

MICHAEL OAKESHOTT

Tekst został przetłumaczony na podstawie: M. Oakeshott, *Dr. Leo Strauss on Hobbes*, [w:] tenże, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis 1975, s. 141–158. Serdecznie dziękujemy Liberty Fund za zgodę na publikację tłumaczenia.

Leo Strauss o Hobbesie

Zainteresowanie, z jakim ponownie w ostatnich latach spotkały się pisma Thomasa Hobbesa, jest godne uwagi przede wszystkim dlatego, że nie należy go przypisywać obecnemu stanowi porządków politycznych w Zachodniej Europie, lecz świeżemu, naukowemu zainteresowaniu człowiekiem, którego filozofia polityczna jest niezależna od jego opinii politycznych oraz nie-skończenie bardziej od nich ważna. Owo badanie Hobbesa na nowo nie jest dziełem polityków poszukujących swego *credo* czy publicystów poszukujących wyjaśnień polityki, lecz historyków i filozofów. Warto je zauważyć również dlatego, że kładzie ono podwaliny pod reinterpretowanie dzieł, które dzięki temu wydają się nieporównanie bardziej spostrzegawcze i mądre, aniżeli w świetle powszechnie akceptowanej interpretacji. Opinia Vaughana mówiąca, że „dopóki troszczymy się o żywy rozwój myśli politycznej, *Lewiatan* pozostaje i zasługuje na pozostanie nieprawdopodobną hybrydą, bez wpływów i bez owoców, niezdolną do krzewienia idei podobnych sobie” nie była w pewnym pokoleniu uważana za niemądrą. Dla owej generacji pewne twierdzenia mogą więc na początku wydawać się szokujące. Jednym z przykładów może być osąd mówiący o „epokowym znaczeniu filozofii politycznej Hobbesa”. Innym jest teza, że odkąd Hobbes zerwał z tradycją „cała późniejsza myśl moralna i polityczna jest wyraźnie lub milcząco oparta” na poglądzie przyznającym mu rację, iż „filozofia obywatelska nie jest starsza niż jego własna praca *O obywatelu*”. W tym właśnie kierunku prowadzą nas niewątpliwie najnowsze badania spuścizny Hobbesa. I nawet jeśli ostatecznie niezbędna okaże się pewna modyfikacja tych rewolucyjnych wniosków, to trzeba przyznać, że autorzy odpowiedzialni za ich sformułowanie przełamali wreszcie zupełnie zwodniczą tradycję interpretacji. Jednocześnie dali nam

dobry materiał i sposobność dla dalece bardziej inteligentnej oceny pism Hobbesa, aniżeli wcześniej była możliwa. Dokonania zatem już są wielkie, mimo że nadal pozostaje wiele do zrobienia.

Reinterpretacja filozofii Hobbesa nie jest oczywiście domeną jednego pisarza, wielu ma w tym swój udział. Można jednak śmiało stwierdzić, że wkład Leo Straussa ma tu najwyższe znaczenie. W 1932 roku w pracy zatytułowanej *Quelques Remarques sur la Science Politique de Hobbes*, która ukazała się na łamach „Recherches Philosophiques”, pośród wielu innych pouczających i wymownych stwierdzeń, jasno wyznacza on prawdziwe miejsce Hobbesa w historii liberalizmu i jest to jego pierwszy wkład we wspomnianą reinterpretację. Jednak to właśnie ostatnio wydana książka o zasadach i źródłach filozofii politycznej Hobbesa¹ stawia go w roli przewodnika w tym dziele. Przewodnika, za którym możemy kroczyć z pożytkiem i zaufaniem, nawet jeśli również z pewną rozwagą (rezerwa musi nam towarzyszyć w podążaniu za każdym przewodnikiem w podobnych kwestiach). W tymże eseju występuję z propozycją dokonania analizy jego książki, nie ze starannością na jaką zasługuje, lecz z pewną ostrożnością, gdyż postrzegam ją jako najbardziej oryginalną książkę o Hobbesie od wielu lat. Muszę więc od razu wyrazić swój podziw dla niej jako całości, dla starannych badań podjętych, by ją napisać, dla ogromnej misterności jej argumentacji oraz dla błyskotliwości, z jaką została napisana. Robię to na wypadek, gdyby z tego, co powiem, wynioskowano, że jestem odmiennego przekonania. Praca Straussa posiada rzadką właściwość przedstawiania oryginalnych tez i wspierania ich rzeczywiście rozstrzygającą argumentacją. Zarazem jednak skłania do refleksji i pobudza do krytyki. Nawet w tych fragmentach, w których wydaje się bardziej pomyślowa niż rozsądna, jej pomyślowość jest inspirująca, a nigdy zwodnicza. Jak na kogoś, kto posiada tak wiele nowego do zaproponowania, Strauss zachowuje jednak godne podziwu poczucie umiaru. Wydaje się, że tylko od czasu do czasu nazbyt upiera się on przy udowadnianiu niektórych tez lub nadawaniu nadmiernej wagi swym ulubionym domysłom. Czyni to wówczas w większym stopniu, niż jest to uzasadnione na gruncie materiału, jaki posiada. Jeśli jego książka posiada tedy jakieś wady, to leżą one w kategoriach rozstrzygnięć, które proponuje w poruszanej sprawie. Niekiedy autor omawianego dzieła za niektóre sprawy ręczy odrobinę za łatwo, lecz bierze się to zwyczajnie z entuzjazmu i przekonania, z jakim pisze. Wszelako w ogólnym rozrachunku nic nie może przewyższyć dbałości i skrupulatności, z jaką prowadzona jest argumentacja i jedynie z najwyższą trudnością mo-

¹ L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*, przeł. E. M. Sinclair, Oxford 1936. [Wszystkie odwołania w tekście do tej pracy – przyp. tłum.].

głaby ona zostać ujęta zwięźle, niż zostało to zrobione. Warto jednocześnie odnotować, że Strauss miał wyjątkowe szczęście do tłumacza swego dzieła.

