



SPOŁECZEŃSTWO  
EDUKACJA  
JĘZYK

Tom 10/2019, ss. 22–38  
ISSN 2353-1266  
e-ISSN 2449-7983  
DOI: 10.19251/sej/2019.10(3)  
[www.sej.pwsplock.pl](http://www.sej.pwsplock.pl)

---

**Wojciech Engelking**

Uniwersytet Warszawski

**DWA INDYWIDUALIZMY.**

**MYŚL TOMASZA HOBBSA W ŚWIETLE INTERPRETACJI**

**LEO STRAUSSA I MICHAELA OAKESHOTTA**

TWO INDIVIDUALISMS.

THOMAS HOBBS'S THOUGHT IN THE LIGHT

OF THE INTERPRETATIONS DEVELOPED BY

LEO STRAUSS AND MICHAEL OAKESHOTT

**Abstrakt**

Tomasz Hobbes jest jednym z tych filozofów, których myśl wyprzedzała swój czas i musiała czekać kilka wieków, by zostać docenioną. Uznanie za kluczowe dla europejskiej filozofii politycznej przyszło dla dzieła autora *Lewiatana* w XX w., na fali rozczarowania idealistyczną filozofią niemiecką. Narodziły się wówczas dwa nurty badań nad Hobbesem. Przedstawiciele pierwszego – z Carlem Schmittem na czele – uważali, iż Hobbesa należy uznać za twórcę absolutystycznego myślenia o polityce. Przedstawiciele drugiego,

**Abstract**

Thomas Hobbes was one of those philosophers whose ideas had to wait several centuries to be appreciated. Recognition as crucial for European political philosophy came for the work of the author of *Leviathan* in the 20th century, as a consequence of continental the disappointment about German idealistic philosophy. Two trends of research on Hobbes were born at that time. Representatives of the first – with Carl Schmitt as a main scholar – believed that Hobbes should be regarded as the creator of absolutist model of think-

opisywani w tekście Leo Strauss i Michael Oakeshott – za twórcę myślenia liberalnego. Strauss i Oakeshott inaczej jednak do takiej konkluzji w swoich pracach o Oakeshocie dochodzili. Strauss – poprzez analizę kwestii heroizmu w myśleniu Hobbesa; Oakeshott – poprzez położenie nacisku na hobbesowską filozofię języka. W artykule autor przedstawia zbieżności i różnice pomiędzy podejściami Straussa i Oakeshotta, wskazując na liberalny rdzeń myśli Hobbesa, uwidoczniiony w jego interpretacjach autorstwa dwóch filozofów.

#### Słowa kluczowe

Thomas Hobbes, Michael Oakeshott, Leo Strauss, indywidualizm, liberalizm

ing about politics. Representatives of the second, protagonists of this article – Leo Strauss and Michael Oakeshott – thought that author of *Leviathan* was the creator of liberal approach to political philosophy. While Strauss and Oakeshott shared the conclusion, they differed in premises which brought it. Strauss made it by analyzing the question of heroism in Hobbes's thought; Oakeshott – by putting emphasis on Hobbesian philosophy of language. In the article, the author presents convergences and differences between Strauss and Oakeshott's approach, pointing to the liberal core of Hobbes's thought, which is reflected in its interpretations developed by two philosophers.

#### Key words

Thomas Hobbes, Michael Oakeshott, Leo Strauss, individualism, liberalism

## 1. Wprowadzenie

Niemiecki socjolog Helmut Schelsky zaliczał Tomasza Hobbesa – obok takich myślicieli, jak Machiavelli albo Carl Schmitt – do filozofów, których myśl o tyle wyprzedzała swój czas, że trzeba było kilku stuleci, by została odkryta i miała szansę na interpretację, która by nie była jej radykalną krytyką [Evrigenis, 2008, s. 161]. W istocie, jeszcze za życia autora *Lewiatana* recepcja, którą jego pisma i on sam się cieszyły, nie była zbyt łaskawa. Wobec Hobbesa wysuwano wszelkie możliwe zarzuty: ateizmu, dogmatyzmu, a nawet spowodowania wielkiego pożaru w Londynie w 1666 roku. W 1669 r. 22-letni wówczas Daniel Scargill, który ledwie rok wcześniej prezentował przekonania w duchu materialistycznej filozofii autora *Lewiatana* publicznie ogłosił, że tym, kto zainspirował go do ich głoszenia był ni mniej, ni więcej, tylko szatan. Cztery lata po śmierci filozofa z Malmesbury jego prace zostały, jako niechrześcijańskie, spalone na dziedzińcu Uniwersytetu Oksfordzkiego.

Po śmierci nad Hobbesem utrzymywała się czarna legenda myśliciela, do którego odwoływać się pochlebnie nie należy, by nie zostać przypadkiem uznanym za jego pogrobowca. W Anglii, dla przykładu, pragnieniem niezostania z Hobbesem pomyłonym John Rogers [1988] tłumaczy powściągliwość Johna Locke'a w przywoływaniu w swoim koncepcie umowy społecznej tej z *Lewiatana* (przy całej istotnej odmien-

ności tych dwóch koncepcji). Także we Francji, w której Hobbes był chętnie czytany m.in. w kręgu Mersenne'a i uznawany za twórcę rangi Galileusza albo Descartesa, w pewnym momencie przestał się cieszyć sympatią. O ile Pierre Nicole i Pierre Bayle uważali go za ojca nowożytnego myślenia o polityce i chętnie powtarzali jego idee (ten pierwszy w swoich *Essais de morale*, publikowanych między 1672 a 1678 r., posłużył się konceptem wojny wszystkich ze wszystkimi w stanie natury; drugi w *Pensées diverses sur la comète* z 1684 r. uznał prawa, nie zaś religię, za to, co nie pozwala społeczeństwu się rozpaść, w *Dictionnaire historique et critique* z 1697 r. z kolei stan natury opisał jako sytuację, w której człowiek jest człowiekowi wilkiem), XVIII-wieczni myśliciele autora *Lewiatana* zwalczali. W swoich *Entretien sur l'existence et le nature de Dieu* Malebranche krytykował i Hobbesa, i Locke'a, za zbyt uleganie nominalizmowi; Monteskiusz w *De l'esprit des lois* polemizował z jego teorią prawa naturalnego i ustanowienia suwerena w drodze umowy; twórcy *Encyklopedii*, specjalnie Diderot, wspominali Hobbesa wyłącznie jako ateistę i późnego wnuka Epikura. Rousseau uznawał, że stan natury jest przez filozofa z Malmesbury opisany w sposób kulawy: Hobbes, według niego, po prostu wyobraził sobie cywilizowanych ludzi i umieścił ich w hipotezie życia poza społeczeństwem. Przypadkiem osobnym jest tu Wolter, który Hobbesa chwalił, lecz wyłącznie jako tego filozofa, który antycypował idee wyrażone później przez Johna'a Locke'a. [Douglass, 2015, s. 55–61].

