

فلسفہ سیاسی ہابز

-
- سرشناسه: اشتراوس، لئو، ۱۸۹۹-۱۹۷۳ م.
عنوان و نام پدیدآور: فلسفه سیاسی هابز: مبنا و تکوین آن/لئو اشتراوس؛ ترجمه یاشار جیرانی.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۴۰۳.
مشخصات ظاهری: ۲۴۶ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۴-۰۴۹۳-۴
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا
یادداشت: عنوان اصلی: The political philosophy of Hobbes, its basis and its genesis, 1963.
یادداشت: نمایه.
موضوع: هابز، تامس، ۱۵۸۸-۱۶۷۹ م.
Hobbes, Thomas: موضوع
موضوع: علوم سیاسی
Political science: موضوع
شناسه افزوده: جیرانی، یاشار، ۱۳۶۲-، مترجم
رده‌بندی کنگره: JC ۱۵۳
رده‌بندی دیویی: ۳۲۰/۰۱
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۹۶۹۶۱۹۸
-

فلسفہ سیاسی ہابز

مبنا و تکوین آن

لئو اشتراوس

ترجمہ یاشار جیرانی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

**The Political Philosophy of Hobbes:
Its Basis and Its Genesis**

Leo Strauss

The University of Chicago Press, 1952



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

تحریریه انتشارات قنوس

* * *

لئو اشتراوس

فلسفه سیاسی هابز

مینا و تکوین آن

ترجمه یاشار جیرانی

چاپ اول

۷۷۰ نسخه

۱۴۰۳

چاپ سروش

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۴ - ۰۴۹۳ - ۰۴ - ۰۶۲۲ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 622 - 04 - 0493 - 4

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

تقدیم به همسر
نویسنده

برای بهاره
مترجم

فهرست

یادداشت مترجم	۹
پیشگفتار	۱۳
پیشگفتار ویراست منتشر شده در آمریکا	۲۳
۱. مقدمه	۲۵
۲. مبنای اخلاقی	۳۱
۳. ارسطوگرایی	۶۳
۴. فضیلت آریستوکراتیک	۸۱
۵. دولت و دین	۱۰۱
۶. تاریخ	۱۲۵
۷. اخلاق نو	۱۶۳
۸. علم سیاست نو	۱۹۱
نمایه	۲۴۵

یادداشت مترجم

فلسفه سیاسی هابز: مینا و تکون آن (۱۹۳۶) اثری است که از حیث زمانی در میانه دو بصیرت لئو اشتراوس قرار گرفته است. او به هنگام نگارش این اثر پیشاپیش از زمینه و زمانه تاریخی گرای خود گسسته بود؛ او تغییر جهت داده و متقاعد شده بود که بازگشت به قدما و فهم آن‌ها دقیقاً به آن شیوه‌ای که آنان خود را می‌فهمیدند نه تنها ممکن بلکه ضروری است. به عبارت دقیق‌تر، این اثر در افق کشف دوباره «جدال قدما و مدرن‌ها» نوشته شده است؛ یعنی بر مبنای این فرض که فلسفه سیاسی مدرن و موقعیت «نیپیلیستی‌اش» فقط در افق آنچه به نحوی آگاهانه از آن «گسسته» است، یعنی فلسفه سیاسی قدمایی / کلاسیک، قابل فهم است. از این حیث، این اثر اشتراوس دربردارنده بسیاری از مضامین و بصیرت‌هایی است که در آثار متأخر او نیز دیده می‌شوند. اما، همان‌طور که خودش در «پیشگفتار برای ویراست منتشر شده در آمریکا» توضیح می‌دهد، او در زمان نگارش این اثر هنوز معنا و اهمیت کامل «هنر نوشتن» را درنیافته بود. او هنوز درنیافته بود که حکمت را نمی‌توان به آسانی از اعتدال جدا کرد؛ این که فلاسفه هزینه حفظ آزادی ذهن و اندیشه (= حکمت) را با محدودسازی خودخواسته در آزادی بیان (= اعتدال)

می‌پردازند. همین نکته روش‌ها و استدلال‌هایی را وارد اثر کرده است که اشتراوس بالغ از آن‌ها اجتناب می‌کرد. مقایسه عنوان این اثر، فلسفه سیاسی هابز: مبنا و تکوین آن، با عنوان مقاله‌ای که او تقریباً دو دهه بعد نوشت، «در باب مبنای فلسفه سیاسی هابز» (۱۹۵۴)، می‌تواند نشان دهد که اگر او این کتاب را در افق فهم عمیق‌تر از هنر نوشتن بازنویسی می‌کرد، چه تغییراتی در محتوا و شیوه ارائه اثر اعمال می‌شد. در هر حال، مدعای بنیادین فلسفه سیاسی هابز: مبنا و تکوین آن این است که در آثار هابز تناقضی اساسی در باب مبنای فلسفه سیاسی هابز وجود دارد: این‌که مبنای این فلسفه سیاسی علم طبیعی مدرن است یا یک «نگرش اخلاقی» پیش‌علمی و در عین حال «مدرن». او در این اثر می‌کوشد اثبات کند که نه علم طبیعی مدرن یا «طبیعت‌گرایی» بلکه نوعی «نگرش اخلاقی» مبنای نهایی فلسفه سیاسی هابز و در نتیجه مبنای فلسفه سیاسی مدرن است؛ تأکید بر نوعی «حق» که بر قانون الهی و طبیعی مقدم و از آن‌ها مستقل است، حقی بر مبنای «تقابل اخلاقی و انسان‌گرایانه تکبر ناعادلانه و ترس عادلانه از مرگ خشونت‌بار»؛ چیزی که او آن را «عمیق‌ترین لایه ذهن مدرن» می‌نامد. علم طبیعی مدرن از جهاتی برای ارائه فلسفه سیاسی هابز ضروری است، اما این مبنای اخلاقی را مخدوش و پوشیده می‌سازد. او می‌کوشد این ادعای خود در باب مبنای فلسفه سیاسی هابز را با تا حدی با اتکا بر تبیین فلسفی مضامین اساسی فلسفه سیاسی هابز (این‌که وضع «طبیعی» عرصه تقابل ترس عادل و فخر ناعادل است) و همچنین از طریق روایتی از فرایند تکوین و تحول اندیشه هابز توضیح دهد، که چیزی جز حرکتی از فضیلت آریستوکراتیک به فضیلت بورژوازی (از افتخار/غرور به ترس) نیست. توصیف مفصل و یکتای اشتراوس از این مبنای اخلاقی در فلسفه سیاسی هابز: مبنا و تکوین آن – این‌که چگونه این مبنای اخلاقی و ترس از مرگ خشونت‌بار بر نفی فلسفه اخلاق قدمایی و آریستوکراتیک مبتنی است،

