



JAKUB SZCZEPAŃSKI

Homo homini deus est – homo homini lupus est

Kilka uwag o naturze ludzkiej według Hobbesa

Homo homini deus est – homo homini lupus est
Some Remarks concerning Hobbes' View of Human Nature

ABSTRACT: The subject of the article is the question concerning Thomas Hobbes' view of human nature. This question goes hand in hand with his famous sentence: *homo homini lupus est*. In the first part of article, the provenance of this citation is described. Subsequent sections are devoted to an attempt to establish how accurately Hobbes saw the basic features of the human condition. The next issue under consideration is the proper sense of another famous Hobbesian citation: *bellum omnium contra omnes*.

The conclusion of the article runs as follows: the true Hobbesian opinion about human nature is different than that which is ascribed to him. A reconstruction based on the texts seems to be more complex and leads to the conclusion that the main motive behind human actions is fear.

KEY WORDS: Hobbes • state of nature • war • fear

Powszechnie uważa się, że Hobbes postrzegał człowieka jako złego z natury, a widocznym znakiem owego przekonania jest utożsamianie jego poglądów na naturę ludzką ze znanym cytatem *homo homini lupus est*. Celem niniejszego opracowania jest próba pokazania jak bardzo mylące mogą być takie uproszczenia i jak niejednoznaczne są w tej kwestii poglądy filozofa z Malmesbury.

Na początek należy wyjaśnić, że fraza *homo homini lupus est*, która stanowi punkt wyjścia niniejszych rozważań, nie tylko nie oddaje sedna poglądów Hobbesa, ale nawet nie jest jego autorstwa. Słynny cytat pochodzi ze wstępu do dzieła *De Cive*, gdzie pojawia się jako fragment dedykacji dla hrabiego Devonshire. Píše tam Hobbes w sposób następujący: „Zaiste prawdą jest zarówno to, że człowiek człowiekowi jest Bogiem, jak i to, że

człowiek człowiekowi jest wilkiem. Pierwsze jest prawdą, jeśli porównamy między sobą współobywateli; drugie zaś, jeśli porównamy państwa¹. W więc nie tylko *homo homini lupus est*, ale także *homo homini deus est*, przy czym „wilczy” fragment to nie opis natury ludzkiej, jak powszechnie się sądzi, ale opis relacji między państwami. Obydwie frazy ponadto nie są, jak to już było wspomniane, autorstwa Hobbesa. Określenie: „człowiek człowiekowi jest wilkiem” pochodzi z *Asinariów* Plauta² gdzie pojawia się w formie: *lupus est homo homini, non homo*³. Sformułowanie: „człowiek człowiekowi jest Bogiem” to nawiązanie do dzieła *Ex incercis* Cecyliusza Stancjusza, gdzie pisze on: *Homo homini deus est, si suum officium sciat*, czyli „Człowiek człowiekowi jest bogiem, jeśli wypełnia swoje obowiązki”⁴.

Wbrew powszechnemu zwyczajowi przypisywania wskazanego cytatu osobie Hobbesa, obydwie frazy były chętnie przytaczane przez wielu filozofów. Oryginalność filozofa z Malmesbury jest tutaj pozorną. Można wspomnieć cały szereg postaci takich jak: Francisco de Vitoria, Erazm z Rotterdamu, Franciszek Bacon, Michael de Montaigne. Spośród filozofów nowszych cytatów tych używali: Max Stirner, Ludwik Feuerbach czy Karol Marks⁵.