Omawiana książka nie skłania do rozmyślań (które przydałyby się wielu komentatorom tekstów filozoficznych), cóż istotnego i pożytecznego może być generalnie powiedziane o tekście filozoficznym. Zmysł Straussa w tej kwestii jest niezawodny. Jego argumentacja, pomimo swej złożoności, jest nad podziw zwięzła. Nigdy, nawet przez moment, nie błądzi on, przechodząc od zgłębianych kwestii do pouczeń w wielu sprawach niemających związku z jego tezami. Oszczędza nam także uciążliwego i nudnego przeglądu wszystkiego, co wcześniej było przedmiotem namysłu i zostało powiedziane na dany temat, a co tak wielu autorów uważa za niezbędny wstęp do swoich rozważań. Książka ta została napisana dla tych, którzy wiedzą już coś o Hobbese i są obeznani z jego dziełami. Różni się więc od podręczników tak bardzo jak to tylko możliwe, gdyż nie jest substytutem badania tekstów z pierwszej ręki.

Strauss stawia przed sobą zadanie obrony trzech głównych oraz jednej pobocznej tezy. Na tyle, na ile rozumiem jego stanowisko, pragnie on dowieść, że:

I. Filozofia polityczna Hobbesa wykazuje całkowite zerwanie z „tradycją” (np. Arystotelesem, scholastyką, prawem naturalnym) nie dlatego, że ma charakter naukowy, lecz że wyraża pewną „postawę moralną”.

II. Rzeczywistym i pierwotnym fundamentem filozofii politycznej Hobbesa jest „nowa postawa moralna”. „Naukowa” metoda argumentacji, której Hobbes używa we wszystkich późniejszych przedstawieniach tejże filozofii, jest późniejszym uzupełnieniem, które przesłania jej prawdziwą postawę i jest zbędne, o ile nie niezgodne z nią. Filozofia polityczna Hobbesa (w odróżnieniu od Spinozy) nie jest filozofią naturalistyczną.

III. Rozwój filozoficzny Hobbesa może być podzielony na trzy okresy, które nie są li tylko stadiami jego życia, lecz kolejnymi etapami poszukiwania zadowalającej filozofii politycznej:

- a) wczesna edukacja: Arystoteles, scholastyka, Oksford;
- b) okres „humanistyczny” (od 1608 do około 1630 roku), który charakteryzuje się zainteresowaniem literaturą, studiami nad historią (szczególnie Tukidydesem) oraz chwilową akceptacją „tradycyjnych norm” filozofii politycznej;
- c) późniejszy okres filozoficzny (1630–1679), który rozpoczyna się wraz z „odkryciem Euklidesowych *Elementów*” i cechuje się zbudowaniem własnego systemu filozoficznego pod wpływem „nowej postawy moralnej” i wzorców naukowości nowożytnej: Euklidesa i Galileusza;

IV. Cała późniejsza myśl moralna i polityczna jest oparta, otwarcie lub milcząco, na zerwaniu z „tradycją”, którego dokonuje Hobbes. Zerwanie to zastępuje prawo naturalne uprawnieniem naturalnym jako punktem wyjścia dla filozoficznych uzasadnień instytucji obywatelskich oraz wyraża się poprzez teorię suwerenności znamiennej dla całej nowożytnej (w odróżnieniu od starożytnej i średniowiecznej) teorii polityki.

Od razu widać, że część tez, których Strauss pragnie dowieść, wyznacza rzeczywiście nowe horyzonty, podczas gdy reszta jest do pewnego stopnia znana, choć może nigdy wcześniej nie była uzasadniana z aż takim przekonaniem. Okazuje się także, że tezy te łączą się ze sobą nawzajem na tyle ściśle, by niemożliwe było rozpatrywanie każdej z nich z osobna czy to przez Straussa, czy to przez jego krytyków. Nie chodzi o to, że można je obronić lub obalić jedynie wszystkie naraz, lecz że pasują one do siebie, tworząc w umyśle autora jedną całość i mogą być z pożytkiem rozpatrywane jedynie w ten sposób. Pewne części pracy poddają się jednak analizie, a następnie aprobacie czy akceptacji, łatwiej niż inne. Niech nade wszystko będzie zatem jasne, co Strauss chce udowodnić, gdyż jest to skomplikowany zbiór tez, który nie może zostać wyłożony zwięźle i sprawiedliwie zarazem. Dopiero więc kiedy jego twierdzenia będą wyłożone jasno, będziemy mogli przejść do roztrząsania przytoczonych dowodów i argumentów.

„Jak zauważył pół wieku temu w książce *Hobbes* G. C. Robertson «główne kierunki całej doktryny politycznej Hobbesa [...] zostały niewątpliwie ustanowione, gdy był on jeszcze jedynie obserwatorem ludzi i ich zwyczajów, a nie filozofem mechanistycznym». Z tego też powodu, próba spójnego przedstawienia «przednaukowej» myśli Hobbesa dotyczącej «ludzi i ich sposobów bycia», jego pierwotnego stanowiska, niewypaczonego jeszcze przez naukowe «wyjaśnienia» ludzkiego życia” (s. xiii) wydaje się zupełnie naturalna. Strauss twierdzi, że we wczesnych pismach Hobbesa można odnaleźć dowody na to, że jego filozofia polityczna, rozwijana później pod wpływem Euklidesa czy Galileusza, bierze swój początek z „przednaukowej” i potocznej obserwacji zachowania ludzi. Obserwacja ta miałaby zaowocować, jak wyjaśnia, pewną „postawą moralną”. „Doświadczenie, leżące u źródła Hobbesowskiej wizji ludzkiego życia, musi się wywodzić z określonej postawy moralnej, która zobowiązuje jej piastunów do doświadczenia i postrzegania człowieka w szczególony Hobbesowski sposób” (s. xiv). Owa „postawa moralna” jest „oryginalną perspektywą Hobbesa” i jest niezależna „zarówno od tradycji, jak i nauki nowożytnej”. Pojawia się ona zanim zaznajamia się on z „nauką nowożytną”, lecz jednocześnie stoi w konflikcie z postawą moralną, zespołem norm stanowionych przez tradycyjną filozofię polityczną i moralną. Kiedy Strauss zaczyna wyjaśniać ową postawę moralną szczegółowo, opi-

