

Andrzej Stępnik

Wizja natury ludzkiej u Hobbesa i Rousseau w świetle współczesnych nauk

Słowa kluczowe: J.J. Rousseau, T. Hobbes, natura ludzka, stan natury

Spór o naturę ludzką ma w filozofii bogatą, sięgającą niemal początków jej powstania tradycję. Wśród wielu stanowisk w tym sporze zwracają szczególną uwagę nowożytnie koncepcje Tomasza Hobbesa i Jana Jakuba Rousseau. Dzieje się tak z co najmniej kilku powodów. Po pierwsze, dostarczają opisu człowieka w stanie natury i ukazują proces wydobywania się z niego, tworzenia społeczeństwa, cywilizacji i kultury. Po drugie, odpowiadają na pytanie o korzenie ludzkiego dobra i zła, a także silnie wartościują naturę i kulturę. Po trzecie, w wielu aspektach są to koncepcje przeciwstawne, dlatego też ich zderzenie niesie ze sobą wysoką wartość poznawczą. I wreszcie po czwarte, znacząco oddziaływały nie tylko na dyskurs antropologiczny, lecz miały wpływ na koncepcje społeczne, polityczne, wychowawcze i estetyczne.

Dlatego też tak istotne wydaje się porównanie stanowisk Hobbesa i Rousseau dotyczących natury ludzkiej i ocena ich twierdzeń pod kątem zgodności z wynikami nauk szczegółowych. Filozofia nie dostarcza bowiem narzędzi pozwalających rozstrzygnąć, która z koncepcji trafniej opisuje pierwotny stan człowieka, oraz tego, jakie elementy należą do natury ludzkiej. Jest to możliwe dopiero wtedy, gdy uda się połączyć charakterystyczną dla filozofii analizę pojęciową z materiałem empirycznym zgromadzonym przez naukowców.

1. Natura ludzka u Hobbesa i Rousseau

Porównanie koncepcji natury ludzkiej Hobbesa i Rousseau zaczniemy od przybliżenia stanowiska autora *Lewiatana*. Zdaniem Hobbesa (1954: 107–112), ludzie w stanie natury są względnie równi co do „władz cielesnych i ducho-

wych”, czyli zdolności fizycznych i umysłowych. Nie chodzi jednak o to, że każdy człowiek posiada dokładnie te same zdolności, lecz że dana jednostka może kompensować swoje braki charakterystycznymi dla niej zaletami, np. słabszy człowiek może dzięki zaletom umysłu pokonać silniejszego. Z tego względu oraz przez tkwiący w naturze ludzkiej egoizm, każdy człowiek stanowi dla każdego innego niebezpieczeństwo. Ludzie, rywalizując ze sobą o ograniczone zasoby, prestiż i sławę, znajdują się w stanie naturalnej wojny. „Jest więc oczywiste – pisze Hobbes (1954: 109–110) – że gdy ludzie żyją nie mając nad sobą mocy, która by ich wszystkich trzymała w strachu, to znajdują się w stanie, który się zwie wojną; i to w stanie takiej wojny, jak gdyby każdy był w wojnie z każdym innym”. To powoduje, że w stanie natury „życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie” (Hobbes 1954: 110). Nie obowiązują zasady sprawiedliwości i własności (rozumiane jako prawa, które powinny być powszechnie respektowane), bowiem mogą się one ukonstytuować dopiero w społeczeństwie.

Potrzeby człowieka skłaniają go do zrzeczenia się części wolności na rzecz bezpieczeństwa i szczęśliwszego życia (Hobbes 1954: 147–163). Służy temu ustanowienie suwerena, który stoi na straży porządku prawnego, wymierzając kary za nieprzestrzeganie praw. Społeczeństwo, kultura i cywilizacja nie są zatem bezpośrednim wynikiem naturalnych skłonności człowieka, lecz świadomej decyzji ludzi¹. Przyczyniają się one do wytworzenia prawa i moralności, zwiększają bezpieczeństwo ludzi i zapewniają im szczęśliwsze życie. Bez wątpienia są waloryzowane pozytywnie przez Hobbesa.

Innego zdania jest autor *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* (Rousseau 1956: 138–276). Opisany przez Rousseau człowiek żyjący w stanie natury odznacza się wielką ciężką fizyczną i zdrowiem, ostrością niektórych zmysłów, brakiem wyszukanych potrzeb i nieobecnością większości trosk, poza troskami związanymi z zachowaniem życia. Jest pozbawiony jakichkolwiek więzi społecznych – jednostki są niemal całkowicie od siebie odizolowane – i nie zna pojęcia własności prywatnej. Człowiek pierwotny, „błądząc po lasach, pozbawiony rzemiosł, mowy, stałej siedziby, z nikim nie wojując i z nikim się nie wiążąc, bez najmniejszej potrzeby czy to obcowania z bliźnimi, czy szkodenia im” (Rousseau 1956: 181), znajduje się w stanie przedspołecznym i przedrefleksyjnym, rządzą nim instynkt i uczucia. Pomimo że nie ma ukształtowanych pojęć etycznych (np. dobra i zła), jest z natury dobry, ponieważ cechuje go wrodzona skłonność do altruizmu, oparta

