

QUENTIN SKINNER

Tekst został przetłumaczony na podstawie: Q. Skinner, *Hobbes's changing conception of civil science*, [w:] tenże, *Visions of Politics, Volume III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge 2002, ss. 66-86. Serdecznie dziękujemy Cambridge University Press za zgodę na publikację tłumaczenia.

O zmienności Hobbesowskiego ujęcia wiedzy społecznej

I

Gdy Hobbes przestaje opisywać swój wkład w teorię polityki, przeważnie określa samego siebie jako zajętego tworzeniem *scientia civilis* czy też wiedzy społecznej. W dedykacji do swego pierwszego dzieła poświęconego polityce – *Elementów prawa* z 1640 roku, obiecuje wyłuskać „prawdziwe i jedyne ufundowanie takiej nauki”¹. Datowaną na 1647 rok przedmowę do *O obywatelu* rozpoczyna określeniem swego traktatu jako wkładu w *scientia civilis*, dodając, iż jest to najdostojniejsza ze wszystkich nauk². W *Lewiatanie* z 1651 roku na okrągło powtarza, że jego celem jest prezentacja korzyści,

¹ Rozdział ten częściowo składa się z eseju *Scientia Civilis in Classical Rhetoric and in the Early Hobbes*, [w:] *Political Discourse in Early-Modern Britain*, red. N. Phillipson, Q. Skinner, Cambridge 1993, s. 67–93. Ze względu na istotność informacji o wydaniach oryginalnych dzieł, z których korzystał autor tekstu, tłumacz pozostawił przypisy odwołujące do tychże wydań, jednocześnie umieszczając w nawiasie kwadratowym informację o polskim przekładzie [przyp. tłum.].

² T. Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politics*, red. F. Tönnies, London 1969, s. xvi.

Tenże, *De Cive: The Latin Version*, red. H. Warrender, Oxford 1983, s. 77–78. Mimo odmiennego poglądu Warrendera anglojęzyczna wersja *De Cive* nie była dziełem samego Hobbesa (H. Warrender, *Introduction*, [w:] T. Hobbes, *De Cive: The English Version*, red. H. Warrender, London 1983, s. 4–8). Malcolm jako jej tłumacza wskazał Charlesa Cottona (N. Malcolm, *Charles Cotton, Translator of Hobbes's 'De Cive'*, „Huntington Library Quarterly” 2000, nr 61, s. 159–287). Niestety wersja Cottona w wielu istotnych miejscach oferuje tłumaczenie zbyt swobodne, zatem proponuję tu własną translację [T. Hobbes, *O obywatelu*, [w:] tenże, *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, t. 2, s. 177–546].

wynikających z „moralności i wiedzy społecznej”³, zaś w jego poprawionym wydaniu łacińskim z 1668 roku pisze o zagrożeniach, które ściągają na siebie ci niezaznajomieni ze *scientiae* niezbędnymi do docenienia wagi obowiązków obywatelskich⁴.

Nim Hobbes formalnie rozpoczął swą edukację w latach dziewięćdziesiątych XVI wieku, teoretycy wykształcenia humanistycznego elżbietańskiej Anglii zdołali już rozpowszechnić pewien specyficzny pogląd na naturę wiedzy społecznej⁵. Źródła, z których czerpali jej rozumienie, stanowiły największe traktaty retoryczne antycznego Rzymu, szczególnie *De Inventione* i *De Oratore* Cicerona oraz wielki traktat wieku następnego, Kwintylikańskie *Institutio Oratoria*. Dawały one głównie wykład *inventio*, *dispositio* i *elocutio*, podstawowych technik perswazyjnego stylu zarówno mowy, jak i pisma⁶. Tłumaczyły też, dlaczego w opanowaniu tych forteli widzieć należy kwestię o doniosłości społecznej i kulturowej. Trudno doprawdy przecenić wpływ, jaki ta eksplikacja wywarła na tych, którzy jak Hobbes, rozpoczęli swą edukację w szkołach gramatycznych elżbietańskiej Anglii.

Być uczniem elżbietańskiej szkoły gramatycznej znaczyło być poddanym intensywnemu treningowi w dwóch podstawowych elementach klasycznego, „humanistycznego” syllabusu⁷. Najpierw następowała nauka gramatyki, której celem było zapamiętanie słownictwa oraz struktury łąciny i (czasem) greki w stopniu wystarczającym do pozyskania zdolności płynne-

³ T. Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, red. R. Tuck, Cambridge 1996, rozdz. 18, s. 129 [T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 163]. Zob. też: tamże, rozdz. IX, s. 61, gdzie zamieszczony jest Hobbesowski diagram nauk, w którym dzieli kategorię wiedzy na element naturalny i społeczny [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 72–73].

⁴ Tenże, *Leviathan, sive De Materia, Forma, & Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis*, [w:] *Opera Philosophica*, red. W. Molesworth, t. 5, London 1841, s. 140 [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 162–163].

⁵ Studium tego aspektu kultury humanistycznej w Anglii przedstawiam w: Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge 1996, s. 19–40, 66–110.

⁶ Omówienie tych trzech elementów klasycznej teorii elokwentnego pisma znaleźć można w: Q. Skinner, dz. cyt., s. 40–51.

⁷ O pięciorakim charakterze *studia humanitatis* i ich poszczególnych elementach: gramatyce, retoryce, poezji, historii i filozofii moralnej pisze Kristeller (P. O. Kristeller, *Humanism and Scholasticism in the Italia Renaissance*, [w:] *Renaissance Thought and its Sources*, red. M. Money, New York 1979, s. 85–105 [polskie wydanie: P. O. Kristeller, *Humanizm i scholastyzm we włoskim renesansie*, przeł. G. Cendrowska, „Pamiętnik Literacki” 1982, z. 1/2, s. 237–267 lub P. O. Kristeller, *Humanizm i scholastyka w renesansie włoskim*, [w:] tenże, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, przeł. B. Gachowicz, Warszawa 1985]). Podstawową pracą poświęconą programom nauczania elżbietańskich szkół gramatycznych jest wciąż publikacja Baldwina (T. W. Baldwin, *William Shakespeare's 'Small Latine & Lesse Greeke'*, t. 1–2, Urbana 1944). Zob. też: K. Charlton, *Education in Renaissance England*, London 1965; J. Simon, *Education and Society in Tudor England*, Cambridge 1979; Q. Skinner, dz. cyt., s. 26–40.

go czytania w obu tych językach. Później przychodziła retoryka, główny przedmiot nauczania klas starszych. Od uczniów oczekiwano opanowania podstawowych klasycznych podręczników retoryki oraz naśladowania, nie tylko w czytaniu, ale też w piśmie – tak wierszem, jak i prozą – stylu najwybitniejszego, najbardziej elokwentnego⁸.

Nauka retoryki polegała na studiowaniu niekwestionowanych mistrzów antycznej *Ars rhetorica*, Cycerona i Kwintyliana. Podczas gdy ich prace nieraz stanowiły zaledwie przedmiot wykładów, statuty wielu elżbietańskich szkół gramatycznych jasno określały, że od poważnych studentów oczekiwano samodzielnej lektury przynajmniej niektórych z tych dzieł⁹. W efekcie każdy uczeń szkoły gramatycznej pokolenia Hobbesa studiował poglądy Cycerona i Kwintyliana na naturę *scientia civilis* dogłębniej niż uczniowie pozostałych pokoleń. Jak później z naciskiem, w swych pracach o wiedzy społecznej, podkreślał sam Hobbes, wpływ tego klasycznego wykształcenia na moralną i polityczną wrażliwość jego pokolenia był zarówno przytłaczająco silny, jak i, do czego doszedł później, wielce szkodliwy dla dobra publicznego¹⁰.

Wstępnie swe poglądy na *scientia civilis* Cyceron wyłożył w *De Inventio- ne* rozpoczynającym się opisem fundowania miast, co miało stać się później motywem bezustannie powtarzającym przez humanistów renesansowych. Cyceron zaczyna od założenia, że chcąc realizować swój najwyższy potencjał, jednostki – substancja czy też *materia* miast – muszą zjednoczyć się w całość zarazem honorową i korzystną dla wszystkich¹¹. Przyjmuje też, że w którymś momencie jeden z potężnych wodzów spostrzegł ten fakt i postanowił nadać ludzkiemu materiałowi jednolitą formę¹². To prowadzi Cycerona do pytania

⁸ O tym przytłaczającym skupieniu na zdolnościach lingwistycznych pisze Charlton, Grafton i Jardine (K. Charlton, *Education in Renaissance England*, London 1965, s. 116–119, A. Grafton, L. Jardine, *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*, London 1986, s. 143–145). Analizę nauczania gramatyki i retoryki w tym okresie przedstawia Percival (K. W. Percival, *Grammar and Rhetoric in the Renaissance*, [w:] *Renaissance Eloquence*, red. J. J. Murphy, Berkeley 1983).

⁹ Zob. na przykład, statuty Szkoły Gramatycznej Norwicz z 1566 roku w: H. W. Saunders, *A History of the Norwich Grammar School*, Norwich 1932, s. 147.

¹⁰ Doskonale omówienie późniejszej Hobbesowskiej wrogości wobec edukacji klasycznej i jej rzekome wyrotowych implikacji znaleźć można w: M. Dzelzainis, *Milton's Classical Republicanism*, [w:] *Milton and Republicanism*, red. D. Armitage, A. Himy, Q. Skinner, Cambridge 1995, s. 3–7.

