

SYLWIA WILCZEWSKA

THOMAS HOBBS
W INTERPRETACJI LESLIEGO STEPHENA
A AGNOSTYCYZM BRYTYJSKI PRZEŁOMU
XIX I XX WIEKU*

Filozofia religii Thomasa Hobbesa, a szczególnie jego poglądy na temat istnienia Boga, w przeciwieństwie do jego filozofii polityki jest tak niejednoznaczna, że od czasu publikacji dzieł Hobbesa aż do dziś stanowi przedmiot krańcowo odmiennych interpretacji. Mało znanym etapem w historii tych badań jest odczytanie Hobbesa przez Lesliego Stephena, jednego z najważniejszych wiktoriańskich agnostyków, którego poglądy na temat religii, wyrażone w tomach *An Agnostic's Apology and Other Essays (AA)* i *Essays on Freethinking and Plainspeaking (EFP)*, w istotny sposób zaważyły na brytyjskich debatach światopoglądowych przełomu XIX i XX wieku. Kwestia relacji między filozofią Hobbesa a myślą Stephena stanowi tylko detal panoramy wiktoriańskiej twórczości filozoficznej – lecz jest to detal naświetlający relację między wiktoriańską historiografią a sporami światopoglądowymi jej twórców, a także inspiracje historyczne pierwszych autorów określających się jako agnostycy.

Mgr SYLWIA WILCZEWSKA – doktorantka w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej w Instytucie Filozofii na Wydziale Filozofii KUL; adres do korespondencji: Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: sylwia.wilczewska@kul.pl

* Artykuł został napisany na podstawie referatu wygłoszonego na konferencji „Filozofia XVII wieku – jej źródła i kontynuacje” (Lublin, 17–18 czerwca 2014 r.) i jest rezultatem badań sfinansowanych przez Narodowe Centrum Nauki w ramach grantu Preludium (UMO-2013/11/N/HS1/04815).

Rolę odegraną przez Stephena w myśli epoki wiktoriańskiej trudno porównywać do roli Hobbesa w filozofii XVII-wiecznej: Stephen świadomie przystąpił do stronnictwa intelektualnego sprzeciwiającego się filozofii podporządkowanej religijnej ortodoksji i nie stronił od związanych z tym konfliktów, przyciągając polemistów, ale nie pozostawiając miejsca na wątpliwości interpretatorom. Z Hobbesem łączyły go jednak zainteresowania: podobnie jak filozofa z Malmesbury, bardziej niż problem prawdziwości religii zajmowało go jej znaczenie społeczne, kulturowe i prawne. Jednocześnie, choć ujęcie religii autorstwa Stephena – zgodnie z duchem epoki – skupia się na jej aspekcie etycznym i społecznym, istotną rolę odgrywa w nim perspektywa pierwszoosobowa – etyczne, epistemologiczne i emocjonalne konsekwencje przyjęcia lub odrzucenia religii przez jednostkę. Jego poglądy na temat wiary są znacznie bardziej złożone niż to, co uważali na ten temat dwaj pozostali najważniejsi przedstawiciele wiktoriańskiego agnostycyzmu – Thomas Henry Huxley i Herbert Spencer. Stephen dostrzega zarówno pozytywne, jak i negatywne skutki wiary dla ludzkiej egzystencji: wierzy, że ludzie posiadają wrodzoną skłonność do wiary religijnej i że religia pozwala nadać życiu sens¹, a jednocześnie wskazuje, że wiara w życie pozagrobowe (której Stephen nie podziela) wytwarza kojące iluzje i powstrzymuje ludzi od starań o przemianę świata doczesnego². Sam pragnął widzieć religię jako formę fikcji czy poezji, cenionej i przeżywanej bez asercji³ – po pierwsze dlatego, że takie ujęcie pozwala zachować pozytywne oddziaływanie religii i jednocześnie uniknąć jej negatywnych skutków, a po drugie z powodów związanych z etyką przekonań: uważał, podobnie jak Huxley, że sfera nadprzyrodzona jest dla człowieka niepoznawalna, więc twierdzenie, że można powiedzieć o niej coś pewnego, to kłamstwo lub samooszustwo. Można powiedzieć, że Stephen podejmuje dyskusję z pragmatyzmem, zanim ten zdążył się narodzić: dostrzegając i doceniając egzystencjalne i społeczne znaczenie wiary, argumentuje, że nie jest ono wystarczającą podstawą dla akceptacji religii jako zbioru prawdziwych tez – szczególnie w oświeconych czasach przełomu XIX i XX stulecia. Adekwatną postawą w obliczu tej trudności jest, według Stephena, agnostycyzm – uznanie, że ludzkie zdolności poznawcze mają granice, a sfera, o której próbuje mówić religia, znajduje się poza nimi⁴.

¹ Na przykład *EFP*, 161–163.

² *EFP*, 206; *AA*, 122–123.

³ Szczególnie *EFP*, 47–81.

⁴ *AA*, 1.

Nazwisko Hobbesa pojawia się wielokrotnie w dziełach Stephena dotyczących historii filozofii i historii literatury: *History of English Thought in the Eighteenth Century (HoET)*, *The English Utilitarians (EU)*, *Studies of a Biographer (SoB)*, *Hours in a Library (HL)* i pomniejszych tekstach poświęconych pojedynczym postaciom, ale także w esejach wyrażających jego własne poglądy. Najobszerniejszą wypowiedź Stephena na temat Hobbesa stanowi jego ostatnia książka, popularnonaukowa biografia autora *Lewiatana* opublikowana pośmiertnie w serii „English Men of Letters” i zatytułowana po prostu *Hobbes (H)*; była to druga wydana w tej serii książka Stephena po biografii George Eliot, stawiającej kontrowersyjną, kojarzoną z agnostycyzmem pisarkę w jednym rzędzie z takimi postaciami jak Chaucer czy Hume. Hobbes – „ów wielki myśliciel, człowiek, który bardziej niż ktokolwiek inny natchnął angielską myśl [powstała] w stuleciu, które nastąpiło po jego śmierci”⁵ – cieszył się znacznym poważaniem Stephena i nieustannie przyciągał jego uwagę, o czym świadczą rozproszone po jego pismach tezy i metafory zaczerpnięte od filozofa z Malmesbury (Stephen porównuje na przykład intelektualistów w społeczeństwie do „mózgu Lewiatana”⁶). W swoich pracach z zakresu historii filozofii często podkreślał wpływ Hobbesa na późniejszych myślicieli, wspominając choćby o uznaniu, jakie miał dlań Huxley⁷.