Nie inaczej było w krajach niemieckojęzycznych. Leibniz miał materializm Hobbesa za wywiedziony z błędnego myślenia na temat idei i problematyczny w użyciu w odniesieniu do Boga [Duncan, 2010, s. 11], Kant z kolei wypowiadał się przeciwko Hobbesowi właściwie w każdej z *Krytyk...*, uważając, iż jego teoria woli konceptualnie uniemożliwia wolność potrzebną do podjęcia powinności czy konieczność moralną jako motywów działania; że jego wizja umowy społecznej jest niespójna; że Hobbes nie jest w stanie pokazać, w jaki sposób idee moralne są możliwe do urzeczywistnienia dzięki naciskowi zewnątrzności. *Dla Kanta* – pisze Peter Riley – *Hobbes nie wynalazł spójnych wizji woli, wolności, moralnej konieczności, ideacji, a nawet umowy społecznej* [Riley, 2007, s. 156]. Hegel, choć jego relacja z autorem *Lewiatana*, jak uważał jeden z bohaterów tej pracy, była intensywna i niejednokrotnie podążał autor *Fenomenologii ducha* hobbesowskim tropem, uznawał go za twórcę koncepcji umowy społecznej nietrafnej z powodu jej wynalazczego charakteru, włączającego w obręb namysłu historyczną fikcję [Przyłębski, 2011, s. 111].

Podobnie jak można wyznaczyć okres, w którym narodził się tak niezyczliwy Hobbesowi klimat intelektualny, można również stwierdzić, kiedy dobiegła końca specyficzna moda na czytanie filozofa z Malmesbury wyłącznie w celu jego zdyskredytowania. *Historia powodzenia Hobbesa i jego pism, która nie jest niezwykła, lecz pospolita i często nawet obrzydliwa* [Oakeshott, 1935–1935, s. 236] – jakimi to słowami określał ją drugi z bohaterów niniejszej pracy – swój zwrot miała pod koniec lat 20. XX w., kiedy na tym samym Uniwersytecie Oksfordzkim, na którym kilkadziesiąt lat wcześniej prace Hobbesa zostały spalone, zebrała się międzynarodowa społeczność

badaczy dzieła autora *Lewiatana*, sprowokowana do tego spadkiem zainteresowania niemiecką filozofią idealistyczną, w świetle której prace Hobbesa zdawały się, jak wskazywałem wyżej, niedorzecznymi. W dekadzie następnej i kolejnych nastąpił prawdziwy wysyp prac o filozofie z Malmesbury, spośród których należy za Piotrem Kimlą wymienić takie, jak *Lewiatan w teorii państwa Tomasza Hobbesa*, autorstwa Carla Schmitta, który o Hobbesie pisał także w swej *Teologii politycznej i Pojęciu polityczności*, tworząc alternatywną interpretację jego myśli do tej z przywoływanej pracy, a także dzieła Alfreda Garcii, Charlesa H. Hinanta, Williama Sackstедера czy Pereza Zagorina. Jak wskazuje Kimla, owo zwiększone zainteresowanie autorem *Lewiatana* nigdy, a przynajmniej nie wówczas, co na Zachodzie, nie stało się udziałem polskiego piśmiennictwa filozoficznego [Kimla, 2014, s. 78]. W XX i XXI w. Hobbes z filozofa wcześniej lekceważonego przeistoczył się w stały intelektualny punkt odniesienia dla zajmujących się filozofią polityczną.

Wśród XX-wiecznych interpretatorów Hobbesa można wyróżnić dwa nurty. Jedni myśliciele – jak Schmitt w swoich przywoływanych wyżej pracach z lat 20. – pragną w nim widzieć zwolennika absolutyzmu i teorii państwa, w ramach której gwarantem pokoju pozostaje silny, obdarzony nieograniczoną władzą suweren. Drugi: intelektualnego ojca indywidualizmu i protoliberalą. Obydwaj bohaterowie niniejszej pracy, mający bodaj największe zasługi dla odrodzenia Hobbesa w XX w. – Leo Strauss i Michael Oakeshott, obydwa obecni na konferencji w Oksfordzie w 1929 r. – zaliczają się do tej drugiej kategorii. Innego rodzaju jest jednakowoż sposób ich rozumowania, który doprowadził do powzięcia takiego właśnie wniosku, i inne obszary filozofii Hobbesa w swoim intelektualnym namyśle myśliciele ci poruszali. Niniejsza praca ma charakter komparatystyczny i służy porównaniu ich podejścia do Hobbesa jako filozofa indywidualizmu i liberalizmu.

## 2. Brak wspólnoty pod tyranem.

### Hobbes widziany przez Leo Straussa

*Ostatnimi czasy niezwykle kompetentny badacz Leo Strauss stwierdził, że Hobbes był prawdziwym twórcą liberalizmu i że jego absolutyzm jest w istocie powstającym liberalizmem, a (...) krytycy tego nurtu powinni zwrócić się w stronę Hobbesa* [Laird, 1934, s. 312] – napisał brytyjski historyk John Laird w przypisie w swojej książce o Hobbesie z 1934 roku. Zdziwienie, które pobrzmiwa w uwadze Lairda dobrze, być może, pokazuje, jak odmienne było podejście do filozofa z Malmesbury w Wielkiej Brytanii i w Niemczech. Liisi Keedus łączy specyfikę niemieckiej – po Kancie i Heglu – recepcji piśmiennictwa autora *Lewiatana* ze specyfiką rozwoju liberalizmu na ziemiach niemieckich, zupełnie odmiennego od tego, który był jego udziałem na wyspie na Morzu Północnym, ale też we Francji [Keedus, 2012, s. 321]. Ponieważ w Niemczech nigdy nie odbyło się wydarzenie takie, jak chwalebna rewolucja czy Wielka

Rewolucja Francuska, niemiecki liberalizm przyjął inne od tego w pozostałych krajach europejskich drogi rozwoju, podążając swoją drogą odmienną, *Sonderweg* [Orłowski, 2008, s. 22]. Połączony z materialistyczno-industrialistycznym sposobem rozumowania i urzędzenia społeczeństwa, w Republice Weimarskiej – pod względem prawnych gwarancji najbardziej w swoim czasie liberalnym państwem w Europie – stał się zaordynowanym z góry, w konstytucji, sposobem urzędzenia politycznej wspólnoty, w który nie wierzyły nawet ówczesne elity. Leo Strauss, potomek ortodoksyjnych, pruskich Żydów, wykształcony na uniwersytetach w Marburgu i Hamburgu, w takim państwie – republice bez republikanów – znalazł się, gdy w wieku 26 lat, po ukończonej służbie wojskowej i uzyskaniu doktoratu otrzymał zatrudnienie w berlińskiej Akademii für Wissenschaft des Judentums. Julius Guttman, ówczesny dyrektor Akademii, powierzył Straussowi zajęcie się krytyką Biblii u Spinozy. Strauss *zwrócił się toteż ku Spinozy poprzednikom: da Coście, de La Peyrère'owi i Hobbesowi* [Tanguay, 2007, s. 22–23].

