



1(1)/2010

PIOTR ŚWIERCZ

**Znaczenie pojęcia „natura”  
w doktrynie politycznej Thomasa  
Hobbesa na tle koncepcji  
*zoon politikon***

Celem niniejszego artykułu<sup>1</sup> jest analiza znaczenia pojęcia „natura” w doktrynie politycznej Thomasa Hobbesa, leżącej u fundamentów nowożytnych teorii państwa. Koncepcja umowy społecznej, której twórcą jest angielski filozof, pojęta jest, w znacznej mierze, jako polemika z klasycznymi ujęciami państwa, uzasadnionymi polityczną naturą człowieka. Konsekwentnie zatem, skoro państwo ma być uzasadnione umową

---

1 Niniejszy artykuł jest zmienioną i uzupełnioną wersją referatu nt. *Problematyka wolności w kontekście stanu natury w filozofii Thomasa Hobbesa*, który wygłosiłem 15 kwietnia 2008 r. na konferencji naukowej nt. *Aktualność wolności. Od klasycznego liberalizmu do libertarianizmu*, zorganizowanej w Uniwersytecie Śląskim przez dr. Tomasza Słupika. Chciałbym w tym miejscu serdecznie podziękować prof. dr. hab. Wojciechowi Kaute i mgr. Radosławowi Małkowi za wiele godzin dyskusji o doktrynie Th. Hobbesa, a także Łukaszowi Potempie i Tomaszowi Ćwiertniakowi za kilka lat wspólnych badań nad koncepcją *zoon politikon*.

społeczną, w punkcie wyjścia swych rozważań dokonuje Th. Hobbes przeformułowania rozumienia owej natury człowieka. Mówiąc najkrócej: Th. Hobbes odrzuca tezę o politycznej naturze człowieka, zastępując ją naturą egoistyczną. W konsekwencji stan natury (*state of nature, natural condition of mankind*) jest „wojną każdego z każdym”, z której ludzie wychodzą dopiero na drodze umowy społecznej. Zdaje się, że uwaga zarówno Th. Hobbesa, jak i badaczy jego refleksji koncentruje się głównie na samym opisie owego stanu natury. Niezależnie od tego, czy komuś bliższa jest teza klasyczna („polityczna natura człowieka”), czy też teza nowożytna („egoistyczna natura człowieka”), traktuje się je jako równie uzasadnione alternatywy, zaś wybór między nimi – jest raczej kwestią „smaku” niż wagi argumentacji. W przekonaniu piszącego te słowa, przyczyn takiego stanu rzeczy szukać należy w punkcie wyjścia badań nad daną refleksją. Jeśli przyjmiemy, że zarówno koncepcja klasyczna, jak i koncepcja nowożytna zaczynają się od rozumienia, a nawet bardziej opisu stanu natury, to dalsze ich rozwinięcie jest niemalże tautologią. Należałoby zatem zadać pytanie o to, co wcześniejsze wobec stanu natury – o naturę samą. To ona bowiem ma być uzasadnieniem obu koncepcji (klasycznej – wprost, nowożytnej – *à rebour*). Pytanie brzmi więc następująco: co rozumie w swojej doktrynie politycznej Th. Hobbes pod pojęciem natury? Nim jednak przejdę do próby odpowiedzi na to zasadnicze dla niniejszego artykułu pytanie, zarysuję klasyczne jej rozumienie, oczywiście w kontekście politycznym. W realizacji tego celu oprę się przede wszystkim na Arystotelesie, nie rezygnując jednak z odwołań do refleksji wcześniejszej<sup>2</sup>.

W punkcie wyjścia przytoczmy opinię F.E. Petersa dotyczącą znaczenia greckiego słowa φύσις. Stwierdza on:

Oznacza [*scil.* φύσις – P.Ś.] trzy różne lecz powiązane rzeczy: 1) proces wzrostu lub *genesis* (w tym znaczeniu Empedokles, fr. 8, 63:

2 Muszę w tym miejscu zaznaczyć, że nie jest moim zamiarem szczegółowa i wszechstronna analiza tak koncepcji natury w filozofii Th. Hobbesa, jak i w filozofii greckiej. Chodzi mi raczej o zasygnalizowanie zasadniczych, z mojej perspektywy, problemów, które mogą stanowić punkt wyjścia dyskusji. Dlatego też odwołuję się niemal wyłącznie do tekstów źródłowych, bardzo sporadycznie przytaczając literaturę sekundarną.

Platon, *Prawa* 893c; Arystoteles, *Fizyka* 193b); 2) fizyczne tworzywo, z którego uczynione są rzeczy, *arche* w znaczeniu *Urstoff* (w tym znaczeniu Platon, *Prawa* 891c; Arystoteles, *Fizyka* 189b, 193a); i 3) rodzaj wewnętrznej zasady organizującej, struktura rzeczy (w tym znaczeniu Heraklit, fr. 123; Demokryt, fr. 242)<sup>3</sup>.

Owo rozróżnienie zastosowane przez F.E. Petersa zdaje się nawiązywać do klasyfikacji terminu φύσις przedstawionej w *Metafizyce* przez Arystotelesa (Δ 4, 1014 b 16 – 1015 a 19). Przyjrzyjmy się krótko owemu fragmentowi<sup>4</sup>. Ustala Stagiryta sześć znaczeń pojęcia φύσις:

1. „Rodzenie rosnących” (ἡ τῶν φυομένων γένεσις).
2. „Pierwsze wrodzone z którego rośnie rosnące” (ἐξ οὗ φύεται πρώτου τὸ φύομενον ἐνυπάρχοντος).
3. „Bodziec (źródło) pierwszego ruchu bytów naturalnych samych w sobie” (ἡ κίνησις ἢ πρώτη ἐν ἐκάστω τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει).
4. „Z którego pierwszego albo jest albo rodzi się jakiś spośród naturalnych bytów” (ἐξ οὗ πρώτου ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται τι τῶν φύσει ὄντων).
5. „Istota bytów naturalnych” (ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐσία).
6. „Metaforycznie zaś właśnie i ogólnie każda istota (zwana jest naturą)” (μεταφορᾶ δὲ ἥδη καὶ ὅλως πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται).