Interpretacja Hobbesa autorstwa Stephena jest wyraźnie zależna od odczytań autora *Behemota* przez współczesnych Stephenowi badaczy, z których jedni uważali go za ateistę, a inni – za ortodoksyjnego anglikanina. Do tych pierwszych należeli pozytywiści, którzy – śladem Comte’a – uznawali Hobbesa za myśliciela zasłużonego dla naturalistycznego racjonalizmu. Do teistów natomiast zaliczał Hobbesa m.in. Frederick Denison Maurice, nauczyciel Stephena, który najpierw pozostawał pod jego silnym wpływem, by później z pewną goryczą skrytykować jego poglądy jako przykład niekonsekwencji właściwej przedstawicielom Kościoła Szerokiego – liberalnego odłamu anglikanizmu⁸; Maurice przypisywał Hobbesowi „pomysłowość i odważny dogmatyzm”⁹, uznając, że uzależnienie przezeń prawdziwości religii od wiarygodności proroków nie świadczy o ateizmie, a także przywołując z aprobatą słowa Hobbesa na temat niepoznawalności Boga, stano-

⁵ *EFP*, 252: „that great thinker, the man who did more than any other to stimulate English thought during the century which followed his death”; por. *SoB*.1, 46; *SoB*.4, 96.

⁶ *EFP*, 129: „the brain of Hobbes’s Leviathan”.

⁷ *SoB*.3, 180.

⁸ Zob. *EFP*, 1–46.

⁹ Frederick Denison MAURICE, *Moral and Metaphysical Philosophy*, vol. 2 (London – New York: Macmillan and Co., 1890), 410: „ingenuity and courageous dogmatism”.

wiące według Maurice'a dowód jego ortodoksji¹⁰. Podobne zdanie miał brat Stephena, James Fitzjames¹¹, uznający Hobbesa za najwybitniejszego myśliciela jego epoki i – z pewnym wahaniem – za teistę wywodzącego moralność z prawa nadanego przez Boga¹²; według Stephena Hobbes był ulubionym filozofem jego brata i główną inspiracją jego poglądów filozoficznych¹³. Interpretacje te można było znaleźć w tekstach opublikowanych w latach 60. XIX wieku i trudno przypuścić, by Stephen, wraz z bratem biorący udział w dyskusjach Towarzystwa Metafizycznego i żywo zainteresowany poglądami Maurice'a, nie miał z nimi styczności.

Jednocześnie, jak wskazują cytaty i odwołania zawarte w *Hobbesie* Stephena, jego autor czerpał głównie z opracowań filozofii Hobbesa pióra George'a Crooma Robertsona i Ferdinanda Tönniesa, opublikowanych w latach 80. i 90. XIX wieku; w jednym z przypisów Stephen stwierdza nawet, że w pewnych kwestiach nie sięgnął bezpośrednio do źródeł, polegając wyłącznie na autorytecie Robertsona¹⁴. Inspiracja ta jest o tyle istotna, że Robertson, w przeciwieństwie do Maurice'a i Jamesa Fitzjamesa Stephena, z pewnymi zastrzeżeniami uznaje Hobbesa – obok Herberta z Cherbury – za protoplastę deizmu, łącząc go z antyreligijnym, wolnomyślicielskim nurtem filozofii nowożytnej; choć dostrzega obecne u niego elementy fideizmu, zdaje się uznawać, że równoważy je sprzeciwiający się religii racjonalizm¹⁵. W podobny sposób interpretuje Hobbesa Tönnies, który łączy jego myśl z filozofią Spinozy: według Tönniesa zarówno poglądy Hobbesa, jak i Spinozy wyróżnia materializm, naturalizm, determinizm, negacja istnienia nadprzyrodzonych istot i wydarzeń, a także sprzeciw wobec znanych im form religijności – źródło potępienia ich myśli przez reprezentantów religii, w których wyrosli; Tönnies dostrzega też u Hobbesa ideę religii naturalnej, zapożyczoną od Herberta z Cherbury¹⁶.

¹⁰ Tamże, 264, 574.

¹¹ Pisząc „Stephen” – bez podawania imienia – zawsze będę mieć na myśli Lesliego Stephena, a nie jego brata.

¹² James Fitzjames STEPHEN, *Horae Sabbaticae* (London – New York: Macmillan and Co., 1892), 8, 12–18, 51. Por. Leslie STEPHEN, *The Life of Sir James Fitzjames Stephen, The Life of Sir James Fitzjames Stephen, Bart., a Judge of the High Court of Justice* (London: Smith, Elder & Co., 1895), 116.

¹³ L. STEPHEN, *The Life of Sir James Fitzjames Stephen*, 220, 330–332.

¹⁴ *H*, 55; zob. także 237.

¹⁵ George Croom ROBERTSON, *Hobbes* (Edinburgh – London: William Blackwood and Sons, 1905 [data pierwszego wydania: 1886]), 21–22, 156–158, 208.

¹⁶ Ferdinand TÖNNIES, „Hobbes and Spinoza”, w: TENŻE, *On Social Ideas and Ideologies* (New York – Evanston – San Francisco – London: Harper & Row, Publishers, 1974), 37–58.

Jeśli chodzi o interpretację filozofii religii Hobbesa, Stephenowi znacznie bliżej jest do drugiego z wymienionych nurtów. Stephen charakteryzuje Hobbesa jako „typowego rzecznika destrukcyjnych impulsów”¹⁷ i wygłasza nieco enigmatyczną uwagę przypisującą Hobbesowi – obok Locke’a i Hume’a – wynalezienie „sposobu analizy”, bliskiego każdemu, kto „wierzy, że wszelka wiedza musi wywodzić się z doświadczenia”¹⁸. Kreśląc portret Jonathana Edwardsa, Stephen zwraca uwagę, że polemizował on wyłącznie z heretykami, tak jakby nie zdawał sobie sprawy z istnienia całkowitych religijnych sceptyków¹⁹; na dowód tego przytacza słowa samego Edwardsa, który przyznaje się do nieznamości dzieł Hobbesa i Hume’a²⁰. Przykład ten świadczy o tym, że według Stephena filozof z Malmesbury nie próbował jedynie zmienić pojmowania religii, ale w ogóle nie uważał jej za wiarygodną. W odczytaniu Stephena Hobbes jest zatem sceptykiem, który, po pierwsze, sprzeciwia się religijnej ortodoksji, a po drugie – rozwija naturalistyczny empiryzm, przeciwstawiony filozofii o rodowodzie scholastycznym, uwzględniającej w prezentowanej wizji świata czynniki nadprzyrodzone²¹.

