

Agostino Lupoli

Hobbes a politikai történetírásról

Tanulmányom célja annak bizonyítása, hogy a késői Hobbes gondolkodása tökéletes folytonosságot mutat azon bevezető gondolatmenetével, melyet Thuküdidész *A peloponnészoszi háború* című művének általa készített fordításához írt.¹ Ez a folytonosság egyrészt a történelem kognitív státusában, másrészt Hobbes politikai filozófiájának bizonyos központi elemeiben mutatkozik meg. E megközelítés jelentőségét módszertani vonatkozásai mellett különösen az adja, hogy – bizonyos mértékig és implicit módon – cáfolja azokat az értelmezéseket Leo Straussétól Quentin Skinneréig, melyek – különböző módon és nézőpontból – azt állítják, hogy Hobbes a humanista kultúrára és retorikára vonatkozó álláspontja komoly változásokon ment keresztül (lásd STRAUSS 1936; JOHNSTON 1986; SKINNER 1996).

Paradox módon éppen a témában írt legnagyobb tekintélyű munka, Skinner *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (SKINNER 1996) című könyve az, amely bizonyítékokkal szolgál e folytonosságra. Ez a munka a legalaposabb és legátfogóbb az eddig megjelent tanulmányok közül, melyek e folytonosság hiányát igyekeznek bizonyítani Hobbesnál az államfilozófia és retorika viszonyát, így ennek klasszikus humanista felfogását illetően. Skinner kénytelen elismerni, hogy ami az *Elementstől* kezdve megfogalmazott, tisztán ismeretelméleti álláspontot illeti, mely szerint retorika és államfilozófia összeegyeztethetetlenek, a szövegek teljes és következetes folytonosságot mutatnak.² Ezen elismert ismeretelméleti folytonosság azonban csupán másodlagos Skinner értelmezésében, amelynek fő gondolati vonulata, hogy az államfilozófia és a retorika közötti kapcsolat hobbesi felfogása kettős módon változott.

Az első változás Hobbes korai korszakának végén következett volna be. E korszak jellemzője a „humanista” modellnek megfelelő intellektuális tevékenység, amely „a *studia humanitatis* öt kanonikus tudományága alapján grammatikára, retorikára, poétikára, történetírásra és államfilozófiára” van felosztva (SKINNER 1996, 231). Ezt követte egy *antihumanistának* és *antirétorikusnak* nevezett korszak, melyre a retorika és az államfilozófia teljes összeegyeztethetlenségének gondolata a jellemző.³ Ez a korszak az 1640-es évek végén zárult le, amikor is „komoly változás következett be a

¹ A fordításhoz (*Eight Bookes of the Peloponnesian Warre Written by Thucydides the sonne of Olorus. Interpreted with Faith and Diligence Immediately out of the Greeke By Thomas Hobbes Secretary to ye late Earle of Deuonshire*, London, Imprinted for Hen. Seile, 1629) írott bevezető két dedikációs levelet tartalmaz (William Cavendish-hez és az olvasókhöz), valamint az *Of the Life and History of Thucydides* című írást (továbbiakban: THUCYDIDES).

² „Of even greater importance is the fact that, when Hobbes proceeds in *Leviathan* to put these various precepts about scientific method into practice, he reaches almost exactly the same conclusions about the science 'of Justice & Policy in generall' as he had earlier reached in *De Cive* and *The Elements*.” (SKINNER 1996, 336–337; 338–339; 343–346.)

³ Ebben a korszakban „Hobbes simply reverts to the very claim that Quintilian had sought to contradict, reviving once again the Socratic objection that the techniques of teaching and persuading are irreconcilable” (SKINNER 1996 275).

ratio és az *oratio* közötti helyes viszony hobbesi felfogásában” (SKINNER 1996, 334).⁴ Ennek példája a *Leviathan*.

Skinner szerint ez a változás nem csupán az „irodalmi stratégiát” érinti, nem csak „a szélesebb közönséghez való hozzájutást” (SKINNER 1996, 426) célozza. Ellenkezőleg: Skinner számára valóban „figyelemre méltó *volte face*” (SKINNER 1996, 346) Hobbes „korábbi határozott álláspontjához képest, mely szerint a retorika művészete száműzendő az államtudományból”. „Az államtudomány új koncepcióját” (SKINNER 1996, 346) hordozza, amelynek jellemzője a hit abban, hogy „az ész és az ékesszólás szövetsége, így a retorika művészetének és a tudomány módszereinek szövetsége megkerülhetetlenül szükséges” (SKINNER 1996, 346).

Röviden: egyrészt Skinner kénytelen elismerni, hogy az *Elementstől* kezdve Hobbes ragaszkodott a szigorú dedukción alapuló episztemológiához, amely teljesen kizárja, hogy retorikai technikák bármiféle szerepet kapjanak. Másrészt ami az államfilozófiát illeti, Skinner a következőket állítja az *Elements* és a *De Cive* című műveket jellemezve. Hobbes az ész erejébe és a „rábeszélés” tudományába vetett bizalma önkéntes franciaországi száműzetése alatt fokozatosan megfogyatkozott. A *Leviathan* végül „a *ratio* és az *oratio* egységének humanista ideáljához” (SKINNER 1996, 347) való visszatérést jelezte, mely e munkára hatással volt. Más szóval „a *Leviathan* visszatér ahhoz a sajátosan humanista előfeltevéshez, hogy ha az ész igazságát sokakhoz el akarjuk juttatni, akkor a tudomány módszereit ki kell egészítenie és hatásossá kell tennie annak a *vis* vagy rábeszélő erőnek, mely az ékesszólás sajátja.” (SKINNER 1996, 334.)

A Skinner által saját értelmezése alátámasztására idézett hobbesi szövegrészek átfogó és részletes elemzése majdnem olyan hosszú lenne, mint maga Skinner interpretációja. Ehelyütt meg kell elégednünk azzal, hogy általánosságban vázoljuk Skinner Hobbes-rekonstrukciójának gyenge pontjait.

Az első nagy probléma a „humanista korszak” bizonytalan időbeli behatárolása (SKINNER 1996, 244). Skinner egyrészt azt állítja, hogy „a 1630-as években Hobbes nem csupán elfordult a *studia humanitatis*től, de ellene is fordult humanista tudományágaknak, különösen az ékesszólás művészete elképzelésének” (SKINNER 1996, 256, kiemelés tőlem). Másrészt azonban arra a konklúzióra jut, hogy „Hobbes munkáinak tudományágak szerinti megoszlása 1640-ig humanista irányultságát mutatja” (SKINNER 1996, 230, *kiemelés A.L.*). Tudomány és retorika kapcsolata hobbesi felfogásának ezen kettősségét az 1630-as években Skinner az általa igazolni kívánt értelmezés szolgálatába állítja, amely az *Elementst* és a *De Civét* kettős, ellentmondásos módon használja fel. Hobbes korai „humanista” korszaka hipotézisének alátámasztására, amely korszakban Hobbes „mind az öt elismert humanista tudományágban” szándékozott alkotni (SKINNER 1996, 238), Skinner kénytelen a két művet azon munkák közé sorolni, melyek „teljes mértékben ezekre a kimondottan humanista műfajokra szorítkoztak” (uo.) (ezek közül az utolsó az államfilozófia⁵). Ugyanakkor nem tudja elkerülni az ugyanezekre a munkákra való hivatkozást annak bizonyításánál, hogy

⁴ Skinner ugyanakkor kijelenti: „To say this, however, is by no means to say (as some scholars have done) that *Leviathan* should be described as a work of rhetoric as opposed to a work of science. While it reflects a remarkable change of mind on Hobbes's part about the proper relations between *ratio* and *oratio*, the scientific aspirations of *The Elements* and *De Cive* nevertheless remain firmly in place” (SKINNER 1996).

⁵ Skinner szerint Hobbes szándékát, hogy a humanista modell alapján alkosson, következő munkái bizonyítják: Thuküdidész-fordítás (1629) – grammatika; *A Briefe of the Art of Rhetoric* (1637) és Arisztotelész *Retorikájának* kivonata – retorika; *De Mirabilibus Peccati, Carmen* (1627-ben született, 1636-ban jelent meg) – poétika; ismét a Thuküdidész-fordítás – történelem (bár a *Behemoth* és az *An Historical Narration Concerning Heresy* című

volt egy ezután következő korszak, melynek jellemzője, hogy radikálisan támadta „az ékesszólás klasszikus elméletét” (SKINNER 1996, 294), és ami még fontosabb, az észzt ruházta fel kategorikus módon „a rábeszélés és a meggyőzés inherens képességével” (SKINNER 1996, 302).

Egyrészt: mindenképpen különös, hogy Skinner olyan munkákat szán Hobbes korai humanista elkötelezettségének bizonyítékául (a hatodik fejezetben), amelyek (a hetedik fejezet szerint) határozottan *antihumanista* jellegűek. Skinner szerint Hobbes anti-humanizmusa abban áll, hogy teljesen elveti az „*ars rhetorica* központi tételeit”, és lerombolja a „*vir civilis*” cicerói ideálját (SKINNER 1996, 257). Az első állítással kapcsolatban röviden megjegyezhetjük, hogy bármennyire is igyekszik Skinner alátámasztani és hangsúlyozni azt, Hobbesnak a korszakot jellemző „támadásai” a retorikával szemben tökéletesen egybecsengenek az addig megjelent munkáiban (a Thuküdidész-fordítás bevezetőjében és White-nak írt válaszában – mint azt Skinner a könyvben másutt maga is megemlíti) foglaltakkal, valamint a *Leviathan*tól kezdve képviselt, későbbi álláspontjával. Ami a történelem humanista felfogásának elvetését illeti, mely Skinner szerint (SKINNER 1996, 260) az *inventio* állítólagos hobbesi „támadásában” érhető tetten, ennek – az *Elements*re visszavezethető – álláspontnak meglehetősen világos megelőlegezése (mint majd látni fogjuk) már a Thuküdidész-fordításban megtalálható. A „*vir civilis*” tanításával kapcsolatban Hobbes művei alapján nem tartható továbbá, hogy „Hobbes mindig hangsúlyozza [...], hogy az állampolgár legfontosabb kötelességei a magánszférához, nem pedig a közszférához kapcsolódnak” (SKINNER 1996, 291). Hogy Hobbes számára a viszály és a versengés az emberiség strukturális és kiirthatatlan jegye, amelynek az állam megjelenése sem vet véget, valamint hogy az államtudomány „tanításának” irányítása a szuverén világosan meghatározott feladata, egyfajta állampolgári kötelezettséggel jár (amely természetesen különbözik a *vir civilis*től). Ez végső soron az ész (mint a retorika ellenszere és a szenvedélyeket kordában tartó képesség) lehető legátfogóbb használatában áll az egyén társas viselkedésének szabályozásában. Ami a versengést mint az emberiség strukturális jegyét illeti, két példára szorítkozom; az egyik a legkorábbi, a másik a legkésőbbi politikai munkájában szerepel. Előbbi az *Elements* első részének kilencedik fejezetében lévő versenyhasonlat (*pace* Skinner, az 'ékesszólás' szép példája), utóbbi a *Leviathan* „Revision and conclusion” (továbbiakban: *Rev. and Concl.*) című fejezetében található: „Ami pedig az emberi nézetek és szokások ellentétességét általában illeti, ez, mondják, lehetlenné teszi, hogy minden embertársunk iránt, akivel világi ügyeink miatt kénytelenek vagyunk érintkezni, mindenkor illő szívéllyességgel viseltessünk, hisz ez ügyek rendszerint nem egyebek, mint a rangért, vagyonért és hatalomért folyó szakadatlan vetélkedés.” (*Leviathan* 483 – továbbiakban LEV., melyet római fejezetszám követ). Ebben a természetnél fogva viszályokkal teli helyzetben minden egyes állampolgárnak megfelelő módon kell használnia az értelmét ahhoz, hogy fel tudja mérni, mely cselekedetek – milyen mértékű engedetlenség – nem árt a cél elérése szempontjából, amely érdekében a szuverenitás létrejött: „Ha tehát elégedetlenségünk meghiúsítaná azt a célt, amelynek érdekében a felségjogokat beiktatták, nem áll szabadságunkban a cselekedetet megtagadni, ellenkező esetben viszont igen” (LEV. XXI, 151). Végül: Hobbes nem védelmezi az *otium*ot Cicero és Vives *negotium*ával szemben (SKINNER 1996, 291).

műveket tekinthetjük történelminek, de időrendi okok miatt nyilvánvalóan nem lehetnek e csoport tagjai); végül *The Elements* (1627-ben született, 1636-ban jelent meg) és *De Cive* (1642) – államfilozófia.