¹ Można bronić tezy, że społeczeństwo jest pośrednio wynikiem przyrodzonych człowiekowi pewnych namiętności (np. strachu przed śmiercią) i rozumu, które skłaniają człowieka do zrzeczenia się części wolności na rzecz ustanowienia suwerena. Chodzi jednak o to, że Hobbes wprost zaprzecza społecznej naturze człowieka, co szczególnie widać w jego polemice z Arystotelesem (Hobbes 1954: 149–150).

na współczuciu, które jest „czystym odruchem natury poprzedzającym wszelką refleksję” (Rousseau 1956: 174). Człowieka pierwotnego charakteryzują „dwa czynniki wcześniejsze niż rozum: jeden z nich to gorąca troska o własną każdego pomyślność i życie, drugi to naturalna odraza do zagłady albo cierpienia każdej istoty żyjącej” (Rousseau 1956: 133). Jest on również wolny, a przy tym szczęśliwy, gdyż łatwo może zaspokoić swoje proste potrzeby. W stanie natury wszyscy ludzie są równi pod względem społecznym, chociażby z tego względu, że nie istnieje wśród nich żadna hierarchia społeczna.

Wszystko to zmienia się za przyczyną przyrodzonej ludziom zdolności do rozwoju. „Smutne by to było – pisze Rousseau (1956: 155) – gdyby wypadło przyznać, że ta najwłaściwsza nasza i prawie nieograniczona zdolność jest źródłem wszystkich nieszczęść człowieka; że to ona go z biegiem czasu wydobywa z tego stanu początkowego, w którym pędziłby życie spokojne, niewinne i niezmacone; ona wreszcie, z wieku na wiek rozwijając i rozum jego, i błędy, i występki, i cnoty, czyni go w końcu tyranem samego siebie, jak i natury”. Za jej sprawą dokonuje się alienacja człowieka, wyobcowanie go z jego własnej natury. Człowiek, „włączając się w społeczeństwo i popadając w niewolę, staje się (...) słaby, lękliwy, uczy się poniżać i płaszczyć, a miękki i zniewieściał tryb życia do reszty go rozhartowuje, odbierając mu i odwagę, i siły” (Rousseau 1956: 151). Pojawia się własność prywatna i hierarchia społeczna, a wraz z nimi nierówność i ograniczenia wolności. Człowiekiem zaczynają rządzić ambicje i wyszukane potrzeby, których nie jest w stanie zaspokoić, przez co staje się nieszczęśliwy. Życie w takim społeczeństwie zagusza przyrodzone skłonności do dobra, co jest przyczyną powstania wielu wad ludzkich (takich jak zazdrość, zawiść, pogarda, okrucieństwo itp.), nieobecnych u ludzi żyjących w stanie natury. Rousseau przyrównuje wręcz niektóre etapy rozwoju społeczeństwa i cywilizacji do stanu wojny (Rousseau 1956: 204).

Za tym obrazem człowieka w stanie natury idzie pozytywne wartościowanie człowieka naturalnego, a także wszystkiego, co naturalne, przy negatywnym wartościowaniu tego, co jest wytworem kultury i cywilizacji. Najkrócej ujmując to Rousseau w zdaniu rozpoczynającym pierwszą księgę *Emila* (rozumiejąc to, co naturalne, przez to, co „wychodzi z rąk Stwórcy”): „Wszystko wychodząc z rąk Stwórcy jest dobre, wszystko wyrodnieje w rękach człowieka” (Rousseau 1955: 7).

Podsumowując oba stanowiska, zaznaczmy główne podobieństwa i różnice. Zarówno Hobbes, jak i Rousseau uznają, że człowiek w stanie natury jest samotnikiem, a skłonności do życia społecznego nie leżą bezpośrednio w naturze ludzkiej, lecz pojawiają się dopiero na pewnym etapie rozwoju. Obaj twierdzą, że ludzie w stanie natury są równi, choć Hobbes akcentuje głównie względną równość przymiotów cielesnych i umysłowych, a Rousseau równość wynikającą z braku hierarchii. Podstawowe różnice między omawianymi

poglądami leżą w opisie stanu natury, a także wartościowaniu natury i kultury. Zdaniem Hobbesa, ze względu na tkwiące w naturze ludzkiej egoizm, rywalizację o zasoby, nieufność i żądzę sławy ludzie znajdują się w stanie naturalnej wojny „każdego z każdym”, dlatego też w stanie natury „życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”. Dopiero ustanowienie suwerena oraz przejście do etapu społecznego i kulturalnego pozwala człowiekowi wydobyć się z nędzy życia w stanie natury. Z kolei według Rousseau w stanie natury ludzie są równi, wolni, szczęśliwi, nie znają hierarchii, własności prywatnej, więzi społecznych, rządzą nimi instynkt i uczucia, są pokojowo nastawieni, gdyż mają wrodzoną skłonność do altruizmu i „naturalną odrazę do zagłady albo cierpienia każdej istoty żyjącej”. W naturze ludzkiej tkwi jednak zarodek upadku: wrodzona ludzka zdolność do rozwoju przyczynia się do powstania społeczeństwa, kultury i cywilizacji, które wypaczają człowieka. Rousseau pozytywnie wartościuje to, co naturalne, a negatywnie to, co nienaturalne, a zatem także społeczeństwo, kulturę i cywilizację (Dent 1992: 177).