Podobnie jak u Tönniesa, w pismach Stephena Hobbes pojawia się często w parze ze Spinozą: obaj autorzy mają stanowić przykład filozoficznych sceptyków, których poglądy położyły kres dominacji katolicyzmu²². Właśnie Spinozie i Hobbesowi Stephen przypisuje zapoczątkowanie historycznej metody krytyki biblijnej („historical criticism”)²³ – istotny temat dyskusji

¹⁷ *HoET*.2, 23: „the typical representative of the destructive impulses”.

¹⁸ *HoET*.1, 68: „No one, indeed, who believes that all knowledge must be constructed from experience will doubt that Hartley did a most important service by bringing into prominence a mode of analysis, already suggested, it is true, by Locke, Hume, and Hobbes, to say nothing of earlier writers, but capable of a far wider application than had ever occurred to them”.

¹⁹ Ze względów praktycznych przez „sceptycyzm” będę tu rozumieć postawę negacji wiary religijnej, mimo że znaczenie tego terminu – także w kontekście religii i problemu istnienia Boga – jest znacznie bardziej złożone. Chcę w ten sposób uniknąć problemów związanych z różnymi sposobami jego rozumienia w debacie na temat Hobbesa czy szerszej nowożytnej filozofii religii – zob. Patricia SPRINGBORG, „Hobbes’s Challenge to Descartes, Bramhall and Boyle: A Corporeal God”, *British Journal for the History of Philosophy* 20 (2012), 5: 904-908.

²⁰ *HL*, 73.

²¹ Do Stephenowskiej interpretacji Hobbesa zbliżają się późniejsze odczytania autora *Lewiatana* autorstwa tych historyków filozofii, którzy uważają, że nie był on teistą. Analogia między Hobbesem a Spinozą stanowi nić przewodnią analizy filozofii religii Hobbesa pióra Edwina Curleya, najbardziej znanej współczesnej interpretacji przeczącej teizmowi Hobbesa (Edwin CURLEY, „I Durst Not Write So Boldly”, w: *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, red. Daniela Bostrenghi (Napoli: Bibliopolis, 1992)), która przywołuje w przypisach teksty Stephena i Robertsona.

²² *AA*, 261–262.

²³ *HoET*.1, 85.

agnostyków, podążających za niemieckimi autorami, takimi jak David Friedrich Strauss, z ich przeciwnikami – a wyliczając najważniejszych filozofów nowożytnych i ich poglądy w kwestii istnienia Boga, tylko ich dwóch nie łączy z żadnym jednoznacznym stanowiskiem, dwuznacznie stwierdzając, że „choć oskarżani o ateizm, sankcjonowali swoje rozważania [określając je] świętym mianem teologii”²⁴. Łączący obu filozofów determinizm Stephen interpretuje jako tezę, że każde, nawet najmniejsze wydarzenie stanowi skutek działania Boga. Obu myślicieli różni jednak proponowane rozwiązanie wynikającej z tego trudności z pojęciem prawa moralnego, polegającej na tym, że w deterministycznym świecie zachowywanie tego prawa jest konieczne, prawo zaś, którego nie da się złamać, nie jest prawdziwym prawem²⁵. Bóg Hobbesa i Spinozy to, według Stephena, „określenie absolutu” i źródło wszechrzeczy, a nie przyjazny ludziom byt osobowy²⁶: „obaj przyznawali się do wiary w Boga, który dla ich przeciwników nie był w ogóle Bogiem”²⁷. Hobbes i „niesławny Spinoza”, wraz z Baylem i Tolandem, pojawiają się także u Stephena na liście deistów, ateistów i panteistów potępianych przez Williama Warburtona²⁸. Stephen odnotowuje jednocześnie, że teorie polityczne Spinozy i Hobbesa są uderzająco podobne²⁹.

Hobbes odgrywa dość istotną rolę w zarysie nowożytnego sceptycyzmu otwierającym dwutomową historię XVIII-wiecznej filozofii brytyjskiej pióra Stephena. Jej autor uważa, że głównym impulsem do rozwoju myśli filozoficznej w XVIII-wiecznej Anglii był nowożytny sceptycyzm, przeciwstawiający się aprioryzmowi i sprzyjający charakterystycznemu dla filozofii brytyjskiej empiryzmowi. Do istotnych elementów nowego, sprzyjającego sceptycyzmowi krajobrazu filozoficznego zalicza Spinozjański deizm i kojarzony z Hobbesem materializm – negatywną inspirację dzieł Berkeleya³⁰. XVIII-wieczna filozofia angielska – przy której opisie Stephen skupia się na problemie wiedzy o Bogu – zostaje przedstawiona przez Stephena jako dziedzictwo Hume’a, autora uznanego przez Huxleya za jednego z pierwszych agnostyków i stanowiącego niejako filozoficznego patrona wiktoriań-

²⁴ *HoET.1*, 21: „If Spinoza and Hobbes were accused of Atheism, each of them sanctioned his speculations by the sacred name of theology”.

²⁵ *HoET.2*, 4–5.

²⁶ *HoET.2*, 137: „an expression for the absolute”.

²⁷ *AA*, 268: „Spinoza and Hobbes both professed to believe in God who, to their opponents, was no God at all”.

²⁸ *AFP*, 320: „»the infamous Spinoza«”; por. *HoET.1*, 346.

²⁹ *HoET.2*, 32.

³⁰ *HoET.1*, 30-33, 38.

skiego agnostycyzmu; Hobbes pojawia się u Stephena jako przedstawiciel tej samej tradycji co Hume – mniej od niego istotny, lecz wyrazisty w swym materializmie i przez to inspirujący wiele polemik. Fakt, że Stephen, za Robertsonem, uważa Hobbesa za jednego z istotnych inspiratorów deizmu³¹, jest o tyle istotny, że to właśnie deistów – jak można wnioskować ze struktury dzieła – uznaje za osiemnastowieczny odpowiednik tych współczesnych mu autorów, z którymi najbardziej się zgadzał³². Potwierdza to fakt, że w książce poświęconej historii angielskiego utylitaryzmu Stephen zwraca uwagę na to, że filozofią Hobbesa inspirował się także Mill, ojciec tego stronnictwa w wiktoriańskim sporze o etykę przekonań, do którego należał sam Stephen i które zrodziło ściśle związany z wiktoriańskim agnostycyzmem ewidencjalizm³³.