Hobbes nem dicsőíti a haszontalan tudományoknak szentelt kontemplatív életet, egyszerűen azért, mert nála definíció szerint nincsenek haszontalan tudományok (a matematika is hasznos, bár, mint látni fogjuk, a politikánál kevésbé az). Ezt maga Skinner is elismeri – és ezzel kockáztatja, hogy zavarossá teszi a kérdést. Hobbes nem dicséri az *otiumot*; azon állampolgárok *lázadó aktivizmusa* ellen lép fel, akik a retorika eszközeivel a legitím hatalommal szállnak szembe a szuverenitásért. Hobbes álláspontja nem a *negotiummal* kapcsolatban tér el Vivesétől és Cicerótól, hanem a politika *tudományával* kapcsolatban. A szembenállás alapvetően ismeretelméleti. Maga Hobbes is ellene van az olyasfajta tudásnak, amely a „homályos és bonyolult” (SKINNER 1996, 292) felé fordul. Számára azonban e tudás a teleológiai és esszencialista metafizika, amellyel – Baconre emlékeztető módon – a *hasznos* tudományokat állítja szembe. Amit Skinner az *elkötelezettség hiányának*, illetve *otiumnak* tekint, olyan viselkedésmód, amely a racionális megalapozott állampolgári „engedelmességhez” kapcsolódik (Lásd TUCK 2000, 79–111).

Másrészt: a humanista alapállás – teljességgel meggyőzően állítható, hogy ez Hobbes esetében megvolt – nem jelenti nyilvánvalóan azt (és Skinner nem mutatja meg ennek az ellenkezőjét), hogy a szerző egyszersmind a *ratio* és az *oratio* közötti szükség-szerű szövetség cicerói elvét is elfogadná. Hobbes már a Thuküdidész-fordítás bevezetőjében egyértelmű ellenérzését fejezi ki a retorika használatával szemben a politikai diskurzusban (mint részleteiben látni fogjuk, és mint maga Skinner is kénytelen elismerni [SKINNER 1996, 344]). Ahhoz, hogy Hobbes öt korai munkája megfeleltethető legyen az öt humanista tudománynak, ezt a munkát Skinnernek kettős színben kell feltüntetnie a filozófus „korai” munkái között – mint grammatikait és mint történelmit (SKINNER 1996, 240, 244). Harmadrészt, ami „a rábeszélés inherens képességét” illeti, amelyet az *Elements* és a *De Cive* tulajdonítana a tudományos észnek, erre Skinner csupán *következtet* egy sor szövegből, amelyekben valójában Hobbes éles megkülönböztetést tesz ész és szenvedély között (és a „kétfajta tudás” között, amely ezekből származik), vagy pedig olyan észről van szó, amely „parancsol”, „előír”, „diktál”, nem pedig „rábeszél” (SKINNER 1996, 300–301). Skinner tisztában van vele, hogy az *Elements*ben (és a *De Cive*ben) Hobbes egyetlen helyen sem állítja, hogy az ész *rábeszélne*, legalábbis ezzel a szóval nem. Azzal is tisztában van, hogy ez nem véletlen, hanem összhangban van a „tudomány” vagy „tanítás” (amelynek jellemzője a „demonstráció”, a vitáktól való mentesség és az elvek mindenki számára hozzáférhető volta) és a „rábeszélés” (amelyet, éppen ellenkezőleg, vita, szenvedélyekből keletkezett vélemények, továbbá az ékesszólás jellemeznek) közötti világos és szigorú megkülönböztetéssel.⁶

Skinner tisztában van tehát azzal, hogy maga az elméleti konstrukció, melyet Hobbes már az *Elements*ben és a *De Cive*ben igyekszik formába önteni (és amelyet az összes ismeretelméleti premissza explicit megadása fog teljessé tenni a *De Corporé*ban), *definíció által* tételezi a „demonstráció” vagy „tanítás” és a „rábeszélés” vagy „retorika” összeférhetetlenségét. Ennek azonban ellentmond Skinner tézise, mely szerint Hobbes az *Elements*ben és a *De Cive*ben annyiban tudja fenntartani „a tanítás és a rábeszélés technikái” (SKINNER 1996, 275) közötti radikális *összeférhetetlenség-*

⁶ Ezen tanítások szempontjából az *Elements* tizenharmadik fejezete (*How by language men work upon each other's Minds*), különösen a második és a harmadik (a „tanítás”, a „tanulás”, a „rábeszélés”, a „vélemény”, a „tudomány”, valamint a „vita” fogalmai), a negyedik (a „*mathematici*”, és a „*dogmatici*”, szembeállítás), valamint a hetedik paragrafus (a „rábeszélés definíciója”). Az „ékesszólás”, a „rábeszélés” és a „szendély” kapcsolatáról lásd II. rész, XXVIII/VIII fejj., 14.

get, amennyiben „képes a tiszta demonstratív észbe beleoltani a rábeszélés ellenállhatatlan erejét”.

Skinner tézisének nem az az egyetlen gyengesége, hogy szerinte az ész *rábeszélőerejére* vonatkozó szövegek hiánya folytán ezzel ellentétes *implicit* tanítást kell tulajdonítanunk Hobbesnak. A legfőbb probléma, hogy nem vesz figyelembe alapvető és teljességgel *explicit* hobbesi téziseket, amelyek az ész (azaz a tudomány) rábeszélőereje (vagyis a cselekvésre való hatása) problematikáját egészen más, sokkal bonyolultabb módon határozzák meg. E tanítások egyetlen, állandó és változatlan elméleti álláspont megléte mellett tanúskodnak, amelyet Hobbes nemcsak az *Elementstől* kezdve foglalt el, hanem, mint azt megmutatni szándékozom, már a Thuküdidész-fordítás idején is.

Amikor Skinner Hobbes egyszerű kijelentéséből, miszerint az ész és a szenvedély „természetünk két alapvető része”, azt a következtetést vonja le, hogy az ész „képes megindítani”,⁷ ez nem csupán a szöveg erőltetett értelmezése, de a deliberációra vonatkozó hobbesi tanítást is figyelmen kívül hagyja. Amikor továbbá az ész ebben az értelmezésben mint az ékesszólás egyenértékű *helyettesítője* jelenik meg,⁸ és az ész azon képessége, hogy „meggyőzzön”, „tanítson”, „diktáljon” és „parancsoljon” mint *rábeszélőerő* áll előttünk, Skinner figyelmen kívül hagyja Hobbes alapvető, gondos megkülönböztetéseit. Akkor sem vesz tudomást e lényeges különbségtetelekről, amikor azt állítja, hogy a *Leviathanban* a retorikának az ésszel való helyettesítése problémákat okoz. Skinner álláspontja szerint Hobbes megmenti az ékesszólást, és „a *ratio* és *oratio* egységének” (SKINNER 1996, 347) korai tanításához való „visszatérésnek” vagyunk tanúi – egy olyan tanításhoz való visszatérésnek, amelyről nem bizonyosodott be, hogy valaha is Hobbesé lett volna.

Skinner azon vélekedése, hogy Hobbes megmentené az ékesszólást, nélkülöz *mindenféle explicit* textuális alapot. Valóban releváns szövegrészeket csupán a *Leviathan* „Revision and conclusion” című fejezetében találunk, amelyben Hobbes explicit módon kijelenti: „[a következtetési képességnek] az értelemben csupán csekély hatása van, hacsak nem párosul hozzá az ékesszólás ereje, amely figyelmet és helyeslést vált ki. [...] És az értelem és az ékesszólás szintűgy nagyon jól megférhet egymással (ha nem is a természettudományok, de az erkölcs terén.)” (LEV 483., 484.). Látni fogjuk, hogy ezen állítás, mely az ékesszólásnak a figyelem felkeltésében betöltött szerepére vonatkozik, teljes összhangban van az *Elementstől* kezdve kifejített álláspontokkal. Előbb azonban vegyünk sorra más, Skinner által tárgyalt kérdéseket.

(1) Az *Elements* első rész 1. fejezet 3. paragrafusának értelmezését lásd alább.

(2) Skinner (SKINNER 1996, 355) megkísérli összekapcsolni azt, hogy Hobbes a *Leviathanban* állítólagosan visszaállítja a retorikát a jogaiba azzal, hogy ismeretelméleti álláspontja (szintén állítólagosan) változott. Ami Skinner szerint a módszer egysége helyett itt szerepel, az „a természettudományok és a humán tudományok módszere közötti kategoriális különbség”; „a természettudományok és a humán tudományok módszertani egysége” immár nem létezik Hobbes számára. Az 1640-es latin nyelvű optikai értekezésből és a *De Cive* (II. ed.) *Praefatio ad Lectores*ből idézett paragrafu-

⁷ „Hobbes first announces these commitments in the superbly confident epistle dedicatory to *The Elements*, in which he directly confronts the two basic presuppositions of humanist civil science. One of these, as we have seen, is that *ratio* or reason possesses no inherent *power to move* or persuade.” (SKINNER 1996, 299. – *kiemelés A. L.*)

⁸ „The replacement of eloquence by science.” (SKINNER 1996, 294.)

sok valójában inkább ennek az ellenkezőjére mutatnak, hogy ti. a *politikának* tulajdonított sajátos kognitív státus, amely a *Leviathanban* is szerepel, kezdettől fogva megvolt (lásd a kilencedik fejezet táblázatát (61) és a harmincegyedik fejezetet (254); teljesen kifejtve szerepel a *De Corporéban*. Lásd alább.)

(3) Talányos, hogyan állíthatja Skinner, hogy a retorika definíciója a *Leviathan* kilencedik fejezetében (a beszéd következményeinek tudománya, a rábeszélésben) ellentmond az *Elements* definíciójának (I, XIII, 7), és a retorika ismeretelméleti újralegitimációját bizonyítja. Hobbes a diskurzustípusok sajátosságait megragadó definíciók iránti érdeklődése valójában korai munkáiig nyúlik vissza, és a *Leviathan* kilencedik fejezetében adott definíció nem más, mint a rábeszélő szándékú beszéd hatásaira és következményeire vonatkozó tudást tulajdonítja a retorikának mint tudománynak. Ez természetesen sem az ezeket a „következményeket” létrehozó beszéd legitimálását (a szenvedélyekre való hatását, melyről már az *Elementsben* szó volt) nem jelenti, sem azt, hogy összetévesztené a beszéd bizonyító használatában megjelenő dedukciókkal, melyekkel a logika foglalkozik.

(4) Bár egyetértek azzal (de nem tekintem engedménynek), hogy a *Leviathan* kevésbé szigorúan bírálja a retorikát mint olyat, mely a lázadó elemek elengedhetetlen eszköze (SKINNER 1996, 357), ez mégsem elegendő bizonyíték arra, hogy Hobbes valóban változtatott volna álláspontján. Ismét kijelenti, hogy kapcsolat van a lázadóvá tevő ambíció és az ékesszólás között (mely utóbbi a bölcsesség hamis benyomását kelti: LEV. II., 72). Azt állítja, hogy a demokráciának különösen árthatnak a rétorok (XIX, 131 és XXV, 181); egyértelműen elítéli a retorika használatát a tanácsadásban (lásd alább). Számos érvel hoz fel az ellen, hogy tekintélyre és közönséges nézetekre hivatkozzunk elvek lefektetésénél; végül azt állítja, hogy az ékesszólás és az ész „ellentétes képességek” (a „Revision and conclusion” éppen azon helyén, ahol világosan kimondja az ékesszólás korlátozott és alárendelt szerepét a tudomány szolgálatában).

(5) A tizenharmadik fejezetben, ott (LEV. XIII. 87), ahol Skinner az ékesszólás oly jelentős újraértékelését véli felfedezni (SKINNER 1996, 358), valójában egészen másról van szó: a strukturálisan torzított perspektíváról, amelyből az emberek hajlamosak a nagyobb intelligenciát, ékesszólást vagy tudást felfedezni másokban, de a nagyobb bölcsességet nem. A tizedik fejezet Skinner által hivatkozott oldalain (LEV. X. 65–66) nem az ékesszólásról van szó. Az előző oldalon (LEV. X. 64) van róla említés, de nem abban az értelemben, hogy „méltó a tiszteletre” (SKINNER 1996, 358), hanem hogy „[a]kinek tanácsát [...] meghallgatjuk, azt megbecsüljük, mert ez annak a jele, hogy bölcsnek, ékesszólónak vagy szellemesnek tartjuk” (LEV. X. 153). Az ékesszólás tiszteletre méltó mivoltát nem állítja közvetlenül. De ha állítaná, sem jelentené ez az ékesszólás újraértékelését, csupán egyszerű tényítéletet, hiszen a megbecsülés „a hatalom feltételezése” (LEV. X. 156).

(6) Annak bizonyítására, hogy a *Leviathanban* a *pronuntiatio* retorikai eleme visszakerül jogaiba, Skinner (SKINNER 1996, 359) sajátos módon csupán egyetlen bekezdésre tud hivatkozni. Ez a huszonötödik fejezetben lévő szöveg hely azonban a retorika elleni meglehetősen nyílt állásfoglalás. Csak az olyan diskurzusban engedi meg ugyanis a használatát, amelynek természete nem a rábeszélő (retorikai) jellegből, hanem „parancs” mivoltából nyeri legitimációját (LEV. X. 178). Ha a retorika legitím használatá azok számára van fenntartva, akiknek nincs szükségük arra, hogy „rábeszéljenek”, hiszen joguk van „parancsolni” is (mint az apának a családban vagy a parancsnoknak

a hadseregben), nyilvánvaló, hogy (az államban) a „rábeszélő” diskurzus (amely egyértelműen jogi-politikai vonatkozású témákhoz kapcsolódik) elfogadhatatlan.