Tyle, co do cytatu. Cóż z tego wynika oprócz sprecyzowania i wyjaśnienia sensu wspomnianego fragmentu? Otóż przekonujemy się już tutaj, że kwestia jednoznacznej oceny poglądu Hobbesa o „wilczej” naturze człowieka, w odniesieniu do wspomnianego cytatu, nie znajduje potwierdzenia. Oczywiście idąc dalej tym tropem, każdy, kto Hobbesa czytał powie, że ów „wilczy” stan relacji międzypaństwowych to stan natury, a ten zarówno w odniesieniu do państw jak i ludzi w stanie przedpaństwowym przedstawia się tak samo, a zatem tak czy owak „człowiek człowiekowi wilkiem jest”, przy czym, co prawda nie wprost, ale ma tutaj na myśli Hobbes również relacje między ludźmi w stanie natury. Czy rzeczywiście można się zgodzić z takim twierdzeniem?

Jak wiadomo, Hobbesowski opis stanu natury możemy odnaleźć w jego monumentalnym *Lewiatanie*, zanim jednak Hobbes ukończył to dzieło, ogłosił w 1642 roku inny, nie mniej ważny tekst podejmujący tę samą

¹ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, t. II, s. 177.

² W języku polskim tytuł tego utworu tłumaczy się: „Osły”. Jest to typowa dla Plauta komedia. Kontekst przywołanego przez Hobbesa cytatu jest, można powiedzieć, dowcipny albo wręcz komiczny.

³ Plaut, *Komedie*, przeł. E. Skwara, Warszawa 2003, t. II, s. 71.

⁴ Zob.: *ibidem*.

⁵ Pisze o tym obszernie, przyjmując jednak charakterystyczny dla siebie punkt widzenia, Carl Schmitt. Por: C. Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, przeł. G. L. Ulmen, New York 2003, s. 95–97.

tematykę, chodzi mianowicie o wspomniany już traktat *De Cive*, opublikowany jako osobny wolumen, ale będący w zamierzeniu autora trzecią częścią trylogii *Elementa Philosophiae*.

Tutaj trzeba uczynić pewne zastrzeżenie. W swoim najważniejszym dziele, *Lewiatan*, Hobbes nie używa określenia *state of nature*, co jest angielskim źródłem polskiego terminu „stan natury”. W stosownym fragmencie rozdziału XIII tegoż dzieła, pojawia się termin *natural condition of mankind*, co jest tłumaczona na język polski jako „przyrodzony stan ludzkości”⁶. Ponadto nie tylko we wspomnianym fragmencie, ale w całym bardzo obszernym dziele, jakim jest *Lewiatan*, również nie znajdziemy sformułowania *state of nature*. Faktem jest, że termin ten pojawia się we wspomnianym traktacie *De Cive*, chociaż również tutaj ma charakter wtórny, ponieważ pierwotnie dzieło to było opublikowane w języku łacińskim, przekład angielski autorstwa samego Hobbesa ukazał się później.

Wracając do przerwane go wątku. Czym więc jest stan natury? W słynnym fragmencie rozdziału XIII *Lewiatana* pisze Hobbes:

Tak więc wszystko, co się odnosi do czasu wojny, w którym każdy człowiek jest nieprzyjacielem każdego innego, to odnosi się również do czasu, w którym ludzie żyją bez żadnego innego zabezpieczenia niż to, jakie im daje własna siła i własna inwencja. W takim stanie nie ma miejsca na pracowitość, albowiem niepewny jest owoc pracy; i co za tym idzie, nie ma miejsca na uprawę ziemi ani na żeglownię, nie ma bowiem żadnego pożytku z dóbr, które mogą być przewiezione morzem; nie ma wygodnego budownictwa; nie ma narzędzi do poruszania i przesuwania rzeczy, co wymaga wiele siły; nie ma wiedzy o powierzchni ziemi ani obliczaniu czasu, ani sztuki, ani umiejętności, ani sztuki słowa, ani społeczności. A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie⁷.

Warto dodać w tym miejscu, że nieco intrygujący zwrot: „bez słońca” nie jest, jak można by sądzić skutkiem poetyckiego natchnienia Hobbesa. Pomysł wprowadzenie tego określenia jest dziełem polskiego tłumacza Czesława Znamierowskiego. Oryginalnie pada w tym miejscu określenie *nasty*. Co daje frazę: *And the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short*⁸.