suje ją jako „nową postawę moralną”. Jeśli rozumiem go poprawnie, czyni to w dwójnasób: jest ona nowa, gdyż jest „nietradycyjna” i zrywa z tradycją arystotelesowską oraz jest nowa, ponieważ w pismach Hobbesa pojawia się jako następczyni pierwotnie akceptowanej, starej czy też tradycyjnej postawy moralnej. A zatem jest ona nowa zarówno w historii filozofii moralnej oraz (do pewnego stopnia) jest nowa w historii rozwoju intelektualnego Hobbesa. Według opisu sytuacji zarysowanej przez Straussa, wstępna i pierwotna krytyka problemów filozofii politycznej została dokonana przez angielskiego myśliciela „na podstawie badania nad uczuciami”. „Od początku poszukiwał on odpowiedzi na pytanie o najlepszą formę Państwa nie w związku z zasadniczą istotą człowieka i miejscem zajmowanym przez niego we wszechświecie, lecz z doświadczeniem ludzkiego życia, z zastosowaniem i szczególnym odniesieniem do uczuć” (s. 110). Sposób myślenia rozwijany przez Hobbesa został określony mianem „metody *Retoryki*”, albowiem to metoda Arystotelesa zastosowana w *Retoryce* była dla niego dominującą inspiracją metodologiczną w owym czasie. W najwcześniejszym okresie, autor *Lewiatana* podlegał silnemu wpływowi konkretnej teorii uczuć wyłożonej przez Arystotelesa w jego *Retoryce*. Wpływ ten jest do pewnego stopnia wciąż widoczny w jego późniejszych pismach. Pozostaje on zauważalny nawet długo po tym, gdy utracił swą pełną siłę. Hobbes tak naprawdę napisał o tym projekcie niewiele lub zgoła nic (trudno też przypuszczać, by jakieś pisma na ten temat zostały utracone), dlatego też nazywam go jego „sposobem myślenia”. Strauss zestawia zatem „metodę *Retoryki*” z metodą myślenia i pisania, którą angielski filozof przyjmuje potem pod wpływem „zainteresowania naukami ścisłymi”. Porównuje ją zatem z Euklidesem, „nowożytną nauką” oraz „metodą rezulatywno-kompozytywną”, którą Hobbes miał przejąć od Galileusza.

Strauss prowadzi nas zatem do wniosku, że z uwagi na to, iż dotychczas poświęciliśmy uwagę jedynie tym pismom Hobbesa, które powstały po jego „odkryciu *Elementów* Euklidesa” i zostały stworzone w kategoriach mechanistyczno-naukowej wizji natury, byliśmy prowadzeni na manowce, myśląc, że filozofia polityczna Hobbesa (podobnie jak Spinozy) jest filozofią naturalistyczną. Tymczasem prawdą jest, że jego filozofia polityczna została stworzona zanim stał się on w ogóle „filozofem mechanistycznym” i została opracowana nie w kategoriach natury, lecz „postawy moralnej”, samej w sobie będącej wynikiem swobodnej obserwacji „człowieka i jego zachowań”. Rozdziały (I i VII), w których autor opisuje i analizuje tę „postawę moralną” są zmyślnie i kunsztowne, niepodobna więc tutaj próbować streścić jego argumentację. Wszelako, ujmując rzecz zwięźle, skutkiem powyższego jest po pierwsze to, że dla Hobbesa nie każdy afekt i uczucie człowieka jest sprawie-

dliwe i dobre (jak byłoby to w wypadku filozofii naturalistycznej), jest nim jedynie „strach przed gwałtowną śmiercią”. Działania, które wypływają z tego szczególnego lęku, są słuszne. W nim także leży prawdziwy fundament i istota moralna społeczności państwowej. Po drugie zaś, to owa „próżność” lub „pycha” jest największym złem. Wypacza ona wszelkie uczucia, ponieważ uznaje konieczność poszukiwania remedium na strach przed gwałtowną śmiercią, lecz go nie znajduje. Dlatego też, to bezpośrednio przeciw niej skierowane jest Państwo. Powyższe twierdzenia obrazują pewną zmianę w poglądach Hobbesa w stosunku do jeszcze wcześniejszego okresu. Strauss nazywa tę zmianę przejściem od „cnoty arystokratycznej” do „moralności mieszczańskiej” i wnikliwie oraz błyskotliwie analizuje ją na kartach swej pracy. Ów „pierwotny” fundament filozofii politycznej Hobbesa jest zatem „moralny”, a nie „naturalny”, „nowy”, a nie „tradycyjny” oraz jest sprzeczny z poglądami z późniejszych „naukowych” pism Hobbesa. „Tak oto, to nie – z jednej strony – naturalistyczna antyteza moralnie obojętnej zwierzęcej żądz (czy równie indyferentnego moralnie ludzkiego dążenia do mocy) czy też obojętnej względem moralności walki o samozachowanie z drugiej, lecz moralne i humanistyczne przeciwieństwo z gruntu niesprawiedliwej próżności i zasadniczo sprawiedliwego strachu przed gwałtowną śmiercią jest punktem wyjścia filozofii politycznej Hobbesa” (s. 27). Zmiana ta, która ma być dokonana pod wpływem „nauki nowożytnej”, jest opisywana następująco: „wraz z postępującym opracowywaniem swojego programu nauk przyrodniczych, próżność, która musi z konieczności być ujmowana z moralnego punktu widzenia, jest w coraz większym stopniu zastępowana przez dążenie do mocy, które jest neutralne i dlatego bardziej otwarte na naukową interpretację” (s. 169).