Skinner egész művén keresztül igyekszik megmutatni, hogy Hobbes különböző válaszokat ad a központi kérdésre, nevezetesen: „hogyan tegyük hatásosabbá az államtudomány eredményeit” (SKINNER 1996, 351). De egyszer sem próbálja igazolni, hogy ez ebben a formában valóban kérdés volt Hobbes számára, vagy másképp fogalmazva, milyen módon lehetne kérdéssé a *rábeszélő* (vagy retorikai) diskurzus és a tudományos diskurzus követelményeiből kiindulva, amelyekre más lehetséges diskurzusokkal együtt nagyon precíz definíciók és megkülönböztetések vonatkoznak Hobbesnál.⁹ A pontos leírások, melyeket Hobbes a tudományos és a rábeszélő diskurzusról ad az *Elements* tizenharmadik fejezetétől kezdve, kizárják, hogy a tudományos diskurzus *önmagában* rábeszélő erővel bírhatna (ez lenne Skinner szerint Hobbes álláspontja az *Elements*-ben és a *De Cívében*). Ezenfelül az ékesszólásnak tulajdonított kiegészítő szerep a *Leviathan* „Revision and conclusion” című fejezetében nem jelent akkorra újdonságot Hobbes korábbi munkáihoz képest, hogy igazolná Skinner hipotézisét, mely szerint amiről szó van, „figyelemre méltó volte face” avagy „az államtudomány új koncepciója”.

Amikor *visről*, „erőről” vagy „képességről” beszélünk valamiféle diskurzussal kapcsolatban, azon természetesen a megszólított személy cselekvésére való hatást értjük, azaz – Hobbes már az *Elements*-ben teljes egészében körvonalazott tanítása szerinti megfogalmazásban – a deliberáció folyamatát befolyásoló képességet. A rábeszélő diskurzus esetében ez a hatás azt jelenti, hogy „szenvedélyből véleményt formálunk” (*The Elements of Law Natural and Politic*, 76. – továbbiakban: ELEMENTS – I, XIII. 7.). Másként fogalmazva, a rábeszélés olyan diskurzus, amelyben a beszélő (a „retor”) igyekszik a hallgatónban olyan véleményt formálni, amely az ő saját javát szolgálja (vagy helyesebben, amelyről úgy gondolja, hogy a javát szolgálja) azáltal, hogy retorikai eszközök, elsősorban képek segítségével felkelti a megfelelő érzelmeket.¹⁰ A rábeszélés ereje tehát a „belső deliberációra” gyakorol *közvetlen* hatást, s így *azonnal* befolyásolja annak folyamatát, a személy tudatában (*foro interno*) fejtve ki hatását.

Sokkal összetettebb azonban a tudományos diskurzus és a deliberációs folyamat kapcsolatának kérdése, amikor olyan tudományról van szó, amely nem tisztán „spekulatív”¹¹ (vagy érzelmi hatás nélkül való¹²), és amely az igazságságra, valamint az emberek jogaira és kötelességeire vonatkozik. Hobbes ezzel kapcsolatban két szempontot hangsúlyoz különösen. (1) Az államfilozófia azáltal, hogy osztozik a „matematikai tudás” demonstratív státusában (ELEMENTS, *Epistle Dedicatory*, 19; I, XIII. 4: 75), az egyetlen olyan tudomány lesz, amelyben a logikai szükségszerűség a *tudományt megértők számára eo ipso* kötelezettséggé vagy meghatározottsággá válik. E köte-

⁹ Az első teljes megkülönböztetés már White *De Mundo* című művéről írott kritikájának első fejezetében is jelen van: *Critique du „De Mundo” de Thomas White* – a továbbiakban: CRITIQUE –, 106–107. A *De Mundo* kritikai vizsgálata „1643 márciusában előrehaladott állapotban volt” (CRITIQUE 45).

¹⁰ „For not truth, but image, maketh passion; and a tragedy affected no less than a murder if well acted.” (ELEMENTS I, XIII. 7: 76.)

¹¹ „For generally, not he that hath skill in geometry, or any other science *speculative*, but only he that understandeth what conduceth to the good and government of the people, is called a wise man.” (ELEMENTS II, XXVIII/VIII. 13: 170.)

¹² „For I doubt not, but if it had been a thing contrary to any mans right of dominion, or to the interest of men that have dominion, *That the three Angles of a Triangle should be equal to two Angles of a Square*; that doctrine should have been, if not disputed, yet by the burning of all books of Geometry, suppressed, as farre as he whom it concerned was able.” (LEV. XI, 74.)

lező vagy meghatározó erő annak révén jön létre – ez Hobbes álláspontja az *Elements* első oldalaitól a *Leviathan* végéig –, hogy az igazságosságra és a kötelességre vonatkozó bizonyítások és konklúziók „az emberiség természetes hajlamaira”¹³ alapozott definíciókból származnak (amelyeket tehát mindenki szükségszerűen magáénak ismer el és követ).

Másodsorban Hobbes nyilvánvalóan nagyon is tisztában van azzal, hogy a „dogmatikus” tudás mindenkor konfliktusokkal teli szintjéről a „nézeteltérésektől és vitáktól mentes” „matematikai” tudáshoz való átmenet nem teszi az állampolgári filozófiát tisztán „spekulatív” tudománnyá, és önmagában nem vet véget az ellenvetéseknek és az ellenállásnak, amely minden olyan diskurzus velejárója, mely „összehasonlításokat tesz emberek között, és beleszól a jogok és a haszon dolgába”.¹⁴

A Skinner által felvetett kérdés megválaszolásához ki kell fejtenünk egyrészt azt, hogy *mi módon* befolyásolja a deliberáció folyamatát az államtudományra jellemző *vis*, másrészt, hogy *honnán* származnak és hogyan győzhetők le az azt elutasítók ellenvetései és ellenállása.

Az állampolgári tudomány a többi tudományhoz hasonlóan csak „tanítás” tárgya lehet, azaz olyan diskurzúé, amely egy, a rábeszélőerőtől teljesen különböző természetű (logikai vagy spekulatív) erővel rendelkezik, mivel az „*ab ipsa propositione*” adódik (*De Cive, The Latin Version*, XVIII. fejezet, IV. szakasz, 283 – továbbiakban: DE CIVE XVIII. 4: 283). A beszélő és a hallgató közötti kapcsolat, ellentétben a rábeszélés és a „dogmatikus tudás” átadásának esetével, a teljes egyenlőségen alapszik: a tanító nem használja fel az érzelmeket vagy saját tekintélyét, hanem a tanuló elméjében reprodukálni próbálja azokat a konceptuális folyamatokat, amelyek a saját elméjében zajlanak.¹⁵ Más szóval, a tanítás – a tudományos diskurzus egyetlen lehetséges fajtája – természete szerint szükségszerű demonstráció, és „ugyanazt a bizonyosságot hozza létre a hallgatóban”.¹⁶ Így a hallgató nem vonhatja meg a bizonyításra vonatkozó egyetértését (mint ahogyan a tanító sem), hiszen ez az egyetértés egyet jelent a megértéssel.

Láttuk, hogy ez az egyetértés (*de facto*) kötelezettséget is magában foglal, mivel az egybeesik a leghatékonyabb szabályokkal és stratégiákkal azon célok elérésére, melyek minden embernek céljai, és amelyeket senki sem tud nem kítűzni maga elé. Az egyetértés és kötelezettség egyetlen akadálya tehát – mint azt Hobbes hangsúlyozza – a „tudatlanság” és a „tévtanok” követése. Ez az akadály azonban koránt-

¹³ „Reason is no less of the nature of man than passion, and is the same in all men, because all men agree in the will to be directed and governed in the way to that which they desire to attain, namely their own good, which is the work of reason. There can therefore be no other law of nature than reason, nor no other precepts of natural law, than those which declare unto us the ways of peace, where the same may be obtained, and of defence where it may not.” (ELEMENTS I, XV.1: 82.) *Leviathan*: „For I ground the Civill Right of Sovereigns, and both the Duty and Liberty of Subjects, upon the known *naturall Inclinations of Mankind*, and upon the Articles of the Law of Nature; of which no man, that pretends but reason enough to govern his private family, ought to be ignorant.” (*Rev. and Concl.*: 489, *kiemelés A. L.*)

¹⁴ „But in the later there is nothing not disputable, because it compareth men, and meddleth with their right and profit; in which as oft as reason is against a man, so oft will a man be against reason.” (ELEMENTS, *Epistle Dedicatory*, 19.)

¹⁵ „The first use of language, is the expression of our conceptions, that is, the begetting in another the same conceptions that we have in ourselves; and this is called teaching.” (ELEMENTS I, XIII. 2: 73.; vö. *De Corpore*, VI. fejezet, 12. szakasz – továbbiakban: DE CORPORE VI. 12.)

¹⁶ ELEMENTS I, XIII. 2: 73; vö. II, XXVII/VIII.14: 171 („Now to demonstration and teaching of the truth, there are required long deductions”); *De Corpore* VI. 11, 71 („Sed docere, hoc est demonstrare, supponit duos, orationemque syllogisticam”); lásd még uo. VI. 12.

sem csekély.¹⁷ Az *Elements* optimista tanítása ellenére, mely szerint „az ész csalhatatlansága” következtében az államtudomány „támadhatatlanná” (*ELEMENTS, Ep. Ded.* 19) válik a szenvedélyek vonatkozásában, a tudomány preskriptív ereje – a mérleget befolyásoló képessége – sokkal korlátozottabb körű, mint hihetnénk. Hobbes ezt nagyon jól tudja.

A korlátok első csoportja abból származik, hogy ez a képesség a megértéstől függ (vagy egybe is esik azzal), és nem lehetséges megértés figyelem nélkül.¹⁸ A figyelmet viszont – vagy legalábbis a mérleget eredményének megszületését – hátráltatják vagy akár vissza is tarthatják a kulturálisan kondicionált érzelmek. Ennek eredménye a széles körű „taníthatatlanság”,¹⁹ amely bizonyos értelemben legyőzhetetlen akadály az államtudomány számára. A tanítás eszköztől megfosztva az utóbbi semmiféle befolyással vagy hatással nem lehet. Következésképpen maga a tudomány nem képes a figyelem (és ezzel együtt a megértés és az egyetértés) megszerzésére, mivel az teljességgel erőtlén a „tudatlanság” pajzsával, a figyelem megvonásával szemben, amely megfertőzi a politikai szférát. Olyan diskurzusra van szükség, amely képes legyőzni az érzelmek és a megszilárdult vélemények ellenállását, és amely alá-

¹⁷ Az ember „természetes” helyzetét (strukturális módon) a „tudatlanság” jellemzi. Ezzel szemben a tudomány nem *velünk született* (LEV. XIII, 87), tehát *mesterséges*. Hobbes így különbözteti meg a „tévés tanoktól”: „For between true Science and erroneous Doctrines, Ignorance is in the middle”, mondja a *Leviathan* negyedik fejezetében (LEV. IV, 28) és az azt követő fejezetben hozzáteszi: „But yet they that have no Science are in better, and nobler condition with their natural Prudence; than men, that by mis-reasoning, or by trusting them that reason wrong, fall upon false and absurd general rules. For ignorance of causes, and of rules, does not set men so far out of their way as relying on false rules, and taking for causes of what they aspire to, those that are not so, but rather causes of the contrary” (LEV. IV, 36). Különbözik a téves véleménytől („Defect in the Understanding, is Ignorance; in Reasoning, *Erroneous Opinion*”, LEV. XXVII, 202), de ettől még nem mindig megbocsátható (LEV. XXVII, 202). Arra készíti az embereket, hogy mások tekintélyére támaszkodjanak (LEV. XI, 73 és IV, 28), és kiteszi őket a hamis tanítók helytelen véleményének (LEV. XII, 82; XXXVII, 304; DE CIVE XIII. 9). „Természetes tudatlanságunk éjszakájában” (LEV. XLIV, 418) bujkálnak a „szellemi tévedések”, és – általánosabban – ebből származik minden olyan gyakorlat, mely ártalmas az állam békéjére („the authors of sedition must be ignorant of the right of state”, *ELEMENTS II, XXVII/VIII. 13: 170*; lásd még DE CIVE, *Praefatio ad Lectores*, 78).

¹⁸ „If reasoning aright I win not consent (which may very easily happen) from them that being confident of their own knowledge weigh not what is said, the fault is not mine but theirs. For as it is my part to show my reasons, so it is theirs to bring attention” (*ELEMENTS I, 1.3: 21. – kiemelés A. L.*). Szemben azzal, amit Skinner állít (SKINNER 1996, 353–354), nemcsak hogy nem mond ellent az *Elements* e bekezdésének a *Leviathan* „Visszapillantás és végkövetkeztetés” fejezetének az a szöveghelye, ahol az ékesszólásnak tulajdonítja azt a funkciót, hogy elnyerje a „figyelmet” és az „egyetértést” (lásd fentebb), de az utóbbi logikai premisszája is. Ha a „tanítás” hatásos voltának feltétele a hallgató által tanúsított figyelem (amely nem függ a tanítótól), és ha a „helyes gondolatvezetés” teljességgel tehetetlen egy olyan személlyel szemben, aki megvonja figyelmét, akkor szükség van valamiféle nem-bizonyító természetű beavatkozásra. Az *Elements* XXVII. fejezetében Hobbes hozzáteszi: „Now to demonstration and teaching of the truth, there are required long deductions, and great attention, which is unpleasant to the hearer” (*ELEMENTS II, XXVII/VIII.14: 171, kiemelés A. L.*) Vö. DE CORPORE VI.15, 74: „Quoniam enim inter docentem et discipulum sola res agit, si discipulus intelligit definiti partes omnes in definitione resolutas, et tamen definitionem admittere nolit, controversia iam tunc finitur, idem enim est ac si doceri nollet”.