⁶ T. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 204.

⁷ *Ibidem*, s. 207.

⁸ *Idem*, *Leviathan*, [w:] *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Londyn 1939, t. III, s. 113.

Wracając jednak do pierwotnego pytania: czy z zacytowanego fragmentu i innych opisów stanu natury według Hobbesa możemy wnioskować, że człowiek według tego autora jest zły z natury? Pytanie to należy nieco zmodyfikować. Nie tyle zły, co egoistyczny, bo spór dotyczący moralnego charakteru człowieka w kontekście stanu natury, nie pojawia się na kartach dzieła Hobbesa, natomiast polemika dotycząca społecznego lub egoistycznego charakteru człowieka jak najbardziej.

Kwestia „antropologicznego założenia” jako podstawy wszelkich idei politycznych jest tematem doskonale znanym. Warto jednak nadmienić, że dyskusja na ten temat nigdy w zasadzie nie dotyczy „zła” lub „dobra” natury ludzkiej w dosłownym tego słowa znaczeniu. Jak celnie to ujął Carl Schmitt:

Złą naturę człowieka można rozumieć jako zepsucie, słabość, tchórzostwo, głupotę, ale także brutalność, namiętność, witalność, irracjonalność itp. Dla odmiany ‘dobro’ może być interpretowane w rozmaitych wariacjach jako rozumność, doskonałość, posłuszeństwo, dążenie do wiedzy lub pokojowe nastawienie⁹.

W wypadku Hobbesa należy jeszcze dodać, że w ramach jego mechanistycznej wizji natury ludzkiej, nie ma mowy o dobru lub złu w sensie wartości absolutnych. Wyrazy „dobro” lub „zło” jak pisze Hobbes: „są zawsze używane z uwzględnieniem osoby, która się nimi posługuje. Nie ma bowiem rzeczy, która by po prostu i bezwzględnie była dobra, zła, czy godna wzgardy; i nie ma żadnej reguły powszechnej dobra i zła, którą by można było wziąć z natury samych rzeczy [...]”¹⁰.

Jak to zostało wspomniane wcześniej, w wypadku Hobbesa, osią sporu jest społeczny lub egoistyczny charakter człowieka w stanie natury. Aby to zobaczyć, ponownie należy sięgnąć, nie do *Lewiatana*, ale do traktatu *De Cive*. To właśnie na kartach tego nieco mniej znanego dzieła, przeciwstawia Hobbes swoje własne poglądy, nie byle komu bo samemu Arystotelesowi. Pisze w taki mianowicie sposób:

Spośród tych ludzi, którzy pisali cokolwiek o państwach, większość zakłada czy przyjmuje, czy też postuluje, że człowiek jest zwierzęciem z urodzenia sposobnym do życia społecznego, czyli, jak mówią Grecy, *zoon politikon*. I na tym fundamencie budują teorię państwa tak, jak gdyby do zachowania pokoju i do rządzenia rodzajem ludzkim nie było potrzeba nic więcej niż tego, iżby ludzie zgodzili się na pewien pakt i pewne warunki, które oni sami już wtedy nazywają prawami.

⁹ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, [w:] *idem, Teologia polityczna*, Kraków 2000, s. 229.

¹⁰ T. Hobbes, *Lewiatan*, *op.cit.*, s. 130.

Ten aksjomat, jakkolwiek przyjęty przez bardzo wielu ludzi, jest jednak fałszywy, a błąd wynikał ze zbyt powierzchownego wejrzenia w naturę ludzką¹¹.