¹¹ Zob. Cyceron, *De Inventio*, I.II.2, gdzie autor napisał o potrzebie zgrupowania ludzi jako *materia* miast *in unum locum* oraz wspólnego działania w sposób jednocześnie *utilis* i *honestus*, jeśli zrealizować mają swe najwyższe *opportunitas* [Cyceron, *O wynalezieniu retorycznym*, [w:] *tenże, O wróceniu, O przeznaczeniu, O starości, O przyjaźni, O powinnościach, O wynalezieniu retorycznym*, przeł. E. Rykaczewski, Poznań 1879; cytaty z *De Inventio* za tym wydaniem].

¹² Zob. tamże, gdzie autor tłumaczy, jak *magnus vir compulit te materia*.

o naturę umiejętności niezbędnych osobom pragnącym doradzać swym współobywatelom w kwestii wspólnego życia w przyjaźni i pokoju. Ujmując rzecz inaczej, pyta o charakter *scientia civilis* lub wiedzy społecznej.

Nie trzeba chyba dodawać, że dla Cyncerona dobry obywatel to zawsze i wyłącznie mężczyzna. Wysuwa on tezę, że takie osoby muszą być w posiadaniu trzech powiązanych ze sobą cech koniecznych i zarazem wystarczających do efektywnego praktykowania wiedzy społecznej. Po pierwsze, potrzeba zdolności instruowania współobywateli w kwestiach prawdy, a zatem nacechowania *sapientia* czy też mądrością, główną zdolnością wymaganą u tych, którzy chcieliby doradzać i nauczać. Rozważając pochodzenie miast, Cynceron stwierdza, że mądrość jest kluczowym przymiotem, który każdy z ojców założycieli i prawodawców niewątpliwie musiał posiadać¹³. Dalej, potrzeba wiedzy o przedmiocie, o którym zamierza się mówić, a zatem należy mieć *ratio*, zdolność rozumowania i poprawnego pojmowania. W opisie pochodzenia miast Cynceron utrzymuje, że tym samym rozum ma dużo większe znaczenie niż mądrość, skoro właśnie dzięki najbłyszczliwшему rozumowaniu ojcowie założyciele zdolni byli zarówno radzić swym współobywatelom, jak i stanowić w ich imieniu mądre prawa¹⁴.

Zgodnie z dalszym tokiem wywodu Cyncerona, nieco kontrastującym z wcześniejszym, wiedza społeczna nigdy nie jest wyłączną kwestią mądrości i rozumu. Jeśli chcemy wywiązać się z najszlachetniejszych obowiązków obywatelskich – skutecznie broniąc reguł sprawiedliwości w sądach i prowadzenia korzystnej polityki na zgromadzeniach¹⁵ – sama mądrość rozprawiania o tych kwestiach nigdy nie wystarczy. Zawsze niezbędne będzie poruszenie czy też nakłonienie słuchaczy do przyjęcia naszej argumentacji. To zaś oznacza, że oprócz umiejętności poprawnego rozumowania, dobry obywatel odznaczać się też musi najwyższą elokwencją, zdolnością pobudzania swych słuchaczy i nakłaniania ich do uznania prawd rozumu samą tylko siłą „zwycięskiej” mowy.

Idealny obywatel posiada zatem dwie wyjątkowe cechy: rozum pozwalający prawdę odnaleźć i elokwencję skłaniającą słuchaczy do jej przyjęcia¹⁶. Oto istota obywatelskiego ideału i wiedzy społecznej wyłożona na początku

¹³ Zob. tamże.

¹⁴ Tamże, I.II.2. Por. tenże, *De Oratore*, I. XXXVI.165 [Cynceron, *Rozmowa o mowcy*, [w:] *Pisma krasomówcze i polityczne Marka Tuliusza Cyncerona*, przeł. E. Rykaczewski, Poznań 1873; cytaty z *De Oratore* za tym wydaniem].

¹⁵ O tych czynnościach jako najszczytniejszych obowiązkach obywatelskich i zarazem zdolnościach właściwych mówcy więcej znaleźć można w: Q. Skinner, dz. cyt., s. 66–87.

¹⁶ W kwestii Cyncerońskiego ideału związku rozumu z elokwencją oraz jego rewitalizacji w okresie Renesansu, zob. J. E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: the Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Volta*, Princeton 1968.

De Inventione. Jak widzieliśmy w rozdziale dziesiątym tomu drugiego, Ciceron przyznaje, że „państwowi [...] wymowa zaś bez mądrości po największej części bardzo wiele szkodzi, a nie pomaga nigdy”¹⁷. Podkreśla jednak, że skoro „sama mądrość jest cicha”, mądrość pozbawiona elokwencji jest jeszcze mniej użyteczna¹⁸. Tym, czego potrzeba, „jeśli wspólnota zyskać ma największą”, jest *ratio atque oratio*, błyskotliwe rozumowanie złączone z sugestywną mową¹⁹. Możemy być pewni, że „założenie wielu miast [...] zawdzięczano wprawdzie wyższości umysłów, ale w daleko większej mierze wymowie”²⁰.

W efekcie, kontynuując Ciceron, „wielką i doniosłą rolę” w *scientia civi- lis* zajmować musi sztuka wymowy, zwłaszcza zaś retoryka, której „zadaniem [...] jest, jak mnie się zdaje, przemawiać trafnie do przekonania, celem zaś wzbudzić przekonanie za pomocą krasomowskiego przemówienia”²¹. Dalej, ujmując rzecz w skrócie, twierdzi Ciceron, że retoryka stanowi klucz do elokwencji. Jeśli mamy skutecznie rozprawiać lub czegoś bronić, musimy uczyć się technik *Ars rhetorica*, ponad wszystko zaś techniki „ozdabiania” czy „wielbienia” prawdy w sposób pozwalający nakłonić naszych słuchaczy do jej akceptacji. Jak stwierdza Krassus w trzeciej księdze *De Oratore*, „największą mowy zaletą jest wywyższenie przedmiotu przez dodanie jej ozdoby”²². Dodatek takiego „zdobnictwa” stanowi najlepszy środek, by „albo zniewolić serca, albo wzruszyć umysły”²³. W ten sposób zdolność budzenia emocji umożliwia nam zwyciężenie słuchaczy dla sprawiedliwości i prawdy.

Dlaczego Ciceron i Kwintyliani aż taki nacisk kładą na fakt, że nawet najmądrzejsze rozumowanie, niewsparte fortelami retorycznymi, nigdy nie przyniesie zwycięstwa w sądach i na zgromadzeniach? Odpowiedź staje się oczywista, jeśli tylko rozpatrzymy kwestię mów doradczych (*deliberative*). Celem pisma lub mowy doradczej²⁴ jest poradenie się lub doradzenie komuś w sprawie obrania pewnej polityki, zarazem honorowej i korzystnej dla wspólnoty. Celem mówcy jest taka argumentacja, która przekona współobywateli do działania raczej w ten niż inny sposób. Lecz Ciceron i Kwintyliani przyjmują pogląd, przez dzisiejszych filozofów określany mianem „Hu-

¹⁷ Ciceron, *De Inventione*, I.I.1.

¹⁸ Zob. tamże, I.I.1 i I.II.3: *sapientia* jest *tacita*, więc „mądrość bez wymowy mało państwowi przynosi korzyści”.

¹⁹ Zob. tamże, I.II.3, o *ratio atque oratio* i por. I.IV.5, o tym, gdy dodamy *eloquentia* do *sapientia*, to „płyną dla rzeczpospolitej bardzo liczne korzyści”.

²⁰ Tamże, I.I.1.

²¹ Zob. tamże, I.V.6: o *civili scientia* i tym, że „znaczną ich [stosunków zachodzących w życiu publicznym] i obszerną część stanowi wymowa jako sztuka, która się retoryką zowie”.

²² Tenże, *De Oratore*, III.XXVI.104.

²³ Tamże, III.XXVII.104.

²⁴ Opis *genus deliberativum* znaleźć można w: Q. Skinner, dz. cyt., s. 41–44, 93–95, 114–115 oraz tamtejsze odsyłacze.

me'owskiego”, zgodnie z którym, nawet jeśli uda się przedstawić dobre powody do działania w pewien określony sposób, i tak nie można liczyć, że sama tylko siła rozumu zmotywuje do takiego właśnie działania. Cyceron nadał temu dylematowi bardzo sugestywną postać na początku *De Inventione*, przy okazji wychwalania ojców założycieli miast. Mądrość tych wizjonerów pozwalała im dostrzec, że „wielka zdolność do wielkich przedsięwzięć [spoczywa] w rozumie ludzkim”²⁵, gdyby tylko ludzie porzucili swą przedprawną (*lawless*) zależność od naturalnej srogości, w zamian ucząc się „dotrzymywać zawartych układów i przestrzegać sprawiedliwości, [...] innych dobrowolnie słuchać”²⁶. Niemożliwe, jak dodaje, aby tacy prawodawcy skłonili niecywilizowane rzesze do zmiany nawyków samym tylko rozumowaniem i argumentacją. Można być pewnym, że ludzie „zrazu wstręt mieli i opór stawiali” przeciw tym planom, których akceptacja niewątpliwie leżała w ich interesie²⁷.

To wskazuje nam, dlaczego doradcy i prawodawcy muszą być mistrzami forteli retorycznych. Jeśli mają zmienić nasze zachowanie, muszą odwoływać się do czegoś potężniejszego niż „cicha (*mute and voiceless*) mądrość”²⁸; muszą także zaszczepić w nas pragnienie rozsądnego działania. Jedyny sposób takiego wsparcia mądrości to przyznanie jej siły elokwencji. „Jakimże sposobem”, powtarza Cyceron, „[...] byłoby się mogło do tego doprowadzić, gdyby owi mędrcy o tem, co wynaleźli rozumem, nie byli umieli wymową przekonać?”²⁹. Dlatego właśnie „założenie wielu miast, zakończenie licznych wojen, zawiązywanie trwałych towarzystw i święte zachowanie przyjaźni zawdzięczano wprawdzie wyższości umysłów, ale w daleko większej mierze wymowie”³⁰.

