kraków: Wydawnictwo Znak 2004.
- FUKUYAMA Francis: *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka 1996.
- FUKUYAMA Francis: *Ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka 1997.
- GUMPLOWICZ Ludwik: *Zarys socjologii*, [w:] *Dwa życia Ludwika Gumplowicza. Wybór tekstów, Wybór, opracowanie i wprowadzenie J. Surman i G. Mozetič*. Warszawa: Oficyna Naukowa 2010, s. 266-273.
- HARTMANN Nicolai: *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter & Co 1933.

⁴⁶ Por. N. HARTMANN, *Myśl filozoficzna i jej historia*, [w:] N. HARTMANN, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Toruń: Wydawnictwo Comer 1994, s. 13-71.

- HARTMANN Nicolai: Myśl filozoficzna i jej historia, [w:] N. HARTMANN, Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja, tłum. J. Garewicz, Toruń: Wydawnictwo Comer 1994 s. 13-71.
- HARTMANN Nicolai: Sinnggebung und Sinnerfüllung, [w:] N. HARTMANN, Kleinere Schriften, t. I: Abhandlungen zur systematischen Philosophie, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1955, s. 245-278.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich: Wykłady o filozofii dziejów, tłum. A. Zieleńczyk, Warszawa: De Agostini–Altaya 2003.
- HINDESS Barry: Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999.
- HOBBS Thomas: Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa: PWN 1954.
- HÖFFE Otfried: Thomas Hobbes, München: C.H. Beck 2010.
- HORKHEIMER Max: Krytyka instrumentalnego rozumu, tłum. H. Walentowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2007.
- HULL Gordon: Hobbes and the Making of Modern Political Thought, London: Bloomsbury Publishing 2009.
- KANT Immanuel: O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce, tłum. zespół, [w:] I. KANT, Rozprawy z filozofii historii, tłum. i opr. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika pod kierunkiem M. Żelaznego w składzie: T. Kupś, D. Pakalski, A. Grzeleński, M. Żelazny, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2005.
- KOCHANOWSKI Jan Karol: Tłum i jego przywódca: studium historiozoficzne, Warszawa: E. Wende 1906.
- KOPCIUCH Leszek: Człowiek historyczny Immanuela Kanta, [w:] J. MIKLASZEWSKA, P. SPRYSZAK (red.), Natura ludzka w filozofii nowożytnej i współczesnej, Kraków: Wydawnictwo UJ 2010, s. 159-165.
- KOPCIUCH Leszek: Idea wolności w perspektywie myśli J. Ortegi y Gasset, [w:] Z.J. CZARNECKI (red.), Studia nad ideą wolności, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1995, s. 143-166.
- KOPCIUCH Leszek: Katastrofizm S.I. Witkiewicza, „Lumen Poloniae” 2008, nr 2, s. 81-90 (<http://lumen-poloniae.vizja.pl>).
- KOPCIUCH Leszek: Szkice systematyczne z filozofii dziejów, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2014.
- KOPCIUCH Leszek: Thymos i pożądlivość. Stosunek Francisa Fukuyamy do antropologii Thomasa Hobbesa i Johna Locke’a, [w:] J. ŻELAZNA (red.), Inspiracje i kontynuacje problemów filozofii XVII wieku, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 199-212.
- KOPCIUCH Leszek: Zazdrość w kontekście filozofii dziejów – kilka uwag niesystematycznych, [w:] M. ŻARDECKA-NOWAK, W. NOWAK (red.), Siedem grzechów głównych. Eseje z filozofii kultury, Rzeszów: Wydawnictwo URz 2014, s. 45-59.
- KRAWCZYK Anna: Hobbes i Locke. Dwoiste oblicze liberalizmu, Warszawa: Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego 2011.
- LE BON Gustaw: Psychologia tłumu, tłum. B. Kaprocki, Warszawa: PWN 1986.
- LÖWITH Karl: Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów, tłum. J. Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2002.
- MÜNKLER Herfried: Thomas Hobbes, wyd. 2, Frankfurt am Main: Campus Verlag 2001.
- NIETZSCHE Fryderyk: Z genealogii moralności. Pismo polemiczne, tłum. L. Staff, Warszawa: Nakładem Jakóba Mortkowicza 1906.
- ORTEGA Y GASSET José: Bunt mas, tłum. P. Niklewicz, [w:] J. ORTEGA Y GASSET, Bunt mas i inne pisma socjologiczne, wyb. S. Cichowicz, Warszawa: PWN 1982.
- SCHELER Max: Człowiek i historia, [w:] M. SCHELER, Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa: PWN 1987.