Pierwszą uwagą Straussa jest zatem twierdzenie, że „pierwotną podstawą” czy też „początkiem” filozofii politycznej Hobbesa jest doktryna moralna, która przynależy do „przednaukowego” okresu jego aktywności intelektualnej. Według drugiego spostrzeżenia owa doktryna moralna jest „nietradycyjna”, zrywa z arystotelesowską tradycją i teorią uczuć. Trzecia, chyba najważniejsza, konstatacja mówi zaś, że owa podstawa moralna jest nie tylko „pierwotną”, lecz „rzeczywistą” zasadą filozofii politycznej Hobbesa. Jego późniejsze pisma mają co prawda skłonność zaciemniać istnienie owego fundamentu, a nawet wydają się go zastępować innym, lecz bez niego same pozostają pozbawione sensu i spójności. Owa doktryna moralna jest więc nie tylko *początkiem*, lecz także *podstawą* dojrzałej filozofii politycznej Hobbesa, ukrywana pod „postacią dowodów matematycznych, psychologicznych i przyrodniczych”, które zdominowały i wypaczyły wymowę jego późniejszych pism. Filozofia polityczna Hobbesa teje postawie moralnej nie

tylko „zawdzięcza swe istnienie”, lecz także swą „jedność”. W tym przeto leży oryginalność i znaczenie Hobbesa – w oryginalności rozwiniętej częściowo dzięki wrodzonemu geniuszowi, a częściowo dzięki szczęśliwemu losowi, gdyż „filozofował on w tym płodnym momencie, kiedy tradycja klasyczna i teologiczna została już wzruszona, zaś tradycja nowożytnej nauki była jeszcze nieuformowana i nieugruntowana” (s. 5).

A zatem plan Straussa jest jasny. Chce on dowieść poglądu, że pierwotnym i rzeczywistym fundamentem filozofii politycznej Hobbesa jest postawa moralna, a nie doktryna naukowa, co w konsekwencji oznacza, że jego filozofia nie jest filozofią naturalistyczną. Aby tego dokonać, musi wpiery pokazać, że wczesna teoria polityki Hobbesa, tzn. sprzed roku 1630 i „odkrycia *Elementów* Euklidesa” jest oparta na postawie moralnej, a następnie, że „naukowa” forma jego późniejszego podejścia jest tylko sposobem przedstawienia, a „nie rozstrzygającą cechą jego poglądów politycznych”. Dowód, do którego może się tutaj odwołać, jest oczywisty. W pierwszej kolejności sięga więc po dowód z biografii – po dobrze znany fakt, że Hobbesowskie podejście do polityki zostało opracowane, zanim jego autor zasiadł do tworzenia doktryny zapisanej później w *O ciele* i *O człowieku* oraz do wyjaśnienia swoich ścieżek intelektualnych w autobiografii i w niektórych przedmowach. Dowód ten nie jest oczywiście ostateczny. Egzegeci pism Hobbesa często przekonywali, że skoro *O obywatelu* zostało napisane przed *O ciele* czy *O człowieku*, to twierdzenia tam zawarte muszą siłą rzeczy być niezależne od sądów wyrażonych w tych późniejszych pracach. Za owym twierdzeniem nie przemawia wszakże wiele, tak więc nie może ono zostać uznane za rozstrzygające, skoro nie znaleziono śladów dodatkowych dowodów. Argument z „chronologii biograficznej” jest najslabszym ze wszystkich argumentów i nie może nawet zająć samodzielnego miejsca w łańcuchu dowodowym. Pozostawiając go więc na boku, Strauss proponuje nam w drugiej kolejności przyjrzeć się pismom Hobbesa, które zostały stworzone przed decydującym okresem jego życia (1629–1634), kiedy to zaznajomił się z *Elementami* Euklidesa i Galileuszem oraz sam zajął się badaniami „naukowymi”. Autor sugeruje, że w tych wczesnych pismach można znaleźć niezdeformowany przez „naukę” pierwotny fundament przekonań politycznych Hobbesa. Tutaj jednak pojawia się trudność, której Strauss jest rzecz jasna świadomy, lecz której nigdzie otwarcie nie uznaje. Faktem jest, że nie istnieje uporządkowany wyraz teorii polityki Hobbesa sprzed 1640 roku. Innymi słowy, wszelkie dowody, którą mogłyby być rozstrzygające, są skażone przez „naukę”. Owe „przednaukowe” prace to jedynie (I) *Wprowadzenie do przekładu* Tukidydesa (z około 1628 roku), (II) *Krótką Rozprawą o Zasadach Pierwszych* (z około 1630 roku) oraz (III) dwa angielskie skróty Arystotelesowskiej *Retoryki*, które jed-