Retorzy dodają, że używanie forteli retorycznych jest niezbędne nie tylko w mowie doradczej. Tę samą konieczność napotykają, gdy ich jedyną troską, jak to ma miejsce w przypadku oratorstwa (*forensic oratory*), jest przekonanie słuchaczy o słuszności jakiejś opinii³¹. Wynika to z faktu, że siła rozumu nie tylko nie wystarcza do wywołania działania, w znacznej liczbie wypadków jest również niewystarczająca do wywołania samego tylko przeświadczenia. Szybko pojmujemy, dlaczego tak jest, tłumacząc retorzy, gdy tyl-

²⁵ Zob. Cyceron, *De Inventione*, I.II.2: „wielki jakiś mąż i mądry” dostrzegł, że „wielka zdolność do wielkich przedsięwzięć [spoczywa] w rozumie ludzkim”.

²⁶ Tamże, I.II.3.

²⁷ Tamże, I.II.2.

²⁸ Zob. tamże, I.II.3, o *sapientia* jako *tacita* i *isops dicendi*.

²⁹ Zob. tamże.

³⁰ Tamże, I.II.1.

³¹ W kwestii opisu *genus iudiciale* zob. Q. Skinner, dz. cyt., s. 41–45, 95–97, 116–117 i tamtejsze odsyłacze.

ko rozważymy przypadek mowy sądowej i doradczej. Występujący na salach sądowych mówca zmuszony będzie oskarżać i bronić w okolicznościach, które często pozwolą zdolnemu adwersarzowi przytoczyć nie mniej przekonujący argument na rzecz strony przeciwnej. Podobnie mówca doradzający zgromadzeniu będzie starał się wykazać słuszność pewnej drogi postępowania, gdy częstokroć nie mniej rozsądna będzie propozycja prowadzenia polityki odmiennej. Wówczas niemożliwe będzie bezdyskusyjne przyznanie słuszności jednej ze stron. Jak wyraża to Kwintyliian, „nieraz sprawy same w sobie słuszne dzielą mędrców na dwa wręcz przeciwne sobie obozy (czasem się im nawet wydaje, że przyjdzie między nimi do formalnej bitwy, gdyby to było środkiem do rozwiązania sprawy)”³². Innymi słowy, są wypadki, kiedy „broń wymowy jest obosieczna”³³. Nim jeszcze Cynceron napisał swe *De oratore*, przyznawał w kwestii oratorstwa, że zdolność rozprawiania *in utramque partem* uznać należy za najważniejszą ze wszystkich umiejętności. Postać Krassusa w księdze trzeciej kwitowana jest stwierdzeniem, że „mówiąc o cnocie, o powinności, o dobrem i słusznym, o godności, o pożytku, o czci, o hańbie, o nagrodach i karach, i o tym podobnych rzeczach, na tę lub na ową stronę, nie powinien nam schodzić na zapale, sztuce, mocy, dosadności”³⁴.

Znowu przyjąć trzeba, że samo tylko mądre rozumowanie nigdy nie wystarczy do pozyskania sobie publiczności. Mając na uwadze fakt, że zawsze możemy liczyć na przekonującą mowę *in utramque partem*, konieczne jest dodatkowe opanowanie retoryki, nauki użytkowania technik ozdabiania tak, by wabić i nakłaniać publiczność do przejścia na naszą stronę. To prawda, w przeciwieństwie do nauk moralnych, rozważania te nie stosują się do nauk przyrodniczych. Jak zauważa na początku *De Oratore* postać Scevoli, możemy pominąć „matematyków, muzyków, grammatyków, których nauki z waszą sztuką mówienia nie mają najmniejszego związku”³⁵. Główna teza Scevoli głosi jednak, że gdy nie możemy mieć pewności – jak w większości sporów toczonych w życiu społecznym – potrzeba wymowy, a wraz z nią potrzeba opanowania forteli retorycznych, stają się nadrzędne. Są one niezbędne, by „w sądzie sprawa, której bronisz, lepszą i pochwałą godniejszą [się zdawała]; że na zgromadzeniach ludu i przy głosowaniu twoja mowa [miała] największą moc przekonującą; że na koniec ludzie roztropni [myśleli], że wy-

³² Kwintyliian, *Institutio Oratoria*, II.XVII.32 [Kwintyliian, *Kształcenie mówcy*, przeł. M. Brożek, Warszawa 2002; wszystkie cytaty z ks. I, II, X *Institutio Oratoria* Kwintyliiana w tym przekładzie].

³³ Tamże, II.XVI.10.

³⁴ Cynceron, *De Oratore*, III.XXVII.107.

³⁵ Tamże, I.X.44.

mownie, głupi że prawdziwie mówisz”³⁶. Mówiąc w skrócie, jeśli twoja argumentacja dotyka zagadnień wiedzy społecznej, zawsze potrzebować będzie wsparcia siłą wymowy.

II

Kiedy Hobbes w 1647 roku wznowił *O obywatelu* w rozszerzonej wersji, zamieścił w nim nową przedmowę, w której zarysował swą metodę filozoficzną i streścił to, co w jego opinii udało mu się osiągnąć³⁷. Rozpoczął uwagę, że podobnie jak starożytnego mędrca, zajmuje go przede wszystkim problem wiedzy społecznej³⁸, i zaliczył Cyncerona w poczet „filozofów greckich i rzymskich”, dumnych z wkładu poczynionego przez siebie w „z pewnością najdosłowniejszą ze wszystkich nauk”³⁹. On sam podąża ich śladem, utrzymując za Cynceronem, że głównym przedmiotem wiedzy społecznej jest doktryna obowiązków publicznych lub *officia*⁴⁰, którą określić można (używając słów samego Cyncerona) nauką sprawiedliwości⁴¹. Wyznaje też klasyczny pogląd, zgodnie z którym taka nauka ze swej natury musi być celowa (*purposive*)⁴². Czyni on ostre rozróżnienie między wiedzą społeczną i przyrodniczą, choć dopuszcza możliwość określenia obu mianem nauk prawdziwych. Celem nauk przyrodniczych jest zrozumienie zachowania ciał fizycznych, stąd też należy w nich przyjąć podejście mechanistyczne. Celem wiedzy społecznej jest zrozumienie zachowania jednego tylko tworu – ciała wspólnoty politycznej. Wyjątkowość tych ciał bierze się z faktu, że ludzie jednocześnie tworzą je i stanowią ich tworzywo⁴³. Zarówno dla Hobbesa, jak i dla Cyncerona oznacza

³⁶ Tamże.

³⁷ H. Warrender, *Introduction*, [w:] T. Hobbes, *De Cive: The Latin Version*, red. H. Warrender, London 1983, s. 8–13, por. T. Hobbes, *De Cive: The Latin Version*, s. 77–84 [T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 184–198].

³⁸ Tamże, s. 77 [T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 185].

³⁹ Zob. tamże, s. 77 o „Cicero, caeterique Philosophi Graeci, Latini” oraz por. s. 77–78 o *scientia civilis* i tej formie *scientia* jako „dignissima certe scientiarum” [T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 185].

⁴⁰ Zob. tamże, s. 77–78 o *scientia civilis* jako *doctrina officiorum* [T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 185–186]. Por. tytuł głównego traktatu Cyncerona poświęconego filozofii moralnej, *De Officiis*.

⁴¹ Zob. tamże, s. 77–78 o *scientia civilis* jako *scientia iustitiae* [T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 185–186].

⁴² Ten aspekt Hobbesowskiej argumentacji często ulegał przeoczeniu przez współczesnych komentatorów, przeważnie przyjmujących, że zdaniem Hobbesa wszystkie nauki przybierać musiały tę samą, antyteleologiczną postać. Cenne sprostowanie tego błędu znaleźć można w: N. Malcolm, *Hobbes's Science of Politics and His Theory of Science*, [w:] *Hobbes Oggi*, red. A. Napoli, G. Canziani, Milan 1990, s. 145–157. Ja miałbym ochotę pójść nawet dalej niż Malcolm i dodać, że przyjmowana przez Hobbesa baconowska koncepcja *scientia propter potentiam* rzuca nieco światła także na jego pogląd w kwestii nauk przyrodniczych.

⁴³ W kwestii ludzi jako *materia* miast, zob. T. Hobbes, *De Cive: The Latin Version*, s. 79 [T. Hobbes, *O obywatelu...*, prawdopodobnie s. 188]. Zob. też: tytuł łacińskiej wersji *Lewiatana*

to, że nie da się uniknąć pytania o cele, dla realizacji których ciała te powstały⁴⁴.

Gdy Hobbes zaczyna dochodzić istoty tych celów, ponownie wyraża swą aprobatę dla klasycznego światopoglądu. Miasta zakładane są przede wszystkim, „by chronić życie”, zaś bardziej konkretnie, by dzięki rozsądnemu rozważaniu wspólnych trosk umożliwić zmierzanie „królewską drogą do pokoju”⁴⁵. Dlatego wolno nam wskazywać szczególną przydatność wiedzy społecznej, „od której pożyteczniejszej nie można sobie pomyśleć”⁴⁶. Tak oto znów przyjmuje Hobbes klasyczny pogląd, zgodnie z którym tym, co adept nauk społecznych musi pojąć przede wszystkim, jest natura i zakres przymiotów umożliwiających ludziom, tworzywu miast, ich formowanie⁴⁷. „Trzeba należnie rozważyć, jaka jest natura ludzka, dzięki jakim swym cechom człowiek zdolny jest łączyć się z innymi w państwo, a dzięki jakim nie jest zdolny, oraz w jaki sposób ludzie, którzy chcą związać się razem, winni się porozumieć ze sobą”⁴⁸.