Jakkolwiek piśmiennictwo Hobbesa nie było wówczas – jak zaznaczyłem we wprowadzeniu – na ziemiach niemieckich najbardziej oczywistym punktem odniesienia dla filozofów (wyłączając Carla Schmitta), nie można powiedzieć, że niemieckojęzyczna historia filozofii autora *Lewiatana* ignorowała. Pod koniec XIX w. Hobbesa dla Niemców odkrył Ferdynand Tönnies, który uznał myśliciela z Malmesbury za tego, kto położył ideowe fundamenty pod kształt epoki historycznej, w której on i jemu współcześni żyli. Co istotne, nim po wspomnianej, oksfordzkiej konferencji z 1929 r. wśród badaczy Hobbesa wykształcił się nurt bardziej zakorzeniony w dotychczasowym namyśle nad autorem *Lewiatana* nurt absolutystyczny i nowy, liberalny, Tönnies zauważył, że Tomasz Hobbes był filozofem apologetycznym wobec prywatności i egoizmu. Zdaniem Tönniesa, apologia takiego rodzaju wykluczała despotyzm: wolność w filozofii Hobbesa odczytał toteż niemiecki socjolog jako wolność od organizmu politycznego, w ramach którego obywatele nie mają ani obowiązku, ani nawet możliwości działania poza granicami swojej prywatności. Społeczeństwo w myśli Hobbesa widział toteż autor *Einführung in die Soziologie* jako zbiorowisko indywidualnych podmiotów, całkiem od siebie odizolowanych i nietworzących żadnego rodzaju wspólnoty. Co warto wspomnieć, to to, że Tönnies nie był w podobnego rodzaju interpretowaniu myśli Hobbesa odosobniony: analogiczną jej wykładnię na rok przed zajęciem przez Straussa pozycji w berlińskiej Akademii przedłożył Fryderyk Meinecke, który uważał, iż rządy Lewiatana są absolutnymi tylko z pozoru, w warstwie – powiedzielibyśmy dzisiaj – PR-u; rządy suwerena były dlań legitymizowane na gruncie czysto utylitarystycznym i służebne wobec prostych przyjemności obywatela, w obliczu braku których mógł się on przeciw Lewiatanowi zwrócić [Keedus, 2015, s. 136].

Ów klimat panujący w badaniach nad Hobbesem w ówczesnych Niemczech sugerowałby, że po zbadaniu u niego wątków, które później miały zainspirować Spinozę, Leo Strauss zajmie się autorem *Lewiatana* w sposób, w jaki traktowali go filozofowie opisani we wprowadzeniu do niniejszego tekstu: jednoznacznie krytyczny. Nawet wszak po dojściu w Niemczech nazistów do władzy, które skutkowało u niego

brakiem powrotu do Berlina, Strauss to właśnie liberalizm jako (nie) polityczny wyraz współczesnej mu cywilizacji obierał za główny obiekt swojej filozoficznej anatemy. Sławny jest jego list do Karla Löwitha, wysłany z Paryża w maju 1933 r., w którym późniejszy autor *Prawa naturalnego w świetle historii* stwierdził, iż to

*że zorientowane w kierunku prawicowym Niemcy nas nie tolerują (...) należy zlekceważyć. Tylko na gruncie zasad prawicowych – faszystowskich, autorytarnych, imperialistycznych – możliwe jest, by w dostojny sposób, bez zabawnego i odrażającego odwoływania się do idei „niezbywalnych praw człowieka”, walczyć z tym szkaradnym potworem* [Strauss, 1988, s. 182].

Również Straussa podejście do filozofii angielskiej w ciągu całego życia i drogi twórczej było cokolwiek niezwykłym: w książce, która była rezultatem badań przedsięwziętych w 1925 r., czyli *The Political Philosophy of Hobbes* (napisanej po niemiecku w 1930 r., wydanej jednak po raz pierwszy po angielsku w 1936 r.), na modłę Nietzschego uznawał ją za filozofię upodloną. W wykładzie o niemieckim nihilizmie z 1941 r. z kolei miał Anglię za miejsce, w którym narodziła się nowoczesność, Niemcy zaś – reakcja na nią, nie mniej niebezpieczna, bo zasadzająca się na pragnieniu, by zniszczyć stworzoną pod jej dyktando cywilizację [Armon, 2010, s. 185]. Jego uznawanie Hobbesa za jednego z kluczowych myślicieli nowoczesności pierwszej fali kazałoby przed przystąpieniem do lektury jego prac dotyczących Hobbesa powziąć przypuszczenie, że będą one krytyczne [Strauss, 2007, s. 55].

I chociaż są, to nie w stopniu, który by można zakładać przed lekturą. Strauss bowiem – podobnie jak Hannah Arendt – choć postrzegał Hobbesa jako liberała, to nie tylko jako liberała. Jak pisze Lisa Keedus, właśnie dlatego wydawał mu się on kuszący w odkrywaniu zapomnianych presupozycji liberalnego myślenia. Strauss uważał Hobbesa za *filozofa, który swój namysł uprawiał w czasach kryzysu, domagających się radykalnie nowych wizji, nie tak znowu różnych od jego własnych* [Keedus, 2012, s. 326]. Zdaniem Straussa, owo myślenie w momencie kryzysu umożliwiało autorowi *Lewiatana* przyjęcie takiego samego celu rozważań, jaki był udziałem całej klasycznej filozofii politycznej (jednym słowem: stworzenia stabilnego ładu państwowego) i jednoczesnego zakwestionowania metod, którymi klasyczna filozofia polityczna (rozumiana jako arystotelizm w swoim najbardziej oryginalnym wydaniu) się kierowała. Metody owe Strauss rozumie jako wyrastające z teleologicznej optyki, w której *demos* nie jest kresem polityczno-filozoficznej refleksji, jednym słowem: w której wizja stabilnego ładu państwowego wynika z czegoś poza samym tym ładem. Zdaniem Straussa, tego rodzaju odrzucenie przez Hobbesa (ale także przez Machiavellego) było możliwe dzięki kontynuującej Arystotelesa tradycji scholastycznej, próbującej pogodzić religię i rozum. Jak twierdził, *cała nowoczesna filozofia wyklula się jako przeciwieństwo lub rodzaj transformacji łacińskiego i chrześcijańskiego scholastyizmu* [Strauss, 1997, s. 252]. Połączenie *religio* i *ratio* tę pierwszą, zdaniem Straussa, osłabiło, doprowa-

dzając do tego, że drugi ze wspomnianych wyżej ojców nowoczesnej filozofii przybrał wektor wprost antychrześcijański, wskazując na religię jako tę instytucję, która doprowadziła do wczesnonowożytnego kryzysu polityczności. O ile jednak wektor Machiavellego był motywowany do religii niechęcią, o tyle Hobbesa: strachem.