nak sam Strauss datuje na 1635, sprawiając, że nie mieszczą się one w odpowiednim okresie. Materiały są „bardzo skąpe”. Jedyłą z całą pewnością nieskażoną pracą, która w jakikolwiek sposób zajmuje się filozofią polityczną, jest *Wprowadzenie do Tukidydesa*, zaś Strauss zobowiązuje się zbudować na jej podstawie rozbudowaną do znacznych rozmiarów argumentację. Wierzy bowiem, że przekład ten jest niezwykle ważnym krokiem w konstrukcji filozofii politycznej Hobbesa i z entuzjazmem wydobywa z niego wszystko, co możliwe, a może nawet więcej. Istnieje jednak także trzecia strategia poszukiwania dowodów, trzecie miejsce, gdzie można ich szukać. Jeśli w późniejszych filozoficzno-politycznych dziełach Hobbesa, takich jak *Elementy prawa* (1640), *O obywatelu* (1642) i *Lewiatan* (1651), odnaleźlibyśmy ślady podejścia, które jest niezależne od „naukowej” formy tych pism lub znaki stopniowego przechodzenia ku coraz bardziej „mechanistycznej” teorii, to wówczas doprowadziłoby to nas do konkretnych wniosków. Można by wówczas dowodzić, że właśnie owa przednaukowa perspektywa była wcześniejsza czy też pierwotna lub argumentować, że coraz bardziej „naukowy” charakter kolejnych pism sugeruje istnienie wcześniejszego okresu, w którym umysł Hobbesa był pod mniejszym wpływem teorii naukowych niż w jednym z najwcześniejszych pism okresu późniejszego – *Elementach prawa*. Dodatkowo, jeśli założyć, że niespójności, które zawierają te pisma, mogłyby zostać łatwo rozwiązane lub przynajmniej wyjaśnione przypuszczeniem, że „nauka” jest w nich jedynie nałożona na teorię, to można by wówczas uznać to za dowód, że ich fundament jest od tej nauki niezależny. Byłoby to wtedy możliwe do przyjęcia, autentyczne potwierdzenie istnienia nienaukowego, pierwotnego oglądu, który nigdy nie został przez Hobbesa całkowicie zarzucony.

Ta trzecia strategia wydaje się najbardziej obiecująca i – jak sądzę – tak też jest postrzegana przez Straussa, który często cytuje późniejsze „naukowe” pisma dla wsparcia tezy, że wcześniej istniała teoria „nienaukowa”, która była fundamentalna dla filozofii politycznej Hobbesa. Autor książki wydaje się czasami ledwie odróżniać drugą i trzecią strategię argumentacji, gdy przechodzi między nimi tak swobodnie. Podejście takie, choć obiecujące, jest jednak również niebezpieczne i wymaga większej ostrożności w posługiwaniu się nim. Strauss w dużej mierze dochowuje tej ostrożności, lecz mimo to wątplię, by owa miara była w tym wypadku całkowicie zadowalająca. Odwoływanie się do późniejszych dzieł Hobbesa, aby objaśnić perspektywę, która jest – *ex hypothesi* – wobec nich pierwotna i sprzeczna z nimi, wydaje mi się niepokojące. Co prawda, jedną rzeczą jest dowodzenie (jak dowodzi również Strauss), że zachodzi wyraźna zmiana i rozwój coraz bardziej „naukowej” teorii w *Elementach prawa*, *O obywatelu* i *Lewiatanie*, lecz całkiem inną wnioskowanie z tego, że istniała „pierwotna” teoria w całości „nienaukowa” czy

też, że nie została ona nigdy tak naprawdę zarzucona. W rzeczy samej, pewne jest, że w swych późniejszych pismach Hobbes ją odrzuca – tyle przyznaje sam Strauss. Domniemanie, że owo porzucenie było niezamierzone i nieautentycznie Hobbesowskie jest więc odstępstwem od skrupulatnej uwagi, jaką autor zwykle poświęca najmniejszym zmianom w historii intelektualnego rozwoju Hobbesa. Jak pokazuje Strauss, autor *Lewiatana* niejednokrotnie całkowicie odrzucał poglądy, przy których wcześniej stał tak nieustępliwie, jak gdyby nigdy nie miał innych. Przykładowo, cały okres jego życia, w którym „zwrócił się ku historii”, by zebrać materiał dla swojej filozofii politycznej, sam później postrzegał jako nieprzemyślany. Ponadto pogląd z jego późniejszych pism, mówiący że wszystkie opinie są zasadniczo fałszywe, musiał prowadzić do konkluzji, że również jego filozofia polityczna, oparta wszak na opinii czy „postawie” moralnej, stała na niepewnym gruncie. Owa moralna podstawa musiała więc zostać jakoś przekształcona i Hobbes takiego przekształcenia dokonał.

To wszelako są szczegóły i choć o ile nie wzruszają one tezy, że wcześnie „nienaukowe” poglądy Hobbesa rzeczywiście istniały niezależnie od jego późniejszych dzieł, o tyle rzutują na twierdzenie, że „pierwotna” perspektywa Hobbesa jest także (wbrew pozorom) jego dojrzałym i przemyślanym stanowiskiem. W przyjęciu tego ostatniego największą trudnością jest niezadowalający charakter dowodów. Argumentacja Straussa jest jednak nieprzekonująca nie z tego powodu, lecz z uwagi na nadmiernie ograniczone i zbyt drobniagowe rozdzielenie „nauki” i „nienauki” w dziełach Hobbesa. „Hobbes miał ponad czterdzieści lat, kiedy «odkrył» *Elementy* Euklidesa i właśnie po tym wydarzeniu zainteresował się poważnie naukami przyrodniczymi” (s. 29). Dla Straussa „nauka” wkracza zatem w życie Hobbesa wraz z „odkryciem” Euklidesowych *Elementów* oraz wpływem Galileusza. Daje mu ona tylko „metodę”, „formę dowodu”, nie daje jednak nic więcej. A jednak według mnie, Hobbes nigdy nie był naukowcem w jakimkolwiek pełnym znaczeniu tego słowa. Oznacza to, że jego „nauka” była tak naprawdę cały czas pojmowana jako epistemologia. Nie zajmował się on wcale naukową obserwacją świata przyrody, lecz ciągle tym, jaka musi być postać świata, jeśli mamy czegokolwiek się o nim dowiedzieć. Nie zajmował się on światem z uwagi na sam przedmiot swojego zainteresowania, lecz z powodu doznań, jakie on wywołuje. „Natura ludzka” i uczucia były punktem wyjścia nie tylko dla jego wizji polityki, lecz także całego świata natury. Zainteresowanie owym światem nigdy nie jest mu obce i wcale nie pojawia się nagle około 1630 roku. Zwyczajnie Hobbes oddaje się jemu w pełni dopiero wtedy, gdy staje się to niezbędne dla jego teorii. Kiedy zaś nawet wpływ Galileusza osiąga punkt kulminacyjny, Hobbes nie łagodzi swojego potępienia dla „nauki