Co niezwykle ważne, w uwagach podsumowujących niniejszą klasyfikację stwierdza Arystoteles, że „pierwszym i właściwym znaczeniem natury jest istota posiadająca w sobie samej zasadę ruchu” (ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά). I konkluduje: „a zasadą ruchu bytów jest to, co wrodzone jako, albo możliwość albo działanie (akt)” (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τῶν φύσει ὄντων αὕτη ἐστὶν, ἐνυπάρχουσα πῶς ἢ δυνάμει ἢ ἐντελεχείᾳ). Owo utożsamienie „natury” z „istotą” znajdziemy wprost między innymi u Sextusa Empiryka. Należy

3 F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, New York University Press, New York – London 1967, s. 158.

4 Cytaty z *Metafizyki* i *Polityki* przytaczam za: *Aristotelis Opera. Graece-Latinae cum Scholiis*, Recensuit I, Bekker et H. Bonitz, Berlin 1831-1870, w tłumaczeniu własnym.

podkreślić, że, jak się zdaje, „natura” ma jednak zakres znaczeniowy szerszy niż „istota” (szczególnie, jeśli rozumiemy ją jako *differentia specifica*): obejmuje zarówno *genus proximum*, jak i właśnie *differentia specifica*. Generalnie jednak przytoczona powyżej teza Arystotelesa zdaje się dobrze charakteryzować starogreckie znaczenie pojęcia φύσις.

Przyjrzyjmy się teraz zastosowaniu owego rozumienia „natury” w starogreckiej refleksji dotyczącej problematyki państwa, kwintesencją której jest koncepcja *zoon politikon*.

Nie ulega wątpliwości, że rozumienie człowieka jako *zoon politikon* jest jedną z kluczowych koncepcji w historii idei politycznych. Koncepcję tę odnaleźć można u podstaw większości, jeśli nie wszystkich, nurtów refleksji przedplatońskiej (wątpliwości w tym względzie budzą w zasadzie wyłącznie refleksje przedstawicieli sofistyki, ale i tu trudno mówić o jednoznacznym odrzuceniu owej koncepcji). Skryształowanie rozumienia człowieka jako *zoon politikon* znajdziemy w dziełach Platona i zwłaszcza Arystotelesa. W hellenizmie zagadnienie zostanie podjęte i zmodyfikowane przez stoików i wyrażone w pojęciu *zoon koinonikon*, co do istoty tożsamym z *zoon politikon* (por. np. Arejos Didymos, *Epitome*).

Jak już wspomniano, idea *zoon politikon* została najpełniej ujęta w dziełach Arystotelesa. Jej rozumieniu poświęcony jest między innymi cały pierwszy rozdział pierwszej księgi *Polityki*. Przyjrzyjmy się zatem krótko głównym tezom Stagiryty.

Sam termin *zoon politikon* (ζῷον πολιτικόν), którego dosłowne tłumaczenie brzmiałoby „to, co ożywione polityczne”, można ująć w sposób typowy dla systematyki, na przykład systematyki biologicznej. Termin pierwszy *zoon* – to nazwa rodzajowa (*genus proximum*), drugi zaś – *politikon* – gatunkowa (*species*). W myśl tego ujęcia człowiek jest zwierzęciem, którego *differentia specifica* to polityczność. Owa polityczność wykracza jednak poza samo stwierdzenie faktu, że ludzie żyją w gromadzie, w stadzie. Jak stwierdza bowiem Filozof w *Etyce nikomachejskiej*, w rozważaniach o przyjaźni, o współżyciu między ludźmi mówi się w innym znaczeniu niż o bydłe, „że się w tym samym miejscu pasie”. Ludzka gromadność związana jest mianowicie z innym aspektem *differentia specifica* – z rozumnością: człowiek to *zoon logistikon* (ζῷον λογιστικόν). To właśnie owa rozumność przekształca „stadność” w polityczność. Jej

podstawę stanowi możliwość rozróżnienia dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości itd. Jak jednak rozumieć stwierdzenie Arystotelesa, że ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον? Dochodzi do niego Arystoteles drogą analizy genetycznej, ukazując proces powstawania *poleis* (*Polityka*, 1252a-1253a).

U źródeł tego procesu leży *oikia/oikos*, złożona z dwóch wspólnot: męża i żony oraz pana i niewolnika. Jak podkreśla Arystoteles w stosunku do łączenia się męskiego z żeńskim, dzieje się to οὐκ ἐκ προαιρέσεως, ἀλλὰ φυσικόν – „nie z wyboru, lecz z natury”. Również pan i niewolnik rozumiani są jako tacy z natury: ἄρχον δὲ φύσει καὶ ἀρχόμενον διὰ τὴν σωτηρίαν – „rządzący z natury i rządzony dla przetrwania [zdani są na siebie]”. Stwierdza w konsekwencji Arystoteles: ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οὐκ ἐστὶν – „zatem dla codziennego wspólnego życia wspólnotą zgodną z naturą jest dom”.

Kolejnym etapem jest wspólnota złożona z wielu domów, pierwsza ze względu na korzyści nie codzienne – jest nią ἡ κώμη – wieś: μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν ἔοικεν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι – „najbardziej zgodnie z naturą i prawdopodobne, że wieś jest kolonią domu”.

Zwieńczeniem owego procesu jest ἡ πόλις – państwo, którego cechą charakterystyczną jest doskonałość-samowystarczalność – ἡ κοινωνία τέλειος πόλις, ἡ δ’ αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον. Stanowi ono cel procesu (τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων), który rozpoczął się wraz z powstaniem domu. Państwo powstaje zatem w wyniku procesu historycznego. Jest to jednakże proces konieczny z perspektywy natury człowieka – jest wszak tej natury realizacją.

Rozwój człowieka zgodnie z naturą prowadzi go do życia w państwie, które, z logicznego punktu widzenia, jest pierwsze, jest, rzecz można, przyczyną celową – οὐδ’ ἕνεκα. Jego najważniejszym znamieniem jest sprawiedliwość: ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις – „sprawiedliwość zaś polityczna (cecha państwa): jest bowiem dike ładem (porządkiem) wspólnoty politycznej, sprawiedliwość jest także rozumieniem (odróżnieniem) tego, co sprawiedliwe”.