W pewnym sensie w dalszym ciągu stoi Hobbes na straży klasycznych poglądów, gdy przystępuje do badania natury tychże wymaganych przymiotów. W pełni przystaje na to, co wyłożył na początku *De Inventione* Cynceron, a mianowicie, że atrybuty niezbędne do skutecznego jednoczenia ludzi w społeczną całość to m.in. mądrość i zrodzona z niej zdolność rozumowania⁴⁹. Jednak poza tym Hobbes zdecydowanie zrywa z założeniami klasycznej i humanistycznej wiedzy społecznej. Reszcie swych analiz, zawartych nie tylko w *O obywatelu*, ale też we wcześniejszych *Elementach prawa*, nadaje charakter ofensywny wobec kolejnych założeń co do *scientia civilis* przyjmowanych przez najszacowniejsze autorytety humanistyczne.

Atak ten rozpoczyna się już na początku *Elementów prawa*⁵⁰, manuskryptu ukończonego i puszczzonego przez Hobbesa w obieg w maju 1640 ro-

(*Leviathan, sive De Materia, Forma, & Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis*) zawierający aluzyjne określenie ludzi jako *materia civitates*.

⁴⁴ Tenże, *De Cive: The Latin Version*, s. 79–80 [T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 188–192]; por. N. Malcolm, dz. cyt., s. 147, 149, 151–152.

⁴⁵ Zob. T. Hobbes, *De Cive: The Latin Version*, s. 78–79 o *civitates* ufundowanych *vivendi causa* (par. 4) oraz by umożliwić nam, dzięki poprawnemu rozumowaniu, podążanie za *via regia pacis* [T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 188].

⁴⁶ Tamże, s. 79 [T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 188].

⁴⁷ W kwestii *materia* lub *forma* miast, zob. tamże.

⁴⁸ Tamże, s. 79–80 [T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 189].

⁴⁹ Zob. tamże, s. 81 o niezbędności zmierzania za nakazami *ratio* [T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 189].

⁵⁰ Rzetelną analizę, skupiającą się właśnie na tym aspekcie *The Elements*, przeprowadza Johnston (D. Johnston, *The Rhetoric in Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton 1986, s. 26–65), osobiście wiele zawdzięczam temu ujęciu.

ku⁵¹. Jak widzieliśmy, jedno z dwóch głównych założeń humanistycznej wiedzy społecznej głosiło, że do natury rozumu nie przynależy zdolność perswazji. Przepelniona porażającą pewnością siebie Hobbesowska dedykacja daje w tym przedmiocie jednoznaczną odpowiedź. Celem jej autora jest stworzenie, siłami samego tylko rozumu, nauki o sprawiedliwości i polityce: „redukcja tej doktryny do zasad i nieomylności rozumu”⁵². Utworzenie takiej nauki jest możliwe dzięki temu, że „dwie są główne części naszej natury”⁵³. Jedną z nich stanowi, co prawda, namiętność, drugą jednak jest rozum, „który”, jak Hobbes dodaje później dyskutując kwestię praw natury, „nie mniej przynależy ludzkiej naturze niż namiętność i jest ten sam u wszystkich”, gdyż „Wszzechmocny Bóg dał człowiekowi rozum, aby go od środka rozświetlał”⁵⁴. Skoro tak, to nie powinno być zasadniczych przeszkód, byśmy mogli użyć własnego rozumu do położenia fundamentów pod naukę o życiu społecznym, naukę, która „nie będąc nieufną wobec namiętności, nie spróbuje ich wyprzeć”⁵⁵. W efekcie, możemy oczekiwać powstania wiedzy, również w sprawach sprawiedliwości i polityki, „wolnej od kontrowersji i sporów”⁵⁶.

Hobbes wzmacnia swój atak w części właściwej *Elementów*. Przeciw pogładowi głoszącemu niemoc rozumu niewspartego sugestywną wymową, naciska w rozdziale siedemnastym na fakt, że w mocy rozum leży przecież dyktowanie wniosków, a przez to także przymuszanie do ulegania niektórym argumentom⁵⁷. Do tego stwierdza w rozdziale pierwszym części drugiej, że „rozum poucza nas” o takich kwestiach, jak choćby wartościowość rządu⁵⁸. Nawet już wcześniej, w rozdziale trzynastym, wyjaśnia, że nauczać znaczy zaszczepić w umysłach innych pojęcia, których nigdy nie zakwestionują⁵⁹. Teraz po prostu kolejny raz przyznaje, że rozum zdolny jest podsuwać wnioski, z którymi nie sposób się spierać i w które nie sposób wątpić. Nalega ponadto, że natura tych „nakazów” rozumu jest taka, że nawet ci najmniej zdolni bez problemu zdolają za nimi podążać⁶⁰. Stanowczo odrzuca też Hobbes retoryczne założenie, zgodnie z którym potrzeba wielkiego wysiłku, co twierdził choćby Kwintyliani, by zdobyć uwagę i życzliwość słuchaczy⁶¹. Pod-

⁵¹ T. Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politics*, s. xvi, gdzie widnieje 'May ye, 9th 1640'.

⁵² Tamże, s. xv.

⁵³ Tamże, s. xv.

⁵⁴ Tamże, s. 75, 99.

⁵⁵ Tamże, s. xv.

⁵⁶ Tamże, s. xv.

⁵⁷ Zob. tamże, s. 89, 92.

⁵⁸ Tamże, s. 116.

⁵⁹ Tamże, s. 64.

⁶⁰ Zob. tamże, s. 22, 66.

⁶¹ Kwintyliani, *Institutio Oratoria*, VI.II.13–19 [brak polskiego przekładu tej książki].

dając w wątpliwość ten zwyczajowo przytaczany argument, stwierdza Hobbes, że „jeśli poprawnie argumentując nie zjednam ich sobie (co się często zdarza), oni zaś pozostaną przy swych przekonaniach i wzgardzą tym, co mówię, wina leżeć będzie nie po mojej, lecz po ich stronie”. Bowiem „jak moim zadaniem jest prezentacja argumentów, tak do nich należy poświęcenie im swej uwagi”⁶².

Nie mniej zaciekle oponuje Hobbes przeciw innemu ważnemu założeniu humanistycznej wiedzy społecznej, zgodnie z którym niemożliwa jest prezentacja niepodważalnych tez moralnych i politycznych, zawsze bowiem można przekonująco argumentować po każdej ze stron sporu. Do tej tezy nastawiony jest nawet bardziej polemicznie niż do pozostałych. Dyskusję z nią rozpoczyna już w tytule *Elementów prawa*. Bez wątplenia przywołać ma on na myśl *The Elements of Geometry*, tytuł nadany przez Sir Henry’ego Billingsleya traktatowi Euklidesa, którego pierwszy angielski przekład opublikowano w 1571 roku⁶³. Hobbes pragnie w ten sposób, już na samym początku, wywołać u czytelnika skojarzenie z jedną z najśłynniejszych prac o rozumowaniu dedukcyjnym i dopuszczającym dowód (*demonstrative*), które kiedykolwiek ujrzały światło dzienne.

Dedykacja z *Elementów* przybiera nie mniej polemiczny ton. Hobbes jasno stwierdza tu, że odkrył zasady dającej się w pełni dowieść wiedzy „o sprawiedliwości i polityce” oraz że właśnie jemu pierwszemu udało się wyjaśnić „prawdziwe i jedyne możliwe ufundowanie takiej wiedzy”. Twierdzi, że każdy, kto porusza te sprawy, nieuchronnie dotyka też zagadnień wymagających „przysłowian do siebie ludzi, rozpatrzenia ich praw i pożytku”. Nie ma jednak żadnego powodu, by zostawić badania nad wiedzą społeczną w obecnym stanie, gdy „ci, którzy pisali o sprawiedliwości i polityce zarzucają wszystkim pozostałym, a sugerują też u samych siebie, wewnętrzną sprzeczność”. Możliwe, że siłami samej tylko argumentacji naukowej uda się stworzyć zestaw zasad, które, jak sądzi Hobbes, będą „nie do odrzucenia” (*inexpugnable*) – niepodważalne i nie do obalenia przez przeciwników, co do tej pory uznawano za niemożliwość⁶⁴.

Ta linia ataku obecna jest również we właściwej części dzieła. Rozdział pierwszy rozpoczyna Hobbes kolejnym potwierdzeniem, że gdy wmawia się nam, że w przedmiocie sprawiedliwości i polityki „prawdziwej wiedzy” posiadanie nie sposób, wskazuje to zaledwie, że „ci, którzy w ten sposób pisali, nie

⁶² T. Hobbes, *The Elements of Law...*, s. 1–2.

⁶³ Zob. Euclid, *The Elements of Geometry*, przeł. H. Billingsley, London 1571 [polskie wydanie: Euklidesa Początków geometrii xiąg ośmiuro, to jest sześć pierwszych, jedenasta i dwunasta: z dodanemi przypisami i trygonometrią, przeł. J. Czech, Wilno 1807 lub 1815, Warszawa 1981].