¹⁹ „[...] indocibility, or difficulty of being taught; the which must needs arise from a false opinion that they know already the truth of that which is called in question. [...] therefore if the minds of men were all of white paper, they would almost equally be disposed to acknowledge whatsoever should be in right method, and right ratiocination delivered unto them. But when men have once acquiesced in untrue opinions, and registered them as authentical records in their minds; it is no less impossible to speak intelligibly to such men, than to write legibly upon a paper already scribbled over. The immediate cause therefore of indocibility, is prejudice; and of prejudice, false opinion of our own knowledge.” (*ELEMENTS I, X. 8: 62.*) Az emberiség nagyobbik része – jegyzi meg Hobbes a *Leviathan*-ban – vagy ódzkodik a „mély elmélkedéstől, amely az igazság megismeréséhez – nemcsak a természetes igazságosság, hanem minden más tudomány dolgában is – elengedhetetlenül szükséges”, vagy pedig nincs abban a helyzetben, hogy ilyesminek szentelje magát (LEV. XXX, 236–237), így a „szószékről elhangzott prédikációkra” és a „szomszédokra” támaszkodik.

ássa a tekintélyhitet, minden hamis tudás védelmezőjét is. Észre kell vennünk, hogy a „taníthatatlanság” tézise az *Elements*ben található. A Hobbes által alkalmazott stratégia nyilvánvalóan a kettős követelmény függvénye: egyrészt támadni szándékozik a „hamis doktrínák” szerzőit, másrészt retorikai eszközöket alkalmaz.

Ez valamennyire az *Elements*ben és a *De Cívében* is jelen van, amelyek nyilvánvaló módon a tanítható olvasóközönséget célozzák meg, de sokkal inkább jellemző a *Leviathan*ban.²⁰ Hobbes értelmezői több ízben rámutattak ez utóbbi mű retorikai jellegére, és Skinner kiváltképp hangsúlyozza ezt. Ehelyütt nem elemezhetjük részletesen a *Leviathan* retorikai eszközeit; mindenesetre nemigen hihetjük, hogy Hobbes gátolás nélkül felhasználta volna a klasszikus retorika teljes eszköztárát (Vö. SKINNER 1996, 356–425). Hobbes minduntalan helyteleníti a „metafora” használatát; az általa leginkább használt eszköz a hasonlat.²¹ Ez utóbbi nem fosztja meg a megszólítottat attól a lehetőségtől, hogy ellenőrizze az egymáshoz hasonlított dolgok közötti párhuzamokat. Ezen eszköz használatára épül – és ez talán nem jelentéktelen tény – a *példabeszéd* evangéliumi retorikája.²²

Az államtudomány korlátainak egy másik csoportja „tévedhetetlenségének” kiterjedéséből származik, vagyis az e tudomány számára elérhető tudás kiterjedéséből. E tudás, hangsúlyozza Hobbes az *Elementstől* kezdve, általános jellegű.²³ Az állam-

²⁰ Amint azt David Johnston írja, a *Leviathan* „was intended for a large, public audience and aimed to shape popular opinion directly, rather than through intermediaries alone as *The Elements of Law* and *De Cive* had been meant. It was perhaps the first work in the history of political philosophy to be designed entirely with this aim in mind” (JOHNSTON 1986, 89). A szerző, bár ragaszkodik ahhoz az állításhoz, hogy a *Leviathan* „retorikai” természetű (szemben az *Elements* „tudományos” jellegével), kénytelen elismerni, hogy: „It would be wrong to suggest that *Leviathan* is not a work of science or philosophy, for it clearly is such a work” (JOHNSTON 1986, 67).

²¹ Mint azt Hobbes maga ismeri el: „In Demonstration, in Councell, and all rigorous search of Truth, Judgement does all; except sometimes the understanding have need to be opened by some apt similitude; and then there is so much use of Fancy. But for Metaphors, they are in this case utterly excluded. For seeing they openly professe deceit; to admit them into Councell, or Reasoning, were manifest folly” (LEV. VIII, 52). A bizonyítás folyamatának tehát nem árt a hasonlat használta, akkor, amikor hamis tanok ellentmondásait vagy ártalmas következményeit akarjuk megvilágítani vagy arra *példát hozni*. Az a tény továbbá, hogy a filozófus (a „tanító”) emellett vitázik is és védelmezi a tudományt, nyilvánvalóan nem jelenti azt, hogy megváltoztatta a tudományról vallott nézeteit. Az a felismerés pedig, hogy a metafora a „jó képzelőerő” gyümölcse, ami egyben jó „ész” és „ítélőképesség” (tehát nem pusztá képzlet) (LEV. VIII, 50–51), nem legitimálja annak az eszköznek a használatát, melyet a *Leviathan* ismételtelen elítél (vö. LEV. IV, 26, 31; V, 35–36; XXV, 177178, 180). Ezenkívül a hasonlat nem utkózik a pontos definíciók használatának elvébe, szemben a metaforával, és – ha jól felépített és magyarázott – nem fosztja meg a hallgatót a hasonlóságok ellenőrzésének lehetőségétől. Azt is mondhatjuk, hogy a hasonlat csupán tisztán mennyiségi arány, és hogy az „*aequalitas*” a *De Corpore*ban egy azok közül, melyek „*accidentia eorum quae sunt omnibus corporibus*” (DE CORP. VI. 4, 61; VI. XIII, 71; vö. még XI–XIII).

²² A *Leviathan*ban Hobbes a Biblia nyelvezetét általánosságban véve metaforikusnak tartja, amely végső soron megerősíti, hogy a metafora használata hátrányos, amikor nem szigorúan történeti-költői értelemben szerepel (mely használatot Hobbes bizonyos határok között legitimnek tartja; vö. LEV. VIII, 51 és CRITIQUE 106–107). Ami Jézus példabeszédeit illeti, ezek nyelve csupán akkor válik kérdésessé, amikor metaforát használ (lásd pl. a pápa elsőbbségét állító igen fontos bekezdést: LEV. XLII, 379–380).

²³ Ez az elképzelés implicit módon megtalálható a tudomány fogalmának minden kifejtésében, illetve világosan kifejti a *De Cive*: „Postremo per totam orationem meam modum talem conservandum mihi proposui, primo ne de Justitia singularium actionum quicquam determinarem, sed legibus determinandum relinquere. Deinde, ne quicquam disserterem de cujuscunque civitatis legibus speciatim” (DE CIVE, *Praefatio ad Lectores*, 83). Minden tudományosan bizonyítható szabály szükségszerűen „általános” mivolta önmérsékletre int. E strukturális korlát fényében, mely Hobbesnál minden tudományra (de az államtudományra különösen) vonatkozik, kell újraértékelnünk Skinner értelmezését, mely szerint az *Elements*ben (kezdve a dedikációs levél „rendkívüli magabiztosságról tanúskodó” állításával) az államtudomány mint „demonstratív bizonyossággal” rendelkező univerzális eszköz jelenik meg. Ezzel helyezi szembe a „humanista előfeltevést”, nevezetesen: „az igazságosságot és az irányítást illető vitákban” csak „valószínű» érveket lehet szerepeltetni *in utramque partem*” (SKINNER 1996, 299–300).

tudomány preskriptív képessége megkerülhetetlenül *általános*, így sosem határozhatja meg egyértelműen az összes mindennapi döntést. Az állampolgári tudomány például kötelezhet arra, hogy engedelmessédjünk a szuverénnek, védelmezzük integritását, és hogy cselekvésünk megőrizze az állam rendjét. Ezzel szemben – hogy egy olyan kérdést hozzunk fel példának, melyet maga Hobbes is mérlegelt – nem határozhatja meg, hogy Cromwellt vagy a Stuartokat kell támogatni (LEV., *Rev. and Concl.*, 484–485). Az államtudomány tehát olyan meghatározottságot foglal magában – amint azt Hobbes világossá teszi a „tanács” fogalmával kapcsolatban –, amely a mérlegelést a tudás, a meggyőződések és a neveltetés személyes és egyedi egymásra hatására bízta, melyet a tapasztalat során a *conscience* raktároz el (és amely csakis Isten döntésétől függ).²⁴ Ebben a vonatkozásban azt mondhatjuk, hogy a tudományos diskurzus, akár a mérlegelő személy használja fel közvetlenül, akár egy tanácsadó személy, nem gyakorol ellenőrzést a *conscience* felett.

Bár Hobbesnál az államtudomány valóban demonstratív jellegű, ellentétben azzal, amit bizonyos kritikusok látszólag hisznek, Hobbes sohasem gondolta, hogy ez automatikusan meghatározhatná akár az egyén, akár az állam viselkedését. A tudományos tudás a mérlegelés folyamatába avatkozik bele. Ha a mérlegelő el is fogadja érvényességét, az annak leginkább megfelelő kontingens cselekvés mellett mérlegelés alapján döntünk, amely minden egyes individuum egyéni tapasztalatára és okosságára (mint a következmények elgondolásának képességére) támaszkodik, legyen az az individuum akár alattvaló, akár a felségjogokat gyakorló csoport tagja, akár egy uralkodó; „there is no action of man in this life, that is not the beginning of so long a chayne of Consequences, as no humans Providence, is high enough, to give a man a prospect to the end” (LEV. XXXI, 253). Ebből származnak a „tanács” feltételei, amelyeket Hobbes már az *Elements*ben világosan felvázol: „And as in the internal deliberation of the mind concerning what we ourselves are to do, or not to do, the consequences of the action are our counsellors, by alternate succession in the mind; so in the counsel which a man taketh from other men, the counsellors alternately do make appear the consequences of the action, and do not any of them deliberate, but furnish amongst them all him that is counselled, with arguments whereupon to deliberate within himself” (I, XIII. 5: 75–76, k.t.). Hogy ugyanez mi módon jelenik meg a *Leviathan*ban, arra vonatkozólag lásd alább.

Nincs tehát valódi bizonyíték arra, hogy az ékesszóláshoz való folyamodás szükségességét csak a *Leviathan*ban ismerné el Hobbes; még kevésbé arra, hogy ez „az államtudomány új koncepcióját” jelentené. Már az *Elements*ben megtaláljuk e koncepció igazolásának minden összetevőjét, valamint a koncepció – igen mérsékelt – használatát. Sőt, hasonló megközelítéssel találkozunk a Thuküdidész-fordítás bevezetőjében (az 1629-es kiadás címdoldalával kezdve)²⁵ is: bár elítéli a retorikát, nem zárja

²⁴ ELEMENTS I, XI. 9: 69: „The faith therefore wherewith we believe, is the work of Spirit of God, in that sense, by which the spirit of God giveth to one man wisdom and cunning in workmanship more than to another; and by which he effecteth also in other points pertaining to our ordinary life, that one man believeth that, which upon the same grounds another doth not; and one man reverenceth the opinion, and obeyeth the commands of his superiors, and another not.” (*Kiemelés A. L.*) Vö. még ELEMENTS II, XXVI/VI. 3: 142; LEV. XXVI, 198 („for mens believe [...] or extraordinary”); XXIX, 224 („Faith comes [...] unobservable”); XXXII, 256 („It is true [...] persuades me”); XXXVI, 295 („Which way [...] Christian vertues”); XL, 323 („As for the inward thought [...] under obligation”); XLII, 389 („Nay more [...] cannot oblige men to belevee”); XLIV, 431 („that hath the hearts of all men in his disposing”); XLVI, 471 („There is another Error [...] of their Speech and Actions”).

²⁵ A középső részen két kép: jobbról Archidamosz király, balról Periklész. Az előbbi kép alatt egy király és hét bölcs megbeszélését folytat egy kerek asztal körül; az egyik bölcs nagy, nyitott könyvet tanulmányoz. A másik

ki annak ellenőrzött és korlátozott használatát. Kifejezésre jut továbbá egyfajta módszertani érdeklődés, amelyben minden kétséget kizáróan felfedezhetjük Hobbesnak a tudományra vonatkozó érett tanítását. A görög történetíró iránti nagybecsülése annak demagógiaellenes és a retorika politikai használatát elítélő attitűdje miatt szorosan kapcsolódik Thuküdidész historiográfiai módszerének elismeréséhez.

A módszer kérdése, noha szisztematikusan nem tárgyalja, jelen van Hobbes bevezetőjében, mégpedig abban a mozzanatban, hogy Hobbes a történetíró illetékességét a tények elbeszélésére korlátozza, mondván: feladata az, hogy az olvasót a tények „szemléljővé”, új tapasztalatok birtokosává tegye. Tehát Quintilianus tana, mely szerint az olvasót szemlélővé kell tenni,²⁶ elveszíti eredeti retorikai felhangját, melyet Hobbes alapvetően módszertani irányultsággal helyettesít.