Znaczenie przypisane przez Stephena Hobbesowi, odczytanemu jako protoplasta deizmu, wpisuje jego zainteresowanie autorem *Lewiatana* w szerszy nurt poszukiwania przez wiktoriańskich agnostyków inspiracji w filozofii nowożytnej. Podobnie jak Huxley wskazywał jako źródło swego agnostycyzmu elementy sceptycyzmu obecne w filozofii Hume'a i Kanta, Stephen zwrócił się ku historycznemu deizmowi w poszukiwaniu wiarygodnych filozoficznych korzeni poglądów grupy, do której należał – a jego odczytanie Hobbesa pozwala zaobserwować historyczną inspirację jego tez i zarazem (naturalny w epoce wiktoriańskiej) wpływ jego własnych przekonań na jego badania w ramach historii filozofii.

Jednocześnie wiele wskazuje na to, że Hobbes zainspirował filozofię samego Stephena nie tylko jako część bliskiej mu tradycji deistycznej, ale także jako samodzielny myśliciel. Podobnie jak Hobbes, Stephen uważa wiarę religijną za przekonanie oparte na autorytecie³⁴; wygłoszona przez Stephena krytyka wierzących za decyzję przyjęcia autorytetu jako wiarygodnego źródła przekonań jest sprzeczna z pochwałą takiej postawy wygłoszoną *explicite* w *Lewiatanie*, lecz Stephena o wiele bardziej interesowało to, co według niego Hobbes twierdził *implicite* – zawołowana krytyka religii przez podkreślenie jej autorytarnych podstaw, a więc sprowadzenie jej do absurdu. Stephen, pisząc o religii, często skupia się na jej istotnej roli w zapewnianiu ładu społecznego; według niego ta funkcja religii jest też

³¹ *HoET*.1, 33, 80–81.

³² Zob. John W. BICKNELL, „Leslie Stephen's *English Thought in the Eighteenth Century: A Tract for the Times*”, *Victorian Studies* 6 (1962), 2: 110–111.

³³ *EU*.1, 302–303; *EU*.2, s. 34; zob. także: *H*, 94–95.

³⁴ *AA*, 87.

podstawą jej definicji stworzonej przez Hobbesa (w sformułowaniu Stephena: „religia to system przekonań i rytuałów narzuconych przez suwerena w celu nadania mocy „Prawu Natury”, czyli prawu zachowania samego siebie i obowiązku [dotrzymywania] kontraktu społecznego”³⁵), którą Stephen uważa za zdecydowanie odmienną od znanych mu definicji współczesnych. W swoim eseju o tolerancji, choć prezentuje stanowisko niezgodne z pozycją Hobbesa, Stephen nieustannie posługuje się jego kategoriami, stwierdzając na przykład, że władza przywódców religijnych nad wiernymi zasadza się na zasadzie suwerenności przeniesionej z władzy świeckiej na duchową. To odwrócenie Hobbesowskiej wizji przy zachowaniu użytych w niej terminów przywodzi na myśl słowa Jamesa Fitzjamesa Stephena, który uznał rozumowanie Hobbesa na temat zasady suwerenności za „zaskakująco podobne” (*surprisingly similar*) do tez de Maistre’a pod względem struktury, lecz zakończone przeciwnym wnioskiem, przemawiającym na korzyść władzy świeckiej³⁶.

Z takim rozumieniem poglądów Hobbesa na temat religii harmonizuje przyjęta przez Stephena interpretacja jego przekonań w sprawie istnienia i natury Boga. Stephen uważa, że to Hobbes jako pierwszy zwrócił uwagę na trudność uzasadnienia sądów etycznych ze względu na niepewność co do tych dwóch kwestii³⁷. Podejmując w *Hobbesie* próbę ustalenia poglądu bohatera książki na temat istnienia Boga, Stephen stwierdza, że materializm nie dopuszcza teizmu, a zatem wszelkie elementy filozofii Hobbesa wskazujące na teizm stanowią rodzaj retorycznego uniku³⁸. „Doktryna, że jest on [Bóg – S.W.] »cielesny« lub stanowi nieskończenie »subtelna« materię zajmującą miejsce w przestrzeni to tylko dziwaczna próba uniknięcia bardziej naturalnego wniosku, że znajduje się on po prostu poza wszelkimi poznawalnymi relacjami. Religia tego rodzaju nie sprawi raczej nikomu zbyt wiele kłopotów – i przeciwnicy Hobbesa mieli słuszność, uznając, że sprze-

³⁵ *H*, 232: „religion is a system of beliefs and observances imposed by the sovereign in order to give force to the »Law of Nature,« that is, the law of self-preservation and the obligation of the social contract”.

³⁶ J.F. STEPHEN, *Horae Sabbaticae*, 12–13; zob. *H*, 229–236.

³⁷ *HoET*, 2, 2.

³⁸ Geoffrey Gorham, przedstawiając zarys wzajemnie konkurencyjnych interpretacji cielesnego Boga u Hobbesa i ich najważniejszych przedstawicieli, wskazuje na analogię pomiędzy poglądami Stephena, Curleya (zob. przypis 21) i Douglasa Jessepha, rozwijającego współcześnie zarzut niespójności wymierzony w hobbesowską koncepcję Boga posiadającego ciało. Geoffrey GORHAM, „The Theological Foundation of Hobbesian Physics: A Defence of Corporeal God”, *British Journal for the History of Philosophy* 21 (2013), 2: 240–242.

ciwia się on w zasadzie każdej możliwej teologii”³⁹ – konkluduje Stephen. Jednocześnie starannie oddziela przekonania zawarte w pismach Hobbesa od poglądów ich autora, biorąc pod uwagę, że mógł on nie do końca zdawać sobie sprawę z konsekwencji niektórych swoich tez (sugestia dość mocno kontrastująca z dobrą opinią, jaką Stephen ma o autorze *Lewiatana*) albo świadomie nie ujawniać wszystkich swoich przekonań. Stephen wnioskuje, że Hobbes nie zdobył się na odwagę wyrażenia do końca swych poglądów, które w rzeczywistości odpowiadały poglądom Spinozy, a więc były – mimo przypuszczalnego lęku filozofa z Malmesbury przed określeniem swoich przekonań kontrowersyjnym słowem „ateizm” – *de facto* ateistyczne. Całkowicie odrzucona zostaje więc możliwość, że Hobbes i Spinoza uznają istnienie Boga – jasne jest, że choć używają słowa „Bóg”, nie rozumieją przez nie tego samego, co wierzący teiści; Stephen wyciąga z tego wniosek, że i Hobbes, i Spinoza całkowicie pozbawili to słowo znaczenia, wykorzystując je wyłącznie jako obronę przed kontrowersją⁴⁰.

