

Paweł Tarasiewicz

Ludzka natura a państwo

Studia Elckie 12, 89-100

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

LUZKA NATURA A PAŃSTWO

Na próżno szukać w historii filozofii jednomyślnej nauki o naturze ludzkiej. Poglądy filozofów w tej sprawie różniły się, i często nadal się różnią, nie tylko pod względem tego, z jakich własności bytu ludzkiego się ona składa, lecz także tego, w jaki sposób własności te powstają i jakie funkcje pełnią w życiu człowieka¹. Poszczególne koncepcje historyczne dają się jednak sprowadzić do jednej z czterech zasadniczych interpretacji, według których natura ludzka albo domaga się dopełnienia, albo jest nieuleczalnie złośliwa, albo jest niezmiennie doskonała, albo też jest tworzona na nowo².

Głównym celem niniejszych rozważań jest próba korelacji natury ludzkiej i państwa. Realizacja tego zadania będzie polegać na próbie odkrycia istotnych elementów życia państwowego, stanowiących konsekwencję przyjęcia któregoś z wymienionych wyżej sposobów rozumienia natury człowieka.

Dopełnianie natury ludzkiej a państwo

Przedstawiciele stanowiska mówiącego, że ludzka natura domaga się dopełnienia, dzielą się z uwagi na swój stosunek do kultury. Jedni uważają, że do całkowitego zaktualizowania natury wystarczy sama kultura, inni – że oprócz kultury konieczna jest nadprzyrodzona łaska.

Pierwsza teza znajduje swoje uzasadnienie chociażby w myśli Arystotelesa. Według niego powodem, dla którego ludzka natura domaga się dopełnienia jest to, że nie jest ona w stanie sama z siebie osiągnąć swego ostatecznego celu (gr. ENTELECHIA). Z pomocą naturze musi przyjść

Ks. Paweł Tarasiewicz – dr filozofii; adiunkt w Katedrze Filozofii Kultury na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II; adres do korespondencji: kstaras@kul.pl

¹ Zob. J. B. Schneewind, *Human nature*, w: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, red. R. Audi, New York 1999, s. 398.

² Przyjęta typologia relacji natury ludzkiej i państwa jest analogiczna do typologii związków natury z kulturą. Zob. P. Jaroszyński, *Filozoficzne koncepcje kultury*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk (dalej cyt. PEF), t. 6, Lublin 2005, s. 138.

kultura, która polega na zdobywaniu przez człowieka – za sprawą wychowania (gr. PAIDEIA) – cnót, usprawniających ludzkie władze do samodzielnego poznania i wyboru prawdziwego dobra. Udział nadprzyrodzonej łaski jest wykluczony z tej racji, iż jej potencjalne źródło (Bóg-Absolut) oddaje się wyłącznej kontemplacji samego siebie, a przez to istnienie i losy człowieka pozostają mu nieznane³.

Arystoteles zauważa, że osoba ludzka nie jest w stanie zrealizować swego celu poza społecznością, co prowadzi go do wniosku, że natura człowieka predestynuje go ostatecznie do życia w państwie⁴. W perspektywie ludzkiej natury głównym zadaniem państwa jest więc rozwój cnót jego obywateli⁵. Stagiryta utrzymuje, że dopełnianie natury na drodze kultury obejmuje zarówno rządzących, jak i rządzonych, że cnota dobrego władcy i dobrego człowieka jest jedną i tą samą cnotą. Wynika z tego ścisły związek między polityką i etyką: dobro człowieka (ENTE-LECHIA) wyznacza istotne ramy zarówno w zakresie życia społecznego, jak i indywidualnego. Tym niemniej, chociaż myśl Arystotelesa rozpatruje człowieka podporządkowanego celom jego własnej *polis* z niezmiennym respektem dla potencjalności ludzkiej natury, to jednak ostatecznie implikuje prymat państwa nad obywatelem, co jednoznacznie wskazuje na jej kolektywistyczny charakter⁶.

Stanowisko Arystotelesa, z kolei, zostaje istotnie zmodyfikowane przez św. Tomasza z Akwinu. Ten włoski myśliciel zwraca uwagę na niewystarczalność kultury w procesie aktualizowania ludzkiej natury. Niewystarczalność ta wynika z faktu naturalnych inklinacji człowieka do poszukiwania i osiągnięcia pełni prawdy, dobra i piękna – pełni, która transcenduje kulturę i otwiera perspektywę łaski⁷. Dowartościowanie nadprzyrodzonego życia duchowego nie umniejsza jednak, ani nie wyklucza, ciele-

³ Tamże.