⁶⁴ T. Hobbes, *The Elements of Law...*, s. xv–xvi.

za dobrze pojęli przedmiot swych rozważań⁶⁵. W rzeczywistości bowiem możliwe jest ustalenie „koniecznych i dających się dowieść zasad” tworzenia dobrego i pokojowo usposobionego rządu⁶⁶. A zatem możemy mieć nadzieję na stworzenie „tej szczególnej nauki dającej prawdziwe i oczywiste wnioski o tym, co jest prawdą, a co fałszem i co jest dobre, a co szkodliwe dla bytu i dobrobytu ludzkości”⁶⁷. Nie musimy podążać za tymi, co „przemycają swe stanowisko przy użyciu wymownej sofistyki”; możemy wierzyć, że pisac będziemy „o moralności i polityce w sposób dopuszczający dowód”⁶⁸. Inaczej niż retorzy, których sztuka opiera się na insynuacjach i odwołaniach do emocji, możemy mieć nadzieję na oparcie naszych argumentów na zasadach prawdy.

Przechodząc od *Elementów* do *O obywatelu*, dzieła pierwszy raz opublikowanego w dwa lata później, napotykamy jeszcze silniejsze starania podważenia i wyparcia założeń humanistycznej wiedzy społecznej. Bardziej stanowczo utrzymuje tu Hobbes, że metodom poprawnego rozumowania właściwa jest siła wpływania i przekonywania, a zatem, że idea sojuszu między rozumem i retoryką jest czymś z gruntu nieistotnym. Wpierw zapewnia nas w dedykacji – czyniąc bezpośrednią aluzję do retorycznej doktryny, z którą polemizuje – że stawia sobie za cel przekonanie czytelników „nie pięknem wywodów, lecz tylko ze względu na moc uzasadnienia”⁶⁹. O „nakazach” rozumu oraz jego zdolności nakazywania, rozkazywania i wymuszania wniosków pisze jeszcze kilkakrotnie⁷⁰. Rozważając obowiązki suwerenów w rozdziale trzynastym dodaje, że „poglądy wrażane w umysły ludzkie” mogą i powinny być wpajane „nie nakazem, lecz nauczaniem, nie strachem przed karami, lecz przejrzystością dowodów”⁷¹. Sugestia jest tu jednoznaczna: jeśli rozum wystarcza, by zaszczerpić w umysłach pewne opinie, techniki przekonywania, związane ze sztuką wymowy, tracą wszelkie znaczenie.

W podobnym duchu potępia Hobbes przekonanie, że w przedmiocie wiedzy społecznej liczyć można jedynie na „prawdopodobieństwo” ustaleń, zawsze bowiem możliwe będzie wiarygodne przedstawienie danej sprawy *in utramque parte*. Dedykacja z *O obywatelu* zaczyna się prezentacją niedopuszczalnego poglądu, zgodnie z którym w dyskusji na temat sprawiedliwości

⁶⁵ Tamże, s. 1.

⁶⁶ Zob. tamże, s. 171.

⁶⁷ Tamże, s. 176.

⁶⁸ Tamże, s. 183.

⁶⁹ Tenże, *De Cive: The Latin Version*, s. 76 [T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 182].

⁷⁰ Zob. tamże, II.II, s. 100 i XV.IV, s. 221 o „dictamina rectae rationis”; III.XIX, s. 115 o tym, jak „ratio iubet”; III.XXVII, s. 118 i XV.XIV, s. 227 o tym, jak „ratio dicat”; XV.XV, s. 229 o tym, jak „ratio imerat”.

⁷¹ Tamże, XIII.IX, s. 198 [T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 387].

przekonujący argument „przedstawić można po każdej ze stron sporu”⁷². Hobbes wspomina, że mówcy nałogowo walczą „z przeciwnymi sądami i wywodami”⁷³ i nawiązuje do tezy głoszącej, że w polityce (jak twierdził Kwintylijan) osiągnąć możemy wnioski zaledwie „warte rozpatrzenia”⁷⁴. Ripostuje, że jak długo używany metod naukowych, możemy argumentować w sposób „nie pozostawiający miejsca na spory”⁷⁵. Możemy dojść do konkluzji, których nie tylko da się bronić jako wiarygodnych, ale których można systematycznie dowieść⁷⁶. I właśnie to, jak twierdzi Hobbes, udało mu się osiągnąć. W odróżnieniu od wcześniejszych autorów piszących o wiedzy społecznej, z których „nikt nie obrał należytego punktu początkowego dla swych wywodów”, „przez jak najbardziej oczywiste, jak mi się zdaje, powiązanie myśli, wykazałem w tym dziełku, że konieczne jest zachowanie paktów i dochowanie wiary, oraz wskazałem elementy cnoty moralnej i obowiązków obywateli”⁷⁷.

Niedługo potem podkreślił Hobbes wagę rozróżnienia na metody retoryki i nauki w swej *Critique* Thomasa White'a *De Mundo*, której manuskrypt pisał zimą 1642 i wiosną 1643 roku⁷⁸. White, podobnie jak Hobbes, pragnął wyróżnić dwa typy filozofów. Utrzymywał, że z jednej strony „są ci, którzy naprawdę filozofują, to znaczy zmierzają drogą dowodu”⁷⁹. Z drugiej jednak strony „są także ci, którzy, faktycznie poświęcając się logice, najzwyczajniej robią z filozofii widowisko, to znaczy stosują w niej umiejętność debatowania *in utramque*”⁸⁰. W odpowiedzi Hobbes wytyka White'owi pomylenie logiki z retoryką. „Tak naprawdę – ripostuje Hobbes – umiejętność zmierzania drogą dowodu» całkowicie przynależy logice; w przeciwieństwie do tego,

⁷² Zob. tamże, *Epistola Dedicatoria*, s. 75 o twierdzeniu, że taki argument zawsze może być „utraque pars ... tueatur” [T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 180].

⁷³ Tamże, X.XII, s. 178 [T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 353].

⁷⁴ Zob. tamże, XII.X, s. 191, gdzie mówi o tematach ‘ad disserendum’.

⁷⁵ Tamże, II.I, s. 98 o metodach „qui locum contra disputandi non relinquunt” [T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 217–218].

⁷⁶ Hobbes stanowczo stwierdza, że jego wnioski z *De Cive* są nie tyle prawdopodobne, co wręcz dowiedzione. Zob. na przykład: tamże, VII.IV, s. 152 i XV.I, s. 219.

⁷⁷ Tamże, *Epistola Dedicatoria*, s. 75–76 [T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 182].

⁷⁸ W kwestii tego manuskryptu i czasu jego powstania, zob. J. Jacquot, H. W. Jones, *Introduction* [w:] T. Hobbes, *Critique du De Mundo de Thomas White*, Paris 1973, s. 12–13, 43–45.

⁷⁹ BN, Fonds Latin MS 6566A, fo. 451 (por. T. Hobbes, *Critique du De Mundo...*, rozdz. 39, par. 7, s. 432): „eos qui verte philosophantur, id est, eos qui certa via et figo demonstrationis tramite incedunt”. (Jest to przypis do znajdujacego się w *Bibliothèque Nationale* w Paryżu manuskryptu dzieła Hobbesa).

⁸⁰ BN, Fonds Latin MS 6566A, fo. 451 (por. T. Hobbes, *Critique du De Mundo...*, rozdz. 39, par. 7, s. 432): „eos qui philosophiam prae se ferunt sed vere tantummodo logicam, hoc est in utramque disserendi facultatem in materia philosophica exercent”.

zdolność debatowania *in utramque partem* rodzi się na gruncie retoryki⁸¹. Po-twierdziwszy zasadność tego rozróżnienia, kolejny raz zaznacza Hobbes, że należy wystrzegać się stosowania metod retoryki. „Naturalnie – stwierdza kończąc – wszystko, co powiedziałem wydaje mi się być dowiedzionym”⁸².

Hobbes streszcza swe finalne, antyretoryczne stanowisko w, nacecho-wanym niesłychanym tupetem, fragmencie rozdziału dwunastego *O obywatelu*, rozpatrując kwestię rozpadu wspólnot. Wraca tam do idei, że mądrość zdobyć można po prostu „rozumiejąc słowa przyjęte we właściwym i okre-słonym znaczeniu”, gdyż daje to gwarancję oparcia naszych przekonań na zasadach prawdy⁸³. Jeśli podążymy tą ścieżką, stać nas będzie na nadanie „przejrzystego i eleganckiego wyrazu myślom i koncepcjom”⁸⁴. Dzięki temu będziemy potrafili wyrażać się nie tylko mądrze, ale i elokwentnie⁸⁵. Zdol-ność wymownego rozprawiania, a więc i wykładu swych przekonań jedno-cześnie elegancko i klarownie, przyrzekali również teoretycy retoryki oso-bom zdolnym do opanowania technik *inventio*, *dispositio* i *elocutio*. Jednak Hobbes nieprzerwanie utrzymuje, że klucz do elegancji i klarowności kryje się nie w nauce retoryki, lecz w wierności metodom nauki. Tym stwierdze-niem odwraca sytuację na niekorzyść retorów z ich założeniem o konieczności przyozdabiania prawdy. Chętnie akceptuje ich główne twier-dzenie, że elokwencja jest niezbędna wiedzy społecznej. Utrzymuje jednak, że prawdziwa elokwencja źródło swe czerpie z „logiki, nie zaś retoryki”⁸⁶. Uznając niezbędność elokwencji stwierdzamy po prostu, że jest ona koniecz-na do logicznego rozumowania; w żadnym wypadku nie mówimy, że nie-zbędne jest uciekanie się do „sugestywnej wymowy oderwanej od wiedzy o rzeczach”⁸⁷.

Wielu współczesnych komentatorów interpretowało Hobbesowski po-ciąg do pewności dowiedzionej w naukach moralnych jako odpowiedź na ro-snącą popularność sceptycyzmu pirrońskiego i związanej z nim rzekomo re-

⁸¹ BN, Fonds Latin MS 6566A, fo. 451 (por. T. Hobbes, *Critique du De Mundo...*, rozdz. 39, par. 7, s. 432): „Nam *incedere via cera & fixo demonstrationis tramite*”, id solius logicae est; disserere autem in utramque partem posse, id a rhetoricae disciplina oritur”.