این‌که چگونه ترس از مرگ خشونت‌بار صورتی از «خودآگاهی» است و با نفی کیهان در معنای کلاسیک و مشیت الهی به چرخشی به سوی انسان منجر می‌شود، این‌که چگونه کاریست‌پذیری مطلق را جایگزین قابل‌اتکا بودن ایده‌ها می‌کند، این‌که چگونه اراده به جای عقل می‌نشیند (چیزی که در تبیین اشتراوس از مفهوم «حاکمیت» هابز با ظرافت خود را نشان می‌دهد؛ مفهومی که بر «اناتوانی عقل» مبتنی است)، و در نهایت هستی و فلسفه را تاریخی می‌کند - در آثار متأخر او به عناصر مقوم «مسئله‌الهیاتی - سیاسی» بدل می‌گردد، مسئله‌ای که با ایده‌خودکشی فلسفه در دوران مدرن، یا مسخ آن در نوعی ارتدوکسی (که در معنای اشتراوسی در نهایت امری اخلاقی است)، مناقشه‌برانگیزترین بیان خود را می‌یابد: مسخ نهایی «فلسفه» مدرن در صورتی از اراده‌گرایی و ایمان/پرهیزکاری از رهگذر محوریت یافتن امر اخلاقی. به همین دلیل، این اثر منبع کم‌نظیری برای دریافتن تفسیر اشتراوس از فلسفه سیاسی مدرن است. اما فارغ از اهمیت و معنای این اثر در میان آثار اشتراوس، این اثر یک شرح فلسفی و غیرعقیده‌نگارانه عمیق، دانشورانه، دقیق، جامع و نسبتاً دشوار بر فلسفه سیاسی هابز است. تفسیر اشتراوس از مفاهیم آشنای فلسفه سیاسی هابز، مفاهیمی مثل وضع طبیعی، حاکمیت، انفعالات، ترس از مرگ خشونت‌بار، فخر پوچ و قرارداد، پیش‌فرض‌ها و مقدماتی را افشا می‌کند که به ندرت با این وضوح بررسی و افشا شده‌اند. بر همین اساس، به نظر می‌رسد - اگر خواننده از خوانش دقیق پنج فصل نخست جان سالم به در برد - سه فصل پایانی این اثر («تاریخ»، «اخلاق نو»، و «علم سیاست نو») همچنان از بهترین متونی است که در باب فلسفه سیاسی هابز نوشته شده است.

یاشار جیرانی

ناتینگهام

پاییز ۲۰۲۳/۲۰۲۴

پیشگفتار

نیت پژوهش پیش رو تمهید تحلیلی از اصول فلسفه سیاسی هابز و اخلاف اوست. ضرورت تحلیلی نو از آن اصول ناشی از دانش ژرف‌تر دهه‌های اخیر از سنت فلسفه سیاسی است. اکنون، زمان آن گذشته که بتوان بدون هر گونه قید و شرطی و با اطمینان قرون هفدهم و هجدهم را دوران شکوفایی نظریه‌های قانون طبیعی توصیف کرد. این توصیف تلویحاً بر مبنای مقایسه نظریه‌های سیاسی عصر عقل‌گرایی با نظریه‌های سیاسی قرن نوزدهم قرار داشت، و در آن محدوده همچنان صادق است؛ اما وقتی سنت قرون میانه و کلاسیک به دقت بررسی شوند، دیگر نمی‌توان از آن دفاع کرد. اثر این تغییر در جهت‌گیری بر تفسیر فلسفه سیاسی هابز روشن است. جان لیرد در اثر اخیرش در باب هابز می‌توانست از این نظر دفاع کند که «صدا و قلم» نظریه اخلاقی و سیاسی هابز «قرون میانه‌ای است». اگرچه این گزاره چندان موجه نیست، به وضوح اثبات می‌کند که عقیده قدیمی، که طبق آن بداعت هابز امری بی‌چون و چرا تلقی می‌شد، متزلزل گشته و اکنون نیازمند قید و شرطی است که در مراحل پیشین پژوهش نیازی به آن احساس نمی‌شد. به سخن کلی، اگر نظریه‌های قانون طبیعی نه تنها به هیچ وجه خصیصه ویژه عصر

عقل‌گرایی نباشند، بلکه امری متعارف در سنت‌های قرون میانه و کلاسیک باشند، ما نمی‌توانیم از این پرسش اجتناب کنیم که چرا قرون هفدهم و هجدهم به دوران نظریه‌های قانون طبیعی در حد اعلای آن شهرت یافتند. و اگر بخواهیم از همان آغاز این پاسخ نابسنده را کنار بگذاریم که به دلایل سیاسی‌ای که برای ما آشنا هستند نظریه‌های قانون طبیعی در آن دوران مناسبت عملی بیشتری در مقایسه با دیگر ادوار داشتند، باید این پرسش دقیق‌تر را مطرح کنیم که آیا میان نگاه مدرن و سنتی به قانون طبیعی تفاوتی اصولی وجود ندارد. در واقع، چنین تفاوتی وجود دارد. قانون طبیعی سنتی در وهله اول و عمدتاً «قاعده و معیاری» ابژکتیو، نظم‌ی الزام‌آور مقدم بر، و مستقل از، اراده انسانی است، در حالی که قانون طبیعی مدرن در وهله اول و عمدتاً مجموعه‌ای از «حقوق»، مجموعه‌ای از مدعیات سوژکتیو، است، یا اغلب چنین است، که خاستگاه آن اراده انسان است. در پژوهش پیش رو کوشیده‌ام این نظر را از طریق مقایسه آموزه سیاسی هابز، در مقام بنیان‌گذار فلسفه سیاسی مدرن، با آموزه‌های افلاطون و ارسطو، در مقام بنیان‌گذاران فلسفه سیاسی سنتی، اثبات کنم. اگر کسی آموزه‌های لاک، مونتسکیو، و روسو را با مثلاً آموزه‌های هوکر، سوارز، و گروسیوس مقایسه کند، اساساً به نتیجه مشابهی دست خواهد یافت. حتی آموزه لایب‌نیتس، که به نظر می‌رسد در نگاه نخست مهم‌ترین استثنا بر قاعده مذکور باشد، آن را تأیید می‌کند، اگر نه فقط محتوا بلکه همچنین صورتی - خصیصه مشروطی - که او به قضایای قانون طبیعی نسبت می‌دهد در نظر گرفته شود.^۱ اما، اگرچه هابز در مقایسه با دیگر حامیان قانون طبیعی اهمیت عملی کمتری برای «حقوق انسان» قایل می‌شود، ذات قانون طبیعی مدرن و همه لوازم

۱. به خاطر این نظر لایب‌نیتس، که هابز پیش از او بدان قایل بود، آموزه امر مطلق کانت در تمایز از امر مشروط ضرورت یافت. قواعد قانون طبیعی سنتی بی‌تردید اوامر مطلق بودند و اوامر مطلق تلقی می‌شدند.