Jeśli chodzi o wiedzę na temat Boga i jego istnienia, Stephen zauważa, że u Hobbesa można znaleźć dwa wykluczające się nawzajem ujęcia tej kwestii. Pierwsze z nich mówi, że istnienie Boga, ale nic ponadto, można wywnioskować z konieczności istnienia pierwszej przyczyny. Z uwag Hobbesa do *Medytacji* Descartesa jasno wynika, że autor *Behemota*, uznający idee za niedoskonałe odbicia wrażeń uzyskanych w doświadczeniu empirycznym, nie uznawał możliwości czerpania przez człowieka wiedzy o Bogu z wrodzonej idei Boga zawartej w ludzkim umyśle; jest to zgodne z niedopuszczającym wyjątków materializmem Hobbesa. Jak mówi *Lewiatan* i traktat *Triplos*, jedyna możliwa wiedza o Bogu pochodzi z rozważań nad przyczynowością – kierując się ciekawością lub lękiem przed przyszłością, ludzie poszukują przyczyn poszczególnych rzeczy, a później przyczyn tych przyczyn, aż w końcu zdają sobie sprawę z konieczności istnienia Boga jako przyczyny ostatecznej. Ponieważ jednak wiedza ta nie jest otrzymana za pośrednictwem żadnego wrażenia, umysł ludzki nie może zawierać idei Boga; znane porównanie przez Hobbesa teisty do niewidomego, który czuje ciepło i słyszy o istnieniu ognia, ale nie może go sobie wyobrazić, wpisuje tradycyjne rozróżnienie na wiedzę o istnieniu i istocie Boga w jego mate-

³⁹ H, 155–156: „The doctrine that he is »corporeal« or an infinitely »subtile« matter occupying space is merely a quaint attempt to evade the more natural inference that he is simply outside of all knowable relations. A religion of this kind is not likely to give much trouble to anybody; and Hobbes’s opponents were right in regarding him as virtually opposed to all possible theology”.

⁴⁰ H, 156–157.

rialistyczny system. *Tripes* dodaje, że skoro nie mamy idei Boga i nie znamy jego istoty, nie możemy nic wiedzieć na temat atrybutów Boga; negatywne atrybuty, które mu przypisujemy, jak nieskończoność i niepojętość, wyrażają nasze ograniczenia poznawcze, a pozytywne – naszą cześć⁴¹.

Drugie przedstawione przez Hobbesa ujęcie problemu wiedzy o Bogu prowadzi do wniosku, że nie możemy nawet wiedzieć, czy istnieje. W *De corpore* Hobbes znacznie bardziej pesymistycznie niż w *Lewiatanie* ocenia ludzką zdolność ustalenia czegokolwiek na temat pierwszej przyczyny. Jeśli wszystko, co istnieje, musi mieć przyczynę, wskazuje to na istnienie nieskończonego ciągu przyczyn, który – podobnie jak świat, jeśli jest nieskończony – nie może zostać objęty skończonym umysłem człowieka. Hobbes wyciąga z tego wniosek, że w kwestii rozmiaru i początku świata należy ufać wyłącznie autorytetowi religii. Jak trafnie zauważył John Bramhall w swojej polemice z Hobbesem, jeśli wiedza na temat istnienia Boga jest zależna od wiedzy o stworzeniu świata związanej z istnieniem ostatecznej przyczyny, a ta druga nie jest możliwa, istnienie Boga przestaje być pewne⁴².

We współczesnej terminologii pierwsze ujęcie czyniłoby Hobbesa deistą, a drugie – fideistą, który, gdyby nie był wierzący, musiałby być agnostykiem. „Może to nam przypomnieć wiele kontrowersyjnych kwestii, w których ortodoksyjni teologowie zgadzali się z Hobbesem” – zauważa Stephen. – „Przywodzi to na przykład na myśl agnostycyzm, który pan Herbert Spencer, jak sam twierdzi, rozwinął na podstawie [pism] pana Williama Hamiltona, podczas gdy Mansel posłużył się tym samym poglądem, by bronić ortodoksji”⁴³. Porównanie to, w świetle innych fragmentów *Hobbesa*, w których mowa o Spencerze, wiele mówi na temat rozumienia przez Stephena wewnętrznych różnic w ramach wiktoriańskiego agnostycyzmu i stanowi interesujący element łączący jego własne poglądy z jego historiografią.

Henry Longueville Mansel, anglikański fideista i jeden z pierwszych brytyjskich neokantystów, wbrew swoim intencjom dał początek filozofii stanowiącej podstawę wiktoriańskiego agnostycyzmu; zarówno Huxley, jak i Stephen i Spencer zdawali sobie sprawę z długu, jaki u niego zaciągnęli⁴⁴.

⁴¹ *H*, 146-148. Por. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, red. William Molesworth, vol. 1-4 (London: John Bohn, 1839-1840), vol. 3, 92-93, vol. 4, 59-60; René DESCARTES, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. Maria Ajdukiewicz, Kazimierz Ajdukiewicz, Stefan Swieżawski, Izydora Dąbbska (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001), 17-18.

⁴² *H*, 149-151. Por. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. 1, 411-412, vol. 4, 427-429.

⁴³ *H*, 148.

⁴⁴ Bernard LIGHTMAN, *The Origins of Agnosticism: Victorian Unbelief and the Limits of*

Według Mansela, którego epistemologia religii w znacznej mierze zaczerpnięta jest od Kanta za pośrednictwem Hamiltona, ludzki umysł posiada nie tylko jedną, ale dwie konkurencyjne idee Boga, a więc wizje jego istoty⁴⁵: filozoficzną i religijną; jak pisze Mansel, celem jego rozważań jest ocena wiarygodności tych idei. Człowiek z konieczności wyobraża sobie Boga jako pierwszą przyczynę, jako absolut (*the Absolute*) i jako to, co nieskończone (*the Infinite*). Tych trzech sposobów myślenia o Bogu nie da się ze sobą pogodzić: pierwsza przyczyna nie może być tożsama z absolutem, bo do istoty absolutu należy nieposiadanie żadnych koniecznych relacji z innymi rzeczami; nie jest także możliwe, by absolut poprzez twórczy akt zmienił się w przyczynę, jeśli jednocześnie jest on nieskończony, ponieważ do tego, co nieskończone, nie można już nic dodać. Idea Boga zrodzona w ludzkim umyśle przez rozważania filozoficzne jest więc wewnętrznie sprzeczna, a jej natura powoduje, że również założenie istnienia tak pomyślanego Boga prowadzi do sprzeczności. Wszystkie te trudności, podobnie jak problem zła, wskazują na bezsilność naturalnych ludzkich władz poznawczych wobec zadania poznania Boga, lecz nie mówią nic o samym Bogu⁴⁶. Jednocześnie jednak wynika z nich, że Bóg istnieje – „ponieważ zaprzeczenie jego istnieniu prowadzi do sprzeczności, podobnie jak uznanie, że jest on do pomyślenia. Uczy nas to, że domeny Rozumu i Wiary nie przecinają się – że [naszym] obowiązkiem, wskazanym przez sam Rozum, jest wierzyć w to, czego nie możemy pojąć”⁴⁷. To zaś oznacza, że wiedzę o Bogu – niedoskonałą, lecz jedyną możliwą – należy czerpać z religii, oferującej ideę Boga, która jest regulatywna, a nie spekulatywna, a więc odnosząca się do ludzkich czynów, a nie myśli, i wynika z konieczności uznania przez każdego człowieka własnej indywidualności i obiektywnego znaczenia w obliczu nieuznającej wyjątków natury. Idea ta jest dopasowana do ograniczeń towarzyszących ludzkiej naturze w życiu doczesnym i jednocześnie do pozytywnych właściwości naturalnie wyróżniających człowieka – i dzięki temu pozwala