A történész annál tökéletesebben teljesíti feladatát, minél inkább megvalósítja ezt a célkitűzést. Minél jobban eltávolodik ettől a céltől, annál inkább felcseréli történészi szerepét másokéval: a költőével, a közíróéval, akinek célja „csak az, hogy hallgatóját gyönyörködtesse, akár egy dal” (THUCYDIDES, xxvi), vagy rosszabb esetben a rétoréval, aki a tények ügyes megjelenítésével észrevétlenül rábírra olvasóját, hogy elfogult politikai nézeteket abszolút igazságoknak fogadjon el. Ez a helyzet „görög és római történelmi és filozófiai művekben” (LEV. XXI, 149; vö. még uo., XXIX, 225–226: „And as to Rebellion [...] popular forme of government”; ELEMENTS II, XXVII/VIII. 10: 168–169; DE CIVI VII. 3; XII. 3), állítja Hobbes a *Leviathan*-ban, ahol ilyen propagandacélokat tulajdonít a régi történetíróknak. Hozzáteszi, hogy nézeteik, bár hamisak voltak, az akkori, demokratikus államformát támogatták; ezzel szemben a modern történetírók a „magukat politikai okossággal megáldottnak feltüntetők” pártütő tanait támogatják, amelyeket „az abszolút hatalommal való szembeszállás jogán” terjesztenek elő (LEV. XXIX, 230).

Teljes összhangban a történetírás Hobbes későbbi műveiben található definícióival (CRITIQUE, 106–107; ELEMENTS I, VI. 1: 44; LEV. IX, 60–61; DE CORPORE I. 2, 2: „Considerare oportet primo, Sensionem et Memoriam rerum [...] non esse philosophiam”; uo. I, VIII, 9: „Excludit historiam tam naturalem quam politicam”), a bevezető hangsúlyozza a ténytudás vagy történelmi tudás és a tapasztalat kapcsolatát. Az állampolgári történetírás a természettörténettel szemben olyan tényeket tárgyal, amelyeket már nem lehet megfigyelni, és amelyek megbízhatósága a tanúkéltől függ. Ez az elképzelés megmutatkozik abban, ahogyan Hobbes megvédelmezi Thuküdidészt Halikarnasszoszi Dionüsziosszal szemben, és később gyakran ismétlődik: a történész ideális helyezte az általa leírt események tanújává,²⁷ és feladata nem más, mint az olvasót szemlélő-

kép alatt szónok inti a tömeget egy emelvényről. Skinner hívta fel elsőként a figyelmet erre az oldalra; állítása szerint „the effect is to associate Thucydides with one of central tenets of English Renaissance humanism: that wise and virtuous noblemen represent the best and most natural ‘governors’ in any well-ordered state” (SKINNER 1996, 242). De amit ezek a képek nyilvánvalóbb módon előrevetítenek, az a legitím és az illegitím „tanács” ellentéte, amely majd megjelenik az *Elements*-ben és a *Leviathan*-ban. A legitím tanács jellemzője, hogy a szuverén módszeresen kérdéseket tesz fel, és a tudomány is szerepet kap, melyet a könyv szimbolizál; az illegitím tanács esetében nincs beszélgetőpartner és vita (ennek szimbóluma az indulatokat szító rétor).

²⁶ Ez a tanítás számos helyen szerepel az *Institutio Oratoria* című műben; lásd pl. QUINTILIANUS 1921, IV. 2: 123: „Multum confert adiecta veris credibilis rerum imago, quae velut in rem praesentem perducere audientes videtur”; 116. o.

²⁷ „The principal and most necessary office of him that will write a history, is to take such an argument as is both within his power well to handle, and profitable to posterity that shall read it, which Thucydides, in the opinion of all men, hath done better than Herodotus: for Herodotus undertook to write of those things, of which it was impossible for him to know the truth; and which delight more the ear with fabulous narrations, than satisfy the mind with truth.” (THUCYDIDES xxiv).

vé, azaz szintén tanúvá tenni. Az elbeszélés hatása ideális esetben olyan, mintha az olvasó maga lett volna jelen az eseményeknél. A történetírónak ehhez szépírói készségekre is támaszkodnia kell.

„Ami írásait illeti, két dologra kell figyelemmel lennünk: az igazságra és az ékesszólásra. Az *igazság* ugyanis a történetírás *lelke*, az *ékesszólás* pedig a történetírás *teste*. Az utóbbi az előbbi nélkül csupán a történelem képe; az előbbi az utóbbi nélkül nem képes arra, hogy instruálja olvasóját.” (THUCYDIDES, xx.)

Ez a paragrafus emlékezetünkbe idézi a *Leviathan* „Visszatekintés és végkövetkeztetés” című fejezetének fentebb idézett szövegrészét,²⁸ amely a retorika az államtudományban betöltött funkcióját a történetírásban játszott szerepéhez hasonlónak ismeri el. De Hobbes nem várt a retorika jelentőségének elismerésével a *Leviathan* megírásáig. Már Thomas White *De Mundo* című művének kritikájában elismételte a Thuküdidész-fordítás bevezetőjében vázolt álláspontot, és egyértelműen rögzítette a retorika használatának legitiimitását (sőt szükségességét), kizárólag a hatásos elbeszélés céljára:

„A történetírás stílusa megengedi a metafora használatát, de csak az olyanét, mely nem ébreszt sem együttérzést, sem gyűlöletet. Célja ugyanis nem az, hogy megindítson, hanem hogy alakítsa a gondolkodást. Nem lehet bölcselkedő sem: egy aforizma nem más, mint erkölcsi tétel vagy a viselkedésre vonatkozó egyetemes tanítás, a történetírás célja pedig cselekedetek elbeszélése, amelyek mindenkor fontossággal bírnak.” (HOBBS 1976, 26, *Kiemelés A.L.*)²⁹

Az állítás, mely szerint a történetírásnak mentesnek kell lennie a „bölcselkedéstől” és az előíró jellegtől, csupán ismétlése annak, amit Hobbes már elmondott az *Of the Life and History of Thucydides* című írásában:

„Sosem szerepeltet *tanító célzatú* kitérőt vagy más olyan elemet, amely előírást hordoz (ez a filozófus feladata). Azzal, hogy tisztán megjeleníti olvasója szeme előtt a helyes és a helytelen gondolkodást, az elbeszélés *rejtett módon instruálja* olvasóját, mégpedig hatékonyabban, mint az előírások tennék.” (THUCYDIDES xxii, *Kiemelés A.L.*)

Az „instrukció” szó, amely visszatér a *Life and History of Thucydides* utóbbi két idézetében, természetesen nem „tanítás” (amely Hobbes *érett* korszakában „bizonyítást” jelent³⁰), hanem „felvilágosítás” (*informare*) értelemben szerepel. Az olvasót ti. olyan

²⁸ „If there be not powerfull Eloquence, which procureth attention and Consent, the effect of Reason will be little.” (LEV. 483.) Lásd fentebb.

²⁹ Jones az „informare” igét a „formálni” szóval fordítja, melynek szemantikai implikációja Hobbestól idegen; a „sententia” szó fordítása Jonesnál „anaphorism” (így elveszíti a „sententiosa” szóval való rokonságot) a „singularia” szöve „of importance” („singular” helyett, amely megőrizné a sokkal valószínűbb kapcsolatot a „universal” szóval). Ugyanez a gondolat a *Leviathan*ban is megjelenik: „In a good History, the Judgement must be eminent; because the goodnesse consisteth, in the Method, in the Truth, and in the Choyse of the actions that are most profitable to be known. Fancy has no place, but only in adorning the style” (LEV. VIII, 51).

³⁰ Lásd fentebb. A „rejtett módon” nem úgy értendő, hogy „titokban” vagy „fonderlatosan”, hanem „közvetetten”, azaz a mérlegelés kifürkészhetetlen ösvényein.

tapasztalattal ruházza fel, amely lehetővé teszi számára, hogy szélesebb alapra helyezze a konklúziókat, melyeket csakis ő maga vonhat le.

Thuküdidész munkája Hobbes szerint két szempontból magasabb rendű Hérodotosznál. Egyrészt közvetlen tanúja volt az általa elbeszélte eseményeknek. Másrészt retorikai készsége jóvoltából (amellyel kapcsolatban Hobbes Plutarkhoszra és Ciceróra hivatkozik annak alátámasztására, hogy Thuküdidész *ékesszólása* mind *dizpozíció*, mind *stílus* tekintetében tökéletes [THUCYDIDES XXI–XXIII, XXXI – *Kiemelés A.L.*]) olvasója annyira átéli az eseményeket, azok olyan hatást gyakorolnak rá, mintha maga is jelen lett volna:

„Thuküdidész sosem tér el tárgyától, hogy erkölcsi vagy politikai előadást tartson saját szövege tartalmával kapcsolatban, és nem akar mélyebben behatolni az emberek szívébe annál, mint amennyi magukból a cselekvésekből nyilvánvalóan látszik. Ennek ellenére a leginkább politikus történetírónak tartják, aki valaha is alkotott. Ennek véleményem szerint az az oka, hogy elbeszélése tárgyat olyan módon választja meg, oly biztos ítéllettel rendez el, oly világos és hatásos módon fejezi ki magát, hogy, mint Plutarkhosz mondja, olvasóját szemléltetővé teszi.”³¹ (THUCYDIDES, *To the Readers* viii)

Halikarnasszoszi Dionüsziosz olyan történetírói erényeket magasztal, mint például a történetíró saját államára vonatkozó kellemetlen igazságok patrióta elkendőzése, ami azt jelenti, hogy „többről nyilatkoznak, mint ameddig gondolatmenetük elvezeti őket” (a szerző véleményének megfelelő következtetések levonására készítve az olvasót), vagy oly módon rendezik el az anyagot, hogy „igyekeznek kellemessé tenni a hallgató számára” (THUCYDIDES XXVI). Hobbes számára ezek „a legnyilvánvalóbb bűnök”.³² Dionüsziosz „rétor volt, és úgy látszik, csak olyan dolgokról akart írni, amelyeket retorikailag leginkább fel lehetett díszíteni” (THUCYDIDES XXVI). Hobbes Lukianossal állítja őt szembe, aki, „bár szintén rétor volt”, egészen másként fogta fel mesterségét, és aki *Hogyan kell történelmet írni* című értekezésében így nyilatkozik: „egy történetírónak műveiben idegennek kell lennie, akinek nincs országa, aki csupán saját törvénykezésének van alávetve, nem valamely királynak, aki nem törődik azzal, amit bárki is szeret vagy gyűlöl, hanem elmondja a dolgot, ahogyan történt” (THUCYDIDES XXVI).

Hobbes egyáltalán nem zárja ki a történetírásból az elbeszélés „tárgyának megválasztását” és a gondos „ítéletet”,³³ és nem unalmas, élettelen krónika írása mellett foglalt állást, amely olvasójában nem kelt semmiféle érzelmet. De pontosan meghatározza a lényegi követelményt, melyen a történetírás teljes módszertani struktúrája nyugszik: a történeti elbeszélésnek ugyanazt a funkciót kell betöltenie, mint az olvasó tapasztalatának. Ezért van az, hogy a történetíró, akinek nem szabad az események részve-

³¹ Érdeemes megjegyezni, hogy Hobbesnál a *modern* költőknek is olyan képeket kell használniuk, melyek saját személyes tapasztalatukból táplálkoznak a „túlhajtott fikcióval” szemben, melyet a barokk előnyben részesít. Az *Answer to the Preface to Gondibert* című írásban Hobbes azt állítja, hogy „Poets are painters [...] For as truth is bound of historical, so resemblance of truth is the utmost limit of poetical liberty. [...] That which giveth a poem the true and natural colour, consisteth in two things; which are, *to know well*, that is, to have images of nature in the memory distinct and clear; and *to know much*” (*The Answer to the Preface to Gondibert* [1650]).

³² „Most manifest vices.” (THUCYDIDES XXVI).

³³ Lásd még a *Leviathan* VIII. fejezetét, ahol az 1629-es tanítás ismét szerepel, és Hobbes az „ítélet” szót a szokásos értelemben használja (emellett újra korlátozott funkciót tulajdonít a retorikának), lásd fentebb. Az „ítélet” fogalmát már az *Elements* vólja (I, X. 4: 61–62).

vőinek „szívébe hatolnia”, hasonlóképpen az olvasó szívébe sem hatolhat. A későbbi politikai munkákban vázolt alapvető tanítással összhangban ez azt jelenti, hogy nem szabad készakarva beavatkozni az *in foro interno* zajló folyamatba, melynek során az olvasó ítéletet alkot. Thuküdidész munkája azért is igen értékes, mert nem próbál meg az olvasó szívébe hatolni, hanem

„[...] a gyűlésekbe, a szenátusba, a viták közepébe helyezi az olvasóját; az utcákra, ahol lázadás zajlik; a harctéren dúló ütközetbe. Amennyit tehát egy értelmes ember okulhatott volna, *ha valóban részt vesz az eseményekben, ismeri a szereplőket és a körülményeket*: majdnem ugyanannyit okul, ha csupán figyelmesen olvassa a szöveget. Az elbeszélésekből maga vonhatja le a tanulságot, és maga fedezheti fel a cselekvők szándékait, gondolkodásuk alakulásának mozgatórugóit.” (THUCYDIDES, *To the Readers* viii)

A történelem olvasásából származó okosság csak akkor valódi, ha *maga az olvasó* tett rá szert a *saját maga számára*. Olyan helyzetbe kell hozni az olvasót, hogy ő maga, mindenkitől függetlenül dolgozza ki a tanulságokat a maga számára, és ítéleteit „a cselekvők [nem pedig a történetíró] nyomán” alkossa meg. A történetírónak nem szabad az olvasó helyett *induktív következtetésekkel* általános előírásokhoz eljutnia és jóslatokat tennie. *Meg kell engednie, hogy mindezt az olvasó végezze el*.