ذاتی‌اش واضح‌تر از همه در آموزه او یافت می‌شود. زیرا هابز آشکارا و برخلاف سنت سترگ نه از «قانون» طبیعی، یعنی نظمی ابژکتیو، بلکه از «حق» طبیعی، یعنی از مدعای مطلقاً موجه سوژکتیوی آغاز می‌کند که نه تنها به هیچ قانون، نظم، یا التزام پیشین وابسته نیست، بلکه خودش خاستگاه هرگونه قانون، نظم، یا التزام است. به واسطه این تصور از «حق» به مثابه اصل اخلاق و سیاست است که بداعت فلسفه سیاسی هابز (که شامل فلسفه اخلاق او می‌شود) با کمترین ابهام ممکن بروز می‌یابد. زیرا هابز با آغاز از «حق» و بدین ترتیب انکار اولویت «قانون» (با اولویت «فضیلت»، یعنی چیزی که اساساً با قانون یکی است) در برابر سنت ایدئالیستی می‌ایستد. از سوی دیگر، او با قرار دادن اخلاق و سیاست بر مبنای «حق»، و نه تمایلات یا شهوات طبیعی ناب، در برابر سنت طبیعت‌گرایانه می‌ایستد. یعنی، اصل «حق» جایی میان اصول اخلاقی اکید (مثل اصول اخلاقی قانون طبیعی سنتی) از یک سو، و اصول طبیعی ناب (مثل لذت، شهوت، یا حتی فایده) از سوی دیگر قرار می‌گیرد. می‌توانیم بگوییم که «حق» مفهومی خصوصاً حقوقی است. در واپسین فصل این پژوهش به برخی از فرض‌هایی که مبنای کاربرد فلسفی این مفهوم هستند اشاره خواهد شد. اما، ارائه تحلیلی کامل از اهمیت آن کاربرد فلسفی باید معوق گردد؛ زیرا پیش از این‌که بتوان چنین تحلیلی ارائه داد، برچیدن موانعی ضرورت داشت که حتی در برابر شناسایی صرف این واقعیت آشکار قرار دارد که فلسفه سیاسی هابز از «حق» طبیعی، و نه «قانون» طبیعی و همچنین تمایلات یا شهوات طبیعی، آغاز می‌کند.

این موانع عمدتاً ناشی از این واقعیت‌اند که هابز کوشید فلسفه سیاسی خود را بر مبنای علم طبیعی مدرن قرار دهد. غلبه بر وسوسه در پیش گرفتن چنین مسیری بسیار دشوار است. همان‌طور که فلسفه اخلاق و سیاسی سنتی، به میزانی، بر متافیزیک سنتی مبتنی بود،

ضروری به نظر می‌رسید که وقتی علم طبیعی مدرن به جای متافیزیک سنتی نشست، فلسفه اخلاق و سیاسی جدید را بر مبنای آن علم نو قرار داد. کوشش‌هایی از این دست هرگز امکان موفقیت ندارند: اگر بخواهیم از زبان اخلاف هابز استفاده کنیم، متافیزیک سنتی «انسان‌انگارانه» بود، و از همین رو مبنای مناسبی برای فلسفه امور انسانی فراهم می‌کرد؛ از سوی دیگر، علم مدرن، که می‌کوشید طبیعت را با دور ریختن هرگونه «انسان‌انگاری»، یعنی هرگونه تصویری از غایت و کمال، تفسیر کند، دست‌کم کمکی به فهم امور انسانی و بنیاد اخلاق و سیاست نمی‌کرد. در مورد هابز، این کوشش برای قرار دادن فلسفه سیاسی بر مبنای علم مدرن به این پیامد منجر شد که تفاوت بنیادین میان «حق» طبیعی و شهوت طبیعی به طور سازواری قابل دفاع نبود. بنابراین، اگر قرار باشد اهمیت اصل «حق» هابز به درستی شناسایی شود، باید نخست نشان داده شود که مبنای واقعی فلسفه سیاسی او علم مدرن نیست. نشان دادن این نکته هدف خاص پژوهش پیش‌روست.

همان‌طور که جورج کروم رابرتسون^۱ پنجاه سال پیش در کتاب خود با عنوان هابز اشاره کرده است، «پیش از این‌که هابز به فیلسوفی مکانیک‌باور بدل شود و زمانی که هنوز مشاهده‌گر انسان و آداب او بود، بی‌تردید خطوط اصلی کل آموزه سیاسی (هابز) مشخص شده بودند» (Hobbes p. 57). بنابراین، ایضاح منسجم اندیشه «پیش‌اعلمی» هابز در باب «انسان و آداب»، ایضاح منسجم نظر آغازین او در باب زندگی انسان، زمانی که هنوز با «تبیین‌های» علمی مخدوش نشده بود، طبیعی خواهد بود. امیدوارم با پژوهش پیش‌رو نشان داده باشم که اگر بخواهیم فهم منسجمی از اندیشه هابز داشته باشیم، چنین ایضاحی ممکن، و حتی ضروری، است. آن‌طور که در نگاه نخست به نظر می‌رسد، کسب چنین