⁴ Zob. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 25-226.

⁵ Por. M. A. Krąpiec, *Państwo*, w: PEF, t. 7, Lublin 2006, s. 977-978.

⁶ Por. T. Kuniński, *Dobry obywatel a dobry człowiek w ujęciu „Polityki” Arystotelesa*, „Diametros”, 2007 nr 12, s. 73; Arystoteles, *Polityka*, I, 1, 12, s. 28: „Okazuje się tedy, że państwo jest tworem natury i że jest pierwszej od jednostki, bo jeśli każdy z osobna nie jest samowystarczalny, to znajdzie się w tym samym stosunku [do państwa], co i inne części do jakiejś całości”.

⁷ Zob. P. Jaroszyński, *Filozoficzne koncepcje*, s. 138-139.

snej strony bytu ludzkiego. Realny bowiem człowiek pozostaje jednością natury cielesno-duchowej⁸.

Do myśli św. Tomasza z Akwinu twórczo nawiązuje wielu współczesnych filozofów, wśród nich – Mieczysław A. Krąpiec. Według niego, o naturze ludzkiej mówi się z uwagi na predyspozycje człowieka do zdeterminowanego działania⁹. Tym samym ludzka natura określa specyfikę wszelkiej aktywności człowieka, w tym również jego działań związanych z organizacją życia państwowego¹⁰.

Krąpiec podkreśla, że perspektywa osobowego życia człowieka skutkuje zanegowaniem prymatu społeczeństwa nad jednostką. Tym niemniej, istnieje ścisły związek między domagającą się dopełnienia ludzką naturą a państwem, ponieważ jako społeczeństwo samowystarczalne tylko ono jest w stanie stworzyć takie warunki życia zbiorowego, w których każdy człowiek znajdzie możliwości osobowego rozwoju na miarę własnych zdolności, zainteresowań i pracy. Państwo jawi się zatem jako optymalny środek doskonalenia naturalnych predyspozycji człowieka. Troska o rozwój ludzkich potencjalności urasta tym samym do rangi dobra wspólnego, czyli bezkonfliktowo realizowanego celu wspólnego wszystkim – zarówno poszczególnym osobom, jak i całej społeczności. W konsekwencji jakość państwa jest wprost proporcjonalna do jakości obywateli: tym lepsze społeczeństwo, im bardziej rozwinięte osobowe życie poszczególnych jednostek¹¹.

⁸ M. Ruse, *Human nature*, w: *The Oxford Companion to Philosophy*, red. T. Honderich, Oxford-New York 1995, s. 376.

⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Natura*, w: PEF, t. 7, Lublin 2006, s. 524.

¹⁰ Zob. M. A. Krąpiec, *Państwo*, s. 977: „Odwoływanie się do rozumienia ludzkiej natury w trakcie wyjaśniania podstawowego charakteru państwa jest konieczne ze względu na ludzki charakter państwa; gdy pytamy, jakie czynniki tworzą byt państwowy, to zwracamy uwagę na ludność żyjącą w obrębie państwa na określonym terytorium, zabiegającą o zorganizowanie sobie życia spokojnego i szczęśliwego”.

¹¹ Tamże, s. 978-979, zwłaszcza fragment: „Tylko w myśl koncepcji wspólnego dobra, które jest wspólnym celem ludzkiego działania osobowego, wzrost dobra poszczególnego osoby (w jej poznaniu, moralnym postępowaniu i twórczości) staje się zarazem wzrostem dobra całego społeczeństwa. Doskonalenie się osobowe nie dokonuje się wtedy niczym kosztem, a służy wszystkim, gdyż tym lepsze jest społeczeństwo, im lepsi intelektualnie, moralnie i twórczo są jego obywatele. Dlatego nadrzędnym celem państwa i społeczeństwa jest umożliwienie jak najpełniejszej realizacji wspólnego dobra przez stwarzanie koniecznych warunków (materialnych, administracyjnych, kulturowych) do aktualizowania się potencjalności osobowych człowieka”.