Bardzo ciekawy jest również przypis, autorstwa Hobbesa, do tego fragmentu. Na początku zauważa on samokrytycznie, że *de facto* poza społecznością nie żyje żaden człowiek, że ludzie szukają, jak pisze, „styczności i rozmowy z innymi”¹². I nie mniej krytycznie konstatuje, że skoro tak się dzieje „to może wydać się dziwnie głupie, gdy ktoś na samym początku wywodów o państwie położy czytelnikowi taką zaporę: *człowiek nie rodzi się sposobny do życia społecznego*”¹³. I tutaj następuje fragment najważniejszy: „Tak więc trzeba bardziej jasno i wyraźnie powiedzieć: prawdą jest, że człowiekowi z natury, to znaczy jako człowiekowi, od razu, jak tylko się narodzi, uciążliwa jest trwała samotność”¹⁴. Dalej wywód Hobbesa jest zdumiewająco nielogiczny. Po pierwsze zauważa on, że w zasadzie nie twierdzi, aby człowiek nie pragnął z natury towarzystwa innych, a jedynie zauważa, że państwo jako wspólnota o szczególnym charakterze nie jest tym typem stowarzyszenia, do którego człowiek ma pociąg z natury, co jest, zauważmy, równoznaczne z przyznaniem, że w formie podstawowej instynkt społeczny u człowieka występuje. Dalej jednak wbrew temu, nie wprost przyjętemu, twierdzeniu odnosząc się wciąż do państwa nazwanego jednak „społecznością państwową” udowadnia on, że państwo bazuje na, jak pisze, „paktach i wierności tym paktom”. „Dzieci i ludzie niewykształceni”, dodaje, nie znają jednak tych paktów. Stąd wniosek: „oczywiste więc jest, że wszyscy ludzie (ponieważ rodzą się jako dzieci) rodzą się niesposobni do życia społecznego”. A zatem, podsumowuje Hobbes: „Do życia społecznego [...] człowiek stał się sposobny nie ze swej natury, lecz dzięki wychowaniu”. Oczywiście nie można wspomnianego fragmentu, kluczowego, jeśli idzie o rozstrzygnięcie sporu o społeczny bądź, zmodyfikujemy to nieco, aspołeczny charakter człowieka, potraktować w kategoriach wielkiej pomyłki Hobbesa, jest on zbyt wielkim filozofem, ażeby w tak bałamutny sposób dowodzić tezy, przy której obstaje. Wyjaśnienie ostatecznego stanowiska filozofa znajdujemy w tezie zamykającej wspomniany wywód, gdzie pisze on tak: „[...] choćby człowiek rodził się w takiej kondycji, iżby szukał życia społecznego, to stąd nie wynika, iżby się rodził takim, że byłby zdolny wejść w społeczność. Inna rzecz czegoś pragnąć, a inna być do tego zdolnym”. A zatem człowiek pragnie z natury

¹¹ *Idem, Elementy filozofii, op.cit., t. II, s. 204.*

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

życia społecznego, ale nie jest do niego zdolny. Aspołeczność nie jest więc wcale naturalnym stanem człowieka, jest nim stan braku umiejętności życia we wspólnocie, przy jednoczesnym pragnieniu bycia z innymi.

„Aspołeczna towarzyskość”, można by powiedzieć, bo jako żywo przypomina to późniejszą koncepcja Kanta, również jak w przypadku Hobbesa stanowiącą połączenie chęci i niechęci do życia w społeczności. W przypadku Hobbesa jest to chęć połączona z brakiem umiejętności, co może być nieco zaskakujące wobec, jak się powszechnie sądzi, jakoby wojowniczego i aspołecznego charakteru człowieka i tezy o jego „wilczej” naturze. Czy jednak nie popełniamy błędu wnioskując zbyt wiele z, bądź co bądź, zaledwie przypisu, w dodatku do dzieła, które nie jest *opus magnum* filozofa z Malmesbury. Otóż również w *Lewiatanie* znajdujemy ślad owego przekonania, ale zaledwie ślad, który bez obszernego wyjaśnienia, jakim jest przypis z *De Cive*, pozostałby zapewne niezauważony. W cytowanym już fragmencie rozdziału XIII *Lewiatana*, we frazie kumulującej dolegliwości stanu natury pojawia się stwierdzenie, że nieznośność stanu natury płynie między innymi z samotności. W zasadzie jest to ta sama teza, jaką znajdujemy w *De Cive*. Człowiek cierpi między innymi dlatego, że jest samotny. Samotność jest tu, jak by to powiedział Locke, „niedogodnością” stanu natury. Trzeba jednak w tym miejscu zadać jeszcze jedno pytanie: jak ma się teza z *De Cive* do stanu natury w ujęciu Hobbesa w ogóle?