1. George Croom Robertson

فهمی آسان نیست. این درست است که همه خوانندگان هابز تحت تأثیر وضوح، دقت، و استواری اندیشه او قرار می‌گیرند. اما همه پژوهندگان هابز همچنین از تناقضات متعدد در مکتوبات او شگفت‌زده می‌شوند. تعداد اندکی از مهم‌ترین و نهادین‌ترین گزاره‌های او هستند که جایی در آثار او، یا مستقیماً یا به واسطه انکار پیامدهای آشکارشان، نقض نشده‌اند. بدین منظور که دریا بیم کدامیک از گزاره‌های متناقض او بیانگر عقیده واقعی او هستند، باید به تصور اولیه خود از دقت و وحدت اندیشه او وفادار بمانیم. زیرا آن تصور چیزی جز ادراک نظر بنیادین هابز در باب زندگی انسان نیست، و آن نظر نه متناقض، بلکه واحد و تقسیم‌ناپذیر است. این نظر، و نه علم مدرن، مبنای واقعی فلسفه سیاسی اوست. خاستگاه آن نظر نه‌چندان در مشغله‌ای عالمانه یا علمی، بلکه در تجربه واقعی چگونگی رفتار انسان در زندگی روزمره و «مراودات عمومی» است. ریشه این تجربه را، که مبنای نظر هابز در باب انسان است، باید در نگرش اخلاقی ویژه‌ای یافت که قایلان بدان را وامی‌دارد تا انسان را به شیوه خاص هابز تجربه کنند. مثلاً، آن نظر ممکن است بیان‌بسنده خود را در پندها و تأملات به سبک متفکر معاصر هابز یعنی لاروشفوکو (که عقاید او در باب اهمیت عزت نفس از قضا به عقاید هابز در باب اهمیت «فخر» یا «تکبر» بسیار شبیه است) بیابد و نه در یک نظام فلسفی. و در آثار هابز بخش‌های مهمی وجود دارند که به چنین سبکی نوشته شده‌اند. اما، قصد و نیت هابز فقط این نیست که نظر خود در باب زندگی انسان را به مثابه بیان تجربه خود ایضاح کند، بلکه بالاتر از همه این است که نظر خود را به مثابه تنها نظر حقیقی و به طور کلی معتبر توجیه کند. با آغاز از این قصد و نیت است که می‌توانیم دلیل نهایی تناقضات موجود در آثار او را درک کنیم. زیرا، از آن‌جا که او روشی را که در خور مطالبات چنین تلقی‌ای از زندگی انسان باشد در اختیار نداشت،

چاره‌ای جز این نداشت که روش‌ها و مفاهیم سنت فلسفی یا علم مدرن را به عاریت بگیرد. اما هیچ‌کدام از آن دو با آن مطالبات همخوانی نداشتند. مفاهیم سنتی برای نظری اساساً غیرسنتی مناسب نیستند، و مفاهیم علم مدرن با تلقی‌ای از زندگی انسان که خاستگاهش در نگرش اخلاقی است تجانسی ندارند. تفاوت اساسی میان نظر بدیع هابز در باب زندگی انسان از یک سو، و مفاهیم سنت یا علم مدرن از سوی دیگر همه تناقضات کوچک و بزرگ موجود در آثار او را توضیح می‌دهد. اثبات این واقعیت نه فقط شرط لازم هرگونه تفسیر منسجم از فلسفه سیاسی هابز است، بلکه حتی، همان‌طور که اشاره کردم، شرط لازم بازشناسی اصل آن فلسفه است.

برای این‌که بینیم نظر بدیع هابز مستقل از سنت و علم مدرن است، بایستی تکوین ایده‌های اخلاقی و سیاسی او را مطالعه کنیم. زیرا با مطالعه اندیشه اولیه هابز می‌توانیم دریابیم که تصور بدیع او از زندگی انسان پیش از این‌که با علم مدرن آشنا شود در ذهن او وجود داشت، و در نتیجه این واقعیت را اثبات کنیم که آن تصور مستقل از علم مدرن است؛ و مطالعه تحولات بعدی در اندیشه او این دریافت را بیشتر تأیید می‌کند، زیرا در آن‌جا شاهد تعارضی واقعی میان نظر بدیع او و مطالبات علم مدرن هستیم. از سوی دیگر، با مطالعه کلیت تحول اندیشه هابز، که رهایی تدریجی از سنت است، می‌توانیم بفهمیم که هرچه او بیشتر خود را از قیود سنت رها می‌ساخت، دست‌کم پیش‌فرض‌ها و پیامدهای نظر بدیع او بیش از پیش بر او آشکار می‌شد، و بدین ترتیب می‌توانیم نشان دهیم که تصور بدیع او، اگر در معنای کاملش فهمیده شود، نه تنها از سنت مستقل است، بلکه ضد آن است. اکنون، با این‌که دلیل واحدی - علاقه و توجه به نظر بدیع هابز در باب زندگی انسان - ما را به سوی مطالعه تحول او در باب نفوذ (عمدتاً) روزافزون علم مدرن و قدرت (عمدتاً) رو به

کاهش سنت سوق می‌دهد، روشی که باید در هر یک از این دو مورد به کار گرفته شود با دیگری تفاوت دارد. در مورد نخست، ما خصوصاً به اندیشهٔ اولیهٔ هابز توجه داریم، به آراییی که او پیش از مطالعهٔ علوم دقیقه به آن‌ها قایل بود. در مورد دوم، ما خصوصاً می‌خواهیم تمایل به رهایی از سنت را دنبال کنیم، تمایلی که با بیشترین وضوح در دورهٔ فکری متأخر هابز متجلی می‌شود. اما، جداسازی کامل این دو خط پژوهشی ناممکن است. زیرا از آن‌جا که مکتوبات اولیهٔ هابز بسیار کم‌شمارند، ما باید در مواردی مواد و مصالح ناکافی را با تفسیر نظر اولیهٔ هابز به مثابه نقطهٔ آغاز فرضی تحول بعدی او تکمیل کنیم، که فی‌نفسه بروز و ظهور واضحی دارد. بر این نکته بایستی تأکید کرد، زیرا وابستگی متقابل این دو خط پژوهشی تألیف پژوهش پیش رو را موجه می‌سازد، کاری که در غیر این صورت چندان قابل دفاع نبود.