Złośliwość natury ludzkiej a państwo

Zwolennicy stanowiska, mówiącego o złośliwości natury ludzkiej, różnią się w zakresie interpretacji źródeł swojego pesymizmu antropologicznego. Podczas, gdy dla jednych ostateczna przyczyna złośliwości człowieka ma charakter religijny, to dla innych – wyłącznie naturalny.

Religijną interpretację złośliwości ludzkiej natury przedstawia protestantyzm. Według Marcina Lutra, natura ludzka jest początkowo (licząc od momentu stworzenia człowieka przez Boga) dobra, lecz na skutek grzechu pierworodnego ulega nieodwracalnej degeneracji. Degeneracja ta polega nie tyle na skażeniu natury, co na całkowitym jej zniszczeniu. Ze swej zdegenerowanej natury człowiek dysponuje jedynie znieprawionym rozumem i zbuntowaną wolą, której jedynym dążeniem jest walka z Bogiem. Fatalne skutki grzechu pierworodnego są nieusuwalne i osoba ludzka, pozostawiona sama sobie, jest wobec nich bezradna. Jedynym ratunkiem w tej sytuacji jest nadprzyrodzona łaska. Tylko bowiem interwencja Boga może przyjść człowiekowi ze skuteczną pomocą. Grzech pierworodny jednak tak pustoszy ludzką naturę, że nawet Boża łaska nie jest w stanie jego skutków usunąć, co najwyżej – zasłonić¹².

W kontekście znieprawionego rozumu, niezdolnego do poznania prawd podstawowych, spekulatywna nauka o państwie jest czymś niemożliwym¹³. Protestantyzm kładzie więc nacisk na praktyczną rolę rozumu w życiu społecznym. Dlatego też, Luter ogranicza swoją postawę wobec władzy w państwie do przypominania jej o obowiązkach religijnych. Przyznaje jej bowiem pełną suwerenność, jako że ta, będąc w stanie utrzymać porządek w państwie (niezbędny do realizacji ideałów ewangelicznych), ujawnia swoje kompetencje do sprawowania kontroli także nad kościołem. Większe wymagania w sprawach społecznych od Marcina Lutra stawia Jan Kalwin. Nie tylko usprawiedliwia on społeczny opór wobec złej władzy, lecz także odrzuca monarchię, ponieważ żaden król nie jest godny swojej władzy z uwagi na udział w tej samej zdegenerowanej grzechem naturze, co jego poddani¹⁴.

¹² P. Jaroszyński, *Filozoficzne koncepcje*, s. 139; J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, tłum. K. Michalski, Warszawa-Ząbki 2005, s. 49.

¹³ Por. J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, s. 67: „Każda nauka spekulatywna, każda metafizyka jest mamidłem, a używanie rozumu w sprawach wiary, chęć stworzenia zwartej nauki o dogmacie i o danych objawionych, czyli teologii, tak jak ją rozumie scholastycy, dzięki rozumowaniu i przy pomocy filozofii, jest ohydny zgorzeniem”.

¹⁴ A. Puszkow, *Protestantyzm*, w: J. Derek i in., *Słownik myśli społeczno-politycznej*, Bielsko-Biała 2004, s. 267.

Od religijnej interpretacji złośliwości natury człowieka abstrahuje myśl Tomasza Hobbesa. Według niego, ludzka skłonność do złego nie jest skutkiem jakiegoś konkretnego wydarzenia w historii (tzn. grzechu pierworodnego), lecz jest wpisana w naturę od pierwszej chwili jej istnienia. Stan natury jest pierwotnym stanem ludzkości, jest stanem, na którym nie odcisnęły się jeszcze żadne ślady działania ludzkiego rozumu. Cechą życia w stanie natury jest powszechne odosobnienie jednostek naznaczone egoizmem oraz wojna wszystkich ze wszystkimi¹⁵.

Życie społeczne jest więc sprzeczne z naturą ludzką. Człowiek jednak, zainspirowany przyszłymi korzyściami płynącymi z zachowania pokoju, decyduje się porzucić życie w stanie natury i podejmuje próbę stworzenia społeczeństwa. Istotną rolę w przewyciężaniu złośliwości natury odgrywa rozum. Kieruje on ludzką wyobraźnię ku przyszłej wdzięczności za wyświadczone dobro, powszechnej uprzejmości, rezygnacji z nadmiernej zemsty, dotrzymywaniu umów, odrzucaniu nienawiści i pogardy, uznaniu równości ludzi itp. Idea życia społecznego jawi się zatem jako postulat rozumu.