Knowledge (Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press, 1987), 6–9. Por. Herbert SPENCER, *First Principles* (London: Watts & Co., 1900), 31–35.

⁴⁵ Należy przy tym pamiętać o różnicach między rozumieniem pojęcia „idei” i „istoty” przez Mansela i Spencera a znaczeniem, jakie przypisywał im Descartes.

⁴⁶ Henry Longueville MANSEL, *The Limits of Religious Thought* (Boston: Gould and Lincoln, 1860), 62-67, 75-80, 84-85.

⁴⁷ Tamże, 110: „for the denial of its [the Infinite’s — S.W.] existence involves a contradiction, no less than the assertion of its conceivability. We thus learn that the provinces of Reason and Faith are not coextensive; — that it is a duty, enjoined by Reason itself, to believe in that which we are unable to comprehend”.

mu zbliżyć się do prawdy o Bogu tak bardzo, jak jest to możliwe w ramach narzucanych przez doczesną rzeczywistość⁴⁸.

Część rozumowania Mansela została przejęta przez Spencera, który obszernie cytuje go w pierwszej, poświęconej relacji między religią a nauką, części *First Principles*. Spencer zwraca uwagę na wielość i różnorodność istniejących idei Boga wywodzących się z różnych tradycji religijnych. Niezależnie od tego, czy powstały w sposób naturalny, czy zostały wszczepione człowiekowi przez samego Boga, nie można ich lekceważyć, bo odpowiadają naturalnej konieczności poświęcenia przez człowieka uwagi temu, co nieznanne i niepoznawalne dla nauki. Rozważania nad pochodzeniem wszechświata i danych zmysłowych prowadzą do uformowania koncepcji pierwszej przyczyny, lecz koncepcja ta uwikłana jest w sprzeczności wskazane przez Mansela. Ponieważ według Spencera zarówno teizm, jak ateizm są w związku z tym nie do pomyślenia, jedyne, czego możemy być pewni, to istnienie pozbawionych odpowiedzi pytań, a więc czegoś przekraczającego granice ludzkiej wiedzy; uznanie wagi tych pytań i sfery, której dotyczą, to wspólny element wszystkich religijnych tradycji. Istota tego, co Nieznane, podobnie jak istota realnych odpowiedników pojęć czasu i przestrzeni, wymyka się jednak klasyfikacji i ze względu na ograniczenia ludzkiego umysłu jest niepoznawalna⁴⁹. Ten stan rzeczy prowadzi jednak z konieczności do uznania istnienia Nieznanego: „Powiedzieć, że nie możemy poznać absolutu, oznacza uznać, że *jest* [jakiś] absolut. W samym zaprzeczeniu naszej zdolności dowiedzenia się, *czym* jest absolut, kryje się założenie, że *jest*; a założenie to dowodzi, że absolut jest obecny w umyśle, jako coś raczej niż nic”⁵⁰. Natura naszego umysłu prowadzi nas zatem do uznania istnienia absolutu – lecz według Spencera, który w tej kwestii nie zgadza się z Manselem, nie oznacza to, że musimy lub powinniśmy przypisywać mu jakiegokolwiek atrybuty: ponieważ wszystko, co charakteryzuje absolut, przekracza granice ludzkiego poznania, nie da się zgodnie z prawdą niczego o nim orzec, jak próbują to robić wierzący. Te elementy religii, które wykraczają poza tezę o istnieniu Nieznanego, można więc przyjąć tylko bez asercji, jako symbole; ich istnienie jest jednak nieuniknione, bo wynika z potrzeb wy-

⁴⁸ Tamże, 105–106, 131–132, 143–148.

⁴⁹ H. SPENCER, *First Principles*, 9–13, 23–37, 65–66, 69–72.

⁵⁰ Tamże, 72: „To say that we cannot know the Absolute, is, by implication, to affirm that there *is* an Absolute. In the very denial of our power to learn *what* the Absolute is, there lies hidden the assumption *that* it is; and the making of this assumption proves that the Absolute has been present to the mind, not as a nothing but as a something”.

znających te religie społeczeństw, które stopniowo z nich wyrastają, co wymusza zmiany w doktrynie⁵¹.

Ze względu na odstęp czasowy dzielący Hobbesa od wiktoriańskich agnostyków, dostrzeżona przez Stephena analogia między sporem Spencera z Manselem a opozycją między dwoma ujęciami problemu wiedzy o Bogu obecnymi u Hobbesa nie może być ścisła. W obu przypadkach za główną przyczynę trudności z poznaniem Boga uznane są aporie rozumowań na temat przyczynowania, a najważniejsza różnica dotyczy stosunku do religii: rozumowanie Hobbesa odnalezione przez Stephena w *Lewiatanie* i uwagach do kartezjańskich *Medytacji* kończy się, tak jak wywód Mansela, wnioskiem o potrzebie przyjęcia dogmatów religijnych, a to obecne w *De corpore* prowadzi – według Stephena, a wcześniej Bramhalla – do ich odrzucenia, podobnie jak wnioskowanie Spencera. Fakt, że Stephen identyfikuje drugie ujęcie tego problemu autorstwa Hobbesa z poglądami Spencera, jest zgodny z jego interpretacją filozofa z Malmesbury jako antyreligijnego deisty. Jednocześnie uznanie przez Stephena, że fideistyczny element filozofii Hobbesa wprowadza do jego systemu niespójność, odzwierciedla pogląd agnostyków takich jak Huxley i Stephen na filozofię Mansela: choć przyjmowali jego rozumowanie prowadzące do uznania niepoznawalności Boga, uważali, że w rzeczywistości stanowi ono argument raczej przeciwko religii niż na jej korzyść⁵².