اصطلاح «مکتوبات اولیه» در مورد هابز معنایی نسبتاً نامتعارف دارد. اگر منظور ما از مکتوبات اولیه همهٔ آن چیزی باشد که او پیش از نخستین بررسی نظام‌مندش از فلسفهٔ سیاسی (مبادی قانون، که در ۱۶۴۰ به پایان رسید) تألیف کرد، آن‌ها شامل هر آن چیزی می‌شوند که او تا پنجاه سالگی‌اش نوشته بود. در این معنا، «مکتوبات اولیه» از این قرارند: (۱) مقدمهٔ او بر ترجمه‌اش از توسیدید^۱ (پیش از ۱۶۲۸)؛ (۲) شعر در باب عجایب پیک (حدود ۱۶۲۷)؛ (۳) رساله‌ای کوتاه که تونیس آن را کشف و تصحیح کرد، و آن را رسالهٔ کوتاه در باب اصول اولیه نامید (شاید ۱۶۳۰)؛ (۴) دو تلخیص انگلیسی از خطابهٔ ارسطو (حدود ۱۶۳۵). مکتوب دوم و سوم اهمیت چندان برای هدف ما ندارند. از سوی دیگر، علاوه بر نامه‌های هابز به دیگران و نامه‌های دیگران به او، باید روایات خودزندگینامه‌ای و زندگینامه‌ای دوران اولیهٔ هابز را هم افزود. این مواد بسیار

۱. اشاره به مقدمهٔ هابز بر ترجمه‌ای است که او در دوران متقدم خود از جنگ‌های پلپونزی نوشتهٔ توسیدید منتشر کرده است. - م.

اندک به پرسش اندیشه اولیه هابز در همه ساحت‌های آن مجال پاسخ قطعی نمی‌دهد. وضعیت متفاوت می‌بود اگر می‌شد نسخه دستنویس چتسورث را همچون منبعی برای اندیشه اولیه هابز به کار گرفت، نسخه‌ای که در واقع به اوراق و اسناد هابز تعلق ندارد، اما به قضاوت من نوشته خود هابز است. دلیلی برای این فرض وجود دارد که اگر این نسخه دستنویس نخستین مکتوب خود هابز نباشد، او تأثیری تعیین‌کننده بر نگارش آن داشته است.^۱ به استثنای مواقعی که بلافاصله به آن‌ها اشاره خواهد شد، من از

۱. عنوان نسخه دستنویس مذکور «جستارها» است و ویلیام گوندیش آن را تألیف کرده است. او این اثر را در «این روزها» به پدر خود تقدیم کرده است. آن‌طور که آقای سیدنی کستل رابرتس به من گفته است، «جستارها» نسخه دستنویس آغازین و بسیار کوتاه‌تر ساعات فراغت است، که بدون ذکر نام مؤلف در ۱۶۲۰ منتشر شد. از آن‌جا که «جستارها» و ساعات فراغت بر مبنای برخی جستارهای بیکن قرار دارند که پیش از ۱۶۱۲ منتشر نشده بودند، بدون شک هر دو بین ۱۶۱۲ و ۱۶۲۰ تألیف شده‌اند. ساعات فراغت از دیرباز به «لرد چاندوس» یا «لرد گندیش، اِرل آینده دوشایر» نسبت داده شده است. انتساب به دومی بر اساس کشف نسخه دستنویسی است که امضای و. گوندیش پای آن است، و انتساب به اولی احتمالاً از نادرست خواندن «گندیش» به صورت «چاندوس» نشئت گرفته است. و. گوندیش ممکن است به هر یک از اِرل‌های دوشایر اشاره کند، زیرا نام همه آن‌ها ویلیام بود؛ اما امکان‌ها به واسطه تاریخ تألیف «جستارها» و ساعات فراغت (بین ۱۶۱۲ و ۱۶۲۰) به نحوی محدود می‌شود که فقط اِرل اول دوشایر یا پسر او، که بعداً اِرل دوم دوشایر شد، می‌تواند مدعی تألیف این مکتوبات باشند. تألیف اثر از سوی اِرل اول دوشایر ناممکن است، زیرا «جستارها» از سوی و. گوندیش به پدرش تقدیم شده است، که در آن زمان در قید حیات بوده است، و پدر اِرل اول دوشایر در ۱۵۵۷ فوت کرده بود. بدین ترتیب، امکان ندارد مؤلف (اسمی یا واقعی) «جستارها» و به احتمال زیاد ساعات فراغت کسی جز و. گوندیش باشد که بعداً اِرل دوم دوشایر شد. حال، این گوندیش شاگرد و دوست هابز بود. هابز به عنوان معلم و محرر او از ۱۶۰۸ تا ۱۶۲۸ با او زندگی کرد، یعنی در کل دورانی که «جستارها» و ساعات فراغت ممکن است نوشته شده باشند. روابطی شخصی میان بیکن و و. گوندیش، که بعداً دومین اِرل دوشایر شد، و بین بیکن و هابز وجود داشت؛ این روابط نسبت ادبی موجود میان جستارهای بیکن و «جستارهای» گوندیش را توضیح می‌دهد. علی‌رغم این‌که «جستارها» به میزان قابل توجه و مدار جستارهای بیکن است، میان سرمشق‌گرفتن و تقلید تفاوت‌های قابل توجهی هم وجود دارد - تفاوت‌هایی که با تفاوت میان اندیشه بیکن و هابز متناظر است.

ویراست مولسورث از مکتوبات هابز (که تحت عنوان *English Works* یا *Opera Latina* به آن‌ها ارجاع داده خواهد شد) پیروی کرده‌ام. برای مبادی قانون و بهیموث، من از ویراست‌های تونیس استفاده کرده‌ام، و در مورد لویاتان ویراست الکساندر دانلوپ لیندسی^۱ را مبنا قرار داده‌ام.

می‌خواهم به دینی که عالیجناب دوک دونشایر به گردن من دارد اشاره کنم، به خاطر سخاوتمندی‌اش در این‌که اجازه داد به اوراق و اسناد هابز در چتسورث دسترسی داشته باشم، و فقراتی از آن‌ها را نقل کنم. همچنین بسیار مدیون آقای فرانسیس تامپسون، کتابدار چتسورث، هستم که کمک و توصیه‌های او به هنگام مطالعهٔ اوراق و اسناد هابز برایم بسیار ارزشمند بود. باید از پرفسور ارنست بارکر تشکر کنم، که نسخهٔ دستنویس پژوهش پیش رو را خواند و پیشنهادهای بسیار مفیدی ارائه کرد، و تکمیل این اثر در وهلهٔ اول مدیون محبت و توجه اوست.

همچنین می‌خواهم از پرفسور ریچارد هنری تاوونی، رئیس کالج بالیول، پرفسور ن. ف. هال، و آقای ای. جسی. پزنت به خاطر کمک‌ها و تشویق‌هایشان تشکر کنم.