Skutkiem decyzji o rezygnacji z życia w stanie natury i jednocześnie fundamentem życia zbiorowego jest umowa społeczna, na mocy której jednostka sceduje swoją suwerenność na rzecz wybranej władzy państwowej. Żeby jednak umowa mogła wejść w życie musi zostać połączona z przyznaniem tejże władzy uprawnień do stosowania sankcji i przymusu. Kompetencje polityczno-prawne organu władzy są niemal absolutne. Ich ograniczenie związane jest jedynie z koniecznością zapewnienia swoim poddanym ładu i pokoju społecznego.

Życie w społeczeństwie nie zmienia natury ludzkiej i toczy się pomimo jej nieuleczalnej złośliwości. Przebiega ono w stałym napięciu między stanem natury a stanem społecznym. Do przejawów ingerencji złośliwej natury w życie państwa należy chociażby ciągle gotowanie się do wojny, walka między ludźmi, strach przed opresją, kradzieże, a nawet altruizm jako zakamuflowana postać egoizmu. Suweren z kolei, w obronie przed naporem natury, jest niejednokrotnie zmuszony do stosowania przemocy

¹⁵ J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, s. 176-177. Por. J. Bramhall, *The Catching of Leviathan, or the Great Whale*, w: T. Hobbes, *Leviathan*, red. A. Martinich, Peterborough 2005, s. 322: „The primogenious and most natural state of mankind was in Adam before his fall, that is, the state of innocence. Or suppose we should give way to him to expound himself of the state of corrupted nature, that was in Adam and his family after his fall. But there was no such state of mere nature as he imagines”.

w celu egzekwowania prawa, a także do podejmowania działań wojennych¹⁶.

Apoteoza natury ludzkiej a państwo

Pogląd, mówiący iż ludzka natura jest doskonała, znajduje swoje uzasadnienie w myśli Jana Jakuba Rousseau. Naturę pojmuje on jako pierwotny (przedkulturowy) stan rzeczy, który jego Boski stwórca przewidział jako stan właściwy, co prowadzi do wniosku, że wszystkie byty tego świata (w tym również człowiek) powinny zatrzymać się w swojej naturze lub do niej powrócić. Natura jest więc dobra w stopniu doskonałym, a jakiegokolwiek zabiegi idące w kierunku jej dopełniania, czy kwestionowania, są ze wszech miar niezrozumiałe. Natura jest celem samym w sobie i naruszenie tej zasady jest ostatecznym źródłem wszelkiego zła w świecie. Podstawową formą wynaturzenia jest nierówność, a jej wyrazem – wszelki ustrój społeczny zawierający w sobie pojęcie hierarchii. Zło pojawia się na świecie wraz z własnością, która nieuchronnie kładzie kres równości i staje się przyczyną niezgody, wrogości i walki między ludźmi¹⁷.

Pierwotny (doskonały) stan ludzkiej natury – zdaniem Rousseau – jest źródłem prawdziwej wolności i równości. Każdy człowiek ze swej natury jest wolny, a jego naturalna wolność nie akceptuje żadnej formy podporządkowania komuś, ani też panowania nad kimś: jakiegokolwiek rodzaj podległości jest sprzeczny z naturą. Takie pojęcie wolności jest fundamentem równości. Skoro wszyscy ludzie są z natury doskonale wolni, to jednocześnie są w najwyższym stopniu równi. Wprawdzie istnieją ewidentne przykłady naturalnej nierówności, jak chociażby to, że jedni są słabsi, a inni silniejsi, jedni są bardziej inteligentni, a inni mniej, to jednak wszelka nierówność jest sprzeczna z naturą: intencją bowiem natury jest powszechna i bezapelacyjna równość¹⁸.

¹⁶ K. Wroczyński, *Hobbes Thomas*, w: PEF, t. 4, Lublin 2003, s. 522; G. S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton 1986, s. 33-34. Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 5, tłum. J. Pasek, Warszawa 1997, s. 50: „[...] rozumiana egoistycznie troska o własny interes jest równie powszechna w zorganizowanym społeczeństwie, jak w hipotetycznym stanie wojny. [...] w zorganizowanym społeczeństwie odśrodkowe dążenia ludzi oraz ich skłonności do samodestruktywnej wrogości wobec siebie nawzajem powstrzymane są przez lęk przed władzą suwerena”.