Nasuwa się tu zasadne pytanie o status obu koncepcji stanu natury i ich podstawy epistemologiczne. Rousseau zdaje sobie sprawę z trudności, jakie stoją przed badaczem natury ludzkiej, który na podstawie obserwacji współczesnego człowieka chce opisać ludzkość w stanie natury: „(...) niełatwe to wszak zamierzenie w obecnej naturze człowieka rozpoznać, co pierwotne, co sztuczne, i wyrobić sobie pogląd właściwy na stan, który już nie istnieje, który nigdy może nie istniał i nigdy prawdopodobnie istnieć nie będzie, o którym jednak musimy mieć pojęcie trafne, by trafnie osądzić stan nasz obecny” (Rousseau 1956: 129). Dlatego też niekiedy asekuracyjnie przyznaje, że jego wywody mają charakter o wiele bardziej hipotetyczny niż historyczny, czasami zaś zdaje się upierać się przy tym, że zarysowany przez niego proces przechodzenia od stanu natury do cywilizacji stanowi adekwatną, a przynajmniej bardzo prawdopodobną rekonstrukcję (Rousseau 1956: 141–143). Żadnych wątpliwości co do realnego statusu stanu natury nie ma za to Hobbes, który choć przyznaje, że opisywany przez niego stan mógł nigdy nie istnieć powszechnie, to w niektórych rejonach globu istnieje do czasów współczesnych autorowi *Lewiatana*: „Ktoś może przypadkiem pomyśleć, że nigdy nie było takiego czasu ani takiego stanu wojny, o jakim tu 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 w różnych miejscach Ameryki nie mają żadnego rządu poza władzą w małych rodzinach, których zgoda zależy od przyrodzonych pożądań; i ludy te dzisiaj żyją jak zwierzęta, jak to już powiedziałem powyżej” (Hobbes 1954: 111). Zwraca przy tym uwagę ogromna ignorancja Hobbesa w kwestii życia plemion indiańskich; można z tego wnosić, że Hobbes opiera się bardziej na zakorzenionych w jego kulturze stereotypach i pogłoskach dotyczących Indian

niż na rzetelnej wiedzy płynącej z badań terenowych. Zresztą i tak większość argumentów autora *Lewiatana* bazuje na obserwacjach ludzi mu współczesnych i relacjach historycznych opisujących ludzi cywilizowanych (Hobbes 1954: 107–112).

Nie ulega wątpliwości, że poglądy obu myślicieli w kwestii natury ludzkiej i stanu naturalnego mają charakter wybitnie spekulatywny, a ich empiryczne podstawy ograniczają się prawie wyłącznie do luźnych obserwacji zachowań ludzi cywilizowanych. Hobbes i Rousseau nie dysponowali bogatym materiałem empirycznym, jakiego dostarcza nam dzisiejsza nauka, dlatego też byli skazani na niepotwierdzone domysły. Warto zatem przyjrzeć się ich stanowiskom z perspektywy nauk szczegółowych, aby rozstrzygnąć, które twierdzenia przez nich głoszone dają się utrzymać, a które należałoby porzucić.

2. Współczesne rozumienie natury ludzkiej

Zanim przejdziemy do oceny koncepcji stanu natury Hobbesa i Rousseau, należy pokrótce zarysować współczesne podejście do natury ludzkiej. Warto wspomnieć, że pojęcie natury ludzkiej, jako mocno obciążone filozoficznie, jest traktowane podejrzliwie przez wielu przedstawicieli nauk humanistycznych i społecznych.

Edgar Morin (1977: 32–37) wskazuje na niektóre przyczyny tego faktu. Z jednej strony jest to kontrowersyjne przekonanie o nadnaturalnym statusie człowieka, który wykracza poza naturę i uwarunkowania biologiczne. Z drugiej zaś strony jest to strach przed przypisywanymi naturze ludzkiej cechami, takimi jak niezmienność czy jej determinujący ludzkie zachowania charakter. W świetle współczesnego ewolucjonizmu i genetyki obawy te wydają się bezpodstawne. Do natury ludzkiej zalicza się te względnie stałe cechy charakteryzujące człowieka, które są wynikiem ewolucji biologicznej i są dziedziczone na drodze genetycznej. Wiele tych własności stanowią adaptacje do warunków środowiska, w którym powstawał gatunek ludzki, dopuszcza się jednak, że niektóre cechy mogą być produktami ubocznymi innych adaptacji. Istotny jest fakt, że proces ewolucji przebiega nieustannie, a zatem w dłuższej perspektywie, w odpowiedzi na zmieniające się warunki środowiska, mogą zostać wykształcone nowe adaptacje, a stare mogą utracić swą wartość przystosowawczą i zaniknąć. Tym samym zmiana może ulec to, co zbiorczo określamy jako „naturę ludzką”. Również przekonanie o determinującym charakterze natury ludzkiej nie znajduje potwierdzenia we współczesnej biologii (Buss 2001: 40–41).