در مورد کمک مالی بسیار مدیون بنیاد را کفلر، شورای مساعدت دانشگاه، رئیس و هیئت رئیسهٔ کالج سیدنی ساسکس هستم. در نهایت، می‌خواهم از سرکار خانم الزا سینکلر، که سخاوتمندانه کار دشوار ترجمهٔ این پژوهش را بر عهده گرفت، تشکر کنم.

ل. ا.

1. Alexander Dunlop Lindsay

پیشگفتار ویراست منتشر شده در آمریکا

به دلایل متعددی این پژوهش در صورت اصلی آن تجدید چاپ شده است. تردیدی نیست که این پژوهش نیازمند بازنگری قابل توجهی است. اما به نظرم می‌رسد شیوهٔ مواجههٔ من با هابز در این پژوهش بر بدیل‌های موجود مرجح است. هابز بر من به مثابهٔ مؤسس فلسفهٔ سیاسی مدرن پدیدار شد. این خطا بود: نه هابز، بلکه ماکیاولی لایق این افتخار است. اما من همچنان این خطا را، که به راحتی قابل تصحیح است، یا به بیان دقیق‌تر مقدمات ویژهٔ آن را، به نظرات عموماً مقبول‌تری که مجبور به مقابله با آن‌ها بودم و به این راحتی تصحیح نمی‌شوند ترجیح می‌دهم.

دریافته بودم که ذهن مدرن اعتماد به نفس یا یقین خود را به این‌که به طور تعیین‌کننده‌ای فراسوی اندیشهٔ پیشامدرن پیشرفت کرده از کف داده است؛ و دریافتم که این به نیهیلیسم، یا به آنچه عملاً با آن یکی است یعنی تاریک‌اندیشی متعصبانه، منجر می‌شود. نتیجه گرفتم که پروندهٔ دعوی مدرن‌ها علیه قدما بایستی، بدون توجه به عقاید و اعتقادات محبوب، بدون خشم و اشتیاق، بازگشایی شود. به عبارت دیگر نتیجه گرفتم ما باید یاد بگیریم که به طور جدی، یعنی بی طرفانه، این امکان را در نظر آوریم که سوئیفت حق داشت وقتی جهان مدرن را با لی‌لی‌پوت و جهان قدیم را با براب دینگ‌نگ مقایسه می‌کرد. فرض کردم که فلسفهٔ سیاسی به مثابهٔ

جستجوی حقیقت نهایی در باب بنیادهای سیاسی ممکن و ضروری است: من هابز را فیلسوف سیاسی و نه نظریه‌پرداز یا اسطوره‌پرداز، در نظر گرفتم. فرض کردم که فلسفه سیاسی، به مثابه مشغله‌ای ذاتاً غیرتاریخی، امروزه نیازمند مطالعه انتقادی تاریخ خودش است؛ این‌که چنین تاریخ انتقادی‌ای پیش فرض می‌گیرد که متفکران گذشته را همان‌طوری بفهمیم که آن‌ها خودشان را می‌فهمیدند؛ این‌که تاریخ فلسفه سیاسی مستلزم تقسیمی بسنده به ادوار است؛ و این‌که فقط تقسیمی می‌تواند بسنده تلقی گردد که با خودآگاهی بازیگران، یعنی فلاسفه سیاسی بزرگ، همخوانی داشته باشد. نتیجه گرفتم که هابز بنیان‌گذار فلسفه سیاسی مدرن است، زیرا در مقایسه با زنون کیتیونی، مارسیلیوس پادوایی، ماکیاولی، بُدَن، و حتی بیکن این اعتقاد را با وضوح بسیار بیشتری بیان کرد که در مقام فیلسوف سیاسی به نحوی ریشه‌ای از فلسفه سیاسی پیشین گسسته است. قضاوت مردان با کفایتی مثل بل و روسو مؤید این نظر من بود.

علت بی‌واسطه و شاید کافی خطای من تأملی ناکافی بر سرآغاز گفتارهای ماکیاولی بود. من از اسپینوزا آموخته بودم که ندای پرتین فصل پانزدهم شه‌ریار را درک کنم. اما همه مراجع به من گفته بودند که شاهکار ماکیاولی نه شه‌ریار بلکه گفتارهاست؛ و گفتارها در نگاه نخست خود را کوششی برای احیایی چیزی از دست‌رفته و فراموش شده و نه کوششی برای گشودن منظره‌ای سرتاسر نو نمایش می‌دهد. من این امکان را در نظر نگرفتم که ماکیاولی همچنان همان احتیاطی را به کار می‌بست که هابز از به کار بستن آن عار داشت: توجه نکردم که درجات متفاوتِ دعوی نوآوری در ماکیاولی و هابز نه به تفاوت در درجه وضوح اندیشه آنان بلکه به تفاوت در صراحت لهجه مربوط است. دلیل خطای من این بود که به اندازه کافی به این پرسش توجه نداشتم که آیا حکمت می‌تواند از اعتدال جدا شود، یا توجه نداشتم که برای آزادی ذهن چه هزینه‌ای باید بپردازیم.

مقدمه

فلسفه سیاسی هابز نخستین کوششِ خصوصاً مدرن برای ارائه پاسخی منسجم و جامع به پرسش زندگی درست انسان است، پرسشی که در عین حال پرسشی در باب نظم درست [بیرحق] جامعه است. شاید ریشه تک تک عناصر آموزه هابز را بتوان در یکی از اسلاف او یافت؛ و ممکن است یکی از آن اسلاف از لحاظی کمتر از هابز در قید سنت بوده باشد. اما آن عناصر که پیش از زمانه او به طور جداگانه پدیدار شدند وحدت خصوصاً مدرن خود را فقط در هابز یافتند؛ و هیچ کدام از پیشینیان هابز به دنبال آن گسست قاطع از کل سنت نبودند که پاسخ مدرن به پرسش زندگی درست انسان مستلزم آن است. هابز نخستین کسی بود که ضرورت جستجوی علم نوی انسان و دولت را احساس کرد، و موفق شد آن را بیابد. کل اندیشه اخلاقی و سیاسی متأخر صراحتاً یا تلویحاً بر این آموزه نو مبتنی است. برای اشاره به اهمیت سیاسی آن می توان بر این واقعیت تأکید کرد که هابز ایدئال تمدن در صورت مدرن آن، هم ایدئال توسعه بورژوایی-کاپیتالیستی و هم جنبش سوسیالیستی، را بنیان گذاشت و آن را با عمق، وضوح، و صداقتی بی رقیب تشریح کرد. برای اشاره به مناسبت فلسفی آن باید به این نکته اشاره کرد که فلسفه اخلاق، نه