¹⁷ P. T. Nowakowski, *Rousseau Jean-Jacques*, w: PEF, t. 8, Lublin 2007, s. 828; J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, s. 178

¹⁸ J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, s. 179-180. Zob. także P. Jaroszyński, *Czy w liberalistycznej koncepcji wolności jest miejsce na odpowiedzialność?*, w: tenże, *Ocalić polskość!*, Lublin 2001, s. 71-72; M. Ruse, *Human nature*, s. 376; P. T. Nowakowski, *Rousseau Jean-Jacques*, s. 828.

Rousseau, kierując się pragnieniem ocalenia tego, co naturalne, głosi ideę państwa respektującego naturę człowieka. Tym samym, głównym zadaniem struktury państwowej jest zabezpieczenie naturalnej wolności oraz promocja równości społecznej, wyrównującej wszelkie nierówności naturalne¹⁹.

Jaka forma bytu społecznego potrafi, przy założeniu absolutnej równości społecznej, ocalić absolutną wolność jednostek? Żadna ze znanych do tej pory. Dlatego też, Rousseau przedstawia oryginalną koncepcję ustroju społecznego na potrzeby własnych założeń antropologicznych: koncepcję umowy społecznej gwarantującej powszechną równość i wolność. Umowa ta jest oczywiście układem opartym na świadomej woli określonej grupy ludzi, a nie na ich naturze. Stąd społeczeństwo jest czystym artefaktem, do którego bezpośrednio pretensje może rościć jedynie ludzki ogół, ale już nie Bóg – stwórca wyłącznie ludzkiej jednostki²⁰.

Gwarancje równości i wolności, płynące z umowy społecznej zaproponowanej przez Rousseau, sprowadzają się do tego, że „każdy, oddając się wszystkim, nie oddaje się nikomu”, że każda jednostka, „podlegając” całości (ogółowi), zachowuje wolność wobec pozostałych członków wspólnoty. Co więcej, nawet podlegając ogółowi konkretny człowiek nie wyzywa się swojej naturalnej wolności, ponieważ wola ogółu jest niczym innym, jak tylko wyrazem jego własnej woli: im bardziej dana osoba jest posłuszna woli ogólnej, tym bardziej jest wolna²¹. Poznanie woli ogółu dokonuje się na drodze referendum. Powszechne głosowanie jest jedyną skuteczną metodą docierania do tego obiektywnego kryterium życia społecznego. Ostatecznie, uzgodnienie się z wynikiem referendum jest równoznaczne z aktem ocalenia naturalnej wolności człowieka²².

¹⁹ J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, s. 180-181; P. Jaroszyński, *Filozoficzne koncepcje kultury*, s. 139.

²⁰ Por. J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, s. 183-184: „Stąd wynika, że Bóg, Twórca porządku natury, nie jest pierwszym Twórcą społeczeństwa, lecz że jest nim wola człowieka, i że wytworzenie prawa cywilnego jest zniszczeniem prawa naturalnego. [...] Rousseau nauczać będzie, że po zawarciu umowy prawa naturalne przestają istnieć. Odtąd uważać się będzie, że w społeczeństwie prawo pochodzić może tylko od układu zawartego pomiędzy jednostkami o nieskrępowanej woli”. Na temat trudności w realizacji umowy społecznej zob. Z. M. Trachtenberg, *Making Citizens: Rousseau's Political Theory of Culture*, London-New York 1993, s. 31-54.

²¹ J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, s. 184. Wola ogólna „(której nie należy utożsamiać z sumą woli jednostkowych) jest wolą własną wspólnego ja, zrodzonego z ofiary, którą każdy uczynił z siebie i z wszystkich swoich praw na ołtarzu państwa” (tamże, s. 185).

²² Tamże, s. 185-186.

Projekcja natury ludzkiej a państwo

Niezwykle wpływowe we współczesnej kulturze jest stanowisko konstruktywistyczne, według którego nie istnieje żadna zdeterminowana natura ludzka, a to, co się tym mianem określa jest zwykłym tworem kultury²³. Wśród konstruktywistów spotyka się dwa podejścia. Pierwsze sprowadza się do przekonania, że natura ludzka jest plastyczna i poddaje się kształtowaniu, o specyficie którego rozstrzyga sam człowiek. Drugie wyraża się w twierdzeniu, że (poza jej biologicznymi cechami) natura ludzka jest w całości pochodną wpływu społeczeństwa na jednostkę²⁴.