Niezwykle istotnym uzupełnieniem owych tez Stagiryty są jego rozważania z czwartego rozdziału trzeciej księgi *Polityki* (1278b-1279a) dotyczące kryterium rozróżnienia ustrojów na

właściwe i zwyrodniałe. Przywołując znane z polemiki Sokratesa z Trazymachem, z Platońskiej *Politeji*, ustalenia odnośnie sprawiedliwości, wraz z przykładami sternika czy lekarza (por. szczególnie Platon, *Politeja*, 342a-e), zgadza się Arystoteles zasadniczo z tezami Platona, że prawdziwy rządzący to ci, którzy nie dbają o korzyść rządzących, rządu (τὸ τῶν ἀρχόντων συμφέρον, τὸ τῆς ἀρχῆς συμφέρον), lecz o korzyść rządzonych (τὸ τῶν ἀρχομένων συμφέρον). Konkluduje jednak, że czyniąc to, rządzący dbają poniekąd również o korzyść własną. We właściwych ustrojach mamy więc do czynienia z realizacją korzyści wspólnej – τὸ κοινῆ συμφέρον.

Reasumując: grecka koncepcja *zoon politikon*, najpełniej wyrażona w dziełach Arystotelesa, może zostać scharakteryzowana w następujący sposób: rozumna natura człowieka realizuje się z konieczności we wspólnocie politycznej, której głównym zadaniem jest ustalenie tego, co sprawiedliwe – tym jest zaś, najogólniej rzecz biorąc, korzyść wspólna całej wspólnoty politycznej.

Przyjrzyjmy się z kolei koncepcjom Thomasa Hobbesa<sup>5</sup>. Jak już wspomniałem, u podstaw uzasadnienia państwa i prawa w doktrynie Th. Hobbesa leży umowa społeczna – uzasadnienie z natury zostało odrzucone. Jakimi argumentami wspiera swój wybór angielski myśliciel? Mówiąc najkrócej – odrzucenie uzasadnienia z natury wynika z koncepcji natury. Ujmując to w inny sposób: Th. Hobbes nie znajduje w naturze podstaw polityczności człowieka, a zatem wytłumaczenie faktu istnienia państwa i prawa wynikać musi z innego źródła. Jediną alternatywą dla zdetronizowanej natury jest, wedle Th. Hobbesa, umowa społeczna. Najdosłowniej wyraża to w *Lewiatanie*, gdy stwierdza:

Wreszcie, zgoda tamtych istot (mowa o pszczołach czy mrówkach – P.Ś.) wypływa z ich natury; gdy tymczasem zgoda między ludźmi opiera się jedynie na ugodzie, która jest sztuczna<sup>6</sup>.

5 Cyt. za: *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przekł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954 (dalej: *Lewiatan*); Inne cytaty z dzieł Th. Hobbesa za: *The Elements of Law, Natural and Politics*, b.m.v. 1640 (dalej: *ELNP*); *De Cive. Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, b.m.v. 1651 (dalej: *De Cive*) – dwa ostatnie w tłumaczeniu własnym.

6 Zauważmy w tym miejscu, że przywoływany fragment jest, *de facto*, polemiką z Arystotelesem (*Polityka*, 1253a). Niewątpliwie wątpliwości rodzi

Nie ulega zatem wątpliwości: zgoda między ludźmi, której najwyższym wyrazem jest funkcjonowanie ładu polityczno-prawnego, nie wynika z ludzkiej natury, lecz z umowy – tworu sztucznego. Gdy uważnie przyjrzeć się tej tezie, nie sposób nie odnieść wrażenia jej wewnętrznej sprzeczności. Ale wróćmy do tej kwestii nieco później.

W tej chwili pragnę podjąć zagadnienie samego znaczenia pojęcia „natura” w doktrynie Th. Hobbesa. Co tak w zasadzie ma on na myśli, gdy używa tego pojęcia? Postawmy wpierw kilka hipotez. Załóżmy wpierw, że Th. Hobbes rozumie pojęcie „natura” analogicznie do tradycji greckiej – jako „istotę”. Spójrzmy zatem z tej perspektywy na doktrynę polityczną angielskiego filozofa.

W pierwszym zdaniu swej pracy *Elements of Law, Natural and Politic* stwierdza co następuje:

Z dwóch zasadniczych części naszej natury, Rozumu i Namiętności, wynikają dwa rodzaje nauki<sup>7</sup>.

Następnie rozwija ów wątek, pisząc:

Ludzka natura jest sumą jego naturalnych zdolności i władz, takich jak zdolność odżywiania, ruchu, rodzenia (rozmnażania), zmysł, rozum etc. To te władze zgodnie nazywamy naturalnymi, i ujmujemy je w definicji człowieka, za pomocą słów „zwierzę” i „rozumne”. W zgodzie z dwoma zasadniczymi częściami człowieka, dzielę jego zdolności na dwa rodzaje, zdolności ciała i zdolności rozumu<sup>8</sup>.

Można zaryzykować tezę, że ów fragment ukazuje myśl Th. Hobbesa w zgodności z refleksją klasyczną. Akcentuje on wyraźnie rozumność jako jedną z zasad natury człowieka. Sugeruje to zatem, że rozumienie natury jako istoty zdaje się znajdować potwierdzenie.

---

sąd Th. Hobbesa, iż Arystoteles zalicza mrówki i pszczoły do „istot politycznych”. Wydaje się, że sąd taki mógłby być usprawiedliwiony w świetle następującego zdania: διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῶου μᾶλλον, δῆλον; ze względu na owe μᾶλλον, sugerujące, iż pszczoły są πολιτικὸν, lecz w stopniu mniejszym niż człowiek. Jednak następujący po owym zdaniu wywód dotyczący mowy i rozumności, jako podstawy „domu i polis” zdaje się taką interpretację wykluczać.

7 *ELNP, The Epistle Dedicatory.*

8 *ELNP, Part I, Chapter 1, 4.*

Problem rodzi się jednak, gdy odniesiemy te rozważania do doktryny politycznej. Przyjrzyjmy się opisowi tego, co w *Lewiatanie* określa Th. Hobbes mianem *natural condition of mankind*.

Opis z XIII rozdziału pierwszej części *Lewiatana* należy do najważniejszych tekstów w historii idei politycznych. Stan natury to permanentna „wojna każdego z każdym”. Co jest przyczyną takiego stanu rzeczy? Odpowiedź Th. Hobbesa jest jednoznaczna:

Tak więc w naturze człowieka znajdujemy trzy zasadnicze przyczyny waśni. Pierwsza, to rywalizacja; druga, to nieufność; trzecia, to żądza sławy<sup>9</sup>.