Analiza całego tego zagadnienia nie jest przedmiotem niniejszych dociekań. Pytanie należy więc doprecyzować: czy rzeczywiście teza o wrodzonym instynkcie społecznym przy niemożności realizowania go charakteryzuje człowieka w Hobbesowskim stanie natury? Zanim spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie, należy wyjaśnić jeszcze jedną kwestię. Z zakwestionowaną tutaj tezą o jakoby wrodzonej aspołeczności człowieka łączy się przekonanie, iż tak rozumiana natura ludzka jest również wojownicza, a zatem „człowiek jest człowiekowi wilkiem”, bo nie może znieść obecności drugiego, czyli walczy z nim, co zresztą daje zgrabne połączenie już dwóch słynnych aforyzmów łączonych z nazwiskiem Hobbesa: *homo homini lupus est* i *bellum omnium contra omnes*.

Kwestia wilczych relacji pomiędzy ludźmi została już wyjaśniona, a zatem skupmy się na drugim z zacytowanych fragmentów. Wojna wszystkich z wszystkimi, o której pisze Hobbes, nie polega wcale na nieustannej walce. Należy tu odróżnić pojęcie *war* (*warre*) od *battle*. Gdy chodzi Hobbesowi o bezpośrednie zmaganie, posługuje się terminem *battle*, wojna jako pojęcie szersze oznacza: „stan gotowości do walki”. Jak pisze Hobbes w znanym fragmencie *Lewiatana*:

Albowiem wojna polega nie tylko na walce czy też na rzeczywistym zmaganiu; czasem wojny jest odcinek czasu, w którym dostatecznie jest wyraźne zdecydowanie na walkę. A wobec tego pojęcie czasu należy włączyć do natury wojny tak, jak włącza się je do natury pogody. Istota złej pogody nie polega bowiem na jednej nawałnicy czy też na dwóch, lecz na tym, że się na nią zanosi w ciągu wielu kolejnych dni. Podobnie natura wojny polega nie na rzeczywistym zmaganiu, lecz na widocznej do tego gotowości w ciągu całego tego czasu, w którym nie ma pewności, że jest przeciwnie. Wszelki inny czas zaś jest czasem pokoju¹⁵.

A zatem ani człowiek w stanie natury nie jest wilkiem, ani nie walczy nieustannie z bliźnimi. Jeśli można wskazać na jakąś podstawową cechę charakteryzującą zachowania człowieka w stanie natury, to jest nią strach. Strach, który mało ma wspólnego z wilczą drapieżnością, strach, który dodajmy, jest rzeczywiście podstawowym motywem postępowania Hobbesowskiego człowieka. Warto zresztą rozwinąć ten wątek, ponieważ związek Hobbesa i strachu miał bardzo osobisty charakter.

W opublikowanym w roku 1673, pisanym po łacinie poemacie, *Vita carmine expressa*¹⁶, poemacie, który dodajmy jest, ni mniej nie więcej, tylko autobiografią, tak opisuje Hobbes moment swoich narodzin:

Fama ferebat enim diffusa per oppida nostra,
Extremum genti classe venire diem.
Atque metum tantum concepit tunc mea mater,
Ut pareret geminos, meque metumque simul.
Hinc est, ut credo, patrios quod abominor hostes,
Pacem amo cum musis, et faciles socios.