⁸² BN, Fonds Latin MS 6566A, fo. 452 (por. T. Hobbes 1973, rozdz. 39, par. 7, s. 433): „Certe ego, etsi omnia quae dixerim viderentur mihi demonstrata esse”.

⁸³ Zob. T. Hobbes, *De Cive: The Latin Version*, XII.XII, s. 192, gdzie pada twierdzenie, że *sapientia „oriturque partim a rerum ipsarum contemplatione, partim a verborum in propria & defini-ta significatione acceptorum intelligentia”* [T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 377].

⁸⁴ Tamże, XII.XII, s. 192 [T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 377].

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Zob. tamże, XII.XII, s. 193 o prawdziwej *Eloquentia* jako efekcie opanowania *Ars logica*, nie zaś *Ars rhetorica* [T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 377].

⁸⁷ Tamże.

latywistyczny sposób argumentacji⁸⁸. W odróżnieniu od nich twierdziłem, że projekt ten najlepiej rozpatrywać w kategoriach reakcji nie na sceptycyzm jako doktrynę epistemologiczną, lecz na sposób argumentacji właściwej retorycznej kulturze humanizmu. Hobbes próbuje zastąpić podejście dialogiczne i niedopuszczające dowodu (*anti-demonstrative*) w rozumowaniu moralnym, pobudzony do tego humanistycznym założeniem, że każdą kwestię rozpatrzyć można z co najmniej dwóch punktów widzenia, a więc, że zawsze możliwa jest obrona każdej ze stron sporu. Reaguje więc głównie na to, co angielska wersja *O obywatelu* określa „retoryzującą” filozofii moralnej⁸⁹. Jednym z jego głównych celów jest wyjście poza, wyparcie całej retorycznej struktury stanowiącej fundament humanistycznego poglądu na wiedzę społeczną. By zrozumieć jego własną wizję tej wiedzy, niepodobną wcześniejszym próbom jej ujęcia, należy dostrzec w niej przede wszystkim alternatywę dla dominujących humanistycznych ortodoksji oraz staranie zastąpienia ich teorią polityki wspartą na autentycznie naukowych przesłankach.

III

Po publikacji *O obywatelu* w 1641 roku, Hobbes wznowił swe, przerwane wcześniej, badania w zakresie nauk przyrodniczych. Jak widzieliśmy, pierwszym znaczącym tekstem zrodzonym z tych rozważań była jego analiza *De Mundo White'a*, okazałych rozmiarów rękopis tego traktatu ukończył wiosną 1643 roku. Wkrótce potem zabrał się do prac nad *O ciele*, pierwszym z trzech planowanych woluminów, na które zdecydował się podzielić swój system filozoficzny. Prace nad tym tekstem kontynuował przez większą

⁸⁸ W sprawie sugestii o wpływie sceptycyzmu epistemologicznego na rozwój myśli Hobbesa, zob. A. Pacchi, *Convenzione e Ipotesi nella Formazione della Filosofia Naturale di Thomas Hobbes*, Florence 1965, s. 63–69, 97–100, 179–183 oraz A. M. Battista, *Alle Origini del Pensiero Politico Libertino: Montaigne e Charon*, Milan 1966, s. 22, 53, 135, 145, 172–175. Argumentacja ta podjęta została przez bardziej współczesnych komentatorów. Zob. tenże, *Come Giudicano la 'Politica' Libertini e Moralisti nella Francia del Seicento*, [w:] *Il Liberalismo in Europa*, Milan 1980, s. 25–80; M. Missner, *Scepticism and Hobbes's Political Philosophy*, „Journal of the History of Ideas” 1983, nr 44, s. 407–427; L. T. Sarasohn, *The Ethical and Political Philosophy of Pierre Gassendi*, „Journal of the History of Philosophy” 1985, nr 20, s. 239–260; V. Kahn, *Rhetoric, Prudence and Scepticism in the Renaissance*, Ithaca 1985, s. 154, 181; R. Tuck, *Natural Rights Theories: their Origin and Development*, Cambridge 1989, ss. 64, 93, 102; I. Hampsher-Monk, *A History of Modern Political Thought: Major Political Thinkers from Hobbes to Marx*, Oxford 1992, s. 4–6; D. W. Hanson, *Science, Prudence, and Folly in Hobbes's Political Theory*, „Political Theory” 1993, nr 21, s. 644–645; R. E. Flathman, *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality, and Chastened Politics*, London 1993, s. 2–3, 43–47, 51–52. Doskonałą jego korektę daje Sorrell (T. Sorrell, *Hobbes without Doubt*, „History of Philosophy Quarterly” 1993, nr 10, s. 121–135).

⁸⁹ Zob. T. Hobbes, *De Cive: The English Version*, s. 26 [T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 180].

część lat czterdziestych XVII wieku⁹⁰, wracając do swego dzieła o wiedzy społecznej dopiero, gdy angielski kryzys konstytucjonalny zakończyła egzekucja Karola I i zniesienie monarchii w 1649 roku. Pobudzony do działania nowymi, trudnymi do rozwikłania, kwestiami powodowanymi ustanowieniem republiki, Hobbes wstrzymał swe prace nad *O ciele* i w mniej niż osiemnaście miesięcy ukończył to, co w liście z 1650 roku do swego przyjaciela Roberta Payne'a nazwał nowym „drobiazgiem”, na myśli mając *Politique in English*⁹¹. W przeciągu roku Payne mógł już oznajmić, że ten Hobbesowski drobiazg ukazał się w oksfordzkich księgarniach i że autor „nazwał go *Lewiatanem*”⁹².

Powszechnie przyjmuje się, że wyłożona w *Lewiatanie* teoria polityki jest „zasadniczo tożsama” lub „niemal całkowicie tożsama” z tymi zawartymi w *Elementach prawa i O obywatelu*, zaś różnice między pierwszym tekstem i kolejnymi są „względnie niewielkie” lub „o drugorzędnym znaczeniu”⁹³. Warto podważyć ten dominujący pogląd⁹⁴. Jeśli spojrzymy na wyłożone w *Lewiatanie* stanowisko Hobbesa w kwestii wiedzy społecznej, znajdziemy nie nową wersję jej wcześniejszej teorii, ale nową, odmienną teorię, wyraźnie powodowaną pragnieniem ponownego włączenia w jej obręb wcześniej odrzucanych elementów. *Elementy i O obywatelu* oparte były na przeświadczeniu, że wiedza społeczna musi wyrzec się i wyjść poza techniki czysto perswazyjne właściwe retoryce i „zdobnictwu” prawdy. W odróżnieniu od tego, *Lewiatan* powraca do humanistycznego założenia, że jeśli prawdy rozumu zdobyć mają powszechne uznanie, metody nauki muszą zostać uzupełnione i wsparte poruszającą siłą wymowy.

⁹⁰ Przerwę uczynił jedynie w 1646 roku, by przejrzeć i uzupełnić *De Cive*, którego drugie wydanie ukazało się w 1647 roku.

⁹¹ *Illustrations of the State of the Church During the Great Rebellion*, „The Theologian and Ecclesiastic” 1848, nr 6, s. 172. Por. B. D. Greenslade, *The Publication Date of Hobbes's 'Leviathan'*, „Notes and Queries” 1975, nr 220, s. 310.

⁹² *Illustrations...*, s. 223.

⁹³ W kwestii tych twierdzeń, zob. odpowiednio: R. Tuck, *Hobbes*, Oxford 1989, s. 28; D. D. Raphael, *Hobbes and Moral Politics*, London 1977, s. 13; A. A. Rogow, *Thomas Hobbes: Radical in the Service of Reaction*, New York 1986, s. 126; H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford 1957, s. viii. Podobne sugestie znaleźć można w: J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge 1986, s. 5; D. Baumgold, *Hobbes's Political Theory*, Cambridge 1988, s. 3, 11.

⁹⁴ Zresztą podważone już zostało ono w: D. Johnston, dz. cyt. i T. Sorrell, dz. cyt., dwóch ważnych książkach, którym wiele zawdzięczam. Chciałbym też podkreślić swój dług wdzięczności wobec kilku artykułów o pokrewnej tematyce, szczególnie: F. G. Whelan, *Language and its Abuses in Hobbes*, [w:] *Hobbes Studies*, red. K. C. Brown, Oxford 1981, s. 117–139; J. Barnouw, *Persuasion in Hobbes's 'Leviathan'*, „Hobbes Studies” 1988, nr 1, s. 3–25; C. Condren, *On the Rhetorical Foundations of 'Leviathan'*, „History of Political Thought” 1990, nr 11, s. 703–720 i J. Rayner, *Hobbes and Rhetoricians*, „Hobbes Studies” 1991, nr 4, s. 76–95.

Jak podkreślałem w rozdziale pierwszym, błędem byłoby wnioskować z tego, że *Lewiatana* uznać trzeba za pracę retoryczną, a nie naukową. Choć jego treść oddaje znaczną zmianę, jaka zaszła w Hobbesowskim stanowisku w kwestii relacji rozumu do retoryki, zawiera też wcześniejsze przekonanie, że filozofia społeczna może i powinna aspirować do pewności dowiedzionej. W rozdziale piątym *Lewiatana* Hobbes ponownie przyznaje, że być mistrzem „wiedzy o jakiejś rzeczy” oznacza potrafić „dowieść prawdziwości tego jasno i przejrzysto innemu”⁹⁵. W rozdziale piętnastym stosuje swą argumentację do przedmiotu wiedzy społecznej, powtarzając, że filozofia moralna i społeczna musi przybrać postać „wiedzy o tym, co jest dobre i złe w obcowaniu ludzi i życiu społecznym”⁹⁶. Przywołuje księgę drugą do spektakularnego końca deklaracją, że faktycznie udało mu się „ułożyć w system i dowieść wystarczająco, a nie z prawdopodobieństwem, wszelkich twierdzeń doktryny moralnej”, a tym samym wyłożyć zasady „wiedzy dotyczącej sprawiedliwości przyrodzonej”⁹⁷.