By zrozumieć tego strachu powody, trzeba się cofnąć do rozmowy Sokratesa z Eutyfronem. W tej ostatniej Eutyfron usprawiedliwia własne odrzucenie pobożności przez posiadanie osobistego, szczególnej rangi wglądu w sprawy boskie. Sokrates ostrzega go wówczas, iż szukanie takiego wglądu przez człowieka prowadzi do powstania w mieście stronnictw, każde z których uważa, iż jego wgląd jest obiektywnym; jednym słowem – anarchii. Dla Hobbesa czytanego przez Leo Straussa takim stronnictwem, uważającym własne racje za obiektywne i uniwersalne, jest poreformacyjne chrześcijaństwo, proklamujące dla poddanego suwerena inny punkt odniesienia, niżli tworzone przez tego ostatniego prawo. Wedle Straussa, dla Hobbesa istnienie takiego punktu odniesienia daje wielką szansę na powodzenie w państwie rozmaitego rodzaju szarlatanom, którzy mogą włączyć poddanych suwerena do swoich stronnictw, kusząc ich obietnicą wieczności [Strauss, 1969, s. 117]. Ta obietnica jest szczególnie istotna: jeżeli Carl Schmitt w *Pojęciu polityczności* uważał, iż specyficzna pozycja instytucji państwa bierze się z tego, iż jako jedyne może ono domagać się od swoich obywateli poniesienia ofiary krwi, to Hobbes czytany przez Straussa obawiał się, iż obietnica wieczności składana przez posługujące się religijno-polityczną retoryką stronnictwa umożliwi także im oczekiwanie, iż ich członkowie taką ofiarę poniosą. Próbował toteż uniknąć sytuacji, w której dla działania politycznego jest *idea dobra; ten sposób ujmowania działania w mieście zakończył się tragiczną porażką, ponieważ ludzie z konieczności tworzą interpretacje dobra niezgodne ze sobą, a ta niezgodność jest stałym źródłem konfliktów* [Manent, 1994, s. 40].

By uniknąć takiego niebezpieczeństwa, czytany przez Straussa (w *Liberal Education and Responsibility*) Hobbes postanowił był odrzucić język religijny i wszelkie uwikłanie kwestii politycznych w religię; nie nauczać ludzi, w jaki sposób mają osiągnąć niebo, lecz – jak żyć na ziemi [Strauss, 1989a, s. 256]. To postanowienie, zdaniem Straussa, otworzyło mu drogę do liberalizmu i indywidualizmu. Porzucając bowiem myślenie o zaświatach i filozofując do granic wyznaczonych przez *demos*, Hobbes, zdaniem Straussa, odrzucił coś jeszcze: pretensję do arystokratycznej cnoty, która realizować by się miała w sytuacji zagrożenia życia i która miałyby być *blaskiem chwały – czy dumą (...)*. *Nie ona, lecz strach przed śmiercią stoi u kołyski społeczeństwa obywatelskiego; to nie bohaterowie dopuszczający się bratobójstwa, lecz biedne, drżące diabły są założycielami cywilizacji* [Strauss, 1989b, s. 99]. Skoro bowiem u fundamentów zrzekania się przez polityczne podmioty możliwości politycznego decydowania i zawierania umowy społecznej stoi strach przed nagłą i bolesną śmiercią, w obliczu zapewniającego bezpieczeństwo przed tą ostatnią Lewiatana wszelkie wartości w rodzaju honoru, odwagi, heroizmu i heroicznego poniesienia ofiary okazują się mniej znaczące, aniżeli możliwość samozachowania.

W myśl takiego odczytania Hobbesa przez Straussa, autor *Lewiatana* staje się pierwszym prawdziwie plebejskim filozofem, który wyciąga wnioski z wejścia metod znanych z nauk przyrodniczych w obręb myślenia politycznego i miast promować jako metodę dojścia do stabilnego ładu państwowego idealistyczne i przez to arystokratyczne środki zaczerpnięte z filozofii Arystotelesa, czerpie raczej (nie rezygnując z Arystotelesa całkowicie, bo od niego bierze swój cel) z antyidealistycznego podejścia epikurejczyków. W ten sposób staje się *twórcą hedonizmu politycznego, doktryny, która zrewolucjonizowała wszędzie życie ludzkie na niespotykaną dotąd skalę* [Strauss, 1969, 157]. Zachowania wynikające z dumy i pretensji do arystokratycznej cnoty nie są w stabilnym państwie realizującym wizję Tomasza Hobbesa, zdaniem Leo Straussa, pożądane: jeżeli angielski filozof nazywa swojego Lewiatana (pod koniec 28. rozdziału, po przywołaniu fragmentu z Hioba) Królem Dzieci Dumy, to robi to, by podkreślić, że właśnie Lewiatan jest tym organizmem, który dumę swoich poddanych potrafi na dłuższą metę powściągnąć, a wraz z nią – wszystkie wynikające z dumy niebezpieczeństwa [Strauss, 1996, s. 14]. Zanim więc Hegel w swojej dialektyce pana i niewolnika przyznał zwycięstwo temu ostatniemu, wykonującemu dla pana pracę w zamian za bezpieczeństwo i w ten sposób heroicznego i podejmującego walkę pana pokonującego, w interpretacji Straussa dwa stulecia wcześniej Tomasz Hobbes opisał niewolnika jako idealnego obywatela państwa zarządzanego przez Lewiatana.

Inaczej jednak niż Hegel, Hobbes w interpretacji Leo Straussa nie przyznawał obywatelowi możliwości górowania nad suwerenem: pozbawiał go nawet ochoty, by to uczynić. To prowadzi nas do problemu charakteru wspólnoty, w którą zawiązani są obywatele pod Lewiatanem i tego, czy wspólnota w ogóle istnieje. Polemizując z Carlem Schmittem na początku lat 30. ubiegłego wieku, Strauss przywołał kwestię żołnierzy zbiegających z pola bitwy – co dla Hobbesa odczytywanego przez Schmita jako tego filozofa, który państwu przyznał prerogatywę do domagania się ofiary z krwi winno być niedopuszczalne. Tymczasem, przypomniał autor *Prawa naturalnego w świetle historii*, chociaż Hobbes zauważał, iż dezercerzy nie zachowują się honorowo, tę niehonorowość usprawiedliwiał jako realizację nakazu samozachowania [Strauss, 2008, s. 62]. Ten ostatni istnieje toteż na płaszczyźnie całkowicie indywidualnej, nie politycznej i nie jest wypadkową ludzkiego rozumu, który w klasycznej tradycji miałby za sprawą zapośredniczenia w intersubiektywnym logosie rozpoznawać dobro i zło, lecz ludzkich namiętności, od rozumu, wedle angielskiego filozofa czytanego przez Straussa, silniejszych. W ten sposób, zdaniem Straussa, Hobbes pozbawił obywatela państwa zarządzanego przez Lewiatana możliwości uczestnictwa w sferze politycznej: stawiając pod znakiem zapytania ich zdolność do racjonalnego rozumowania o problemie stabilności państwa, uznał, że muszą zostać zastąpieni człowiekiem lub instytucją, który uczyni to za nich. W ramach rozwoju liberalizmu instytucją ową stały się mechanistycznie pojmowane, bezosobowe rządy prawa, kontrolujące nietworzące wspólnoty jednostki [Strauss, 1996, s. 158].