„Mások bonyolult találgatásokba bocsátkoznak bármely cselekvő titkos céljait és belső gondolatait illetően. [...] De ezek a találgatások nem lehetnek bizonyosak, hacsak nem annyira nyilvánvalók, hogy maga az elbeszélés elegendő ahhoz, hogy az olvasónak is ugyanaz jusson eszébe.” (THUCYDIDES, *To the Readers* viii)

Semmi sincs, ami olyannyira velünk született³⁴ (LEV. III, 23) és szükségszerű lenne, mint hogy véleményeket fontoljunk „szívünkben” (azaz *in foro interno*), és gazdagítsuk a tapasztalati alapot, amelyre támaszkodnak, hogy okosabb véleményeket formáljunk. Ám a *történetíró által* sugalmazott vélemények, a tőle kapott tanácsok, elvek, „bölcseiségek”, viselkedési szabályok, amelyek egytől egyig csupán a történetíró *véleményei*, az elbeszélés fortélyain és retorikai manipulációin keresztül észrevétlenül befolyásolják az olvasót: mindennek semmi köze sincs az okossághoz.

A bevezető oldalakon vázolt tanítás tökéletesen illeszkedik a Hobbes érett munkáiban olvashatóhoz: az történetíró jogtalan módon átlépi a tudományágának megfelelő kognitív szféra határát (amely szférát a *Logic* mint a *quod est – tu hoti* szféráját határozza meg [DE CORPORE VI. 2: 59]) azzal, hogy befolyásolni akarja mások véleményét (és ezáltal viselkedését is), olyan szabályokat és elveket fektetve le, amelyek rejtett és nem bizonyított oksági kapcsolatokat tartalmaznak – ahogyan a mesterember és a természettörténet művelője³⁵ sem alakíthatja az egyes dolgokról való saját tudását egyetemes törvényekké.

³⁴ („There is no other act of mans mind, that I can remember, naturally planted in him, so, as to need no other thing, to the exercise of it, but to be born a man, and live with the use of his five Senses”).

³⁵ A politika- és természettörténet hasonlóságáról lásd LEV. IX, 60 és DE CORPORE, *Epistola Dedicatoria* („Ante hos nihil certi in physica erat praeter experientia unicuique sua et historias naturales, si tamen et hae dicendae certae sint, quae civilibus historiis certiores non sunt”).

Más szóval a történész nem változtathatja olvasóját tanítványává, hiszen a *tanítás* (a szó valódi értelmében³⁶) és az *elbeszélés* (tények bemutatása) teljesen különböző tevékenységek (DE CORPORE VI. 2: 59). Az előbbi tudományos ismeretet tár elénk (*tu dioti*), míg az utóbbi ténytudást (*tu hoti*). Az előbbi igazsága kizárólag bizonyításból származik, míg az utóbbié az elbeszélő hiteléből.³⁷ Csak amit bizonyítani lehet, az tanítható – azaz a tudomány. A tapasztalatból ismert dolgok (tények és cselekvések) csak történeti elbeszélés tárgyai lehetnek. Az okosság tehát nem tanítható, hiszen nem tudomány, azaz nem szükségszerű és bizonyítható tudás. Nem is beszélhető el, kivéve a tapasztalt tények egyszerű formájában, hiszen természeténél fogva szigorúan *személyes* és nem reprodukálható folyamatból származik (szemben a tanítható tudománnyal³⁸): induktív alapú jóslatokat teszünk eseményekre vonatkozóan nemszükségszerű általánosítások alapján, ki-ki az egyéni tapasztalata szerint. Így mind *de facto*, mind *de iure* csak szubjektív érvényességgel bír, és csakis az egyes *személy* viselkedésére vonatkozik. (Ebben a vonatkozásban az indukció ismeretelméleti problémája, a mérlegelés pszichológiai problémája és a determinizmus etikai-teológiai problémája összekapcsolódik; erre alább még visszatérek.)

Amikor viszont a történész manipulálja elbeszélésének anyagát (ahogyan Hérodotosz teszi, Dionüsziosz helyeslésével), stilisztikailag és retorikailag feldíszítve azt, kapcsolatokat tételezve fel különböző elemek között, és az okok hipotetikus sorozatát szelektív nézőpont-rekonstrukciók alapján jelenítve meg, akkor már nem csupán gazdagítani szándékozik az olvasó tapasztalatát, hanem vagy szórakoztatni kíván, vagy tényekre vonatkozó véleményeket akar alátámasztani, esetleg mindkettőt (amellett, hogy a maga elismertségére törekszik).

A történész tehát félrevezeti olvasóját, ha jogtalanul igényt tart a *tanácsadó* vagy a *tanító* szerepére. E szerepek társadalmi funkcióját Hobbes az állam szempontjából alapvető fontosságúnak tartja, éppen ezért gondosan szemügyre veszi politikai filozófiájában és logikájában. Mind a tanácsadás, mind a tanítás a kényes diskurzustípusok közé tartozik, ahol mások döntési folyamatának befolyásolásáról és bizonyosfajta viselkedésmódok kiváltásáról van szó. Az *Elements*, mint láttuk, a kétfajta diskurzus hobbesi felfogásának teljes vázlatát nyújtja. Hobbes már ekkor leszögezi, hogy a „tanácsadásban” jogosulatlan a retorika használata, s így elveti az arra jellemző „deliberatív” diskurzus arisztotelészi felvételét a háromféle retorikai típus közé (*Ret.*, I, 3, 1358 a–b). Ez a tény annál is jelentősebb, mivel legvilágosabb megfogalmazását a *Leviathan*ban találjuk, ahol, mint láttuk, Hobbes igen fogékony a retorika iránt:

„[...] a rábeszélés és a lebeszélés a tanácsadó és nem a tanácskérő javát célozza, ami pedig ellenkezik a tanácsadó kötelességeivel. Mert az utóbbi – mint az a tanács definíciójából következik – nem a saját, hanem a tanácskérő érdekét tartozik szem előtt tartani. [...] akik rábeszélnek és lebeszélnek, pedig tanácsot kérnek tőlük, tiszteletstelen tanácsadók, akiket – mondhatnánk – saját érdekeik megvesztegetnek.

³⁶ Lásd fentebb. „A tudományos diskurzus a tanítással foglalkozik” Arisztotelész számára is (*Ret.* I, 1355a).

³⁷ „The principal and most necessary office of him that will write a history, is to take such an argument as is both within his power well to handle, and profitable to posterity that shall read it, which Thucydides, in the opinion of all men, hath done better than Herodotus: for Herodotus undertook to write of those things, of which it was impossible for him to know the truth; and which delight more the ear with fabulous narrations, than satisfy the mind with truth: but Thucydides writeth one war; which, how it was carried from the beginning to the end, he was able certainly to inform himself.” (THUCYDIDES xxiv)

³⁸ Lásd fentebb.

Mert ha mégoly jó is a tanács, amit adnak, ugyanolyan kevésbé nevezhetők jó tanácsadóknak, mint ahogy nem nevezhető jó bírónak, aki javadalmazás ellenében történetesen igazságos ítéletet hoz.”³⁹ (LEV. XXV, 178.)

A „rábeszélés” és a „lebeszélés” (másszóval a retorika [uo.] kizárása a tanácsadásból egyértelműen az ékesszólás jogos használatának szűk körét bizonyítja, melyről fentebb már volt szó. Ezenkívül, más szempontból, megerősíti a tiszta tudományos „érvelés” előíró és determináló erejének határait. A „tanácsadás” (vagy a „mérlegelés”, ami végső soron annak hatékonyságát közvetíti) nem eshet ezzel egybe, akkor sem, ha ennek irányába kell, mintegy aszimptotikusan, tartania (vö. LEV. XXV, 179–180). Bármennyire lehetséges (és szükséges) is, hogy a tanácsadás a tanításhoz hasonljon, sosem redukálható teljes mértékben az utóbbira, mivel, mint láttuk, át kell lépni annak bizonyítási korlátait, és be kell hatolnia az okosság területére:

„Mert ha bármely területen csalhatatlan szabályok volnának (mint a geometriai szabályok a gépészet és építészet terén), a világ minden tapasztalata sem érne fel annak tanácsával, aki ezeket a szabályokat elsajátította vagy felismerte. De ha nincsenek ilyen szabályok, annak van a legjobb ítélőképessége és az a legjobb tanácsadó, aki a kérdéses ügyben a legtöbb tapasztalattal rendelkezik.”⁴⁰ (LEV. XXV, 180.)

A tanács és a tanítás céljai is eltérőek: „a tanácsadó (bármilyen legyen is a szándéka) csak is annak javát tartja szem előtt, akinek tanácsot ad” (LEV. XXV, 176), a tanító (a filozófus) végső célja viszont az államon belüli béke.⁴¹ A tanács céljából Hobbes szigorú módon levezeti összeférhetetlenségét a rábeszéléssel és a lebeszéléssel, valamint „minden képletes szóhasználat[tal], amely csupán a szenvedélyek felkorbácsolását célozza” (LEV. XXV, 180). A tanácsadó természete szerint cselekvésre ösztönöz, világosan ismerteti a cselekvés következményeit, s mindezt ötvözi a „szigorú megfontolással és oly lényegyet érintő, világos és tömör nyelven, ahogy csak azt az indoklás megengedi”. (LEV. XXV, 179–180) Ezzel szemben

„[...] az elhamarkodott és homályos következtetések, amelyeket valaki csak példákbl merít, vagy könyvekre hivatkozva ad elő, nem a jó és a rossz felöli érvek, hanem csupán egyetlen tény vagy vélemény tanúságára alapít [...] mindez ellentétben áll a tanácsadó feladatával”. (LEV. XXV, 180.)

Következésképpen a történeti elbeszélés, amely tanúságon alapszik, egyrészt nem léphet a tanácsadás területére – hacsak nem ölti a rábeszélés és a lebeszélés hamis és mind ismeretelméletileg, mind politikailag elfogadhatatlan formáját –, másrészt sem-

³⁹ A Leviathant Vámosi Pál fordításában idézzük.

⁴⁰ „For seeing the businesse of a Common-wealth is this, to preserve the people in Peace at home, and defend them against forraign Invasion, we shall find, it requires great knowledge of the disposition of Man-kind, of the Rights of Government, and the nature of Equity, Law, Justice, and Honour, not to be attained *without study*; And the Strength, Commodities, Places, both of their Country, and their Neighbours; as also of the inclinations, and designes of alla Nations that may any way annoy them. And this is not attained to, *without much experience*.” (LEV. XXV, 176. k.t.)

⁴¹ „Quapropter si aliqua inveneritis aut minus certa, aut magis quam necesse erat acriter dicta, c*um non partium sed pacis studio, & ab eo dicta sint cujus propter patriae praesentem calamitatem dolori justo aliquid condonari aequum est, ea ut aequo animo ferre dignemini, Lectores, oro postuloque.” (DE CIVE, Praefatio ad Lectores, 84.; DE CORPORE I. 7: 7.)

mi köze a tanításhoz, amely tudományról szól, és amely a bizonyítás eszközével történik.

Ami a célokat illeti, Hobbes nem csupán leszögezi, hogy egy tudományág kognitív és gyakorlati céljai arányosak annak lehetőségeivel és ismeretelméleti követelményeivel, hanem azt is megmutatja, hogy a tudományok módszerére és illetékességi körére vonatkozó elméleteket milyen mértékben befolyásolják művelőik személyes céljai, amelyeket személyes érdeklődésük motivál intellektuális tevékenységük során (ezen célok végső soron *nem-kognitív*nak bizonyulnak⁴²).

Ebben a vonatkozásban Hobbes nem mutat kevesebb érdeklődést a gondolkodó *szubjektív* céljai iránt (azaz tevékenysége *morális értéke* iránt, amely tevékenység célja az „igazság”, nem pedig a „dicsőség” kell, hogy legyen), mint Pascal vagy Boyle. Ez akkor is így van, ha Hobbes nem a vallásos erkölcs nézőpontjából, hanem egy átfogó antropológiai perspektívából szemléli a problémát – ami nem teszi sem érdekeltenebbé, sem kevésbé eredetivé annak tárgyalását.