Tym, co bezsprzecznie porzuca Hobbes w swej późniejszej pracy, jest jego uprzednia wiara w autonomiczną zdolność władz dowodzącego (*demonstrative*) rozumowania do zmiany ludzkich przekonań i postaw⁹⁸. Pierwsza wzmianka o tym nowym sceptycyzmie pojawia się w przypisach do wydania *O obywatelu* z 1647 roku⁹⁹. Rozpatrując, co można odkryć samym tylko rozumowaniem, ponuro podkreśla Hobbes fakt, że większość ludzi „albo do niej nie przywykła, albo nie jest do niej zdolna, albo też w ogóle nie interesuje się kwestią właściwej argumentacji”¹⁰⁰. Rozwijają to spostrzeżenia w analizach pojęcia rozumu w rozdziale piątym *Lewiatana*. Wpierw zauważa tam, że choć ci potrafiący właściwie argumentować częstokroć zawodzą i mają skłonność do oszukiwania samych siebie:

⁹⁵ T. Hobbes, *Leviathan, or Matter...*, s. 37 [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 42]; por. tenże, *Leviathan, sive De Materia...*, s. 39: 'perspicue demonstrare'.

⁹⁶ Tenże, *Leviathan, or Matter...*, s. 110 [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 140].

⁹⁷ Tamże, s. 254 [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 328].

⁹⁸ Dokładnie na to zwraca uwagę Missner (M. Missner, dz. cyt., s. 419–421). Podobne uwagi czynią: F. G. Whelan, dz. cyt., s. 71; D. Johnston, dz. cyt., s. 98, 101–104; C. Condren, dz. cyt., s. 703–705.

⁹⁹ Jednak załączka późniejszych wątpliwości Hobbesa upatrywać można w jego wyjaśnieniu podstaw rozróżnienia między rozumowaniem a rozumowaniem poprawnym w rozdziale trzydziestym jego *Critique* Thomasa White'a *De Mundo*, gdzie stwierdza, że „można wątpić, czy rozum któregokolwiek z ludzi może być zawsze nieomylny, choć każdy sądzi, że jedynie jego rozumowanie jest poprawne”. Zob. BN, Fonds Latin MS 6566A, fo. 348 (por. T. Hobbes, *Critique du De Mundo...*, s. 359): „dubitatur an ullius hominis ratio recta semper esse possit, putantque singuli suam solam rectam esse”.

¹⁰⁰ Tenże, *De Cive: The Latin Version*, XIV.XIX [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 120–121].

„I podobnie, jak w arytmetyce ludzie niewprawni muszą, a sami jej profesorowie mogą często się mylić i wyprowadzać wnioski błędne, tak również w każdej innej dziedzinie rozumowania ludzie najbardziej wprawni, uważni i zdolni mogą się mylić i wyprowadzać fałszywe konkluzje. Nie znaczy to, iżby rozumowanie samo przez się nie było zawsze poprawnym rozumowaniem, podobnie jak arytmetyka jest pewną i niezawodną sztuką. Lecz rozumowanie żadnego pojedynczego człowieka ani nawet łączne pewnej liczby ludzi nie daje pewności, podobnie jak rachunek nie jest już poprawny przez to samo, że go uznano zgodnie bardzo wielu ludzi”¹⁰¹.

Jeszcze bardziej posępnie dodaje, że większość ludzi w ogóle nie orientuje się w zasadach poprawnego rozumowania. Podobnie, jak większość naukowców o pokolenie od niego młodszych, żali się Hobbes, zwykli ludzie tak naprawdę boją się nauk. John Dee w swej przedmowie do Billingsley’a przekładu Euklidesa biadał, że każdy, kto poświęca się matematyce, naraża się na oskarżenie o „sztukmistrzostwo”¹⁰². Hobbes twierdzi dokładnie to samo, głosi bowiem, że większość ludzi w tak nikłym stopniu rozumie naukę, że nawet „nie wiedzą, czym ona jest”, czego najjaskrawszy przykład stanowi fakt, że „geometrię mają za czary” – „sztukę magiczną”, jak dodaje łacińska wersja *Lewiatana*¹⁰³.

Z frustracją pisze też Hobbes o skutkach tej deprecjacji rozumu i nauki. Najoczywistszy z nich to ten, że ludzie „bardzo gorąco przywiązani są do swoich własnych nowych przekonań (choćby nawet niedorzecznych)” i „uporczywie się ich trzymają”¹⁰⁴. Kolejny, jak stwierdza przy okazji późniejszej dyskusji nad cudami, stanowi fakt, że taka „jest niewiedza i skłonność do błędów ogólnie u wszystkich ludzi, a w szczególności u tych, którzy mają niedostateczną znajomość przyczyn naturalnych”, że zwodzić się dają „niezliczonym i łatwym sztuczkom”¹⁰⁵. Co najgorsze, jak dodaje w swej krytyce demonologii, „w codziennym naszym doświadczeniu stykając się z różnego rodzaju ludźmi, widzimy, że tacy ludzie, którzy nie troszczą się o nic poza

¹⁰¹ Tenże, *Leviathan, or Matter...*, s. 32 [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 35–36].

¹⁰² J. Dee, *Preface*, [w:] Euclid, *The Elements of...*, Sig. A, 1.

¹⁰³ T. Hobbes, *Leviathan, or Matter...*, s. 36 [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 40]; por. tenże, *Leviathan, sive De Materia...*, s. 37–38 o geometrii jako ‘ars magica’.

¹⁰⁴ Tenże, *Leviathan, or Matter...*, s. 48 [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 57].

¹⁰⁵ Tamże, s. 304 [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 394].

swym pożywieniem i swą wygodą, gotowi są wierzyć raczej w każdą niedorzeczność”¹⁰⁶.

Z racji tego pogłębiającego się sceptycyzmu co do zdolności rozumu zjednywania sobie opinii, w *Lewiatanie* dochodzi Hobbes do wniosku, że trzeba odpowiedzieć na zupełnie nowe pytania o naturę *scientia civilis*, pytania, których wagi wcześniej nie dostrzegł. Jeśli ustalenia nauki same nie mają mocy przekonywania, czym można je wesprzeć? Jak mamy zyskać uwagę czy zgodę, zwłaszcza tych, którym namiętności i niewiedza każą odrzucić nawet najoczywistsze dowody naukowe?

To pytania bezustannie stawiane przez klasycznych i renesansowych teoretyków wymowy. Jak już widzieliśmy, szczególnie Ciceron uważał, że w poszukiwaniach mądrego i pokojowo usposobionego rządu, władze samego tylko rozumu *parum prodesse*, nie dają nadziei na osiągnięcie celu¹⁰⁷. Wniosekował stąd, że jeśli rozum przynieść ma jakikolwiek pożytek, musi być wsparty przez *vis* lub poruszającą siłę wymowy, a zatem przez retoryczne techniki „ozdabiania” i „wzmocniania” prawdy¹⁰⁸. Kontynuując ten tok rozumowania, Kwintyliian wzmocnił mechanistyczną metaforę Cicerona twierdzeniem, że jeśli chce się dowieść słuszności nakazów sprawiedliwości i prawdy, przeciągnąć lub przyciągnąć – *trahere* – swych współobywateli do ich przyjęcia, zawsze użyć trzeba siły wymowy¹⁰⁹. Przywiodło go to do utożsamienia idealnego obywatela z doskonałym mówcą, postacią, której zdolności retoryczne umożliwiają rozbudzanie i przyciąganie nas do tak przyzodobionej prawdy¹¹⁰.

Wracając w *Lewiatanie* do humanistycznych korzeni, z którymi wcześniej zerwał w *Elementach* i *O obywatelu*, Hobbes nie tylko dochodzi do tych samych wniosków, lecz nawet wyraża je przy użyciu terminów, w których pobrzmiwają echa zaskakującej bliskości z klasycznymi ujęciami tego zagadnienia. Wpierw napomina on o tym nowym nastawieniu przy okazji analizy pojęcia władzy w rozdziale dziesiątym. „Wiedza jest mocą małą”, jak teraz przyznaje, zaś „wymowa jest mocą” i trzeba zaliczyć ją w poczet najdonioślejszych zdolności ludzkiego umysłu¹¹¹. Rozwija tę argumentację w rozdziale dwudziestym piątym, gdzie prezentuje grę słów spoczywającą u podłoża klasycznej i renesansowej teorii retoryki. Przemozna siła elokwencji, jak teraz

¹⁰⁶ Tamże, s. 454 [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 588].

¹⁰⁷ Cicero, *De Inventione*, I.I.1, o *ratio* i jak ono « sine eloquentia parum prodesse civitatibus ».

¹⁰⁸ Tamże, I.I.1.

¹⁰⁹ Kwintyliian, *Institutio Oratoria*, V.XIV.29 [brak polskiego przekładu tej książki].

¹¹⁰ Tamże, *Proemium (Wstęp)*, 10: „człowiekiem owym, prawdziwym obywatelem [...] jest naprawdę nie kto inny jak tylko mówca”. Zob. także: Ciceron, *De Oratore*, I.VIII.34.