Fakt, że Stephen uznaje filozofię Spencera za bardziej konsekwentną od poglądów Mansela – niezależnie od tego, czy ma w tej kwestii rację – może częściowo wyjaśniać, dlaczego interpretuje Hobbesa raczej w duchu Tönnies'a i Robertsona niż Maurice'a: takie odczytanie czyni w jego oczach myśl autora *Lewiatana* jaśniejszą i bardziej konsekwentną. „Wystarczy zaznaczyć, że jego system z pewnością byłby spójniejszy i bardziej zrozumiały, gdyby jego autor całkowicie zrezygnował z teologii” – pisze o Hobbesie Stephen; choć uwaga ta odnosi się do jego poglądów na temat materialności Boga, ze sposobu, w jaki Stephen odczytuje Hobbesa, wynika, że uznaje opowiedzenie się Hobbesa po stronie religii za sprzeczne z jego rzeczywistymi poglądami także w szerszym wymiarze. Stephen, nie bez racji uważający deistów za protoplastów agnostycyzmu, łączy Hobbesa zarówno z deizmem jak agnostycyzmem. „Skupiły się na nim, można powiedzieć, przeróżne

⁵¹ Tamże, 82–84, 88–99.

⁵² Uznanie przez agnostyków fideizmu Mansela za arbitralny dodatek do jego agnostycznej epistemologii wyjaśnia, dlaczego Stephen zdaje się nie zauważać, że w filozofii Mansela pojawiają się argumenty za prawdziwością uznawanych przez religię atrybutów Boga, takich jak osobowość czy nieskończoność – i że elementy tych argumentów pojawiają się także w rozważaniach Spencera.

filozoficzne antypatie, które w dziewiętnastym stuleciu sprowokował agnostycyzm, materializm i destrukcyjny krytycyzm⁵³ – pisze Stephen o filozofie z Malmesbury, przyznając w innym miejscu, że „Hobbes rzeczywiście wyznaje, że wierzy w Stwórcę, który złożył świat w jedną całość i musiał zamierzyć wszystko, co zdarzyło się później⁵⁴”. W oczach Stephena arbitralność fideistycznych konkluzji Hobbesa, przypominająca analogiczną cechę wniosków Mansela, to dodatkowy argument za tym, że autor *Behemota* był zakamuflowanym deistą – lub nawet ateistą – i sceptykiem, którego poglądy zbliżały się do agnostycyzmu Spencera.

Taka interpretacja filozofii religii Hobbesa współgra z faktem, że Stephen dostrzegał analogie między autorem *Lewiatana* a Spencerem także w innych aspektach ich myśli. Pisząc o roli, jaką w poglądach Hobbesa odegrała nauka, mówi: „Można go nazwać siedemnastowiecznym Herbertem Spencerem – pomimo wielu znaczących różnic istnieje pomiędzy nimi pewne podobieństwo. Każdy z nich stara się ukazać pełny system, w którym rezultaty nauk przyrodniczych będą połączone z teorią etyczną i polityczną”. Podobieństwo to wydaje się dziś bardzo ogólne, ale czytelnikom epoki wiktoriańskiej system filozoficzny Spencera, wywodzący prawa rządzące życiem społeczeństw i jednostek z praw psychologicznych i świeżej teorii ewolucji, wydawał się wyjątkowy w swej kompletności i naukowości. Jako przykład poglądu powtarzającego się u Hobbesa, Spencera i Spinozy Stephen podaje przekonanie, że przyjemność i ból odpowiadają podniesieniu i spadkowi energii witalnej⁵⁵; powtórzenie tej tezy przez Spencera ma stanowić argument za jej aktualnością jako prawa antropologicznego wywiezionego z praw rządzących materią. (Stephen nie wspomina natomiast o pojawiającym się zarówno u Hobbesa, jak i u Spencera porównaniu społeczeństwa do organizmu.)

Przy takim odczytaniu Hobbesa przez Stephena można spytać, jak ten ostatni wyjaśniłby fakt, że filozof z Malmesbury, sceptyk i deista, zdecydował się jednak poprzeć w swej filozofii religię. Kluczem do odpowiedzi jest fakt, że wyjaśniając decyzje Hobbesa, Stephen przywiązywał dużą wagę do przypisywanej autorowi *Lewiatana* przez tradycję – i przez samego

⁵³ H, 75: „Upon him, we may say, were concentrated the various antipathies which in the nineteenth century were provoked by evolutionism, agnosticism, materialism, and destructive criticism”. (Można przypuszczać, że przez „destrukcyjny krytycyzm” Hobbes miał na myśli kantyzm interpretowany w stylu Spencera.)

⁵⁴ H, 104: „Hobbes, it is true, professes to believe in a Creator who once put the world together and must have intended whatever comes to pass”.

⁵⁵ H, 122.

zainteresowanego – tchórzliwości. Choć nie odmawiał Hobbesowi odwagi intelektualnej, wiodącej go czasem do głoszenia niemożliwych do obrony tez, odczytywał jego pisma w dużej mierze przez pryzmat realnych lub wyobrażonych zagrożeń związanych z jasnym wyrażaniem antyreligijnych poglądów w czasach angielskiej wojny domowej, zauważając, że w osobie Hobbesa „śmiałość intelektualna dziwnie łączy się z osobistą lękliwością”⁵⁶. Dla Stephena, który został pozbawiony stanowiska tutora w Trinity Hall wskutek zaprzestania uczestnictwa w nabożeństwach odprawianych w kaplicy uniwersyteckiej, odwaga głoszenia swych przekonań nie była zagadnieniem wyłącznie teoretycznym, a zauważalna w jego pismach na temat religii koncentracja na etycznym aspekcie jej przyjęcia lub odrzucenia przez jednostkę stanowi nie tylko wyraz przekonań filozoficznych, ale także pogląd poddany testowi trudnych osobistych decyzji. Także przez to decyzje te mocno przypominały te, które niedługo wcześniej stały się udziałem Johna Henry’ego Newmana, podjęte na tle tej samej debaty epistemologicznej i na podstawie podobnego przekonania o ograniczoności ludzkich zdolności poznawczych, lecz pod względem światopoglądowym prowadzące w przeciwnym kierunku⁵⁷. „Nie mamy odwagi, by powiedzieć, że chrześcijańska doktryna jest fałszywa, lecz jesteśmy wystarczająco leniwi, by traktować ją jako obojętną”⁵⁸ – pisze Stephen o klimacie duchowym swej epoki; odwaga i podążanie za prawdą są dla niego nierozzerwalnie związane⁵⁹. Wyjaśnia to, dlaczego tak dużo uwagi poświęcił przekazanemu przez Johna Aubreya wyznaniu Hobbesa, że „nie ośmielił się pisać tak odważnie jak Spinoza”⁶⁰.