Odczytywana przez pryzmat filozofii klasycznej, hobbesowska wizja idealnego, zdepolityzowanego obywatela w państwie Lewiatana jest wizją idealnego poddanego tyrana (rozumianego na sposób grecki, czyli jako sprawującego władzę monarchiczną bez odpowiedniej po temu legitymizacji). W tej bowiem roli nie są – jak stwierdził Strauss w swoim komentarzu do dialogu Ksenofonta *Hieron* – pożądanymi dzielni i sprawiedliwi. Poddanym tyrana z kolei *przystoi jedynie względna czy uszczuplona forma sprawiedliwości i odwagi. Gdyż męstwo jako takie jest bardzo bliskie wolności lub umiłowaniu wolności, a sprawiedliwość jako taka – posłuszeństwo wobec praw* [Strauss, 2012, s. 66]. Odmawiając swym poddanym możliwości osiągnięcia rozumianej na sposób starożytny cnoty, która by umożliwiła im zawiązanie się w polityczną wspólnotę, tyran opiera swoją władzę na jednostkach bojaźliwych, które nie są w stanie odróżnić tego, czy sprawuje on władzę sprawiedliwie czy też nie. Jeżeli jednak Lewiatan jest *makros anthropos* złożonym z politycznej władzy scedowanej na niego właśnie przez takie jednostki, to jego władza również jest słaba i nie zapewnia stabilnego ładu państwowego. W ten sposób – ewaluując myśl Straussa – liberalizm ze swoim skoncentrowaniem na jednostce i uniemożliwieniem jej zawiązania się w polityczną wspólnotę ze względu na przeważenie namiętności nad rozumem swoją konsekwencję miał w rządach tyrańskich, które skutecznie powstrzymywały porywy dumy i honoru, realizujące się w chwalebnej śmierci na polu bitwy. Strauss uważał, że Hobbes zdawał sobie sprawę z tego paradoksu, lecz wołał ani go nie wyjaśniać, ani nie rozwijać, ale przesłonić instytucją technicznej reprezentacji władzy [Keedus, 2012, s. 326].

### 3. Od języka do indywidualizmu. Hobbes w interpretacji Michaela Oakeshotta

O ile w przypadku Leo Straussa jego zainteresowanie Hobbesem przy jednoczesnej niechęci do liberalizmu wytłumaczyć można tym, że autor *Lewiatana* nie był dlań liberałem w znaczeniu, które we współczesnych Straussowi czasach nadawano temu terminowi (i dzięki temu badanie jego pisarstwa ujawnia zapomniane presupozycje liberalizmu), o tyle w przypadku Michaela Oakeshotta sprawa jest już nieco bardziej problematyczna. Jego zwrot w stronę autora *Lewiatana* zasadza się bowiem, jak twierdzi Ted Miller, na paradoksie: Oakeshott był *zarówno wielbicielem Tomasza Hobbesa, jak i krytykiem oświeceniowego racjonalizmu. Ta kombinacja – pisze Miller – uderza, bo przecież nazwisko Tomasza Hobbesa może służyć za politycznego racjonalizmu synonim* [Miller, 2001, s. 806]. Autor *On History* zainteresował się filozofem z Malmesbury nieco później, niż Strauss, bo wówczas, gdy – na fali oksfordzkiej konferencji z 1929 r. – piśmiennictwo Hobbesa zaczęło być uważniej czytane zarówno w Anglii, jak i na kontynencie. Wcześniej, chociaż filozofia polityki także znajdowała się w obrębie jego namysłu (dla przykładu – w 1922 r. napisał pracę na temat życia lorda Actona), w centrum tegoż umieszczał autor *On History* brytyjski

idealizm. Zastąpienie go filozofią polityczną wzmogło, jak uważa Marcin Polakowski, główną cechą intelektualnego namysłu i pisarstwa Michaela Oakeshotta, czyli poznawczy sceptycyzm, rozumiany jako przekonanie o poznawczej ograniczoności człowieka i niemożności sformułowania przezeń adekwatnych twierdzeń o świecie [Polakowski, 2009, s. 101].

Wzmożenie go wynikało ze szczególnego, według Oakeshotta, charakteru filozofii politycznej, uwidaczniającego różnicę między sposobami, w jaki zwykły człowiek i filozof podejmują się namysłu. Jak pisał w szkicu o Hobbesie z 1935 r.:

*O ile bowiem każdy człowiek, jak podejrzewam, ma polityczne opinie, to filozof polityczny posiada coś bardziej znaczącego, niżli opinie: analizę politycznej aktywności, kompleksową wizję natury politycznego życia, i to właśnie to, nie polityczne opinie, jest warte studiowania [Oakeshott, 1935, s. 265].*

Idee powstałe na gruncie filozofii politycznej wymagały dlań toteż przekroczenia posiadanego przez każdego punktu widzenia. (Specyfika politycznej filozofii kolejną przeszkodą do przekroczenia czyniła ideologię, która była dla Anglika nie rozważaniem na temat polityki, ale nad sposobami jej codziennego uprawiania [Oakeshott, 1962, s. 128]).

Przenosząc tę metodologiczną uwagę na grunt filozofii w ogóle, można stwierdzić, że – według Anglika – namysł nie mógł zostać rozpoczęty, jeśli nie zostały odrzucone presupozycje i rezerwacje z porządku codzienności. Oakeshott lekceważył myślicieli w rodzaju Benthama (o którym sądził, iż *jako filozof nadaje się w zasadzie do pominięcia* [Oakeshott, 1932, s. 31]), którzy tego rodzaju odrzucenia nie dokonali, sądził bowiem, uniemożliwiło im to bowiem spojrzenie na rozważany problem z punktu widzenia całości ludzkiego doświadczenia. Miast zwrócić się w stronę doświadczenia filozoficznego, grzęźli oni dlań w doświadczeniu zwykłego człowieka, o tyle dla Oakeshotta od doświadczenia filozoficznego różnym, że o ile to pierwsze posiadało empiryczny charakter, to drugie go co prawda nie odrzucało, lecz zdawało sobie sprawę z ograniczonego charakteru wiedzy, jaką można za jego sprawą osiąść. Filozofia była toteż dla Oakeshotta próbą rozważenia danego problemu na mapie całego ludzkiego doświadczenia; filozofia polityczna, której zadanie widział w *ciągłej redefinicji konceptów* [Oakeshott, 1932, s. 137] – tego rodzaju próbą, która za swój przedmiot brała politykę i podchodziła do niej bez codziennościowego założenia zwykłych ludzi, którym *życie polityczne zdawało się aktywnością, która zmierza do jakiegoś celu* [Oakeshott, 1993, s. 131].