Indywidualistyczna interpretacja tworzenia natury ludzkiej znajduje swoje uzasadnienie w poglądach Jana Pawła Sartre'a. Według niego, natura ludzka jest w całości wytworem wolnego wyboru człowieka. Poza samym człowiekiem bowiem nie ma żadnej innej przyczyny jej zaistnienia, np. Boga jako dawcy natury²⁵.

Stanowisko Sartre'a wobec życia społecznego (w tym także wobec życia w państwie) podlega stopniowej modyfikacji. Początkowo, przy założeniu, że obecność drugiej osoby jest stałym zagrożeniem dla egzystencji danego człowieka (jako że „piekłem jest dla mnie drugi człowiek”²⁶), życie zbiorowe wyraźnie jawi się jako niemożliwe do zrealizowania. Osoba ludzka zaczyna bowiem egzystować wraz z pojawieniem się świadomości, która tworzy i podtrzymuje ludzką esencję (naturę). Stałe odniesienie świadomości do świata zewnętrznego jest przyczyną jej ciągłego niepokoju o własny byt, wręcz poczucia zagrożenia ze strony innych ludzi. W takiej atmosferze przebiega też ludzkie działanie. Człowiek jest na nie niejako skazany, ponieważ jego egzystencja polega na nieustannym dokonywaniu wyborów, któremu nie towarzyszą żadne wyznaczniki: człowiek jest bowiem absolutną wolnością.

Jednakże z czasem, gdy Sartre rewiduje swoje poglądy antropologiczne, perspektywa stworzenia społeczeństwa staje się już bardzo prawdopodobna. Człowiek bowiem przestaje obawiać się drugiego człowieka i zaczyna pragnąć jego wolności, zdobywając się nawet na pewne dary z siebie dla podejmowania i realizowania wspólnych celów. Wreszcie na koniec, swoją wizję człowieka Sartre wpisuje w ramy filozofii marksi-

²³ M. Ruse, *Human nature*, s. 376-377.

²⁴ J. B. Schneewind, *Human nature*, s. 398; P. Jaroszyński, *Filozoficzne koncepcje*, s. 139-140.

²⁵ Por. M. Ruse, *Human nature*, s. 377.

²⁶ J. P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, cyt za: W. E. Phipps, *Death: Confronting the Reality*, Atlanta 1987, s. 169.

stowskiej, uznając ją za szczytowe osiągnięcie myśli ludzkiej. W tym kontekście, człowiek urzeczywistnia siebie w braterstwie grupy, która opiera swoją trwałość na dwóch czynnikach: na przysiędze i terrorze²⁷.

Kolektywistyczną, z kolei, interpretację tworzenia natury ludzkiej zawiera marksizm. W opinii jego przedstawicielei nie ma możliwości odróżnienia tego, co naturalne, od tego, co społeczne. Ludzka natura istnieje bowiem wyłącznie w specyficznym kontekście historycznym i społecznym. Pojęcie uniwersalnej i ponadczasowej natury ludzkiej jest zatem czymś na wskroś abstrakcyjnym i praktycznie nieprzydatnym. Istnieją wprawdzie pewne własności, które są wspólne wszystkim ludziom, bez względu na ich konkretną sytuację. Należą do nich podstawowe potrzeby materialne takie, jak jedzenie, picie, mieszkanie, ubranie itp., które ustalają nieprzekraczalną granicę plastyczności ludzkiej natury. Jednakże pozostałe potrzeby wynikają już z konkretnych uwarunkowań. W tym zakresie bowiem marksizm sprowadza się do historycznej koncepcji ludzkich potrzeb i ludzkiej natury, dzięki którym nadaje treść idei postępu dziejowego²⁸.

Postęp dziejowy w ujęciu marksistowskim obejmuje kolejne zmiany ustroju społecznego, od prymitywnych zbiorowości zorganizowanych na zasadach komunizmu pierwotnego, przez zbiorowości niewolnicze i feudalne, do zbiorowości kapitalistycznych, które zostaną przewyciężone na drodze rewolucji, obalającej instytucje państwowe i przygotowującej miejsce ostatecznej formie życia zbiorowego: społeczeństwu bezklasowemu²⁹. Jednym z celów marksizmu jest zatem likwidacja państwa, aprobującego strukturę klasową³⁰.