Ta jednoznaczność jest jednakże natychmiast osłabiona:

tyle o tej złej sytuacji, w jakiej natura stawia człowieka; niemniej daje mu ona możliwość wydobyć się z tego położenia; ta możliwość tkwi w części w jego uczuciach, w części zaś w jego rozumie. Uczucia, które skłaniają ludzi do pokoju, to strach przed śmiercią, pragnienie takich rzeczy, jakie są niezbędne do wygodnego życia, oraz nadzieja, że swą pilnością i pracą człowiek będzie mógł je zdobyć. Rozum zaś poddaje wygodne warunki pokoju, na których ludzie mogą dojść do zgody. Te warunki pokoju to normy, które inaczej nazywają się prawami natury<sup>10</sup>.

Powstaje zatem następująca sytuacja: „wojna każdego z każdym” jest naturalnym stanem rodzaju ludzkiego, jej przyczyny tkwią bowiem w samej naturze człowieka (zaryzykujemy tezę: w naturalnych uczuciach człowieka); zarazem jednak pokój między ludźmi wynika w takim samym stopniu, co i wojna, z tej samej natury (tu Th. Hobbes podkreśla, *expressis verbis*, rolę obydwu zasad naturalnych: uczuć i rozumu). Dlaczego zatem określa stan natury jako stan wojny, a pokój-zgodę między ludźmi jako oparty jedynie na ugodzie, która jest sztuczna? Pozostawmy na razie odpowiedź na to pytanie otwartą. Podkreślmy teraz to, że choć Th. Hobbes zalicza rozumność do dwóch podstawowych zasad natury ludzkiej, to przy określaniu naturalnego stanu ludzkości (*natural condition of mankind*) ową rozumność zdaje się lekceważyć, wskazując wyłącznie na

---

<sup>9</sup> *Lewiatan*, I, 13, s. 109.

<sup>10</sup> *Lewiatan*, I, 13, s. 112.

uczucia wiodące do „wojny każdego z każdym”. Trudno zrozumieć czym uzasadniona jest taka decyzja, ale gdy już zapadła, nie sposób utrzymać tezę, o identyczności Hobbesowskiej natury z istotą. Stan natury człowieka (*state of nature*), naturalne uwarunkowania ludzkości (rodzaju ludzkiego) (*natural condition of mankind*) zdają się mieć dla Th. Hobbesa inne znaczenie, niż istota człowieka. Jakże? Postawmy drugą hipotezę: opisywany przez angielskiego myśliciela stan natury to po prostu stan dzikości. Przyjrzyjmy się teraz tej możliwości interpretacyjnej.

Mocnym argumentem za taką interpretacją są słowa samego filozofa:

Ktoś może przypadkiem pomyśleć, że nigdy nie było takiego czasu ani takiego stanu wojny, o jakim tu jest mowa; 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. Oto bowiem ludy dzikie (*the savage people*) w różnych miejscach Ameryki nie mają żadnego rządu poza władzą w małych rodzinach, których zgoda zależy od przyrodzonych pożądań (*natural lust*); i ludy te dzisiaj żyją jak zwierzęta (*in that brutish manner*), jak to już powiedziałem wyżej<sup>11</sup>.

Niewątpliwie jednak, interpretacja taka budzi pewne wątpliwości. Po pierwsze, samo pojęcie dzikości jest bardzo nieostre. O ile jeszcze w odniesieniu do zwierząt, jego potoczne znaczenie jest dość precyzyjne (np. dziki kot przeciwstawiony domowemu kotu), o tyle jak rozumieć je na gruncie filozofii polityki w odniesieniu do człowieka? Sądzę, że sformułowanie jakiegokolwiek spójnej definicji dzikości jest niemożliwe. To bowiem, co czyni pojęcie dzikości dość precyzyjnym w stosunku do zwierząt, co stanowi kryterium różniczenia dzikiego od domowego (ewentualnie hodowlanego), nie może zostać zastosowane do człowieka. Żaden bowiem dziki człowiek (w znaczeniu Hobbesowskim) nie jest dziki w tym znaczeniu, w jakim używamy tego określenia w stosunku do, na przykład, lwa. Różnica tkwi po prostu w naturze: rozumność tkwi w człowieku, nie w lwie – co najwyżej poszczególni ludzie (jako jednostki czy jako formacje kulturowe) w różny sposób i w różnym stopniu ową rozumność aktualizują. Sądzę ponadto, że jedynym sposobem na

---

11 *Lewiatan*, I, 13, s. 111.

sformułowanie definicji dzikości w odniesieniu do człowieka byłoby oparcie się na badaniach paleoantropologicznych (których wynikami, oczywiście, Th. Hobbes nie mógł dysponować). Aby jednak ta dzikość była tożsama z rozumieniem dzikości stosowanej wobec na przykład innych ssaków, musiałaby zostać zastosowana do takiej formy ludzkiej (*homo habilis*, *homo ergaster*, *homo erectus* – ?), której poziom wytwórczości narzędzi nie byłby bardziej zaawansowany (ewentualnie w nieznacznym stopniu), niż u najbardziej pod tym względem rozwiniętych naczelnych (szympansy i bonobo). Niezależnie jednak od tego, czy taki zabieg byłby możliwy, czy też nie, niewielki z tego pożytek dla filozofii polityki: wszak byłaby to definicja dzikości, której zakres nie obejmowałby *homo sapiens*.

Przyjmijmy jednak na moment, że można odnaleźć w dziejach *homo sapiens* taki okres (czy może nawet precyzyjniej – stan rozwoju), w którym określenie „dziki” mogłoby zostać użyte w identycznym znaczeniu jak wobec innych ssaków. Nie zmienia to faktu, że człowiek przestał być dzikim w oparciu o swoje przyrodzone, naturalne cechy – w przeciwieństwie do innych ssaków. Mówiąc inaczej – oznaczałoby to, że człowiek zmienił swą naturę, realizując swą naturę! W związku z tym postawmy pewną hipotezę: Th. Hobbes zdaje się stosować pojęcie natura w dwojakim znaczeniu, choć nie stosuje go konsekwentnie, często mieszając znaczenia między sobą. Przyjrzyjmy się krótko tej kwestii.

W pierwszym znaczeniu natura oznacza coś wrodzonego, ale na dodatek nieuświadomionego – instynkt (byłoby to chyba najbliższe owej dzikości). Widać to wyraźnie w przywoływanej już argumentacji dotyczącej mrówek i pszczół<sup>12</sup>. Angielski myśliciel wydaje się zakładać, iż człowiek instynktu stadnego jest pozbawiony (choć, z drugiej strony, czytamy w *De Cive*:

rzeczywiście jest prawdą, iż dla człowieka, na mocy natury, lub jako dla człowieka, jak tylko się urodzi, samotność jest wrogiem<sup>13</sup>.