W zacytowanym fragmencie pisze Hobbes o wiośnie 1588 roku, gdy na skutek, jak się później okazało, fałszywej wiadomości o zbliżającej się hiszpańskiej armadzie jego matka zaczęła rodzić. Jego przyjście na świat, zostało więc zapoczątkowane przez strach¹⁷. Hobbes w sensie literackim podkreśla owo osobliwe braterstwo przez sformułowanie: *meque metumque simul*, gdzie bardzo pięknie wykorzystując podobnie brzmiące łacińskie słowa, wskazując na związek ze swoim „bliźniakiem” – strachem właśnie.

¹⁵ *Idem, Lewiatan, op.cit.*, s. 207.

¹⁶ *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae Latine Scripsit Omnia*, ed. W. Molesworth, London 1839, t. 1, s. LXXXV–XCIX.

¹⁷ Por.: A. Ryan, *Hobbes's Political Philosophy*, [w:] *Cambridge Companion to Hobbes*, ed. T. Sorell, Cambridge 2006, s. 208.

Strach jest więc dla Hobbesa jak widać, ważną i integralną cechą natury ludzkiej. Związek ów ma w poetyckim ujęciu „wrodzony” charakter. Jak ów „poetycki fakt” można odnieść do koncepcji natury ludzkiej?

Człowiek w Hobbesowskim stanie natury mało ma wspólnego z wilkiem, a jeśli, to z takim, który gryzie ze strachu¹⁸. To, co jest rzeczywistym motywem walki i niezgody pośród ludzi to, w ujęciu Hobbesa, raczej wzajemne niezrozumienie, nie zaś fundamentalna niechęć. W klasycznych już analizach filozofii Hobbesa, jak choćby w pracach Quentina Skinnera, wskazuje się, że konflikt wynikający z niezrozumienia jest podstawowym źródłem napięć pomiędzy ludźmi. Zagadnienie to jest zupełnie odrębnym tematem, warto więc tylko zasygnalizować, że Hobbesowska „wojna” nie znika w stanie państwowym. Te same napięcia, które w stanie natury prowadzą do walki (*battle*), w stanie państwowym z racji istnienia suwerena są kontrolowane i powodują, że w miejsce sztuki walki (*art of fighting*) pojawia się sztuka mowy (*art of speaking*), czyli retoryka *nota bene* widziana znowu w odwołaniu do Arystotelesa¹⁹.

Na koniec warto jeszcze wspomnieć o bardzo ciekawym dopełnieniu rozważań Hobbesa, jakie stanowi ujęcie tegoż stanu natury przez Samuela Pufendorfa. Od razu traktując stan natury jako schemat teoretyczny, filozof ten opisuje trzy jego aspekty posługując się terminem, zresztą bardziej precyzyjnym, naturalnego stanu człowieka:

- W pierwszym sensie „naturalny stan człowieka to stan, w jakim zostaliśmy umieszczeni przez Stwórcę”. Podkreśla tu Pufendorf fakt, iż człowiek różni się od zwierząt, zajmuje pośród nich miejsce wyróżnione.
- Drugie rozumienie to „naturalny stan człowieka, jaki możemy sobie wyobrazić, jeśli „człowiek odnosi się sam do siebie”.
- Rozumienie trzecie to w zasadzie tradycyjne rozumienie stanu natury jako stanu przedpaństwowego, ale w kontekście wskazanego przez Pufendorfa podziału owo „tradycyjne” rozumienie *de facto* okazuje się być połączeniem wszystkich trzech przez niego wskazanych²⁰.


¹⁸ Prawdziwym optymistą, jeśli idzie o naturę ludzką, jest tak naprawdę jedynie Rousseau, ale skutkuje to zmianą postępu w regres. Jeśli stan natury jest tak czy inaczej wadliwy, zastąpienie go stanem politycznym jest zmianą na lepsze, czyli postępem. Jeśli zaś jest dobry, to zmiana taka jest regresem. Każdy więc filozof, który opowiada się za stanem politycznym, tak czy owak uznaje go za stan jakościowo lepszy od naturalnego. Nawet powszechnie uważany za optymistę w tej kwestii Locke, o ile uznałby człowieka na dobrego z natury, nie miałby powodu, aby porzucać stan „zgody i pokoju”.