¹¹¹ Zob. T. Hobbes, *Leviathan, or Matter...*, s. 62 [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 75].

utrzymuje, bierze się z faktu, że słuchacze wybitnych mówców są „poruszeni” do uznania ich argumentów¹¹². Skuteczność wymowy opisać można – tu używa Hobbes słownictwa Kwintyliana – jako „przyciąganie” naszych słuchaczy do akceptacji naszego punktu widzenia¹¹³.

Niezwykły fragment „Przeglądu i konkluzji” do *Lewiatana* wskazuje wnioski w kwestii pożądanego kierunku rozwoju wiedzy społecznej. Hobbes rozpoczyna tu łącząc swą argumentację z dwoma głównymi *genera* wypowiedzi retorycznej: *genus iudiciale*, tutaj określonego jako „obrony” oraz *genus deliberativum*, tu określonego jako „obrady”¹¹⁴. Ścisłe przestrzega formuł językowych używanych przez retorów przy opisie umiejętności niezbędnych w skutecznej mowie w którymś z tych dwu gatunków. Jak już widzieliśmy, ci ostatni wyszli od przyjęcia niezbędności posiadania *ratio*. Hobbes przystaje na fakt, że „potrzebna jest znowu koniecznie zdolność solidnego rozumowania, bez niej bowiem decyzje ludzi są nieopatrne a ich orzeczenia niesłuszne”¹¹⁵. Jednak retorzy dodawali, że choć *ratio* jest niezbędne, nigdy nie wystarczy do zjednania sobie publiki. Wynika to z faktu, powtarza ich kolejne tezy Hobbes, że „gdyby nie potężna wymowa, która ściąga uwagę i zjednuje zgodę, to działanie rozumu miałyby małe znaczenie”¹¹⁶. Hobbes naśladuje tu język retorów szczególnie udanie. Gdy stwierdza, że pod nieobecność elokwencji „działanie rozumu miałyby małe znaczenie”, stosuje dosłowne tłumaczenie *ratio parum prodesse* Cycerona. Gdy zaś wnioskuje, że rozum wespół z trzeba będzie „potężną wymową”, nawiązuje do Cycerońskiej wizji *vis* czy też potęgę elokwentnej mowy.

Podjęmując się ponownego rozpatrzenia humanistycznego ujęcia wiedzy społecznej, zaczyna Hobbes spostrzeżeniem, że wielu komentatorów odrzuciło je z powodu jego rzekomej niespójności. Zarzut, który przywołuje, jest dokładnie tym samym, który wcześniej wysunął w *Elementach i O obywatelu*. Zgodnie z jego aktualnym sformułowaniem, rzekomych trudności upatruje się w tym, że jednoczesne użycie rzetelnego rozumowania i sugestywnej wymowy skutkuje oparciem wiedzy społecznej na „zdolnościach o różnym charakterze”. Powoduje to fakt, że zdolność rozumowania „opiera się na zasadach prawdy”, zaś zdolność perswazji, a więc i sztuka wymowy,

¹¹² Zob. tamże, s. 181 [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 231–232].

¹¹³ Zob. tamże.

¹¹⁴ Tamże, s. 483 [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 625].

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Tamże. Komentarz tego fragmentu przedstawiają: G. Shapiro, *Reading and Writing in the Text of Hobbes's 'Leviathan'*, „Journal of the History of Philosophy” 1980, nr 18, s. 157; F. G. Whelan, dz. cyt., s. 71; D. Johnston, dz. cyt., s. 130–132; J. Barnoum, dz. cyt., s. 3–4; C. Cantalupo, *Literary Leviathan: Thomas Hobbes's Masterpiece of Language*, Lewisburg 1991, s. 20–23, 241–249; R. Prokhovnik, *Rhetoric and Philosophy in Hobbes's Leviathan*, London 1991, s. 120–122.

bazuje „na opiniach już przyjętych, prawdziwych czy fałszywych, oraz na uczuciach i interesach ludzi, które są różne i zmienne”¹¹⁷.

Jak widzieliśmy, pierwotnie Hobbes wnioskował stąd, że stanowisko humanistyczne uznać trzeba za niespójne oraz że jakakolwiek warta swej nazwy wiedza społeczna musi stronić od retoryki i fałszującej elokwencji. Teraz jednak rozmyślenia nad *genus iudiciale* i *genus deliberativum* prowadzą go w jakże odmiennym kierunku, zdumiewająco zbliżając go do tradycji retorycznej, którą wcześniej pragnął zdyskredytować i wyprzeć. Twierdzi, że słuszna odpowiedź [na stanowisko humanistyczne – przyp. tłum.] powinna uwzględnić fakt, że „są to istotnie wielkie trudności, ale nie niemożliwości. Można je bowiem pogodzić i czasem godzi się je rzeczywiście dzięki wychowaniu i dyscyplinie”¹¹⁸. Podstawą tego pojednania jest uznanie fundamentalnej zasady, na którą klasyczni retorzy zawsze kładli szczególny nacisk:

Podobnie też rozum i wymowa mogą istnieć zupełnie dobrze obok siebie, choć być może nie w naukach przyrodniczych, lecz tylko w naukach moralnych. Gdzie bowiem jest miejsce na to, iżby upiększać błąd i oddawać mu pierwszeństwo, tam jest jeszcze więcej miejsca na to, by upiększać prawdę i oddawać jej pierwszeństwo, jeśli się tę prawdę chce upiększać¹¹⁹.

Mówiąc w skrócie, teraz Hobbes akceptuje ten sam wniosek, któremu wcześniej odmawiał słuszności: że technikę retorycznego „ozdabiania” prawdy mimo wszystko można pogodzić z metodami prawidłowego rozumowania, a więc, że może ona użyzyć ustaleniom naukowym swej siły przekonywania.

Obwieszczając tę zmianę poglądów, znów używa Hobbes języka wcześniej wykorzystanego przy prezentacji stanowiska opozycyjnego. Zgodnie z tym, co twierdził w *Elementach*, jak długo czytelnicy „poświęcali swą uwagę”, do ich przekonania powinna była starczyć sama tylko „prezentacja argumentów”¹²⁰. Teraz przyznaje, że jedynym sposobem zdobycia „uwagi i zgody” jest pisanie z sugestywną elokwencją¹²¹. W *Elementach* wnioskował, że skoro retorzy „to, do czego chcą przekonać, wywodzą z tego, co do czego już panuje zgoda”, zaś czyniąc to „muszą zyskać wsparcie ze strony emocji

¹¹⁷ T. Hobbes, *Leviathan, or Matter...*, s. 483 [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 625].

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Tamże, s. 483–484 [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 626].

¹²⁰ Tenże, *The Elements of Law...*, s. 2.

¹²¹ Zob. tenże, *Leviathan, or Matter...*, s. 483 [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 625].

słuchacza”, używanie retoryki w wiedzy społecznej musi być zakazane¹²². W *Lewiatanie* wnioskuję, że choć prawdą jest, iż retorzy polegają „na opiniach już przyjętych, prawdziwych czy fałszywych, oraz na uczuciach i interesach ludzi, które są różne i zmienne”, to mimo wszystko naukę polityki można oprzeć na sojuszu między rozumem i tymi, pozornie sprzecznymi z nim, zdolnościami¹²³.

W dalszym ciągu dopuszcza Hobbes, że elokwencja „może nie być” odpowiednią dla nauk przyrodniczych¹²⁴, choć jego ton jest tak niepewny, że sugerować może dopuszczalność zbliżenia z retoryką. Niemniej jednak jego główna teza głosi, że w naukach moralnych, a być może nawet w naukach przyrodniczych, gdy tylko to możliwe, prawdę należy przyozdabiać. Wyciągając ten ostateczny wniosek „Przeglądu i konkluzji” *Lewiatana*, raz jeszcze używa Hobbes języka wykorzystanego wcześniej przy opisie stanowiska swych adwersarzy. W *Elementach* utrzymywał, że retoryka jest niemal z natury swej zdradziecka i szczególny nacisk kładł na to, „jak pragnienie mądrości i wymowność mogą być pogodzone”¹²⁵. Teraz nie tylko przyznaje, że rozum i elokwencja „bardzo łatwo mogą być pogodzone”, lecz dodaje też iście Ciceronią myśl, że w naukach moralnych za cel powinniśmy przyjmować ozdabianie prawdy wszędzie, „gdzie [tylko] jest miejsce” dla takiego zdobnictwa¹²⁶.

Nie wnioskujemy stąd, że Hobbes kiedykolwiek pozytywnie oceniał sztukę elokwencji. Przeciwnie, wiele twierdzeń *Lewiatana* wskazuje, że zachował swe dawne obawy co do jej irracjonalnego i potencjalnie wywrotowego charakteru¹²⁷. Tym jednak, co w końcu poczuł się zmuszony przyjąć, była teza, że metody naukowe, jeśli w ogóle przynosić mają korzyść, trzeba uzupełnić technikami retoryki. A więc jednak nie sposób wykluczyć sztuki elokwencji z domeny wiedzy społecznej.

PRZEŁOŻYŁ JANUSZ GRYGIEŃĆ



¹²² Zob. tenże, *The Elements of Law...*, s. 177.

¹²³ Zob. tenże, *Leviathan, or Matter...*, s. 483 [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 625].

¹²⁴ Zob. tamże.

¹²⁵ Tenże, *The Elements of Law...*, 175–176.

¹²⁶ Zob. tenże, *Leviathan, or Matter...*, s. 483 [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 625].

¹²⁷ Tamże, rozdz. 17, s. 119–120 o niebezpieczeństwach, jakie retoryka niesie dla pokoju społecznego [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 147–152]. Zob. także: tamże, s. 132 i s. 181 o irracjonalnym wpływie mówców na publicznych zgromadzeniach [T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 231–232].