Gdyby przyjąć to założenie, nie sposób byłoby nie zgodzić się z tezą, że człowiek nie jest *zoon politikon*. Problem jednak w tym, że tak

---

12 Por. *Lewiatan*, II, 17, s. 149-150.

13 *De Cive*, I, II, note 1.

zwany instynkt stadny przejawia się w inny sposób, czy też mówiąc precyzyjniej, inną organizacją społeczną, u różnych zwierząt stadnych: inaczej u owadów społecznych, inaczej na przykład u lwów, jeszcze inaczej u bydła, a zupełnie odmiennie u żyjących w stadzie *pongidae* (podkreślmy zarazem, że struktura stadna bliskich krewnych, stanowiących jeden rodzaj *Pan* – czyli szympansów i bonobo – bardzo się między sobą różni). Nie ulega wątpliwości, że człowiek również posiada instynkt stadny, choć jego realizacja daleko odbiega od realizacji pszczół czy mrówek.

Drugie znaczenie, jak już o tym wspomiano, bliskie jest rozumieniu istoty. W tym znaczeniu Th. Hobbes nie ma wątpliwości: i uczucia, i rozumność są naturą człowieka. Przejawia jednak niezwykłą niekonsekwencję w wyciąganiu wniosków z tego założenia. Podczas gdy efekt działania naturalnych uczuć („wojna każdego z każdym”) określa mianem stanu natury, to efekt działania równie naturalnego rozumu (państwo i prawo) – mianem sztucznego. Dlaczego? Spróbuję postawić pewną hipotezę w podsumowaniu niniejszego artykułu.

Godne podkreślenia są jeszcze dwie kwestie. Pierwsza z nich dotyczy rodziny i władzy rodzicielskiej. W uwagach dotyczących dzikich ludów Ameryki określił ich zgodę jako zależną od naturalnych pożądań. Sugerowałoby to, że rodzina jest, wedle Th. Hobbesa, tworem naturalnym. W konsekwencji więc i władza rodzicielska byłaby władzą naturalną. Takie rozumowanie zbliżone byłoby w dużym stopniu do reprezentowanego przez Arystotelesa. Th. Hobbes zdaje się zdawać sobie sprawę z faktu, że takie rozumowanie może podminować jego główną tezę dotyczącą stanu natury. Mielibyśmy bowiem do czynienia z władzą i prawem w stanie natury. Tego Th. Hobbes musi unikać jak ognia. Gdy więc w *De Cive* rozważa kwestię zabójstwa ojca przez syna w stanie natury, konkluduje:

Syna nie można rozumieć jako będącego w jakimkolwiek czasie w stanie natury, gdyż podległy jest władzy i rozkazom tych, od których zależy jego obrona, gdy tylko przyszedł na świat, mianowicie jego ojcu, lub jego matce, lub temu, który go żywi<sup>14</sup>.

14 *Ce Cive*, I, X, note 3; por. *Lewiatan*, II, 20, s. 175-178.

Teza, że człowiek nie rodzi się w stanie natury, gdyż podlega wówczas władzy rodzicielskiej (pra-umowie społecznej) jeszcze bardziej komplikuje nam rozumienie przez Th. Hobbesa natury i stanu natury. Tym bardziej, że konsekwentne zastosowanie powyższego rozumowania prowadzi do tezy, że żadne zwierzę przynależące do gatunku, w którym istnieje opieka rodzicielska, nie rodzi się w stanie natury (m.in. wszystkie ssaki, włącznie z tak lubianymi przez Th. Hobbesa wilkami – *canis lupus*).

Druga kwestia dotyczy relacji między tym, co naturalne, a tym, co nauczone. Th. Hobbes jednoznacznie uznaje za naturalne wyłącznie to, co nie wymaga nauki. To rozróżnienie staje się niezwykle istotne w jego doktrynie politycznej: „Człowiek jest nadający się (*fit*) do społeczeństwa – pisze w *De Cive* – nie dzięki naturze, lecz dzięki edukacji”<sup>15</sup>. Z kwestią tą wiąże się pewien problem. Chodzi mianowicie o to, iż u wielu innych zwierząt to, co wrodzone, wymaga niemniej ćwiczenia, treningu. Nawet lew, który nigdy nie polował, pomimo posiadania *killer instinct*, zdany nagle wyłącznie na siebie w buszu najprawdopodobniej nie przeżyje. Dlaczego? Gdyż wrodzone predyspozycje nie zostały w odpowiednim czasie rozwinięte. Czy oznacza to, że lew jest drapieżnikiem nie z natury, a z edukacji? Pozostawmy to pytanie bez odpowiedzi. Oczywiście, analogia dość odległa, z pewnością znaleźć można lepsze porównania, choćby z etologii naczelnych. Niezależnie jednak od tego, nie sposób nie zgodzić się z tezą, że jeśli naturę sprowadzimy wyłącznie do instynktu, to musielibyśmy zarazem uznać, że pewne zwierzęta (przede wszystkim ssaki, zwłaszcza naczelne, a szczególnie *pongidae*) opuściły stan natury.

Wskażmy w tym miejscu na szerszy problem: przeciwstawienie sobie tego, co naturalne i tego, co sztuczne. Wątek ten podejmuje Th. Hobbes często. Wydaje się, że przeciwstawienie to jest mało płodne. Oczywiście, często nie stwarza problemu rozróżnienie naturalnego od sztucznego. Ale nie o rozróżnienie tu chodzi, a o przeciwstawienie – sztuczne u Th. Hobbesa to antyteza naturalnego: sztuczne zaprzecza naturalnemu. Skoro więc umowa społeczna jest sztuczna, to znaczy, że jest zaprzeczeniem stanu natury. To bardzo dziwne rozumowanie. Po pierwsze więc, sama

---

<sup>15</sup> *De Cive*, I, II, note 1.

sztuka, a więc i umówienie się, nie może być zaprzeczeniem natury człowieka, gdyż z jego natury rozumnej wynika. Po drugie, o zaprzeczeniu natury można mówić jedynie w odniesieniu do treści sztuki, treści umowy. Odwołując się do tradycji greckiej: treść sztuki może być albo zgodna z naturą (κατὰ φύσιν), albo sprzeczna z naturą (παρὰ φύσιν). Sama sztuka nie może być antytezą natury. Wprost przeciwnie – aby dzieło sztuki działało właściwie, musi być stworzone w zgodzie z naturą, na przykład dobrze zbudowany most, musi być zbudowany właśnie zgodnie z prawami natury. Sztukmistrz może się oczywiście pomylić – dzieło będzie wówczas παρὰ φύσιν. To samo zdaje się dotyczyć, w zgodzie z tradycją klasyczną, umowy społecznej czy też politycznej: sam fakt jej zawarcia nie jest antytetyczny wobec natury, a jedynie może być (choć nie musi) antytetyczną jej treść.