¹⁹ Por: T. Hobbes, *The Art of Rhetoric, The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Londyn 1839, t. VI, s. 267.

²⁰ S. Pufendorf, *Of the Duty of the Man and Citizen*, przeł. M. Silverthorne, Cambridge 1991, s. 115–116.

Cóż z tego wynika? Otóż wszystkie właściwie ujęcia stanu natury, w tym Hobbesa, ale też Locke'a i innych filozofów, są tak naprawdę złożeniem różnych aspektów naturalności człowieka. Sięgając do Pufendorfa, zwłaszcza ujęcie drugie pokazuje, że rozumienie stanu natury zawiera w sobie znaczący element ujęcia człowieka jako istoty żyjącej samotnie. Tyle, że owa samotność, jeśli się pojawia, wcale nie oznacza naturalnego stanu odosobnienia, bo jak zobaczyliśmy na przykładzie Hobbesa, nawet on nie stara się udowodnić tak radykalnej tezy, może za to mieć samotność czysto teoretyczny aspekt polegający na rozważaniu pojedynczego człowieka, co stanowi podstawę dla następującego dalej umieszczenia go na powrót pośród bliźnich. Spór Hobbesa z Arystotelesem nie ma zatem jednoznacznego rozwiązania i jeśli można pokusić się tutaj o jakieś podsumowania, to takie, że nowatorskie, wydawałoby się, ujęcie natury ludzkiej przez Kanta w formie „aspołecznej towarzyskości” wcale nowym nie jest, bo również u jednego z pierwszych nowożytnych filozofów polityki, za jakiego uważa się Hobbesa, sprzeciw wobec Arystotelesa nie daje prostego przeciwstawienia społecznego-aspołecznego.

Pozostaje jeszcze odpowiedzieć na pytanie: czy rzeczywiście teza o wrodzonym instynkcie społecznym, przy niemożności realizowania go, charakteryzuje człowieka w Hobbesowskim stanie natury? W zasadzie tak. Przy czym instynkt społeczny to może za dużo powiedziane, bo chodzi tu o egoizm, który jednak idzie w parze z pragnieniem obecności innych. Niemożność realizowania owego pragnienia to w zasadzie owa mylnie identyfikowana wojowniczość w stanie wojny, która jest raczej potencjalną możliwością walki powodowaną raczej strachem niż agresją.

Podsumowując: samotność człowieka w stanie natury jest dolegliwością, bo z natury człowiek potrzebuje innych, chociaż nie potrafi z nimi żyć. Wojna w stanie natury bierze się raczej ze strachu niż z wrodzonej wojowniczości. W efekcie rysuje przed nami Hobbes przejmujący obraz istoty ludzkiej, która w niczym nie przypomina wilka, a raczej zwierzynę łowną gnaną strachem i kłusującą w rozpaczliwej obronie. 

JAKUB SZCZEPAŃSKI – dr, adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii IF UJ. Zainteresowania: filozofia XVII i XVIII, filozofia polityki. Specjalizuje się w filozofii politycznej Immanuela Kanta. Autor książki *Polityczna władza sądenia*. Publikował m.in. w: „Kwartalniku Filozoficznym”, „Przeglądzie Politycznym”, a także w pracach zbiorowych.

JAKUB SZCZEPAŃSKI – Ph.D., Assistant Professor at the History of Philosophy Department in the Jagiellonian University's Institute of Philosophy. Interests: The philosophy of the 17th and 18th centuries, the philosophy of politics. His specialization is Kantian political philosophy. He is the author of the book: “Political Judgment” and he has published in, amongst others: *Philosophical Quarterly*, *Political Review* and a number of anthologies.