Wśród marksistów nie ma jednak zgody co do sposobu realizacji zbiorowości bezklasowej, czyli „nowego” społeczeństwa złożonego z „nowych” ludzi. Współcześnie wydają się przeważać zwolennicy marksizmu „ideologicznego” (czyli rewolucji kulturowej), który jednak nie znajduje uznania wśród myślicieli nawiązujących do poglądów Karola Marksa i Fryderyka Engelsa³¹. Marksizm „anty-ideologiczny” utrzymuje, że fundamen-

²⁷ Zob. P. Jaroszyński, *Filozoficzne koncepcje*, s. 139; M. Jędraszewski, *Sartre Jean-Paul Charles Aymard*, w: PEF, t. 8, Lublin 2007, s. 925-926.

²⁸ Zob. S. Sayers, *Marxism and Human Nature*, London 1998, s. 149-166.

²⁹ E. Baldwin, B. Longhurst, S. McCracken, M. Ogborn, G. Smith, *Wstęp do kulturoznawstwa*, tłum. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński, Poznań 2007, s. 121.

³⁰ S. Kowalczyk, *Komunizm a globalizm*, „Człowiek w Kulturze” 14(2002), s. 101-106.

³¹ Marks i Engels uważają wszelką formę ideologii za wyraz zbiorowej mistyfikacji sprokrowanej przez pseudomyślicieli, czyli ludzi, którzy nie rozumieją tego, co naprawdę powoduje ich działaniem. Ideologii nie usprawiedliwia nawet jej pro-marksistowski

tem społeczeństwa klasowego jest ideologia. Dąży on zatem przy pomocy środków ekonomicznych i militarnych do zniszczenia wszelkiej ideologii, co uznaje za równoznaczne z zaprowadzeniem idealnego porządku, ze stworzeniem „nowego” społeczeństwa, w którym jego obywatel, wyzwolony z ideologii, automatycznie otrzymałby „nową” naturę.

Inną drogę realizacji społeczności bezklasowej obiera marksizm „ideologiczny”³². Uznaje on, że ludzkość podlega nieustannym modyfikacjom, przeobrażeniom i zmianom. Nic nie jest jej dane raz na zawsze: wszystko powstaje, dojrzewa, przeżywa się i ginie pod dyktando historycznego postępu. Ten progresywny charakter przemian społecznych jest bezpośrednim następstwem dwóch zjawisk: alienacji i negacji. Rozpoczyna się od tego, że dana struktura społeczna wyłania z siebie określone formy kulturowe. Jednakże podczas swego funkcjonowania, formy te nabywają pewnych właściwości, nad którymi tracą panowanie. Wyobcowane właściwości prowadzą, z kolei, do negacji starej formy kulturowej i zastąpienia jej przez nową. Z nowej powstają kolejne, z tych – następne itd. Zwieńczeniem tego procesu ma być przewyższenie klasowych podziałów i nierówności, powstanie doskonałego społeczeństwa „nowych” ludzi. Marksizm „ideologiczny” postrzega więc „nową” naturę człowieka jako integralny etap postępu społecznego. Jednak specyfika tej „przyszłej” natury dzisiejszemu człowiekowi pozostaje nieznana³³.

Podsumowanie

Podstawowym celem podjętych rozważań była próba charakterystyki życia państwowego w świetle przyjętych interpretacji natury człowieka. Z przeprowadzonych analiz wynika zasadniczy wniosek, iż jedynie w perspektywie stanowiska, mówiącego o konieczności dopełnienia natury ludzkiej, główne zadanie państwa może polegać (pod warunkiem przewyższenia kolektywizmu) na wspieraniu osobowego rozwoju człowieka. W pozostałych kontekstach rozumienia natury, działania podejmowane w ramach

charakter: marksizm, któremu nie towarzyszy świadomość prawdziwych motywów jego działania, traci swoją tożsamość i domaga się napiętnowania. Zob. P. Tarasiewicz, *Marksistowska koncepcja sprawiedliwości*, w: *Sprawiedliwość – idee a rzeczywistość*, red. P. Jarozyński i in., Lublin 2009, s. 114-115.

³² Czerpie on inspiracje z myśli Włodzimierza Lenina, który przyznaje klasie robotniczej prawo do posiadania własnej ideologii. Tym samym, sprowadza on walkę klas – prowadzoną dotąd na polu ekonomicznym i militarnym – na nową drogę walki ideologicznej. Zob. P. Tarasiewicz, *Marksistowska koncepcja*, s. 117.