Na jeszcze inne przyczyny niechęci do pojęcia natury ludzkiej zwraca uwagę Pinker. Przede wszystkim odpowiada za to silnie zakorzeniona w naukach społecznych i humanistycznych – jak zresztą w całej kulturze – doktryna czystej

tablicy, która głosi, że „ludzki umysł nie ma żadnej przyrodzonej struktury, zatem może zostać zapisany dowolnymi treściami przez społeczeństwo lub przez nas samych” (Pinker 2005: 19). Dodatkowo ludzie nakładają na dyskusję o naturze ludzkiej ograniczenia ideologiczne i aksjologiczne. „Zdaniem wielu osób uznanie istnienia natury ludzkiej – pisze Pinker (2005: 9) – oznacza akceptację rasizmu, seksizmu, wojny, zachłanności, ludobójstwa, nihilizmu, reakcjonizmu politycznego oraz zaniedbywania dzieci i osób pokrzywdzonych przez los. Wszelkie sugestie, że nasz umysł ma pewną wrodzoną strukturę, traktuje się nie jako hipotezy, które mogą okazać się niesłuszne, ale jako myśli, których należy unikać, bo są niemoralne”. Co do doktryny czystej tablicy, to w świetle wyników wielu współczesnych nauk, takich jak biologia, psychologia, genetyka zachowania czy neuronauka, jawi się ona jako fałszywa (Pinker 2005). Z kolei przekonanie o niebezpiecznych konsekwencjach przyjęcia natury ludzkiej zasada się w dużej mierze na błędnym założeniu, jakoby z samych twierdzeń o faktach dotyczących natury ludzkiej wynikały jakieś powinności. Tak jednak nie jest, o czym wiadomo przynajmniej od czasów Hume’a (Hume 1963: 259–260). Dlatego też jest logicznym nadużyciem wyprowadzanie zdań głoszących, co powinniśmy robić w sferze moralnej, obyczajowej, prawnej, społecznej i politycznej, ze zdań o tym, jaki z natury jest człowiek.

3. Człowiek w stanie pierwotnym a społeczność

Zachowania społeczne nie są niczym wyjątkowym począwszy od owadów, kończąc na ssakach naczelnych (Wilson 1979, 2000). U blisko spokrewnionych z człowiekiem małp występuje wyraźna hierarchia społeczna, tworzone są bliskie związki i sojusze, dynamicznie próbuje się podnieść własną pozycję społeczną w stadzie i tym samym uzyskać lepszy dostęp do zasobów: „Naczelne należą do istot bardzo towarzyskich. Wystarczy kilkugodzinny pobyt w stadzie małp, aby spostrzec, jak duże znaczenie mają dla jego członków wzajemne związki i odniesienia. Zawarte sojusze ciągle się testuje; wypróbować się też nowe, przyjaciele oczekują pomocy, rywale – wyzwania; ciągle szuka się okazji do parzenia się” (Leakey 1995: 201). Tego typu porządek społeczny, choć oczywiście znacznie bardziej rozwinięty, obserwuje się w społecznościach ludzkich. O społecznym charakterze człowieka przekonują nas dane archeologiczne, a także badania współcześnie żyjących prymitywnych plemion.

Dlatego też teza o samotniczym, monadycznym i aspołecznym życiu człowieka pierwotnego, podzielana przez Hobbesa i Rousseau, jest fałszywa. Nic nie przemawia za tym, aby ludzie zaczęli się łączyć w grupy i społeczności dopiero w pewnym momencie historii *Homo sapiens*. Nie ma też żadnych świadectw na rzecz twierdzenia głoszącego, że protospołeczności czy nawet społeczeństwa powstały na drodze umowy społecznej.

4. Agresja – między naturą a kulturą

W społecznościach pierwotnych, wbrew opinii Rousseau, można dostrzec rozmaite przejawy agresji. Oprócz zrytualizowanych potyczek między plemionami, często bezkrwawych, mających jedynie pokazać męstwo wojowników i ich gotowość do walki, natrafiamy na jedną z najpowszechniejszych form przemocy – najazdy, tzw. rajdy. W rajdach uczestniczą niewielkie grupy wojowników, które przekradają się na terytoria sąsiadów, aby zabić chłopców i mężczyzn, uprowadzić dziewczynki i kobiety, a także ukraść zasoby. Rajdy nie mają formy zrytualizowanych bitew, wykorzystuje się w nich zaskoczenie, przewagę liczebną (często atakując pojedyncze napotkane osoby) oraz bezbronność ofiar (Smith 2011: 35–39).

Rajdy występowały na długo przed pojawieniem się osiadłych plemion parających się rolnictwem, co ukazują chociażby paleolityczne malunki naskalne (Smith 2011: 75–77). Do podobnego wniosku skłania bezpośrednio obserwacja ludów zbierackich: „Wiemy jednak, że nie spotkano dotychczas ani też szczegółowo nie opisano żadnego prawdziwie pokojowego ludu zbierackiego. Statystyki przeczą wyobrażeniu łagodnego zbieracza. Według globalnej oceny etnograficznej dokonanej na podstawie badań trzydziestu jeden społeczeństw myśliwych-zbieraczy 64 procent z nich angażuje się w działania wojenne raz na dwa lata, 26 procent prowadzi wojny rzadziej, a tylko 10 procent, jak uznano, prowadzi wojny rzadko lub nigdy. Tak więc nasuwa się myśl, że prowadzenie regularnej, niemal stałej wojny właściwe jest większości kultur zbierackich. Co do tych 10 procent stanowiących jakoby wyjątek, można zastanawiać się, jak długo trwa tak naprawdę to «nigdy», zważywszy na jakże niepełną obserwację etnograficzną i krótki okres badań” (Wrangham, Peterson 1999: 94).