Rodzi się następujące pytanie: czy dysponujemy, poza istotą i dzikością, jakąś trzecią możliwością interpretacyjną? Sugestię taką znajdziemy między innymi w pracy Pierre’a Manenta *Intelektualna historia liberalizmu*, choć formułuje ją w stosunku do Jean-Jacquesa Rousseau<sup>16</sup>. Francuski filozof polityki sugeruje, że stan natury jest abstrakcyjnym obrazem człowieka-jednostki, takim, jakim ukazałby się obrany z kultury, z tego, co jest dziełem sztuki (w tym, oczywiście, państwa). Spróbujmy przyjrzeć się z tej perspektywy koncepcji Th. Hobbesa.

Nie ulega wątpliwości, że już sama metoda rodzi sporo zastrzeżeń. O ile obecnie, głównie dzięki prymatologii komparatystycznej oraz odkryciom paleoantropologicznym, dysponujemy pewnymi instrumentami mogącymi stworzyć prawdopodobne hipotezy funkcjonowania naszego gatunku (czy też innych gatunków z rodzaju *homo*) w prehistorii, o tyle w czasach Th. Hobbesa taka próba musiała być czystą fikcją – stworzoną nie na podstawie wiedzy, a jedynie swobodnego wyobrażenia. Jest jednak trudność chyba jeszcze bardziej doniosła. Najprawdopodobniej bowiem nie było nigdy *homo sapiens* bez kultury – kultura jest, jak się zdaje, przynależna do

16 „Zdejnować jedną po drugiej zasłony, jakie ludzkie konwencje i wytwory nałożyły na prawdziwą twarz człowieka, wydobyć najprostsze odruchy ludzkiej duszy, by móc wreszcie powiedzieć: «Oto człowiek, człowiek w prawdzie swojej natury!»”. P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, Arcana, Kraków 1994, s. 110.

ludzkiej natury. Zatem próba stworzenia obrazu człowieka bez kultury, byłaby tym samym, co próba stworzenia obrazu człowieka bez rozumu. To nie byłby już człowiek. Co więcej, ów abstrakcyjny człowiek jest, poniekąd konsekwentnie, samotny, umieszczony przez Th. Hobbesa niejako poza relacją (w znaczeniu kategorialnym). Następnie zaś takie samotne jednostki (Kartezjańskie *cogito?*), zredukowane do negatywnych uczuć, z których najistotniejszym zdaje się być *desire of power*, zderzone zostają w świecie – w konsekwencji wyłania się stan „wojny każdego z każdym”. Odnieść można wrażenie, iż mamy do czynienia z tautologią, z systemem aksjomatycznym, ale takim, w którym aksjomaty przyjęte są przez Th. Hobbesa w ten sposób, aby ostateczny wynik musiał być taki, jak zaplanowano. Mówiąc nieco żartobliwie – to istny makiawellizm metodologiczny: cel doktryny uświęca wszelkie środki metodologiczne!

Można spróbować jeszcze jednej interpretacji. Załóżmy, że „stan natury-wojna każdego z każdym” i „umowa społeczna-zgoda” nie są w rzeczy samej jakimiś występującymi chronologicznie etapami dziejów człowieka. Załóżmy, że opisują one sytuację, która ma miejsce permanentnie w historii *homo sapiens* – w każdym tu i teraz rozgrywa się owa wojna i dokonuje się umowa. Można dopatrzeć się tu analogii z, na przykład, orficką koncepcją człowieka (a jej wyraźny oddźwięk znajdziemy wszak między innymi w refleksji pitagorejczyków, Heraklita, Empedoklesa, Platona, stoików, neoplatoników). W myśl tej koncepcji w człowieku trwa bezustanna walka między dziedzictwem tytanicznym (przyjmijmy w pewnym uproszczeniu, że analogicznym do *desire of power*) a elementem dionizyjskim (rozum, tendencje jednoczące). Różnica polega jednak na tym, że zarówno w refleksji orfickiej, jak i nurtów z nią pokrewnych obydwie tendencje składają się na naturę człowieka (a w szerszym znaczeniu – na strukturę *kosmosu*). Dlaczego Th. Hobbes upiera się przy tym, aby mianem natury człowieka określić jedynie aspekt tytaniczny (czy też, precyzyjniej mówiąc, uznać wprawdzie obydwie za konstytuujące ludzką naturę, ale „stanem natury” określić wyłącznie ten, będący konsekwencją Tytana)? A może to wyłącznie kwestia terminologii, bez konsekwencji dla istoty doktryny? Nie rozstrzygając oczywiście tej kwestii, przychylam się jednak ku takiej interpretacji doktryny Th. Hobbesa, w której użyta przez niego terminologia jest istotna. Postaram się teraz, w krótkim

podsumowaniu, przedstawić uzasadnienie mojego stanowiska (a zarazem postawić pewne hipotezy w stosunku do postawionych w powyższym tekście pytań).

W punkcie wyjścia formułowania konkluzji przytoczmy obszerny fragment z *De Cive*:

Większość spośród tych ludzi, którzy pisali cokolwiek o państwach, albo zakłada, albo żąda od nas, albo błaga nas, abyśmy uwierzyli, że człowiek jest stworzeniem z urodzenia nadającym się do społeczeństwa: Grecy zwa go *zoon politikon*, na tym założeniu zbudowali doktrynę społeczeństwa obywatelskiego, tak jakby zachowaniu pokoju i rządu wśród rodzaju ludzkiego nie było potrzeba niczego więcej, jak tego, aby ludzie zgodzili się na zebranie pewnych umów i zależności, które powinni nazwać następnie prawami. Ten aksjomat, choć przyjmowany przez większość, jest jednak z pewnością fałszywy, który to błąd wynika z naszego zbyt powierzchownego rozważenia ludzkiej natury. Ci zaś, którzy bliżej przyjrzą się przyczynom, dla których ludzie żyją wspólnie i znajdują radość z towarzystwa innych, łatwo odkryją, iż dzieje się tak nie dlatego, że zgodnie z naturą (naturalnie) nie mogłoby się stać inaczej, lecz przez przypadek. Gdyby bowiem człowiek na mocy natury miłował innego człowieka, jako człowieka, to nie można by wskazać argumentu, dlaczego każdy człowiek nie powinien równo kochać każdego człowieka, skoro są równymi sobie ludźmi, lub dlaczego winien raczej odwiedzać tych, których towarzystwo (społeczność) dostarcza mu czci i korzyści. A zatem zgodnie z naszą naturą nie szukamy towarzystwa (społeczności) dla niego samego, ale dlatego, iż możemy otrzymać od niego pewnej czci i korzyści<sup>17</sup>.