Przekonanie, że jedynym założeniem, z jakim można do myślenia filozoficznego podchodzić, jest to o ograniczonym charakterze narzędzi poznania, jakimi dysponuje człowiek, na gruncie filozofii Tomasza Hobbesa odnalazł Oakeshott w jego w pesymizmie antropologicznym. Według Hobbesa czytanego przez Oakeshotta jedyną cechą, odróżniającą człowieka od zwierząt było to, że jako doświadczający

za pomocą zmysłów, posiadał pamięć i wyobraźnię, będące swego rodzaju przestrzenią zapisu doznań zmysłowych. Był toteż wyposażony w zdolność introspekcji: mógł, uważał czytany przez Oakeshotta Hobbes, spojrzeć z zewnątrz na swoje własne doświadczenia. Konsekwencją introspekcji było istnienie języka, którym człowiek swoje doświadczenia opisywał. Ów ostatni pozornie służył do nadawania nazw przedmiotom i zjawiskom; naprawdę jednak – odczytywał myśl Hobbesa Oakeshott, wciąż pozostając pod wpływem idealizmu – był narzędziem nie do nazywania tego, co rzeczywiste, lecz tego, zostało subiektywnie przez człowieka zarejestrowane. *Rozum u Hobbesa* – pisze Marcin Polakowski – *nie jest w stanie przekroczyć ram ustanowionych przez język, który sprawia, że wszelkie rozumowanie (...) jest tylko działaniem na nazwach* [Polakowski, 2009, s. 103]. Filozofia, pojmowana jako działanie rozumu, za swoje narzędzie miała toteż instrument niewystarczający, by użyć go do opisu świata.

Pojęcie tego przez Hobbesa i skonfigurowanie podle tego przekonania swojej metodologii w filozofii politycznej doprowadziło, zdaniem Oakeshotta, do pewnego rodzaju minimalizmu w celach tejże, w którym wyrażone zostało odrzucenie przezeń klasycznej tradycji prawa naturalnego. Czytany przez Oakeshotta autor *Lewiatana* wyłączył z *materii filozofii namysł nad wszechświatem jako całością, rzeczami nieskończonymi i wiecznymi, ostatecznymi przyczynami i tym, co daje się poznać jedynie za sprawą Bożej Łaski* [Oakeshott, 1975, s. 18]. Konsekwencją tego wyłączenia była, wedle Oakeshotta, hobbesowska rejterada z pokusy, by stworzyć spójny system, którego ukoronowaniem miałyby być filozofia dotycząca spraw politycznych jako wynikająca ze znajdującej się w miejscu fundamentów filozofii naturalnej. Z tej ostatniej mogło co najwyżej bowiem, dla Hobbesa czytanego przez Oakeshotta, wynikać pragnienie, by dla filozofii obywatelskiej system był *przewodnią wskazówką, prowadzącą nas jak nić Ariadny* [Oakeshott, 1975, s. 17]. Pragnienie owo zaowocowało wskazówką Oakeshotta, by nie odczytywać *Lewiatana* jako filozoficznego traktatu na temat polityki, lecz raczej *dzieła sztuki w jego właściwym sensie, jednego z arcydzieł literatury w kręgu naszej cywilizacji i naszego języka* [Oakeshott, 1975, s. 150]. (Aczkolwiek Steven Gerencser [1975, s. 740] proponuje, by odczytywać tę uwagę jako pokaz ironicznego charakteru pisarstwa Michaela Oakeshotta).

Kluczowym elementem swoistego minimalizmu celów, który wynikał ze wskazanego wyżej odrzucenia przez czytanego przez Oakeshotta Hobbesa namysłu nad wszechświatem jako całością, było dla autora *On History* w filozofii Anglika pragnienie, by złagodzić ludzką niedolę. Owo łączyło Hobbesa z największymi filozofami politycznymi, których Oakeshott klasyfikował jako przedstawicieli trzech możliwych prądów: po pierwsze tradycji Rozumu i Natury, po drugie – Woli i Podstępu, po trzecie: Racjonalnej Woli; dla pierwszej najpełniejszym wyrazem w piśmiennictwie miało być platońskie *Państwo*, dla trzeciej – *Zasady filozofii prawa* Hegla, dla drugiej z kolei właśnie *Lewiatan*. W każdej z tych trzech tradycji *ludzkie życie (...) jawi się ogólnie rzecz biorąc nie jako ucztę lub podróż, lecz jako niedola* [Oakeshott, 1975, s. 62–63]. Zadaniem polityki jest toteż zaproponowanie takich rozwiązań dotyczących życia ludzi

we wspólnocie, które ową niedolę powściągną – a ich rodzaj zależy od tego, w jaki sposób przez dany prąd niedola jest pojmowana. W przypadku Tomasza Hobbesa, uważał Michael Oakeshott, zasadza się ona solipsyzmie, jaki jest udziałem człowieka i który zamyka istotę ludzką w klatce jej wyobrażeń na temat doznań zmysłowych. To właśnie owe wyobrażenia – czyli to, jak zapamiętane zostały przez jednostkę natężenia przyjemności i przykrości – prowadzą, wedle czytanego przez Oakeshotta Hobbesa, do celów, jakie sobie jednostka wyznacza. Człowiek w ujęciu Hobbesa w interpretacji Oakeshotta nie pożąda toteż tego, co byłoby dla niego obiektywnie dobre – tego nawet wyznaczyć nie może – ale tego, co za sprawą zdolności introspekcji za dobre uznaje.

Zdolność introspekcji umożliwia jednostce, wedle oakeshotte'owskiego Hobbesa, porównywanie się z innymi. Z tego zaś wynika przepełniająca stan natury rywalizacja: człowiek hobbesowski kieruje się w niej, zdaniem Oakeshotta, dumą i pragnieniem, by swoich pobratymców przewyższyć, jednocześnie zyskując w ich oczach uznanie. Na dumę jednak czekają w hobbesowskim świecie dwa niebezpieczeństwa: po pierwsze – jej obrót w próżność, która uniemożliwia człowiekowi racjonalne kalkulowanie swoich możliwości do osiągnięcia wyższości, po drugie – strach, drugie, według autora *Lewiatana* czytanego przez Michaela Oakeshotta, najsilniej w człowieku zakorzenione uczucie. Strach znajduje się dla filozofa z Malmesbury w ciągłym wobec dumy napięciu: *każda z tych podstawowych namiętności oświetla kształt drugiej i razem tworzą swoisty związek, jaki łączy człowieka z innymi* [Oakeshott, 1975, s. 87]. Tym bowiem, czego jednostka się najbardziej boi, jest bycie przez drugą jednostkę pokonanym. Pokonanie z kolei człowiek hobbesowski odczytuje jako największe zło nie dlatego, że uniemożliwia mu ono dotarcie do dóbr, których pragnie, lecz z powodu jego haniebnosci: ponieść, zwłaszcza w sposób przedwczesny i niespodziewany, śmierć z rąk swego rywala oznacza stać się symbolem ludzkiej porażki. Oakeshott zaznaczał, że *śmierć sama w sobie nie jest w hobbesowskim rozumowaniu jakkolwiek znacząca; kluczowe jest bycie zabitym (...) i to nie tylko w jakikolwiek sposób (na przykład przez uderzenie błyskawicy), ale zabitym przez drugiego* [Oakeshott, 1975, s. 88].