Do tego należy uwzględnić fakt, że rajdy i związana z nimi ogromną brutalność zaobserwowano także u blisko spokrewnionych z człowiekiem szympanów² (Wrangham, Peterson 1999: 11–33, 80–103). Warto przy tym podkreślić, że człowiek nie jest jedynym gatunkiem zabijającym swoich pobratymców – agresja wewnątrzgatunkowa wydaje się być powstała w wyniku ewolucji

² Należy dodać, że dotyczy to szympana zwyczajnego. Oprócz niego istnieje jeszcze inny gatunek szympansa – szympan karłowaty, inaczej bonobo. Oba gatunki, choć różnią się nieznacznie pod względem anatomicznym, w wielu sytuacjach przejawiają odmienne zachowania. Wśród bonobo nie odnotowuje się gwałtów, maltretowania dorosłych samic i zabijania niemowląt. W przeciwieństwie do patriarchy występującego u szympanów zwyczajnych, u bonobo obie płcie są współdominujące, a samice odgrywają ważną rolę w społeczności, przyczyniając się m.in. do minimalizacji aktów przemocy. Sprzyja temu także ogromna rola kontaktów seksualnych, służących do zacieśniania więzi między małpami bonobo, zawieraniu przyjaźni i wygaszaniu agresji (Wrangham, Peterson 1999: 246–266).

adaptacją przedstawicieli wielu różnych gatunków do warunków środowiska³ (Diamond 1992: 390–396; Lorenz 1996).

Upoważnia to Pinkera do postawienia mocnej tezy: „Jednak teorią, której słabość współczesna myśl ewolucyjna obnażyła najbardziej bezlitośnie, jest bez wątpienia doktryna szlachetnego dzikusa. Wydaje się wysoce nieprawdopodobne, by dobór naturalny mógł ukształtować istotę na wskroś szlachetną, bo w nieustannej walce genów o przetrwanie w następnym pokoleniu istoty szlachetne zwykle przegrywają” (Pinker 2005: 89–90). Z perspektywy myśli ewolucyjnej, szczególnie socjobiologii i psychologii ewolucyjnej, przyjmuje się, że u podłoża ludzkiej agresywności leżą wrodzone struktury i schematy zachowań, wykształcone w toku ewolucji i stanowiące – przynajmniej w części – adaptacje do warunków środowiska. Pozwala to wyjaśnić powszechność zachowań agresywnych we wszystkich znanych społecznościach ludzkich⁴ (również tych zupełnie pierwotnych, o czym świadczą znaleziska archeologiczne), a także u blisko spokrewnionych z ludźmi ssaków naczelnych, np. szympanсів (Buss 2001: 306–337). Wraz z danymi pochodzącymi z obserwacji plemion bliskich stanowi pierwotnemu, obala to przekonanie o szlachetności, dobroci i pokojowym usposobieniu ludzi pierwotnych: „Na przykład w wenezuelskim plemieniu Yanomamö 30% mężczyzn ginie z rąk współplemieńców albo członków sąsiednich plemion. Można by przypuszczać, że członkowie tego plemienia są bardzo brutalni, gdyby nie to, że w tradycyjnych społecznościach zabijanie się ludzi jest raczej normą niż wyjątkiem, czego przykładami mogą być plemiona Ache z Paragwaju czy Tiwi z północnej Australii. Nawet w stosunkowo spokojnym plemieniu !Kung San z Botswany odsetek zabójstw jest większy niż na ulicach Detroit” (Buss 2001: 308). Co ciekawe, wielu badaczy – odwrotnie niż Rousseau – pokazuje tendencję do zmniejszania się zachowań związanych z przemocą (np. liczby gwałtów czy zabójstw) wraz z rozwojem cywilizacji. Procentowo, w odniesieniu do wielkości populacji, odsetek zgonów w wyniku działań wojennych jest wielokrotnie niższy w Stanach Zjednoczonych i w Europie w XX wieku (uważanym za wyjątkowo krwawy) niż w plemionach pierwotnych będących przedmiotem porównania.

³ Konrad Lorenz (Lorenz 1996: 54–73) wymienia następujące funkcje przystosowawcze agresji wewnątrzgatunkowej, czyli agresji wobec osobników tego samego gatunku. Agresja wewnątrzgatunkowa:

- przyczynia się do równomiernego rozmieszczenia osobników tego samego gatunku na dostępnej przestrzeni życiowej,
- poprzez walki rywalizacyjne prowadzi do selekcji osobniczej,
- odgrywa ogromną rolę przy obronie potomstwa,
- jest podstawą hierarchii osobników wewnątrz gatunku.

⁴ Przy czym, statystycznie rzecz biorąc, przedstawiciele płci męskiej są bardziej agresywni niż płęć żeńska. Ma to swoje uzasadnienie biologiczne (Ghliglieri 2001).

W wypadku plemion odsetek zgonów waha się od 10% do 60%, natomiast współczynnik ten dla Europy i Stanów Zjednoczonych w XX wieku wynosi poniżej 2% (Pinker 2005: 92). Obfitość danych etnograficznych na temat powszechności pewnych zachowań skłoniła Donalda Browna do umieszczenia konfliktu, gwałtu, zemsty, zazdrości i zbiorowej męskiej przemocy na swojej liście ludzkich uniwersaliów (Pinker 2005: 92, 616–621).