³³ Tamże, s. 114-120.

struktur państwowych wyraźnie narażone są na zgubne dla człowieka konsekwencje.

Przy założeniu, że natura ludzka jest nieuleczalnie złośliwa, przed państwem rozpościera się nieunikniona perspektywa wewnętrznych antagonizmów połączona z autorytarnymi sposobami ich zażegnania. A przecież jak zauważa M. A. Krąpiec: „Człowiek [...] nie jest tylko indywiduum nastawionym wrogo wobec drugiego osobnika; ludzie tworzą grupy, w których solidaryzm jest głębszy niż antagonizm; solidaryzm jest wyrazem potrzeby wzajemnej pomocy i uzupełniania sił. Wszystkie grupy społeczne wzajemnie siebie potrzebują i przez to budują społeczny solidaryzm, świadomi, że partie i stronnictwa działają w obrębie tego samego państwa, stojącego na straży wspólnego dobra, różnorodnie realizowanego”³⁴.

Apoteoza natury ludzkiej, z kolei, skutkuje wizją państwa otwartego na etatyzm i totalitaryzm³⁵. Natomiast próby tworzenia natury człowieka na nowo prowadzą do szeroko pojętych eksperymentów społecznych, z wykorzystaniem państwa jako użytecznego narzędzia opresji wobec osoby ludzkiej włącznie. Co trafnie dostrzega P. Jaroszyński: „Negując naturę jako źródło ludzkiego działania zmierzającego ku określonym celom, neguje się ludzką podmiotowość, której natura jest dynamicznym wyrazem. Bez podmiotu nie ma osoby, a stąd prosta droga do totalitaryzmu, który w teoriach głoszących nieosobową koncepcję bytu ludzkiego znajduje teoretyczne i ideologiczne zaplecze. Kultura staje się wówczas narzędziem zniewolenia człowieka (np. socrealizm); zapleczem dla działań totalitarnych (kolonializm) była protestancka teoria kultury, naturalizm Rousseau (terror rewolucji francuskiej w imię równości), komunizm Marksa (zbrodnie popełnione w majestacie prawa na ponad stu milionach obywateli państw komunistycznych), egzystencjalizm Sartre’a (współczesny liberalizm z ustawodawstwem łamiącym naturalne prawa człowieka, odmawiający prawa do życia osobom – tym, które jeszcze się nie uformowały – aborcja, albo już nie mogą siebie formować – eutanazja)”³⁶.

³⁴ M. A. Krąpiec, *Państwo*, s. 982.

³⁵ Por. P. T. Nowakowski, *Rousseau Jean-Jacques*, s. 830: „Wskazuje się również, że Rousseau’a koncepcja państwa była matrycą dla głównych iluzji i totalitaryzmów XX w. (np. reżimu Pol Pot, którego wykształceni w Paryżu przywódcy chłonęli idee Rousseau’a)”. J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, s. 185: „W ten sposób czysty indywidualizm [Jana Jakuba Rousseau, P.T.] przez to, że zapoznaje właściwą realność więzów społecznych, dodanych jednostkom przez konieczność samej natury, gdy tylko zabiera się do budowania społeczeństwa, dochodzi w sposób nieunikniony do czystego etatyizmu”.

³⁶ P. Jaroszyński, *Filozoficzne koncepcje*, s. 140.

Na zakończenie wypada wyrazić nadzieję, iż powyższe rozważania okażą się pomocne zarówno podczas kolejnych prób weryfikacji danych wizji natury ludzkiej w świetle ich praktycznych konsekwencji, jak i w kontekście dalszych badań nad naturą państwa.

THE HUMAN NATURE AND THE STATE

Summary

Author aims at reconstructing essential features of the state in light of four different interpretations of the human nature. Out-carried analyzes lead to a conclusion that, only in perspective of a position which recognizes a necessity of fulfilling a human nature, the main task of state can consist in assisting a development of man as person. While accepted other conceptions of the human nature, activities undertaken within a state do expose men to destructive consequences. Assuming that the human nature is incurably vicious, the state is faced by an inevitable perspective of internal antagonisms accompanied by authoritarian ways of preventing them. An apotheosis of the human nature results in a vision of state open to etatism and totalitarianism. Whereas attempts of constructing a human nature lead to widely conceived social experiments which usually use a state as a handy instrument of oppressing a human person.