Zdaniem Michaela Oakeshotta toteż, hobbesowski człowiek w stanie natury nie przetrwanie miał za główny wektor podejmowanych przez siebie działań, ale bycie pierwszym i najlepszym spośród swoich pobratymców. To podkreślenie przez autora *On History* takiej szczególnej jego namiętności implikuje kolejną cechę charakteru uczestnika wojny wszystkich ze wszystkimi: niemożność życia gdziekolwiek poza wspólnotą. Jeżeli hobbesowski człowiek pragnie dumy i uznania, nie może ich osiągnąć bez innych, którzy mu są konieczni, by go podziwiać i zazdrościć tego, co osiągnął. Jednocześnie hobbesowski człowiek jest ofiarą tego stanu rzeczy: to życie z innymi wszak skazuje go na ciągle banie się, że jego pozycja, pierwszeństwo, zostaną mu kiedyś odebrane. Strach napędza dumę, ta zaś buduje przedpolityczną wspólnotę, w której odbywa się ciągła rywalizacja nie o dobra, ale o to, kto jest bardziej przez swoich pobratymców podziwiany. Ponieważ sytuacja ta jest nie do zniesienia, w człowieku budzi się pragnienie kolejne: znalezienia się w świecie w którym nie będzie

się musiał dłużej nawet obawiać bycia zhańbionym. Jest to roszczenie, by okoliczności życiowe sprawiły, że dyshonor jest sprawą niecodzienną. Okolicznościami, które to umożliwiają, jest *civitas* [Oakeshott, 1975, s. 68]. Zdaniem Michaela Oakeshotta, hobbesowski człowiek zawiązał się toteż w społeczeństwo, aby ulżyć swojemu życiu we wspólnocie. Środkiem, którego do tego użył – był język, który, zdaniem Oakeshotta, był umową najbardziej pierwotną: nawet w stanie natury nie służył bowiem jednostce wyłącznie do opisywania na własny użytek doznań, które przechowuje w pamięci i do których za sprawą introspekcji miała dostęp, ale też do komunikowania się z innymi. Mowa była *podstawą wzajemnego porozumienia, kładącego fundament pod jakikolwiek inne porozumienie, jakie można zawrzeć z innymi by wypełnić swoje pragnienia* [Oakeshott, 1975, s. 93].

To język umożliwił toteż hobbesowskiemu człowiekowi według Oakeshotta zrzeczenie się suwerennej władzy w zamian za życie w wspólnocie, która pod panowaniem Lewiatana była bezpieczna. W tym miejscu, uważał angielski filozof, powstaje jednak problem innego rodzaju: operujący na poziomie nazw, nie przedmiotów i istot język jest wszak tworem sztucznym, konsekwencją ograniczonego umysłu. Sama wspólnota toteż, w którą człowiek się zawiązał, także jest sztuczna. Podobnie sprawy mają się z prawem, które w owym sztucznym stanie wyraża rozkazy suwerena: ponieważ jego autorytet jest nabyty poprzez przejście scedowanej politycznej suwerenności, zobowiązanie obywateli wobec niego wynika wyłącznie z ich woli. Zdaniem Oakeshotta zatem, Hobbes negocował sprawczą moc rozumu, który miałby podpowiadać jednostce, by wróciła do przewag swej dumy w stanie natury; zamiast niego, przyznawał prymat woli, która pokonywała rozumowe ograniczenia i umożliwiała jednostce pomyślne życie w społeczeństwie, przekształcając strach przed śmiercią w dążenie do pokoju i okoliczności, w których jednostka nie będzie się musiała bać. Okoliczności te są sztuczne, skutecznie jednak, zdaniem Oakeshotta, wypierają u poddanego Lewiatana strach i, związaną z nim, potrzebę porównywania się z innymi i ciągłej rywalizacji. To paradoks, gdyż prowadzi do konkluzji, że znalazłszy się we wspólnocie, która zapewnia mu spokój, hobbesowski człowiek *de facto* przestaje na poziomie rozumowym wspólnoty potrzebować: nie rywalizuje już wszak z nikim i nie potrzebuje od nikogo podziwu, zniknął toteż jedyny biorący się z rozumu powód, dla którego żył wśród innych. Żeby mimo wszystko takie życie prowadził, potrzebna mu jest wola.

Autor *On History* stawiał zatem w centrum filozofii politycznej Hobbesa problem indywidualnej woli, która prowadzi człowieka do wspólnoty, i za sprawą tegoż postawienia widział w myślicielu z Malmesbury filozofa indywidualistycznego. Indywidualizm Hobbesa jednakowoż różnił się dłań jednak od tego, który proponowali współcześni mu liberałowie, których poglądy wywodził był z filozofii politycznej Locke'a; to nie ograniczenia władzy absolutnej w postaci trójpodziału władzy czy parlamentaryzmu są dla niego trzonem filozofii liberalnej, lecz zaprzeczający wynikającym z politycznego racjonalizmu instytucjom indywidualizm, istoczący się w woli, jaka kieruje człowiekiem [Oakeshott, 1932–1933, s. 73]. Hobbes nie był toteż dla

Oakeshotta przykładem myśliciela burżuazyjnego, który by proponował czytelnikowi hedonistyczną moralność; pozostawał raczej tym filozofem, który, przyjąwszy starożytny cele, zerwał z tradycją arystotelejskiego prawa naturalnego i postawił w centrum politycznego namysłu wolę. Ta, choć indywidualna, służy jednostce do ciągłego pozostawania w obrębie wspólnoty, w którą się z innymi zawiązała, ponieważ życie w pierwotnej – wynikającej z rozumu i jego pobudek, które kazały jednostce widzieć świat jako przestrzeń rywalizacji, zwycięstwo w tejsze zaś jako największe dobro – stało się nie do zniesienia. Wola pozwoliła u Oakeshotta uniknąć absolutyzmu, na jaki skazywałby człowieka rozum proponujący mu życie podle starożytnych, honorowych zasad.

#### 4. Podsumowanie

Zarówno Leo Strauss, jak i Michael Oakeshott, widzieli toteż w Tomaszu Hobbesie piewę indywidualizmu – inaczej jednak wywodzili hobbesowskiego indywidualizmu fundamenty i inaczej interpretowali jego konsekwencje. O ile dla Straussa wynikająca z niego depolityzacja obywatela prowadziła do niebezpieczeństwa nie tyle absolutyzmu, ile tyranii, zdaniem Oakeshotta przyznanie tak wielkiej wagi przez Hobbesa woli człowieka (i jednocześnie zlekceważenie ludzkiego rozumu) przed tyranią i absolutyzmem obywatela żyjącego w państwie zarządzanym przez Lewiatana chroniło. Dla Oakeshotta człowiek hobbesowski nie był człowiekiem wspólnotowym poza stanem natury – w którym przebywanie wśród innych służyło mu udowodnianiu swoich przewag nad nimi – lecz za sprawą woli przekonywał samego siebie, że życie we wspólnocie jest lepsze dla jego bezpieczeństwa. Dla Leo Straussa człowiek hobbesowski był człowiekiem, który swoją wspólnotowość zatracił, rezygnując z arystokratycznej cnoty, którą realizował dla wspólnoty (przykładowo: dając się honorowo zabić na polu bitwy) i skłaniając ku radykalnemu egoizmowi, który czynił go idealnym poddanym w państwie zarządzanym przez (rozumianego na sposób starożytny) tyrańca w rodzaju Hierona.