Zwróćmy przede wszystkim uwagę, że rozumienie przez Th. Hobbesa koncepcji *zoon politikon* dalece odbiega od greckiego oryginału. Nosi wyraźne cechy ujęcia chrześcijańskiego: świadczy o tym przede wszystkim rola, jaką przypisuje Th. Hobbes Miłości (*Love*). Nawet jeśli w koncepcjach greckich znajdziemy momenty analogiczne (np. ἡ φιλανθρωπία i jej znaczenie dla pitagorejskiej koncepcji prawdziwego władcy), to niemniej ich rozumienie i kontekst ich zastosowania, a także jego powszechność są odmienne. Mówiąc krótko: teza Th. Hobbesa, iż z koncepcji *zoon politikon* (w jej greckiej wersji) wynika powszechna Miłość między ludźmi jest nie

---

17 *De Cive*, I, II.

tylko bezzasadna, a wręcz dowodzi, w przekonaniu piszącego te słowa, celowej manipulacji ze strony angielskiego myśliciela. Podkreślmy również, że sformułowanie dotyczące przypadkowości umowy pozostaje w ewidentnej sprzeczności z jego własnym opisem z *Lewiatana*. Stwierdza wszak, iż

nie jest dziwne, jeżeli trzeba jeszcze czegoś innego (poza ugodą), ażeby uczynić ich zgodę stałą i trwałą. Tym czymś jest moc, która ich wszystkich wspólnie trzyma w strachu i kieruje ich działaniami dla dobra powszechnego. Jediną drogą do tego, żeby ustanowić taką moc nad ogółem ludzi, która by była zdolna bronić ich od napaści i od krzywd, jakie sobie czynią wzajemnie, otóż jedyną taką drogą jest przenieść całą ich moc i siłę na jednego człowieka albo na jedno zgromadzenie ludzi, które by mogło indywidualną wolę ich wszystkich do jednej woli<sup>18</sup>.

Skoro jedyną drogą (*the only way*) jest umowa, to czyż nie jest to konieczność? Wszak w przeciwnym przypadku znikną dla ludzi „widoki na to, że wydobędą się z nędznego stanu wojny”, czyli widoki „na zachowanie własnej osoby i na bardziej dzięki temu szczęśliwe życie”<sup>19</sup>. A przecież identycznie argumentuje Arystoteles: państwo powstało, aby umożliwić życie, a trwa, aby życie było lepsze (γιννομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εἶ ζῆν – niewątpliwie rozumienie „lepszego życia” i „szczęścia” jest, pod wieloma względami odmienne u obu myślicieli, ale to inna kwestia, niezminiająca samego rozumienia genezy państwa).

Sądzę, że ta niespójność w koncepcjach Th. Hobbesa nie jest dziełem przypadku: miota się on między koniecznością a przypadkowością umowy ze względu na cel swojej doktryny. Jak stwierdza G.S. Kavka:

Hobbes kierował się bardzo praktycznym celem. Usiłował przekonać ludzi, aby byli posłuszni autorytetowi władzy, zamiast ulegać zwodniczym pokusom pozornego zysku, rzekomego sumienia lub samozwańczym rzecznikom Boga<sup>20</sup>.

---

18 *Lewiatan*, II, 17, s. 150-151.

19 *Lewiatan*, II, 17, s. 147.

20 G.S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton 1986, s. 21.

Takiemu celowi służy oczywiście konieczność umowy: w przeciwnym przypadku należałoby wskazać na alternatywę, a to już samo przez się osłabiłoby wymowę doktryny. Z drugiej strony, jeśli umowa jest koniecznością, to, z czego Th. Hobbes doskonale zdaje sobie sprawę, wnioskiem nasuwającym się w sposób oczywisty jest wyprowadzenie owej umowy właśnie z natury. W tej sytuacji zatem mówi Th. Hobbes o przypadku. Odzwierciedleniem tej trudności jest zresztą sam status umowy w kontekście praw natury. Chodzi mianowicie o kwestię następującą: co każe ludziom dochowywać umowy? Wszak, gdy ktoś z zawierających umowę wzmocni się, może, dla własnej korzyści, zerwać ją. Stwierdza więc Th. Hobbes, iż „ludzie winni dopełniać zawartych umów” i określa tę maksymę „trzecim prawem natury”, będącym „źródłem i pierwowzorem sprawiedliwości”. Trudno tu już doprawdy zrozumieć, co ma wyższy status: umowa czy natura. Chciałoby się powiedzieć, że, oczywiście, umowa, ale, jak widać, owa umowa uzasadniona jest naturą i prawem natury!

Te ewidentne sprzeczności wynikają, wedle piszącego te słowa, z celu praktycznego. Th. Hobbesowi nie chodzi o zrozumienie genezy państwa i prawa, nie chodzi o poznanie i rozumienie w klasycznym tego słowa znaczeniu. Jak pisze P. Manent,

wniosek, jaki wyływał z kluczowego doświadczenia angielskiej wojny domowej, brzmiał następująco: ani natura, ani łaska nie są w stanie zjednoczyć ludzi. Cóż więc może ich zjednoczyć? Jedyne możliwa odpowiedź jest oczywista: sztuka<sup>21</sup>.