- SKINNER Quentin: *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press 2008.
- TOYNBEE Arnold J.: *Studium historii*, Skrót dokonany przez D.C. Somerwella, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: PIW 2000.
- WITKIEWICZ Stanisław Ignacy: *Niemyte dusze. Studium psychologiczne nad kompleksem niższości (węzłowiskiem upośledzenia) przeprowadzone metodą Freuda ze szczególnym uwzględnieniem problemów polskich*, [w:] S.I. WITKIEWICZ, *Narkotyki – Niemyte dusze*, oprac. A. Micińska, Warszawa: PIW 1993, s. 149-339.
- ZNANIECKI Florian: *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa: PWN 1974.
- ZNANIECKI Florian: *Upadek cywilizacji zachodniej. Studium z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, [w:] F. ZNANIECKI, *Pisma filozoficzne*, t. 2: „Humanizm i poznanie” i inne pisma filozoficzne, Warszawa: PWN 1991.

IDEE FILOZOFII SPOŁECZNEJ THOMASA HOBBSA
W PÓŹNIEJSZYCH KONCEPCJACH FILOZOFII DZIEJÓW

Streszczenie

W artykule zostały przedstawione główne motywy filozofii społecznej Thomasa Hobbesa, które były kontynuowane w późniejszych stanowiskach filozofii dziejów. Są to następujące motywy: 1) pogląd mówiący o egoistycznej i konfliktowej ludzkiej naturze oraz społecznej i historycznej roli takich uczuć jak zazdrość, współzawodnictwo, ambicja i zawiść; 2) teoria „prostej” zależności między budową ludzkiej natury a przebiegiem życia historycznego; 3) pogląd mówiący o niesamodzielności motywacji moralnych; 4) teza mówiąca o instrumentalnym charakterze rozumu. W szczególności analizowane są koncepcje Kanta, Nietzschego, Gumpłowicza, Witkiewicza, Spenglera oraz Fukuyamy.

THE IDEAS OF SOCIAL PHILOSOPHY OF THOMAS HOBBS
IN THE LATER THEORIES OF THE PHILOSOPHY OF HISTORY

Summary

In this paper the main ideas of the social philosophy of Thomas Hobbes are presented, and particularly the motives continued in the later theories of the philosophy of history. There are the following ideas: 1) theory of the egoistic human nature and social and historical importance of such feelings as jealousy, rivalry, ambition and envy; 2) theory of the “simple” relation between structure of the human nature and process of the historical life; 3) theory of the dependence of the moral motivations; 4) thesis about instrumental character of reason. Particularly, the positions of Kant, Nietzsche, Gumpłowicz, Witkiewicz, Spengler and Fukuyama are analyzed.

Summarised by Leszek Kopciuch

Słowa kluczowe: filozofia dziejów, ludzka natura, T. Hobbes, I. Kant, F. Nietzsche, L. Gumpłowicz, S.I. Witkiewicz (Witkacy), O. Spengler, F. Fukuyama.

Key words: philosophy of history, human nature, T. Hobbes, I. Kant, F. Nietzsche, L. Gumpłowicz, S.I. Witkiewicz (Witkacy), O. Spengler, F. Fukuyama.

Information about Author: Dr. habil. LESZEK KOPCIUCH—Department of Philosophy and Sociology, Maria Curie-Skłodowska University in Lublin, Poland; address for correspondence: Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, PL 20-031 Lublin; e-mail: leszekkopciuch@wp.pl