صرفاً فلسفه اخلاق عقل‌گرایی قرن هجدهم، بلکه همچنين فلسفه اخلاق روسو، کانت و هگل بدون اثر هابز ممکن نبود. اما بالاتر از همه، فلسفه سیاسی هابز، به مثابه پاسخی بنیادین به پرسش زندگی درست انسان، نه فقط اهمیت والایی برای فلسفه سیاسی بماهو، یعنی برای شاخه‌ای از دانش در میان دیگر شاخه‌های دانش، بلکه برای کل فلسفه مدرن دارد، اگر که بحث و توضیح در باب ایدئال زندگی وظیفه اولی و تعیین‌کننده فلسفه باشد.

تقریباً اجماع بر این است که در حوزه تاریخ قانون طبیعی و نظریه دولت، هابز دقیقه‌ای دوران‌ساز است. این که اهمیت دستاورد او بسیار بیشتر است، این که این اهمیت به راستی کلی و همه‌گیر است، معمولاً حتی بررسی هم نمی‌شود. دلیل این عدم تصدیق – هر چقدر هم پارادوکسیکال به نظر برسد – تا حدی به تأثیر خود هابز برمی‌گردد. طبق گفته‌های خودش، دستاورد او در فلسفه سیاسی از طریق کاریست روشی نو ممکن شد، روشی که گاليله از طریق آن فیزیک را به جایگاه یک علم ارتقا داد.^۱ در همنوایی با این روش، که روش «تحلیلی- ترکیبی» نامیده می‌شود، واقعیات سیاسی مفروض (عدالت یا بی‌عدالتی هر عمل خاص، یا مفهوم رایج عدالت به طور کلی، یا خود دولت، که به منزله شرط اولیه عدالت واقعیت سیاسی در معنای اعلی کلمه است) تحلیل می‌شوند، یعنی به اجزایشان («اراده‌های فردی») فروکاسته می‌شوند، و سپس، برعکس با آغاز از آن اجزا، ضرورت و امکان نوعی «اراده جمعی» با مشهودترین استنتاج حاصل می‌شود، و آنچه در ابتدا یک کل «غیرعقلانی» بود «عقلانی» می‌شود.^۲ بنابراین به نظر می‌رسد محتوایی که مشخصه فلسفه سیاسی هابز است – تقدم مطلق فرد بر دولت، تلقی از

۱. در این مورد خصوصاً مقایسه کنید با:

E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tubingen, 1932), pp. 339 ff.

2. *De Cive*, Praefatio and Epistula dedicatoria; *De corpore*, cap 6, art. 7.

فرد به مثابه موجودی غیراجتماعی، تلقی از نسبت وضع طبیعی و دولت به مثابه تضادی مطلق، و نهایتاً تلقی از خود دولت به مثابه لویاتان - از سوی روش تعیین یافته است و به نحوی ضمنی در آن وجود دارد. اما، از آن جا که این روش متعاقباً اعمال شد، یعنی فقط در تقلید از تأسیس فیزیک نوین به دست گاليله، دستاورد هابز در مقایسه با تأسیس علم مدرن به دست گاليله و دکارت درجه دوم به حساب می آید، هر چقدر هم عظیم باشد.

اهمیت فراگیر فلسفه سیاسی هابز تا زمانی که، طبق گفته های خودش، روش خصیصه تعیین کننده سیاست او تلقی شود، لاجرم شناسایی نخواهد شد. اکنون روشن است که این روش تنها یا حتی مهم ترین خصیصه سیاست هابز نیست. دقیقاً بر مبنای فرضیات روش «تحلیلی- ترکیبی» - و نه بر مبنای فرضیات روش «تکوینی» ارسطو - پرسش مربوط به هدف و کیفیت اراده فرد، اراده انسان در وضع طبیعی، برای دگرذیسی انضمامی ایده دولت جایگاه تعیین کننده می یابد. و این روش از پیش پاسخ به چنین پرسش تعیین کننده ای را ردیابی نکرده است. همان طور که مجادله روسو با هابز به نحوی بسنده اثبات می کند میان این گزاره که انسان بنا بر طبیعت خود خوب (به طور دقیق تر، معصوم) است و این گزاره که انسان بنا بر طبیعت شر (سبع) است تضادی وجود دارد. بنابراین، اتخاذ نظر دوم از سوی هابز، که بدون آن فلسفه سیاسی اش کل ماهیت خود را از کف می دهد، حتماً خاستگاهی غیر از روش داشته، و در نتیجه فلسفه سیاسی او حتماً خاستگاهی بی واسطه تر و انضمامی تر از این روش داشته است. این خاستگاه - نه خاستگاه روش، یا صورت، بلکه خاستگاه ماده فلسفه سیاسی هابز - را در کجا باید جست؟

پژوهش ها تا به امروز به این پرسش دو پاسخ متفاوت ارائه کرده اند. پاسخ روشن، که خود ساختار فلسفه سیاسی هابز به ما تحمیل می کند، این است که هابز تعریف انضمامی هدف و کیفیت اراده فردی را از