eksperymentalnej” i wcześniej sformułowanego twierdzenia, że z obserwacji nie mogą być wywiedzione żadne prawdy uniwersalne. Część I *Elementów prawa*, dla przykładu, nie wskazuje na całkowicie nowe podejście do filozofii politycznej, lecz tylko na bardziej stanowczą próbę wypracowania zadowolającej teorii ludzkiej natury i uczuć w stosunku do tej, którą utworzył wcześniej. „Metoda Retoryki” nie zostaje zarzucona, lecz rozwinięta. Nie jest oczywiście w tym miejscu możliwe omówienie wszystkich znaczeń pojęcia „nauki”, jakie przyjmuje ono u Hobbesa. Nie uważam jednak, by Strauss utożsamiając w jego pismach „naukę” z „metodą Galileusza”, w pełni oddał sprawiedliwość zagadnieniu. Myślę, że sam udowodnił swoją argumentacją, że w pewnym wczesnym okresie swojego życia Hobbes stworzył filozofię polityczną w kategoriach moralnego strachu przed gwałtowną śmiercią i niemoralnej próżności czy pychy, pomimo że nie istnieje praca, w której taka teoria została wyłożona w pełni i bez zanieczyszczenia „nauką”. Sądzę więc, że jest on w błędzie, przypuszczając, że jego wczesna teoria została stworzona w całości w kategoriach moralnych² oraz że zastąpienie „próżności” przez „dążenie do mocy” (które jest pojęciem „neutralnym”) nie było rzeczywistym rozwojem teorii Hobbesa, tak samo zresztą pojmowanym przez niego. Doktryna Hobbesa nie może być zwyczajnie „naturalistyczna”, jak się często przypuszczało, lecz nie jest też *po prostu* teorią o charakterze „moralnym”, jak sugeruje Strauss. Jest ona „naturalistyczna” nie po to, by nie być „moralną”, lecz w ramach próby odnalezienia trwalszej podstawy niżli tylko opinii moralnej. A skoro tak, to pogląd Straussa, mówiący że „najdojrzałsze przedstawienie filozofii Hobbesa, którym jest *Lewiatan*, nie jest bynajmniej wystarczającym źródłem dla zrozumienia jego idei moralnych i politycznych” (s. 170), może zostać zaakceptowany jedynie połowicznie. Najwartościowszą zasługą Straussa jest zatem wykazanie, że Hobbes posiadał i zachował poglądy, dzięki którym możliwe jest – niezależnie od ludzkiego prawodawstwa – rozróżnienie działań sprawiedliwych i niesprawiedliwych oraz że filozofia polityczna Hobbesa nie jest prostą filozofią naturalistyczną, za jaką często-kroć była brana.

Pomimo to, że Strauss zadowolająco broni swojego poglądu na temat stosunku filozofii politycznej Hobbesa do tradycji, to tutaj znowu dość wieloznacznie posługuje się wąską koncepcją tradycji. Pojęcie to oznacza dla niego „tradycję klasyczną i teologiczną”, to znaczy Arystotelesa i scholastykę, zaś w szczególności określa „postawę moralną”, zespół norm, którymi owe nurty

² Uważam, że wątpliwe jest stwierdzenie, że „próżność musi koniecznie być traktowana z moralnego punktu widzenia” (s. 169). Nazwanie jej przez Hobbesa „iluzją” z pewnością usuwa ją ze sfery czysto moralnej. Por. L. Strauss, *The Political...*, s. 19, 27. Z kolei tzw. „egoizm” człowieka nie był dla Hobbesa doktryną moralną, lecz poglądem epistemologicznym.