A gondolkodó és a történetíró, mint minden ember, saját képességéhez mérten és a szenvedélyektől (a hatalomra való törekvéstől) vezettetve cselekszik. Maga az eszeség („természetes” és „szerzett” egyaránt) a szenvedélyektől függ.⁴³ Ennek az az oka, hogy a dolgok közötti kapcsolatok felfedezésének képessége – a *hasonlatosságoké* és a *különbségeké*, amelyeket „mások csak ritkán vesznek észre”⁴⁴ – az egyik dologról a másikra való átmenet gyorsaságától függ, „és ezt a gyorsaságbeli különbséget az emberi érzelmek különbözősége okozza, vagyis hogy egyes emberek ezt, mások azt szeretik vagy nem szeretik” (LEV. VIII, 50). Ugyanez igaz a természetes eszeség másik komponensére, amely „egy helyesnek elfogadott cél felé irányuló *tartós gondolatvezetés*”. Így a szenvedélyek hiányosságai vagy gyengesége „ostobasághoz” vezet.⁴⁵

⁴² Hobbes filozófusok elleni polemiája, az elmarasztalás, melyben részesíti őket a filozófiájukat megrontó és hamis tanításra sarkalló hiúság és ambíció miatt, közvetlenül Bacontól (pl. *Temporis Partus Masculus et Redargutio Philosophiarum*) és Sancheztól (*Quod Nihil Scitur*) ered – nem véletlen, hogy a lázító tanok szerzőire mint „dogmatikusokra” utal (ELEMENTS II, XXVII/VIII.5, 165). Emellett nyíltan felidéz Lukianosz élesen szatirikus szellemét. Először is kritikája szerint a presztízs vágya vezérli az intellektuális tevékenységet: a „dicsőséget” és nem az „igazságot” célozza. Másodszer elítéli, hogy a filozófusok előszeretettel (és gyakran rosszhiszeműen) vezetnek be helytelen vagy abszurd meghatározásokat, különös tekintettel a „szellem” testetlenségére. Harmadszor joggalannak tartja, hogy hivatalokra és pozíciókra tartanak igényt. Negedszer támadja az egyetemeket mint a lázító tanok forrását (CRITIQUE I, 107; DE CIVI XII.10–13; XIII. 9; LEV. I, 14; III, 24; IV, 28, 30; V, 33–35; VIII, 59; X, 69; XI, 72; XII, 77 és 85; XXIX, 225–226; XXX, 236–237; XXXIV, 270; a teljes XLVI; XLVII, 477; *Rev. and Concl.* 491. DE CORPORE, *Epistola Dedicatoria*„Nulline erant philosophi apud Graecos [...] constituere”. *Dialogus Physicus de Natura Aëris*, in: id. mű, vol. IV, 236. *Appendix ad Leviathan*, *ib.*, vol. III, 540. *Historical Narration Concerning Heresy*, *English Works cit.*, Vol. IV., 387 ff. *Historia Ecclesiastica*, *op. cit.*, vol. V, II. 290–550; 1157–1160; 1825–1854).

⁴³ „I mean that *Wit* which is gotten by Use onely, and Experience; without Method, Culture, or Instruction. This Natural Wit, consisteth principally in two things; *celerity of Imagining* (that is, swift succession of one thought to another); and *steady direction* to some approved end. On the Contrary, a slow Imagination, maketh that Defect or fault of the mind, which is commonly called Dulnesse, *Stupidity*, and sometimes by other names that signifie slownesse of motion, or difficulty to be moved. And this difference of quickness is caused by the difference of mens passions.” (LEV. VIII, 50.) „As for *acquired Wit* (I mean acquired by method and instruction) there is none but Reason [...]. The causes of this difference of Witts are in the Passions; and the difference of Passions proceedeth partly from the different Constitution of the body, and partly from different Education.” (LEV. VIII, 53.) Ugyanez az elmélet található az *Elements*ben: I, X, 2–4, 61–62.

⁴⁴ „Those that observe their similitudes, in case they be such as are but rarely observed by others, are sayd to have a *Good Wit*; by which, in this occasion, is meant a *Good Fancy*. But that observe their differences, and dissimilitudes; which is called *Distinguishing*, and *Discerning*, and *Judging* between thing and thing; in case, such discerning be not easie, are said to have a *good Judgement*.” (LEV. VIII, 50–51; vö. ELEMENTS I, X, 4: 61).

⁴⁵ „For the Thoughts, are to Desires, as Scouts, and Spies, to range abroad, and find the way to the things Desired: All Stedinesse of the minds motion, and all quicknesse of the same, proceeding from thence. For as

A (bármely területen tevékenykedő) gondolkodó munkája tehát, akárcsak bárki másé, csakis úgy érthető meg, ha a szenvedélyek fényében tanulmányozzuk azt – vagyis az érdekek fényében, amelyek okozzák és amelyek nélkül nem létezhetne:

„Az észbeli különbségeket elsősorban az olyan érzelmek okozzák, mint a hatalom, vagyon, tudás és rang iránti erősebb vagy gyengébb vágy. Mindezeket az elsőre, azaz a hatalomvágyra vezethetjük vissza. Mert a vagyon, tudás és rang nem egyebek, mint a hatalom különféle formái.”⁴⁶ (LEV. VIII, 53.)

Az értelem produktumainak ismeretelméleti értékelése és vizsgálata nem hagyhatja figyelmen kívül az azokat létrehozó szenvedélyeket (és azok dinamikáját) – főként azon produktumok esetében, amelyek erősebben befolyásolják a véleményformálást. Figyelembe kell vennie azt a tényt, hogy az intellektuális tevékenység a hatalomra törekvés egyik formája, mely minden emberben közös ugyan, de némelyekben – a „nagy hatalmúakban” és a „tanultakban” – olyan mértéket ölt, hogy szinte lázadóvá válik, ezért konfliktusba kerül a legitim hatalom valódi tudományával:

„Hisz mindenki jól tudja, hogy az ilyen elméletekkel szembeni ellenállást nem annyira az anyag bonyolultsága, mint inkább azoknak érdekei szülik, akiknek ezeket az elméleteket meg kellene tanulniuk. Nagy hatalmú emberek nemigen emésztenek meg olyasmit, ami vágyaik megfélemezésére szolgáló hatalmat hoz létre, a tanult emberek pedig semmit, ami felfedhetné tévedéseiket, és így tekintélyükön csorbát ejtne.” (LEV. XXX, 233.)

Nem arról van szó, hogy a valódi filozófust nem ugyanaz az alapvető cél mozgatja, mint minden embert: saját hatalmának növelése (vö. ELEMENTS I, VII. 7: 45; I, IX. 21: 59; LEV. XI, 70). Abban viszont különbözik más emberi lényektől, hogy elismeri az állam békéjének minden egyéb érdek feletti elsőbbségét, és feltett szándéka, hogy megtáplálja annak „okait”.

Ebben a vonatkozásban Hobbes megteremti a morál és a tudomány elméletének felbonthatatlan egységét. A természeti törvény által diktált erkölcsi kötelesség teljesítése ezen egység folytán befolyással van az igaz tudományra, legalábbis annak alapvető ismeretelméleti struktúrájára, s annak egy valós és *szükséges* (bár nyilvánvalóan nem elégséges) ismeretelméleti feltételét adja, védelmezve a „hamis doktrínák” ellen, amelyeket a filozófus elkerülhetetlenül megalkot vagy magáévá tesz. Erre a „pillanatnyi haszon utáni pervez vágy” (DE CIVI, 72) sarkallja, vagy legalábbis személyes érde-

to have no Desire, is to be Dead: so to have weak Passions is Dulnesse.” (LEV. VIII, 53–54.; vö. ELEMENTS I, IV. 3: 31.)

⁴⁶ A tizedik fejezetben azonban ezt állítja Hobbes: „The Sciences, are small Power; because not eminent; and therefore, not acknowledged in any man; nor are at all, but in a few; and in them, but of a few things. For Science is of that nature, as none can understand it to be, but such as in good measure have attained it” (LEV. X, 63). Skinner ezzel a kijelentéssel szándékozik bizonyítani, hogy a *Leviathanban* Hobbes elveszíti hitét a tudomány hatásos voltában vagy „hatalmában”, és meggyőződik a retorika szükségességéről. Valójában, egybehangzóan azzal, amit Hobbes mindig is vallott (vö. ELEMENTS I, VIII. 5), az előbbi szöveg megerősíti, hogy az emberek *társadalmi* „hatalom” kedvéért igyekeznek szert tenni a „tudásra”, mely hatalom akkor jut nekik osztályrészül, ha intellektuális bátorságuk („eszük”) révén el tudják ismertetni magukat bölcsnek (ami végső soron abban ölt testet, hogy „állami katedrákról” oktatnak [ELEMENTS I, XXVII. 5, 165]; lásd pl. LEV. XXX, 237 és *Rev. and Concl.*, 491). A második szövegben viszont a „tudományok” szó szigorú ismeretelméleti értelemben szerepel – mint látni fogjuk, ebben az értelemben nem a személyes hatalom érdekében művelik azokat.

ke, amely távol áll a béke érdekétől. E személyes hajtóerők között első az önhittség, az ambíció és az elismertség vágya. Következésképpen „valódi filozófia” nem létezhet a természeti törvény (az erkölcsi törvény) iránti tisztelet nélkül, a „hamis filozófiák” pedig nem csupán ismeretelméleti, hanem erkölcsi hibát is rejtenek magukban, hiszen, akár a részegség, „lerontják és gyengítik a gondolkodóképességet” (DE CIVI III. 25) (ami a békére való törekvés elegendhetetlen eleme).

Igen nagy jelentőséggel bír az a tény, hogy a *De Corporé*-ban, ahol Hobbes kifejti a tudományról szóló tanításának végleges változatát, nem habozik felhívni az olvasó figyelmét a filozófiai reflexió legabsztraktabb szintjének korántsem spekulatív természetére, valamint arra a tényre, hogy még a logika (a módszer tudománya) is lényegi befolyással van az életre. A „valódi filozófia” megalkotásától nem csupán a hatalom függ, amellyel az ember tartósan rendelkezik a természet felett (DE CORPORE I. 6, 6) – állítja Hobbes, korábban újra és újra felmerülő témákat érintve –, hanem elsősorban „azon csapások” elkerülése, melyeket „az ember igyekezete meg tud akadályozni” (DE CORPORE I. 7: *The English Works*, vol. I., 8), és amelyek „a háborúból, elsősorban a polgárháborúból származnak”.

Ebben a tekintetben – Strauss szavaival – „a Hobbes gondolkodását meghatározó, jellemző morális attitűd” (STRAUSS 1936) egységes és állandóan visszatérő Hobbes gondolkodásában, első megjelent művétől (a Thuküdidész-fordítás bevezetőjétől) a *De Corporé*-ig. Nem másról van szó, mint hogy „az első és alapvető természeti törvény [...]”, hogy békére törekedjünk” (LEV. XIV, 92).

A retorikus, propagandista történetírás és a hibás doktrínák „abszurdításai” és sötétsége elleni módszertani küzdelem – mindkettő az államon belüli konfliktusok örök előidézője – része a valódi filozófus feladatának. Mint láttuk, retorikai technikák kaphatnak ebben bizonyos szerepet, de elsősorban a történelem és a tudomány kognitív státusának helyes, egzakt megkülönböztetésében áll. Ez a megkülönböztetés a tapasztalat és az ész közötti alapvető különbségtételre megy vissza, amelynek világos és teljes megfogalmazását találjuk a *Leviathan*-ban:

„A tudásnak két fajtája van: az egyik a tények ismerete, a másik pedig annak felismerése, hogy egy állítás egy másik állításra milyen következményekkel jár. Az előbbi nem egyéb, mint érzet és emlékezet, ez a *feltétlen* tudás, mint amikor látunk valamit történni vagy emlékszünk rá, hogy megtörtént. És ez az a fajta tudás, amit a tanúktól követelnek meg. Az utóbbit *tudománynak* hívjuk, ez pedig *feltételes*, mint amikor tudjuk, hogy „ha egy nekünk mutatott ábra kör, akkor a középpontját metsző bármely egyenes két egyenlő részre osztja”. Ezt a tudást a filozófusoktól követeljük meg, vagyis azoktól, akik a gondolkodásra hivatkoznak.

A tények ismeretének feljegyzését *történelemnek* hívjuk. Ennek két fajtája van: az egyiket *természetrajznak* nevezzük, amely a természet emberi akarattól független tényeinek és hatásainak, például a fémeknek, növényeknek, állatoknak, vidékeknek és más hasonlóknak története. A másik *politikai történet*, amely az államban élő emberek akarati cselekedeteinek története.”⁴⁷ (LEV. IX, 60.)

⁴⁷ Lásd még ELEMENTS I, VI. 1, 4; DE CORPORE I. 8, 9 („[philosophia] excludit historiam tam naturalem quam politicam”) és VI. 1, 59 („scientia tu dioti sive causarum est; alia cognitio omnis quae tu hoti dicitur, sensio est vel a sensione remanens imaginatio sive memoria”).

Igaz, hogy Hobbes a történelemnek nem-tudományos státust tulajdonít, az államtudománynak ennek megfelelően nem-történetit. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a történelmet haszontalannak vagy a tudás – a filozófiához képest – alacsonyabb rendű formájának tekintené, olyanoknak, amelytől el lehet vagy el kell tekinteni, mielőtt az utóbbira sikerült szert tenni.