Jedną z ewolucyjnych funkcji agresji jest walka o miejsce w hierarchii. Jak pokazują badania, tak ludzie, jak i zwierzęta posiadają wrodzone, wykształcone w procesie ewolucji predyspozycje do tworzenia hierarchii, a co za tym idzie – do wytwarzania pewnego typu nierówności w dostępie do zasobów (Buss 2001: 369–392). To właśnie hierarchiczność i terytorialność jest silnie powiązana z dostępem do zasobów, o które toczy się agresywna rywalizacja zarówno wewnątrz grupy, jak i pomiędzy grupami, a człowiek jest zwierzęciem wysoce hierarchicznym i terytorialnym (Berghe 1991). Upada tym samym bezpodstawne, jak się okazuje, przekonanie o braku nierówności społecznych i własności prywatnej u ludzi pierwotnych. W świetle tego, co już zostało powiedziane, powątpiewać możemy w niezmacone szczęście, które ma być udziałem człowieka pierwotnego.

To, że u podstaw agresji leżą wrodzone mechanizmy, nie oznacza, że wszystkie aspekty zachowań agresywnych są przez nie zdeterminowane. Zdają sobie z tego sprawę nawet najwięksi zwolennicy ewolucyjnego podejścia do natury ludzkiej: „Poszczególne formy zorganizowanej przemocy nie podlegają dziedziczeniu. (...) Kultura nadaje agresji określoną formę i uświęca jej uniformistyczne praktykowanie przez wszystkich członków plemienia. Kulturową ewolucją agresji zdają się kierować łącznie trzy siły: 1) genetyczna skłonność do uczenia się pewnych form zbiorowej agresji; 2) wymogi środowiska, w którym dane społeczeństwo istnieje, oraz 3) uprzednie dzieje grupy, które skłaniają ją do przyjęcia jednej innowacji kulturowej w przeciwieństwie do innej” (Wilson 1988: 150–151).

Pokazuje to współzależność czynników genetycznych i środowiskowych w kształtowaniu poszczególnych form zachowań agresywnych i jest zgodne ze współczesnymi rozwiązaniami sporu „geny a środowisko”. Wyposażenie genetyczne jedynie predestynuje do zachowań agresywnych, jednakże istotną rolę odgrywają czynniki środowiskowe, które wzmacniają bądź wygaszają wrodzone dyspozycje, a także nadają konkretne formy zachowaniom agresywnym. Kultura może zarówno hamować, jak i wzmacniać naturalne tendencje do agresji i przemocy. Temu ostatniemu sprzyjają m.in. wyraźne rozgraniczanie my–oni, kreowanie wroga, dehumanizacja, wykorzystanie autorytetu, władzy i aprobaty społecznej do szerzenia nienawiści i agresji, tworzenie klimatu sprzyjającego deindywidualizacji i anonimowości. Psychologiczne mechanizmy leżące u podstaw agresji i przemocy wyczerpująco omawia autor słynnego

eksperymentu więziennego – Philip Zimbardo (2008). Podsumowując, zdecydowanie fałszywe jest powiązanie przez Rousseau zachowań agresywnych wyłącznie z wpływem kultury i cywilizacji.

Na marginesie można dodać, że współczesne badania podważają także inne twierdzenie Rousseau, jakoby ludzie w stanie pierwotnym żywili szczególnie szacunek dla przyrody, tak że obca im była rabunkowa gospodarka zasobami natury oraz niszczenie gatunków roślin i zwierząt (Diamond 1992: 424–452).

5. Czy mamy wrodzoną skłonność do altruizmu?

Rousseau twierdzi, że człowieka cechuje wrodzona skłonność do altruizmu, oparta na poprzedzających refleksję współczuciu i niechęci do krzywdzenia innych. Na podstawie tego, co powiedzieliśmy o wrodzonych mechanizmach agresji, mogłoby się wydawać, że także i ta teza autora *Rozprawy o nierówności* jest wątpliwa. Taka konkluzja jest jednak przedwczesna.

Biolodzy i psychologowie ewolucyjni od dawna próbują ustalić, jakie czynniki umożliwiły wykształcenie się w toku ewolucji mechanizmów odpowiedzialnych za zachowania altruistyczne (Buss 2001: 250–305; Ridley 2000). Przyjmując, że u podstaw zwierzęcych, w tym także ludzkich zachowań altruistycznych⁵, leży egoizm zarówno genów, jak i ich nosicieli. Egoizm genów sprowadza się do „dążenia” do przetrwania poprzez produkowanie jak największej liczby swoich kopii⁶. Wszystko, co temu sprzyja, jest korzystne z punktu widzenia genów. Zachowania altruistyczne mogą się zatem pojawić, jeśli koszty ponoszone przez altruistę są mniejsze niż korzyści odniesione przez innych, którzy są potencjalnymi posiadaczami genu odpowiedzialnego za zachowania altruistyczne. „Dlatego też z punktu widzenia genu – pisze Ridley (2000: 29–30) – zdumiewający altruizm mrówek-robotnic jest wyrazem czystego, jednoznacznego egoizmu. Bezinteresowna współpraca kolonii mrówek to iluzja; każda robotnica dąży do genetycznej nieśmiertelności raczej przez swoich braci i siostry – potomstwo królowej – niż przez własne potomstwo, ale robi to dokładnie z takim samym genetycznym samolubstwem, jak każdy człowiek odpychający łokciami rywali na drabinie kariery zawodowej. Być może mrówki i termity, jak to powiedział Kropotkin, «wyrzekły się walki wzajemnej, o której mówi Hobbes» jako jednostki, ale ich geny niczego się nie wyrzekły”.