Co obydwu myślicieli z Tomaszem Hobbesem łączyło, to ich bliskość wobec aktualnych lub przyszłych politycznych centrów decyzyjnych. O Oakeshocie niedługo po jego śmierci pisano, że był w Wielkiej Brytanii wyrocznią torysów i tym intelektualistą, który położył ideowe fundamenty pod rządami Margaret Thatcher; o Straussie – że to wychowani na jego seminariach późniejsi członkowie Partii Republikańskiej i administracji prezydentów Reagana i Busha seniora i juniora doprowadzili do decyzyjnego zwrotu w amerykańskiej polityce na przełomie wieków. Jest to o tyle istotne, że bezpośredni wgląd w politykę – u samego Hobbesa obecny ze względów bytowych, jego przebywaniu na utrzymaniu rodziny Cavendishów i byciu nauczycielem Karola II Stuarta – obydwu tych myślicieli uchronił od racjonalistycznego podejścia do polityki, przez samego Oakeshotta porównywanego go prób gotowania przedsięwziętych przez tych, którzy co prawda posiadają książkę kucharską, lecz brakuje im wyczucia prawdziwego kucharza [Miller, 2001, s. 813].

Podsumowanie: zwrot Leo Straussa i Michaela Oakeshotta w stronę filozofii Tomasza Hobbesa związany jest z szerszym, ogólnoeuropejskim powrotem zainteresowania tym filozofem, wynikającym ze spadku zainteresowania idealistyczną filozofią niemiecką. Wbrew dominującej w Anglii tendencji, obydwaj myśliciele czytali Hobbesa jako liberała, z innych powodów jednak jego liberalizm wywodząc i inaczej widząc jego konsekwencje. Nawet jednak wówczas, gdy te ostatnie zdawały im się - jak Straussowi - niepożądanymi, Hobbes pozostawał dla nich stałym punktem odniesienia, w przypadku Straussa będąc ponadto kluczowym przystankiem, na którym - jak twierdzi Adi Armon - autor *Prawa naturalnego w świetle historii* zatrzymał się, z Jerozolimy wędrując do Aten [Armon, 2010, s. 176].

## Bibliografia

- Armon Adi. 2010. „Just before the >>Straussians<<: The Development of Leo Strauss's Political Thought from the Weimar Republic to America”. *New German Critique* No. 111
- Bunce Robert. *Thomas Hobbes*. 2009. New York-London: Bloomsbury
- Douglass Robin. 2015. *Rousseau and Hobbes: Nature, Free Will, and the Passions*. Oxford: Oxford University Press
- Duncan Stewart. 2010. „Leibniz on Hobbes's materialism”. *Studies in History and Philosophy of Science* Volume 41, Issue 1
- Evrigenis Ionnis. 2011. *Fear of enemies and collective action*. Cambridge: Cambridge University Press
- Gerencser Steven. 1995. „Voices in Conversation: Philosophy and Politics in the Work of Michael Oakeshott”, *The Journal of Politics* Vol. 57, No. 3
- Harrison Ross. 2003. *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece*. Cambridge: Cambridge University Press
- Keedus Liisi. 2012. „Liberalism and the Question of „The Proud”: Hannah Arendt and Leo Strauss as Readers of Hobbes”. *Journal of the History of Ideas* Vol. 73, No. 2
- Keedus Liisi. 2015. *The Crisis of German Historicism. The Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press
- Kimla Piotr. 2014. „Czy Tomasz Hobbes był liberałem? ”. *Czasopismo Prawno-Historyczne* tom LXVI – 2014 – Zeszyt 1
- Laird John. 1934. *Thomas Hobbes*. London: Ernest Benn
- Manent Pierre. 1994. *Intelektualna historia liberalizmu*. Kraków: Znak
- Merrill Christopher. 2000. „Leo Strauss's Indictment of Christian Philosophy”. *The Review of Politics* Vol. 62, No. 1, Christianity and Politics: Millennial Issue II
- Miller Ted. 2001. „Oakeshott's Hobbes and the Fear of Political Rationalism”. *Political Theory* Vol. 29, No. 6

- Oakeshott Michael. 1935–1936. „Thomas Hobbes”. *Scrutiny* 4
- Oakeshott Michael. 1962. *Rationalism in politics and other essays*. London: Methuen
- Oakeshott Michael. 1932. „The New Bentham”, *Scrutiny* 1 (1932)
- Oakeshott Michael. 1993. *Religion, Politics, and the Moral Life*. New Haven: University of California Press
- Oakeshott Michael. 1975. *Hobbes on civil association*. Oxford: Oxford University Press
- Oakeshott Michael. 1932–1934. „John Locke”, *Cambridge Review* 54
- Orłowski Hubert. 2008. Spory o Sonderweg, o niemiecką >>drogę odrębną<<. W Sonderweg. Spory o >>niemiecką drogę odrębną<<, red. Hubert Orłowski, Poznań: Wydawnictwo UAM
- Parkin Jon. 1999. „Hobbesism in the later 1660s: Daniel Scargill and Samuel Parker”. *Historical Journal* Vol. 42, No. 1
- Polakowski Marcin. 2009. „Źródła filozofii politycznej Hobbesa w ujęciu Michaela Oakeshotta”. *Dialogi polityczne* 12
- Przyłębski Andrzej. 2011. *Duch czy życie? Studia i szkice z filozofii niemieckiej*, Poznań: Wydawnictwo UAM
- Riley Peter. 2007. „Kant against Hobbes in >>Theory and Practice<<”, *Journal of Moral Philosophy*, Volume 4, Issue 2
- Rogers John. 1988. Hobbes’s Hidden Influence. W *Perspectives on Thomas Hobbes*, red John Rogers, Oxford: Oxford University Press
- Schmitt Carl. 2012. *Teologia polityczna i inne pisma*. Warszawa: Aletheia
- Strauss Leo. 1988 „Correspondence with Karl Löwith”. *Independent Journal of Philosophy/Unabhängige Zeitschrift für Philosophie* 5–6
- Strauss Leo. 2007. „Trzy fale nowożytności”. *Przegląd Polityczny* nr 84
- Strauss Leo. 1997. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, New York: Suny Press
- Strauss Leo. 1969. *Prawo naturalne w świetle historii*. Warszawa: PAX
- Strauss Leo. 1989. *An Introduction to Political Philosophy. Ten essays*. Detroit: Wayne University Press
- Strauss Leo. 1998. *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*. Warszawa: Aletheia
- Strauss Leo. 1996. *Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press
- Strauss Leo. 2008. „Uwagi do >>Pojęcia polityczności<< Carla Schmitta”. *Kronos. Metafizyka – kultura – religia* 3
- Strauss Leo. 2012. *O tyranii*. Kraków: Wydawnictwo UJ
- Tanguay Daniel. 2007. *Leo Strauss. An Intellectual Biography*. New Haven: University of California Press