Owe doświadczenia wskazują Th. Hobbesowi jedyne wyjście: uzasadnienie władzy absolutnej. Tym, co stoi na drodze, jest przede wszystkim koncepcja państwa z natury, koncepcja *zoon politikon*. Dlaczego? Dlatego, że odwołanie się do natury i jej praw, czyli w efekcie do filozoficznej dyskusji nad nimi, zagraża stabilności państwa. Wypowiada się na ten temat w wielu miejscach (częściowo o tym jest Hobbesowski *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England*), przytoczmy dla ilustracji jeden fragment, z *Lewiatana*:

---

21 P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, dz. cyt., s. 40.

po trzecie, tamte istoty (mrówki i pszczoły – P.Ś.) nie mając (tak jak człowiek) rozumu, nie widzą ani nie myślą, że widzą błędy w kierowaniu ich własnymi sprawami. A tymczasem wśród ludzi jest bardzo wielu takich, którzy myślą, że są mądrzejsi i bardziej zdolni do kierowania sprawami publicznymi, niż reszta; ci zaś starają się reformować i wprowadzać innowacje to w tym kierunku, to w innym, i przez to wprowadzają rozprzężenie i wojnę domową<sup>22</sup>.

Wydaje się zatem, że niemożliwym jest jednoznaczna odpowiedź na pytanie o znaczenie pojęcia natury w doktrynie Thomasa Hobbesa. Co więcej, owa wieloznaczność zdaje się nieprzypadkowa. Postawić można hipotezę, że mało prawdopodobnym jest, aby Th. Hobbes nie zdawał sobie z tego faktu sprawy. Jeśli jednak rozumienie natury i stanu natury pozostawił wieloznacznym i wewnętrznie sprzecznym, to najpewniej dlatego, iż jedynie w ten sposób mógł zrealizować swój cel – uzasadnić stworzoną przez siebie koncepcję państwa i prawa.

Spróbujmy pokusić się o konkluzje w nieco szerszym kontekście. W punkcie wyjścia koncepcji *zoon politikon* nie ma samotnej jednostki (wbrew klasykom umowy społecznej), bo być jej nie może. To tak, jakby ktoś próbował rozpocząć analizę życia stadnego na przykład lwów od badań nad samcami-samotnikami i w umowie między nimi widział początek stada. Żaden poważny etolog nie pokusiłby się o taki wybryk. Ów punkt wyjścia zdaje się być najbardziej prawdopodobny również z perspektywy naszej wiedzy paleoantropologicznej i archeologicznej. Co więcej, władza jako taka jest identyczna ze wspólnotą, w przeciwieństwie na przykład do koncepcji J. Locke'a, w której dwuetapowość umowy zakłada pierwotność wspólnoty-społeczeństwa przed władzą. Jak zatem z perspektywy refleksji greckiej odnieść się do nowożytnych teorii umowy społecznej? Wydaje się, że przede wszystkim rodzić mogą się pewne wątpliwości co do badawczych intencji: czy chodzi o zrozumienie natury człowieka i państwa, czy też o uzasadnienie preferowanych przez autora koncepcji politycznych. Teorie Th. Hobbesa, J. Locke'a czy J.J. Rousseau zdają się być niezwykle cenne z perspektywy poznania konkretnej epoki i tła historycznego, w której tworzą. Jeśli

---

22 *Lewiatan*, II, 17, s. 150.

na przykład przyjąć, co wydaje się bardzo zasadne, że koncepcja Th. Hobbesa musi być czytana w kontekście *Civil War* (1642-1649), to jej relatywna wartość z pewnością jest ogromna. Jednak wszyscy wymienieni autorzy (a także większość komentatorów) aspirują swymi teoriami do czegoś więcej: otóż ich teorie mają mieć charakter uniwersalny, mają wyjaśniać istotę władzy politycznej i własności. Punkt wyjścia, który każdy z nich przyjął, to jednakowoż raczej pewien projekt, czysto spekulatywna konstrukcja intelektu. Postawmy kwestię następująco: przyjęcie w punkcie wyjścia zatomizowanych jednostek ustawia niejako całość rozumowania. Jednak to wstępne założenie jest niczym nieuzasadnione. Wracając na przykład do Th. Hobbesa – jeśli przyjąć, że anarchia wojny domowej jest dla niego inspiracją dla tez postawionych w *Lewiatanie*, to, w opinii piszącego te słowa, myśliciele greccy wskazaliby na nieodpowiedniość wysnutych tez. Ów kontekst to sytuacja „choroby wspólnoty politycznej”, czy wręcz jej zniszczenie. Nie można więc na tej podstawie wnioskować o naturze ludzkiej. To tak, jakby z obserwacji człowieka, który w wyniku choroby utracił wzrok, wnioskować, że człowiek ze swej natury jest niewidomy. Mówiąc krótko: nowożytne teorie umowy społecznej zdają się być z perspektywy refleksji greckiej zajmującymi hipotezami, tworzonymi w pewnych przypadkach w dość ekstremalnych okolicznościach, które mogą być często niezwykle inspirujące, ale które zarazem bardziej wynikają z przyjętego dowolnie konstruktów intelektualnego, niż z realnej podstawy bytowej. Można wręcz zaryzykować tezę, że nowożytne teorie umowy społecznej noszą wyraźny ślad ideologii. Wydaje się, że to właśnie przede wszystkim ta perspektywa stała się podstawą niezrozumienia i odrzucenia koncepcji *zoon politikon*. Najwyższy czas, aby odczytać Greków na nowo.

#### **SŁOWA KLUCZOWE**

**Thomas Hobbes, Arystoteles, natura, stan natury, naturalne uwarunkowania rodzaju ludzkiego, *zoon politikon*, umowa społeczna**

**Summary:**

Piotr Świercz, *The meaning of notion „nature” in the political doctrine of Thomas Hobbes against a background of „zoon politikon” conception*

The main aim of this article is to examine meaning of “nature”, “state of nature” and “natural condition of mankind” in the political doctrine of Thomas Hobbes. It should be emphasised that is a matter of notion “nature”, not a Hobbes’ description of natural state. Some possibilities are taken into consideration: “nature” as an essence, “nature” (“state of nature”) as a wildness, “nature” as opposed to “artificial”, “nature” as an abstract conception of human individual. To emphasize the importance of title problem, it’s showed against a background of classical (greek and christian) idea of *zoon politikon*. It seemed justified because Hobbes’ political doctrine is considered (even by Hobbes) as opposed to classical understanding of human nature. In the recapitulation of this thesis author tries to indicate the reasons of Hobbes’ doctrine obscurity and consequences of this obscurity for modern political ideas.

**Piotr Świercz**, doktor habilitowany, wykładowca w Instytucie Politologii Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie, historyk doktryn politycznych i filozof polityki. Specjalista refleksji politycznej Starożytnej Grecji, zwłaszcza przedplatońskiej.