⁵ „Zachowaniem altruistycznym nazywamy takie zachowanie, na skutek którego (1) ktoś ponosi koszty po to, by (2) ktoś inny odniósł korzyści” (Buss 2001: 252).

⁶ Związane jest to z genocentrycznym spojrzeniem na ewolucję, w którym przyjmuje się, że dobór naturalny działa głównie (bądź silniej: tylko i wyłącznie) na poziomie genów. Klasycznym wykładem tego podejścia jest *Samolubny gen* Richarda Dawkinsa (Dawkins 2007).

Nazywa się to altruizmem krewniczym, bowiem zachowania altruistyczne kierowane są wobec krewnych, czyli osób, z którymi współdzielimy przynajmniej część naszych genów. Oprócz tego wyróżnia się też altruizm wzajemny, polegający na uczynieniu przysługi w zamian za spodziewane odniesienie korzyści (np. na drodze rewanżu⁷) w przyszłości. Uznaje się, że ten mechanizm leży u podstaw takich zachowań, jak dzielenie się pokarmem przez nietoperze wampiry, czy tworzenie przyjaźni i sojuszy u małp (Buss 2001: 285–290).

Zwróćmy jednak uwagę na dwa problemy. Po pierwsze, wydaje się wątpliwe (w każdym razie autorowi niniejszego artykułu), czy daje się sprowadzić wszystkie ludzkie przejawy altruizmu do altruizmu krewniczego i altruizmu wzajemnego. Po drugie, zauważmy, że altruizm w rozumieniu biologicznym jest daleki od altruizmu w rozumieniu potocznym. Co więcej, wielu ludzi nie dopatryłoby się żadnego altruizmu w zachowaniach nazywanych przez biologów „altruistycznymi”, dostrzegając w nich raczej przejawy nepotyzmu (altruizm krewniczy) czy interesowności (altruizm wzajemny).

Druga kwestia dotyczy wrodzonych mechanizmów przeciwdziałających agresji. U zwierząt występują tego typu mechanizmy – np. sygnały poddania się i uległości – które skutecznie powstrzymują agresję u osobników tego samego gatunku. U człowieka sprawa jest bardziej skomplikowana. Wydaje się, że człowiek posiada wrodzone mechanizmy łagodzące agresję (wrażliwość na sygnały poddania się i uległości, dziecięcość itp.), choć działają one o wiele mniej skutecznie niż u zwierząt, gdyż w wielu wypadkach nie powstrzymują lub nie przerywają zachowań agresywnych. Dlatego też często uznaje się, że człowiek nie ma wrodzonych mechanizmów powstrzymujących agresję, działających tak silnie jak u innych zwierząt.

Kolejna kwestia dotyczy empatii. Uznajmy roboczo, choć niezbyt precyzyjnie, że empatia to reakcja afektywna bardziej odpowiadająca sytuacji innej osoby niż naszej własnej (Hoffman 2006: 14). Z jednej strony widzimy duże różnice indywidualne w zdolności do empatii, co zresztą wcale nie musi wskazywać na udział czynników środowiskowych, z drugiej zaś strony poszukuje się wrodzonych mechanizmów umożliwiających empatię. W ostatnich latach bardzo dużo uwagi poświęcono odkryciu u małp i ludzi tzw. neuronów lustrzanych, które uznaje się za neurologiczną podstawę empatii (Jaśkowski 2009: 243–246). „Neurony lustrzane – pisze Joachim Bauer (2008: 43) – wykorzystują neurobiologiczną infrastrukturę obserwatora, by dać mu

⁷ Nie zawsze odwzajemnienie musi przybrać postać prostego rewanżu. Zdaniem Richarda D. Alexandra, często jest to „wzajemność zapośredniczona”, w której ofiarodawcy nie odwzajemnia adresat, ale jeszcze ktoś inny. W skomplikowanej sieci zależności społecznych występującej u ludzi odwzajemnienie może nie być wcale oczywiste – np. darczyńca, ofiarujący pieniądze potrzebującym, może uzyskać społeczny prestiż i zaufanie, które dopiero później przyniosą mu wymierne korzyści.

poczuć coś w rodzaju symulacji tego, co dzieje się w człowieku, którego obserwuje. Odzwierciedlanie jest neurobiologiczną podstawą tego, co nazywane jest «teorią umysłu». Może nie tylko wywołać u osoby znajdującej się na pozycji obserwatora wyobrażenia, myśli czy uczucia, ale w określonych okolicznościach jest także w stanie zmieniać stan jego organizmu”.

Wszystko to wskazuje na istnienie u ludzi wrodzonych mechanizmów odpowiedzialnych za pewne typy altruizmu, łagodzących agresję i leżących u podstaw empatii. Wydaje się jednak, że altruizm, o którym pisał Rousseau, znacznie wykracza poza opisane mechanizmy. Tym samym teza Rousseau znajduje jedynie częściowe potwierdzenie.