Mivel a történelem „múltbeli tényekről való tudás”, eredménye az *okosság*; ettől pedig csak annyira lehet eltekinteni, amennyire a jelen cselekvések jövőbeli hatásának megjósolásától, „feltételezvé, hogy azonos cselekedeteknek azonos következményei vannak” (LEV. III, 22). Ez a feltételezés nyilván nem bizonyított és nem is bizonyítható; ezért sorolja Hobbes a *presumption* kategóriájába. De „az emberi elme [ezen alapuló] cselekvése”, nevezetesen az „elővigyázatosság” vagy „okosság”, nem függeszthető fel, melyet „a természet olyannyira beleoltott [...], hogy gyakorlásához ne is kelljen egyéb, mint hogy valaki embernek szülessen, és őt érzékszervét használni tudja” (LEV. III, 23). Ez azt jelenti, hogy az emberi cselekvéshez tartozik mint annak egy alkotóeleme, mint a természetes és spontán induktív aktus, mely a dolgok és emberek hatóképességét állandóan kiértékeli:

„A jövőről alkotott elképzelés a múlt emlékezetéből indul ki, és feltételezi a kettő közötti azonosságot. Akkor gondoljuk úgy, hogy valami be fog következni a jövőben, ha tudjuk, hogy van valami a jelenben, ami rendelkezik a képességgel, hogy azt létrehozza. Akkor gondoljuk, hogy egy jelenlegi dolog rendelkezik a képességgel, hogy létrehozzon valamit a jövőben, ha emlékezünk, hogy ahhoz hasonló dolgot hozott létre a múltban.” (ELEMENTS I, VIII. 3, 48. *Kiemelés A.L.*)

Nem tudunk részletesen foglalkozni a *képesség* és „a jövőről alkotott elképzelést” jelentő *szenvedély* fogalma között.⁴⁸ Minden emberi viselkedés magában hordozza az értékelést, melyet alanya alkot saját hatóképességének a másokéhoz való viszonyáról. A képesség fogalma magában foglalja az induktív elvnek (az okosság alapjának) az emberi viselkedésre való alkalmazását. Számunkra azonban lényegesebb az a hobbesi álláspont, mely szerint az induktív státus egyfelől bizonytalanabb és taníthatatlanná teszi a történeti tudásból eredő okosságot, másfelől azonban teljes mértékben nem helyettesíthető a tudományos tudással, amely elégtelen, és mindig is elégtelen lesz ahhoz, hogy szükségszerű módon levezethetők legyenek a mindennapi életre és a kormányzásra vonatkozó egyes kontingens döntések (mint azt fentebb hangsúlyoztuk). Nem véletlen, hogy a Thuküdidész-fordítás elé írott dedikációs levél az „állampolgári tudással” együtt mint olyat említi, amely „fajta tudás leginkább érdemes arra, hogy nagy emberek fáradalmat és időt szenteljenek neki”.⁴⁹

A politikai történelem és amit Hobbes 1629-ben *államtudománynak* nevez – amely a tudomány egyik alapvető ága lesz –, ugyanarról a témáról szólnak (mint az kiderül

⁴⁸ „And that anything hath power now to produce another thing hereafter, we cannot conceive, but by remembrance that it hath produced the like heretofore. Wherefore all *conception of future*, is conception of *power* able to produce something; whosoever therefore expecteth pleasure to come, must conceive withal some *power* in himself by which the same may be attained. And because *the passions whereof I am to speak next, consist in conception of the future*, that is to say, in conception of *power* past, and the act to come; before I go any farther, I must in the next place speak somewhat concerning this *power*.” (ELEMENTS I, VIII. 3, 48 – k.t.)

⁴⁹ „For his own study, it was bestowed, for the most part, in that kind of learning which best deserveth the pains and hours of great persons, *history* and *civil knowledge*.” (THUCYDIDES iv – k.t.). Hobbes William Cavendish-re utal, aki Hardwick első bárója, a dedikációs levél címzettjének (már nem élő) apja volt.

a fenti idézetből), ami nem más, mint „az emberek akaratos cselekedetei az államban”. A tudomány ki tudja küszöbölni a perspektíva kettősségét, melyre az okosság támaszkodik, mégpedig azért, hogy ezen cselekvéseket a *hatóokság* elve alá rendeli –, azaz hatóokká változtatja azt, ami céloknak látszik.⁵⁰

Nagyon fontos megjegyeznünk, hogy ennek végrehajtásához az államfilozófiának nem kell a fizikához és a mozgás geometriai tudományához fordulnia: az emberi cselekvések okai – szemben a fizikai mozgás okaival, szenvedélyek, tehát *közvetlenül* és nem *hipotetikus*an ismertek.

Megkülönböztetett helyzete folytán az államfilozófiára nem vonatkozik a mindent átfogó redukció, amely miatt gyakran igaztalanul kritizálták Hobbes filozófiáját. Ez a megkülönböztetett helyzet azonban mindenekelőtt azt jelenti, hogy a politika az egyetlen tudomány, amelyet Hobbes – bár amennyiben levezethető az „etikából” vagy „morálfilozófiából”,⁵¹ elvileg belül esik a fizika területén, és így *hipotetikus* – nem-hipotetikus státussal ruház fel. Ez legalábbis addig így van, míg a diszciplína szigorúan vett területén belül maradunk, s kihasználjuk a feltételezést, hogy a szenvedélyek a jelenségek okai, anélkül hogy fel kellene vetnünk általános oksági magyarázatuk problémáját (amely a morálfilozófián belüli probléma; a morálfilozófia úgy tudja csak kezelni, hogy átveszi a mechanisztikus hipotetikus modellt).

A fizikától és a mechanisztikus modelltől való függetlensége az államfilozófiát bizonyos értelemben közelebb hozza a politikai történelemhez, mint amilyen közel a fizika áll a természettörténethez.⁵² A politikai történetírás ennek ellenére, bár az okosság értékes forrása mindenki számára, nem igazolt, és nem tulajdoníthatunk neki oksági törvényt, hiszen természeténél fogva alkalmatlan arra, hogy ilyenek testesüljenek meg benne. Ez magyarázza, hogy Hobbes történeti érdeklődése ellenére semmiféle fogékonyságot sem mutat a klasszikus vagy reneszánsz típusú történeti bölcsesség iránt. Richard Pocock tömör megfogalmazásában:

„Teljes görög-római, illetve firenzei eredetű retorika állt Hobbes rendelkezésére – sors és újítás, ciklus és egyensúly retorikája – azon kettős célra, hogy hangsúlyozza a politika időbeli változékonyságát és eszközöket javasoljon, melyekkel véget lehet vetni a zűrzavarnak. Hobbes azonban alig vagy egyáltalán nem élt ezzel.” (POCOK 1989, 153.; ELLIOTT–KOENIGSBERGER 1970).

Más szóval: az atemporalitás vagy az időbeli változatlanóság a tudományos tudás elengedhetetlen ismeretelméleti feltétele, mivel semlegesíti az indukció korlátait (melyeket Hobbes világosan jelez) és – explicitebb módon – más, még veszélyesebb és destruktívabb korlátokat, melyekre a szkeptikus gondolkodás hívja fel a figyelmet (amellyel Hobbes talán többet foglalkozik, mint ami nyilvánvaló): olyan tényezőket, amelyek valamely tárgy (vagy alany) dezintegrációját, azonosságának elvesztését jelenthetik.

Kétkelkedhetünk abban, hogy a Thuküdidész-fordítás bevezetőjét író Hobbes bizonyos volt benne, hogy megalkotható egy demonstratív tudomány, és hogy ennek kidolgozta volna valamely világos modelljét. Azt azonban nem vonhatjuk kétségbe, hogy a

⁵⁰ „*Finalis causa* locum non habet nisi in iis rebus quae habent sensum et voluntatem, quam efficientem quoque esse suo loco ostendemus.” (DE CORPORE X. 7.)

⁵¹ A *Leviathan* kilencedik fejezetének táblázatában és a *De Corpore* I. 7-ben („*Philosophia civilis moralis ita adhaeret ut tamen distrahi ab ea possit*”) ez a sajátos jelleg világosabban látszik.

⁵² A természettörténet és a politikai történelem összehasonlításához lásd SHUHMANN 2000 3–24.

történelem jogosulatlan használatáért azon kognitív korlátok ignorálását okolta, melyek strukturálisan megkülönböztetik a történeti és a tudományos ismeretet, a tények elbeszélését és a szükségszerű, tudományos tudást (vö. SCOTT 2000).

Hobbes későbbi ismeretelmélete azáltal is biztosítja az államfilozófia számára a temporalitás szükséges semlegesítését, hogy – amint azt Pocock idézett tanulmányában írja:

„[...] a politikai idő szférája helyett a politikai térben gondolkodik. Ilyen eltolódásra általában éppen azon okból van szükség, amelyet Hobbes felhoz: az események időbeli sora nem ismerhető meg olyan bizonyossággal, amelyet „filozófiai” nevezhetnénk. Csak ha elhagyjuk a diakrón gondolkodást és áttérünk a filozófiára, akkor érthetjük meg tudományos módon, a politikai tekintélynek hogyan kell létrejönnie, vagy állíthat fel tekintélyi rendszert a racionális bizonyosság alapján. Ezzel felfedeztük és tisztáztuk, hogy Hobbes politikai filozófiáját milyen értelemben helyes történetietlennek nevezni. A filozófia és a történelem nála a tudás két eltérő fajtája, és csak az előbbi bizonyítható tudományosan vagy racionálisan.” (POCOCK 1989 157.)

E jelentős tanulmányában Pocock helyesen hívja fel a figyelmet két mozzanatra. Egyrészt arra, hogy a történetietlenség vádja filozófiaiag nem semleges, hanem meghatározott metafizikai és filozófiai feltételezéseken alapul, amelyeket explicitté kell tenni.⁵³ Másrészt el kell kerülni a *history* szó anakronisztikus interpretációját a XVII. század vonatkozásában: „a [Hobbes] korabeli gondolkodás szerint az embernek egy másféle történelme is volt, melyet más módon ismert meg” (POCOCK 1989 158).

Ez a „más mód” a kinyilatkoztatás; ez a másik történelem abból a múltból indul, amelyben Isten állama fennállt, véget ért, majd Krisztus első eljövetele következett. Jelene a keresztény államok, a kinyilatkoztatásnak és Krisztus üzenetének egyik generációról a másikra való továbbörökítése. Jövője Krisztus második eljövetele és másodszori uralkodása.

Fordította: Szalai Judit

IRODALOM

- ARISZTOTELÉSZ 1982. *Retorika*. Ford.: Adamik Tamás. Budapest: Gondolat.
- ELLIOTT, J. H. – KOENIGSBERGER, H. G. (eds.) 1970. *The Diversity of History: Essays in Honour of Sir Herbert Butterfield*. London: Routledge and Kegan. Cornell University Press, Ithaca.
- JOHNSTON, D. 1986. *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*. Princeton: Princeton University Press.
- POCOCK, J. G. A. 1989. Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes. In *Politics Language and Time. Essays on Political Thought and History*. Chicago–London: University of Chicago Press.
- QUINTILIANUS 1921. *Institutio Oratoria*. Ford. H. E. Butler. Loeb Classical Library. London: Cambridge Mass. – Harvard University Press.
- ROGERS, G. A. J. – SORELL, T. (eds.) 2000. *Hobbes and History (Routledge Studies in Seventeenth Century Philosophy)*. London–New York: Routledge.
- SCOTT, J. 2000. The Peace of Silence. Thucydides and the English Civil War. In *Hobbes and History* 112–156.
- SHUHMANN, K. 2000. Hobbes's Concept of History. In *Hobbes and History* 3–24.

⁵³ A gondolatmenet ezzel a szórakoztató megfigyeléssel zárul: Mihelyst sikerült felállítani „canons of what constitutes 'historical' thinking, and this can all too easily lead to the sort of academic high-jump contest beloved of Hegelian and Crocean scholars, in which the bar of true historicity is raised again and again until only the fortunate candidate succeeds in leaping it” (Pocock 1989, 151).

SKINNER, Q. 1996. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
STRAUSS, L. 1936. *The Political Philosophy of Hobbes: its Basis and Genesis*. Oxford: Clarendon Press.
TUCK, R. 2000. Hobbes and Tacitus. In *Hobbes and History* 79–111.

HOBBS HÍVAKOZOTT MŰVEI:

Critique du 'De Mundo' de Thomas White (CRITIQUE) Intr., texte crit. et notes par Jean Jacquot et Harold Whitmore Jones. Paris: Vrin, 1973.

De Cive, The Latin Version (DE CIVE). Howard Warrender (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1983.

De Corpore (DE CORPORE). In *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*. W. Molesworth (ed.). 5 vols. Londini, Richards, 1839–1845.

Leviathan (LEV.). Richard Tuck (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Magyarul: ford.: Vámosi Pál. Budapest: Kossuth, 1999.

Of the Life and History of Thucydides (THUCYDIDES). In Sir William Molesworth (ed.): *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. VIII. London: J. Bohn, 1839–1845. iii–xxxii.

The Answer to the Preface to Gondibert [1650]. In *English Works*. Vol. IV., 451–453.

The Elements of Law Natural and Politic (ELEMENTS). J. C. A. Gaskin (ed.). Oxford–New York: Oxford University Press, 1994.

Thomas White 'De Mundo' Examined. H. W. Jones. (transl., introd.) London: Bradford University Press, 1976.