się posługiwały. Ponad wszelką wątpliwość Hobbes kompletnie, choć stopniowo, zrywa z tymi normami i w tym sensie z tradycją. Pogląd, że „strach przed gwałtowną śmiercią” jest jedynym afektem czy uczuciem człowieka, które jest moralne oraz stanowi źródło wszystkich zachowań o takim charakterze jest z pewnością czymś nowym i rewolucyjnym, mimo że wyrażone inaczej i mniej systematycznie, podobne w formie i treści odrzucenie tradycji klasycznej i teologicznej można odnaleźć chociażby u Machiavellego w *Rozważaniach*. A jednak pogląd, że „pycha” czy „próżność” jest uczuciem, przeciwko któremu kierowana jest wyraźnie cała moc społeczności cywilnej, ma swoje miejsce także w tradycji średniowiecznej. Z uwagi na znaczenie, jakie nadaje się w tym przypadku genezie poglądu Hobbesa, trzeba zauważyć, że to, czego nauczył się w ramach wczesnej edukacji w duchu tradycji stoicko-chrześcijańskiej, nie różniło się od nauk wyniesionych z Arystotelesowskiej teorii uczuć, która pojawia się w *Retoryce*. Dokonane na podstawie pewnych różnic odrzucenie przez Straussa (s. 3-5) stanowiska Diltheya, który próbował powiązać Hobbesowską i stoicką teorię uczuć, nie jest ani przekonujące, ani wystarczająco zgodne z dalszą częścią książki (s. 150), gdzie sam opisuje wpływ, jaki Platon i teoria stoików wywarli na rozwój badań strachu i próżności u Hobbesa. Jeszcze ważniejszym zaniedbaniem jest jednak brak powiązania filozofii politycznej Hobbesa z tradycją epikurejską. Piśma angielskiego filozofa pod wieloma względami przyczyniły się do odnowy filozofii epikurejskiej, która była tak ważna w życiu intelektualnym szesnastego i początku siedemnastego wieku. Dowód z biografii, pozwalający łączyć Hobbesa z ruchem neoepikurejskim, jest rozstrzygający. Frapujące różnice, jak choćby kompletnie odmiennie koncepcje *summum bonum*, które zauważa Strauss (s. 134), a które wcześniej odnotował Guyau w swoim *La Morale d'Epicure* (s. 195), nie powinny nam zaciemniać podobieństw pomiędzy doktrynami etycznymi Hobbesa i Epikura. Mając na uwadze typ dzieł, do którego należą także te przekazujące poglądy Epikura, trudno oczekiwać po nich przedmiotowej dyskusji. Jednym z osiągnięć Hobbesa było więc przynajmniej skonstruowanie wyczerpującego systemu, podczas gdy wcześniej mieliśmy do czynienia jedynie z rozproszonymi aforyzmami. Do tego zagadnienia powrócę jeszcze, gdy będę omawiał czwartą tęzę Straussa.

Być może najbardziej pomysłową i wnikliwą częścią książki Straussa jest próba przesiedzenia poszczególnych etapów w rozwoju zainteresowań filozoficznych Hobbesa. Wydaje się ona bardzo przekonująca i trudno wytknąć jej błędy. Warto więc odnotować oryginalność sądów Straussa w tym zakresie. Robertson w swojej książce o Hobbesie podzielił życie jej bohatera na trzy główne okresy: młodość w Oksfordzie, okres badawczy oraz okres filozoficzny. Strauss w przeważającej mierze zgadza się z tym podziałem, mi-

mo że ma dwie istotne uwagi do dodania. Przede wszystkim, okres, który Robertson nazwał okresem „badawczym”, on sam nazywa „humanistycznym”. Według niego jest to czas, w którym Hobbes opracował główny projekt swojej filozofii, robiąc to niezależnie od późniejszej „mechanicznej” koncepcji natury. Autor poświęca więc obszernie rozdziały drobiazgowemu zbadaniu pism Hobbesa pochodzących z tego okresu oraz szczegółowemu przestudiowaniu zainteresowań, które zdradzają. Uznaje także, że pod pewnym względami okres ten był *cul de sac*, doprowadził Hobbesa do poglądów, które sam później uznał za niezadowolające, lecz pomimo to był to wielki okres formacyjny w jego życiu, czas, w którym jego umysł nie był skażony ani przez „naukę nowożytną”, ani przez „tradycję”. Co prawda, w tym czasie Hobbes wciąż pozornie wierzył w „normy tradycyjne”, jednak jego badania historii i dzieł Tukidydesa były same w sobie zerwaniem z metodą tradycyjną. Pierwszą rzeczą, którą czyni Strauss w odniesieniu do periodyzacji życia Hobbesa, jest więc bliższe niż kiedykolwiek wcześniej przyjrzenie się okresowi jego życia pomiędzy rokiem 1608 i 1630. Równie dokładne badania wykonał jedynie Brandt w odniesieniu do lat 1630-1655. Drugim krokiem Straussa jest nadanie trzem okresom życia Hobbesa nie tylko znaczenia biograficznego, jakie mają one u Robertsona, lecz także filozoficznego. Autor *Lewiatana* jest tutaj nie tylko wędrowcem podążającym od inspiracji do inspiracji, lecz przede wszystkim filozofem, którego zmiany zainteresowań są celowe i pełne konsekwencji dla jego filozofii. Od filozofii odwraca się on ku historii i literaturze, zaś od historii i literatury „powraca do filozofii”. I ponieważ dla filozofa porzucenie filozofii jest dziwne i niepokojące, Strauss biera sobie za cel odkryć powód tej osobliwości, stawia przed sobą zadanie pokazać, że tak naprawdę nie jest to w ogóle osobliwość, lecz część zaplanowanego procesu. Asumptem do takich przypuszczeń jest materiał, jaki daje mu zarówno *Wprowadzenie do Tukidydesa*, jak i jego przekład. Powiada się, że „filozofia” dała autorowi *Lewiatana* „racjonalne zasady słusznego postępowania człowieka”, których on radykalnie nie kwestionuje. Problemem staje się dopiero zastosowanie owych zasad, pytanie, w jaki sposób racjonalną zasadę uczynić skuteczną. Zwrot od filozofii do historii był próbą sprostania temu problemowi. Strauss pokazuje zaś, w jaki sposób Hobbes w kroku tym kierował się tradycją myślową swoich czasów, jednocześnie ją tworząc. Kres tej przygody okazał się jednak niespodziewany. Hobbes odnalazł co prawda w historii to, czego szukał, lecz wzbudził w sobie także nowy sceptycyzm wobec samych racjonalnych zasad. Sceptycyzm ów był początkiem trzeciego okresu jego działalności intelektualnej, okresu oszpeconego niestety wtargnięciem weń