6. Wnioski

Spekulatywny charakter dociekań Hobbesa i Rousseau dotyczących natury ludzkiej i stanu natury leżał u podstaw wielu błędów, jakie w swoich opisach popełnili obaj filozofowie. Konfrontacja z wynikami współczesnych nauk szczegółowych pozwoliła na wskazanie wątpliwych treści w myśli każdego z nich:

- Podzielana przez obu myślicieli teza o społecznym i samotniczym charakterze człowieka pierwotnego jest fałszywa.
- Fałszywa wydaje się teza Rousseau o tym, że w stanie natury ludzie są równi, wolni, szczęśliwi, nie znają hierarchii, własności prywatnej, są pokojowo nastawieni, a dopiero rozwój kultury i cywilizacji przyczynia się do powstania zachowań agresywnych. Bliższe prawdy wydaje się stwierdzenie Hobbesa, że w stanie natury ludzie są egoistyczni, agresywnie walczą o zasoby i miejsce w hierarchii.
- Istnieją pewne podstawy do tego, aby uznać tezę Rousseau o wrodzonej skłonności do altruizmu (w każdym razie pewnych jego rodzajów), ale z zastrzeżeniem, że w wypadku człowieka wrodzone mechanizmy powstrzymujące agresję działają słabiej niż w wypadku innych zwierząt.
- Czynniki kulturowe mogą wpływać różnorodnie na pierwotne mechanizmy wyzwalające agresję (używając języka cybernetycznego powiemy, że może między nimi występować zarówno sprzężenie zwrotne dodatnie, jak i ujemne). Nie ma zatem racji Rousseau, dostrzegając jedynie negatywne aspekty działania kultury i cywilizacji.

Bibliografia

- Bauer J. (2008), *Empatia*, przeł. M. Guzowska-Dąbrowska, PWN, Warszawa.
- Berghe van den P.L. (1991), *Bestia wraca do łask: w stronę biospołecznej teorii agresji*, w: *Człowiek zwierzę społeczne*, przeł. K. Najder, B. Szacka, J. Szacki, Czytelnik, Warszawa, s. 95–126.
- Buss D.M. (2001), *Psychologia ewolucyjna*, przeł. M. Orski, GWP, Gdańsk.
- Dawkins R. (2007), *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Dent N.J.H. (1992), *A Rousseau Dictionary*, Blackwell Publishers, Cambridge, Mass.
- Diamond J. (1992), *Trzeci szympan*, przeł. J. Weiner, PIW, Warszawa.
- Ghliglieri M.P. (2001), *Ciemna strona człowieka*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, WAB, Warszawa.
- Hobbes T. (1954), *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa.
- Hoffman M.L. (2006), *Empatia i rozwój moralny*, przeł. O. Waškiewicz, GWP, Gdańsk.
- Hume D. (1963), *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa.
- Jaśkowski P. (2009), *Neuronauka poznawcza*, Vizja Press&It, Warszawa.
- Leakey R. (1995), *Pochodzenie człowieka*, przeł. Z. Skrok, Wydawnictwo CIS i Oficyna Wydawnicza MOST, Warszawa.
- Lorenz K. (1996), *Tak zwane zło*, przeł. A.D. Tauszyńska, PIW, Warszawa.
- Morin E. (1997), *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, przeł. R. Zimand, PIW, Warszawa.
- Pinker S. (2005), *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, przeł. A. Nowak, GWP, Gdańsk.
- Ridley M. (2000), *O pochodzeniu cnoty*, przeł. M. Koraszewska, Rebis, Poznań.
- Rousseau J.J. (1955), *Emil czyli o wychowaniu*, t. I, przeł. W. Husarski, Wrocław.
- Rousseau J.J. (1956), *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa.
- Smith D.L. (2011), *Najbardziej niebezpieczne ze zwierząt*, przeł. A.E. Eichler, Wydawnictwo CiS, Warszawa – Stare Groszki.
- Wilson E.O. (1979), *Społeczeństwo owadów*, przeł. D.H. Tymowska, PWN, Warszawa.
- Wilson E.O. (1988), *O naturze ludzkiej*, przeł. B. Szacka, PIW, Warszawa.
- Wilson E.O. (2000), *Socjobiologia*, przeł. M. Siemiński, Zysk i S-ka, Poznań.
- Wrangham R., Peterson D. (1999), *Demoniczne samce*, przeł. M. Auriga, PIW, Warszawa.
- Zimbardo Ph. (2008), *Efekt Lucyfera*, przeł. A. Cybulko i in., PWN, Warszawa.

Streszczenie

Celem artykułu jest skonfrontowanie poglądów na naturę ludzką i stan natury Hobbesa i Rousseau z wynikami nauk szczegółowych. Prowadzi to do następujących konkluzji. 1) Podzielana przez obu myślicieli teza o aspołecznym i samotniczym charakterze człowieka pierwotnego jest fałszywa. 2) Fałszywa jest teza Rousseau o tym, że w stanie natury ludzie są równi, wolni, szczęśliwi, nie znają hierarchii, własności prywatnej, są pokojowo nastawieni, a dopiero rozwój kultury i cywilizacji przyczynia się do powstania zachowań agresywnych. Bliższe prawdy wydaje się stwierdzenie Hobbesa, że w stanie natury ludzie są egoistyczni, agresywnie walczą o zasoby i miejsce w hierarchii. 3) Istnieją pewne podstawy do tego, aby uznać tezę Rousseau o wrodzonej skłonności do altruizmu (w każdym razie pewnych jego rodzajów), ale z zastrzeżeniem, że w wypadku człowieka wrodzone mechanizmy powstrzymujące agresję działają słabiej niż w wypadku innych zwierząt. 4) Czynniki kulturowe mogą wpływać różnorako na pierwotne mechanizmy wyzwalające agresję. Nie ma zatem racji Rousseau, dostrzegając jedynie negatywne aspekty działania kultury i cywilizacji.