روان‌شناسی مکانیستی‌ای استنتاج می‌کند که در نظام او بر فلسفه سیاسی‌اش تقدم دارد. داده‌های این روان‌شناسی از حیث سلبی انکار اراده آزاد، و از حیث ایجابی این گزاره است که انسان را انطباعات حسی او و واکنش‌های خودکار وی به آن انطباعات (امیال و انفعالاتش)، و نه عقل، تحت هر شرایطی متعین می‌کند. اکنون، فهم این نکته دشوار نیست که این روان‌شناسی به‌هیچ‌وجه فرض ضروری فلسفه سیاسی هابز نیست. از نظریه‌هایی که مشخصه هابز هستند - انکار این که «دگرخواهی» طبیعی است، مدعاهای طبیعت سبع انسان، جنگ همه علیه همه به مثابه وضع طبیعی بشر، ناتوانی ذاتی عقل - می‌توان بر اساس فرضیات تعین ناگرایانه هم دفاع کرد. علاوه بر این، این نظر «بدبینانه» در باب طبیعت انسان پیش از این که هابز تصویری از روان‌شناسی مکانیستی داشته باشد در ذهن او شکل گرفت. این‌ها و ملاحظاتی مشابه ویلهلم دیلتای را واداشت تا خاستگاه ماده فلسفه سیاسی هابز را نه در روان‌شناسی علمی مدرن، بلکه در سنت بیابد. به زعم دیلتای علم مدرن فقط «صورتی را که انسان‌شناسی اکنون به خود گرفته تعیین کرد (برای هابز در کنار دیگران)، در حالی که تا آن‌جا که به ماده مربوط می‌شود، مبنای آن در توصیفات، طبقه‌بندی‌ها، و تبیین‌های اعصار پیشین قرار داشت».^۱ دیلتای سپس ردپای این ماده را در دوران قدیم کلاسیک یافت. او برای این شاهد اهمیت بالایی قایل می‌شد که هابز برای جزء بنیادین فلسفه سیاسی‌اش، یعنی نظریه انفعالات، عمیقاً مدیون رواقیون بود.^۲ ما در این جا نمی‌توانیم درباره تحلیل دیلتای از منابع به تفصیل بحث کنیم. اما، به یک نکته باید اشاره کرد. دیلتای نظریه انفعالات در باب انسان را مبنا قرار می‌دهد، که البته تحت تأثیر رواقیون است. او هیچ اشاره‌ای به نظریه انفعالات در مبادی قانون نمی‌کند، نظریه‌ای که هیچ اثری از نفوذ رواقیون در آن یافت

1. *Gesammelte Schriften*, vol. ii, p. 452. 2. Loc. cit., pp. 293 ff.

نمی‌شود، و افزون بر این در مقایسه با قطعۀ مشابه در در باب انسان با تفصیل بسیار بیشتری آمده است. اصولاً، باید اشاره کرد که ديلتای هرگز به این نکته نپرداخت که نظریه‌های سنتی‌ای که در مکتوبات هابز دیده می‌شوند واقعاً عناصر لاینفک فلسفۀ سیاسی اویند یا این‌که صرفاً پسمانده‌های آن سنتی هستند که هابز عمدتاً آن را رد می‌کرد، اما همواره نمی‌توانست کاملاً خود را از آن رها سازد یا کاملاً آن را دور بیندازد. ديلتای هرگز این پرسش را از خود نکرد، زیرا او هرگز تقابل آشکار و نظام‌مند هابز با کل سنت - از جمله رواقیون و اپیکوری‌ها - را به اندازه کافی جدی نگرفت. اگر او مادۀ فلسفۀ سیاسی هابز را با مادۀ فلسفۀ سیاسی سنتی مقایسه می‌کرد - بررسی منابعی که او با آن‌ها آغاز می‌کند مبنایی است، اما فقط مبنای چنین مقایسه‌ای - می‌دید که در آثار هابز مدعاها و مفاهیم معنایی سرتاسر غیرسنتی به خود می‌گیرند.^۱ در همان مثال فوق، انگارۀ رواقی از انفعالات باید تغییر اساسی بیابد، وقتی فیلسوفی این انگاره را برمی‌گیرد که به نحو نظام‌مند منکر امکان سعادت است و نزد او متضاد انفعالات دیگر وضعیت سکون نیست.

بنابراین، اگر قرار باشد اهمیت هابز به اندازه کافی تصدیق و فهم شود، شرط لازم این است که تفاوت بنیادین میان «مادۀ» فلسفۀ سیاسی هابز، یعنی نگرش اخلاقی ویژه‌ای که شیوۀ تفکر هابز را تعیین می‌بخشد، از یک سو، و نگرش کلاسیک و همچنين مسیحی، از سوی دیگر، درک شود. نگرش اخلاقی که اساس فلسفۀ سیاسی هابز است از تأسیس علم مدرن

۱. جان لیرد (Hobbes, London, 1934)، کاملاً مستقل از ديلتای، و به معنایی در تضاد با او، اخیراً نسبت فلسفۀ سیاسی هابز با سنت را کاویده است. او ادعا می‌کند که هابز، که آموزۀ مکانیستی نوین را ولو از طریق «فن» قرون میانه‌ای وارد متافیزیک می‌کند، در اخلاق و سیاست خود کاملاً قرون میانه‌ای است (p. 57). از این رو به نظر لیرد، تفاوت ذاتی میان هابز و پیشگامان قرون میانه‌ای‌اش به «سرسختی و دقت منطقی» هابز (p. 58)، یا به اثبات نظریه‌های سنتی با روش‌ها و اصول علم مدرن برمی‌گردد (cf. p. 90 and p. 181). همان ایرادی که به ديلتای وارد است به او نیز وارد است.

مستقل است، و دست‌کم در این معنا «پیشاعلمی» است. این نگرش در عین حال خصوصاً مدرن است. می‌توان گفت که این نگرش عمیق‌ترین لایه ذهن مدرن است. کامل‌ترین و صادقانه‌ترین تجلی این نگرش در فلسفه سیاسی هابز است. زیرا، از همان آغاز، سنت کلاسیک و مسیحی روی آن را پوشانده بود. اما، در کل، این به طور کامل‌تری در مورد پیش از هابز صدق می‌کند؛ و پس از هابز، روان‌شناسی مکانیستی که خود هابز راه را به سوی آن گشود و نهایتاً جامعه‌شناسی روی آن را پوشاندند. اما هابز در لحظه زاینده‌ای فلسفه‌ورزی می‌کرد که سنت کلاسیک و الهیاتی دچار تزلزل شده بود، و سنت علم مدرن هنوز شکل نگرفته و مستقر نشده بود. در این زمان، او و فقط او پرسش اساسی زندگی درست انسان و نظم درست [بر حق] جامعه را مطرح کرد. این لحظه برای کل دوره بعدی تعیین‌کننده بود؛ در آن بنیادی گذاشته شد که کل تحول فلسفه سیاسی مدرن بر آن مبتنی است، و این نقطه‌ای است که هر کوششی برای فهمی کامل از اندیشه مدرن باید از آن آغاز کند. این بنیاد هرگز مثل آن موقع مرئی نبوده است. ساختاری که هابز بر اساس الهام آن لحظه بنا کرد آن بنیاد را تا زمانی که آن ساختار پابرجا ماند، یعنی تا زمانی که باور به ثبات آن برقرار بود، پنهان ساخت.