^{*} *Cul de sac* (fr.), ślepa uliczka, ślepy zaułek

„nowożytnej nauki”. Tak zarysowany opis pojawia się na najbardziej frentycznych stronach książki Straussa. Przedstawiona na nich argumentacja jest porywająca, głównie dlatego, że nadaje działalności Hobbesa ponadplanowy charakter. Czyni przez to z niego ważną postać nie tylko czasów niespokojnej, czasem oszalałej ciekawości i aktywności, w których żył i tworzył, lecz nieco późniejszego okresu, kiedy Kant czy Hegel mogli i dążyli do swoich celów bardziej zdyscyplinowanie, według spójnego planu. W istocie jednak skoro Strauss jest filozofem, którego działalność jest prowadzona w ramach poszukiwań tak przesadnej konsekwencji, z trudem może zgodzić się on z poglądem (s. 56), że Hobbes był w stanie chwilowo przyjąć jakąś dziwną doktrynę pod bezpośrednim wpływem Kartezjusza, w tym różne niespójności z nawet najlepiej dopracowanych jego dzieł.

Ostatnia teza Straussa godna naszego zastanowienia przekonuje, że filozofia polityczna Hobbesa nie tylko pociąga za sobą zerwanie z dawną tradycją, lecz zawiera w sobie ziarno, z którego wyrasta cała późniejsza myśl moralna i polityczna. Znamienne odstępstwo, które Strauss odnajduje u XVII-wiecznego filozofa to zastąpienie prawa naturalnego przez roszczenie i uprawnienie naturalne oraz prawa przez wolę będącą odtąd punktem wyjścia filozofii politycznej. Ta znakomita i pełna przenikliwości teza zostaje w omawianej pracy przedstawiona nad wyraz zwięźle. Przeciwwstawiony „tradycji klasycznej i teologicznej” ów nowy punkt wyjścia jest z całą pewnością nowy. Hobbes ze swym prawdziwie indywidualistycznym stanowiskiem może być postrzegany jako „twórca nowożytnej filozofii politycznej”. Również nowożytna koncepcja suwerenności, zrodzona ze wspomnianego nowego punktu wyjścia, jest być może największą rewolucją w historii zachodniej myśli politycznej. Jednak i tutaj należy, jak sądzę, poczynić kilka zastrzeżeń. Po pierwsze, teoria prawa naturalnego nie umarła od razu, a przynajmniej nie umarła bez zmartwychwstania, gdyż myśliciele na inny sposób nowożytni, tacy jak Locke, zakorzenili ją w swoich teoriach. W rzeczy samej, byłoby sprawiedliwiej stwierdzić, że teoria ta nie umarła wcale, lecz przeszła w swoim życiu przemianę i odnowę. Po drugie, pomimo że Hobbes dał przykład, za którym poszedł w ten czy inny sposób niemal każdy późniejszy myśliciel polityczny wychodzący od woli zamiast prawa, on sam nigdy nie posiadał zadowalającej czy spójnej teorii woli. Cała tradycja epikurejska, do której należał, nie zrodziła owoców, dopóki ów brak nie został naprawiony, a remedium był dopiero mariaż zrekonstruowanej teorii prawa naturalnego z epikurejską teorią Hobbesa. Związek ten został wskazany w takich pojęciach, jak „wola powszechna” Rousseau, „wola racjonalna” Hegla czy „wola prawdziwa” Bosanqueta. Najgłębszą zmianą w nowożytnej filozofii politycznej jest więc według mnie ożywienie stoickiej teorii prawa naturalnego osią-

gnięte poprzez przeszczepienie na jej grunt teorii epikurejskiej. Owa odnowa wynika ze związku dwóch wielkich tradycji filozofii politycznej odziedziczonych przez Europę Zachodnią po świecie antycznym. Wielkość tejeż zmiany polega zaś na fakcie, że stworzona zostaje nie eklektyczna kompozycja, lecz prawdziwa teoria. To zaś, że nie osiąga ona w pełni zadowalającego wyrazu, nie jest z pewnością oznaką jej agonii. W istocie coś przemawia na jej korzyść, skoro utrzymuje się ona w świecie tak długo, choć nigdy nie posiadała tej krańcowo ortodoksyjnej precyzji, którą odznaczała się stoicka teoria prawa naturalnego w swym rozkwicie. Doniosłość dzieła Hobbesa polega więc na tym, że był on pierwszym myślicielem nowożytnym, który próbował rozwijać ów „błąd”, który nowożytna myśl polityczna zaszczepiła w starą teorią prawa naturalnego. Czynił to, by stworzyć coś pełniejszego i spójniejszego niż każda z nich. Tradycja epikurejska ani wcześniej, ani później nie posiadała nigdy tak wnikliwej wykładni, ani nie osiągnęła tak mistrzowskiego wyrazu. Uważam zatem, że przesadą jest nazywanie Hobbesa „twórcą nowożytnej filozofii politycznej”. Brakuje mu bowiem zupełnie podstawowego elementu nowożytnej myśli politycznej – zadowalającej filozofii woli. Niewątpliwie jednak kładzie on podwaliny pod jeden z głównych filarów myśli politycznej okresu, który po nim nastąpił.

Widać więc, że jest wiele spraw, w których nie mogę się zgodzić ze Straussem. Nie umniejsza to jednak faktu, że dał nam on książkę wielce interesującą, do pewnego stopnia przekształcił nasze wyobrażenia na temat Hobbesa oraz powiedział więcej prawdziwych i istotnych rzeczy o jego filozofii politycznej niż ktokolwiek inny od wielu lat. Niepodobna więc wątpić, że każdy, kto przeczyta jego książkę, spragniony i niecierpliwy będzie oczekiwał jej poniekąd obiecanej kontynuacji – szczegółowego studium dojrzałej teorii Hobbesa.

PRZEŁOŻYŁ MARCIN POLAKOWSKI