Odczytanie filozofii religii Hobbesa przez Stephena nie jest zbyt oryginalne. Stanowi ono jednak istotne źródło informacji o poglądach jego autora i interesujące świadectwo sporów filozoficznych i światopoglądowych jego

⁵⁶ *H*, 56: „Intellectual audacity combines awkwardly with personal timidity”. (Zob. także: 53, 59, 195, 212, 214.)

⁵⁷ Analogia ta została zauważona już przez współczesnych Newmana i Stephena – zob. np.: [ANON.], „The Theory of Belief: Dr. Newman and Mr. Leslie Stephen”, *The Contemporary Review* 31 (1877): 869–873.

⁵⁸ *EFP*, 140: „We have not the courage to say that the Christian doctrines are false, but we are lazy enough to treat them as irrelevant”.

⁵⁹ Por. *EFP*, 407.

⁶⁰ *H*, 156: „Hobbes certainly made reserves. When Spinoza’s *Tractatus Theologico-Politicus* appeared in 1670, he said to Aubrey that Spinoza »has cut through me a bar’s length, for I durst not write so boldly.« It would indeed be difficult to blame a timid old gentleman for not courting martyrdom”. Por. John AUBREY, „Thomas Hobbes (1588-1679)”, w: *Brief Lives, chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between the Years 1669 & 1696*, red. Andrew Clark, vol. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1898), 357.

epoki, potwierdzające tezę Johna W. Bicknella, że w przypadku Stephena „potrzeba zdobycia punktów w debatach z jego współczesnymi przeniosła się na badania historyczne”⁶¹ – a jednocześnie ukazuje część genealogii wiktoriańskiego agnostycyzmu, sięgającego korzeniami kwestionującej dogmaty filozofii nowożytnej.

BIBLIOGRAFIA

- [ANON.] „The Theory of Belief: Dr. Newman and Mr. Leslie Stephen”. *The Contemporary Review*, 31 (1877): 869–873.
- AUBREY, John. „Thomas Hobbes (1588-1679)”. W: *Brief Lives, chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between the Years 1669 & 1696*, red. Andrew Clark, vol. 1, 321–395. Oxford: Clarendon Press, 1898.
- BICKNELL, John W. „Leslie Stephen’s *English Thought in the Eighteenth Century*: A Tract for the Times”. *Victorian Studies* 6 (1962), 2: 103–120.
- CURLEY, Edwin. „I Durst Not Write So Boldly”. W: *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, red. Daniela Bostrenghi, 497–593. Napoli: Bibliopolis, 1992.
- DESCARTES, René. *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. Maria Ajdukiewicz, Kazimierz Ajdukiewicz, Stefan Swieżawski, Izydora Dąbmska. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001.
- GORHAM, Geoffrey. „The Theological Foundation of Hobbesian Physics: A Defence of Corporeal God”. *British Journal for the History of Philosophy* 21 (2013), 2: 240–261. DOI: 10.1080/09608788.2012.692663.
- LIGHTMAN, Bernard. *The Origins of Agnosticism: Victorian Unbelief and the Limits of Knowledge*. Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press, 1987.
- MANSEL, Henry Longueville. *The Limits of Religious Thought*. Boston: Gould and Lincoln, 1860.
- MAURICE, Frederick Denison. *Moral and Metaphysical Philosophy*, vol. 2. London – New York: Macmillan and Co., 1890.
- The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, red. William Molesworth. London: John Bohn, vol. 1 – 1839, vol. 3 – 1839, vol. 4 – 1840.
- ROBERTSON, George Croom. *Hobbes*. Edinburgh – London: William Blackwood and Sons, 1905 (data pierwszego wydania: 1886).
- SPENCER, Herbert. *First Principles*. London: Watts & Co., 1900.
- SPRINGBORG, Patricia. „Hobbes’s Challenge to Descartes, Bramhall and Boyle: A Corporeal God”. *British Journal for the History of Philosophy* 20 (2012), 5: 903–934. DOI: 10.1080/09608788.2012.718606.
- STEPHEN, James Fitzjames. *Horae Sabbaticae*. London – New York: Macmillan and Co., 1892.
- STEPHEN, Leslie. *An Agnostic’s Apology and Other Essays*. New York – London: G. P. Putnam’s Sons – Smith, Elder & Co., 1903.
- STEPHEN, Leslie. *Essays on Freethinking and Plainspeaking*. New York – London: G. P. Putnam’s Sons – The Knickerbocker Press, 1905.

⁶¹ John W. BICKNELL, „Leslie Stephen’s *English Thought in the Eighteenth Century*: A Tract for the Times”, *Victorian Studies* 6 (1962), 2: 120: „The need to score debating points against his contemporaries transferred itself to the historical inquiry”.

- STEPHEN, Leslie. *History of English Thought in the Eighteenth Century*, vol. 1 i 2. London: Smith, Elder & Co., 1876.
- STEPHEN, Leslie. *Hobbes*. London: Macmillan and Co., 1928.
- STEPHEN, Leslie. *Hours in a Library*. London: Smith, Elder & Co., 1881.
- STEPHEN, Leslie. *Studies of a Biographer*, vol. 1, 3 i 4. London: Smith, Elder and Co. – Duckworth and Co., 1907.
- STEPHEN, Leslie. *The Life of Sir James Fitzjames Stephen, Bart., a Judge of the High Court of Justice*. London: Smith, Elder & Co., 1895.
- STEPHEN, Leslie. *The English Utilitarians*. London: Duckworth and Co., vol. 1 – 1912, vol. 2 – 1900.
- TÖNNIES, Ferdinand. *Hobbes and Spinoza*. W: TENŹE. *On Social Ideas and Ideologies*. New York – Evanston – San Francisco – London: Harper & Row, Publishers, 1974.

THOMAS HOBBS
W INTERPRETACJI LESLIEGO STEPHENA
A AGNOSTYCYZM BRYTYJSKI PRZEŁOMU XIX I XX WIEKU

Streszczenie

Leslie Stephen, jeden z głównych przedstawicieli wiktoriańskiego agnostycyzmu i autor ważny dla wiktoriańskiej historiografii, wiele miejsca w swych dziełach poświęcił filozofii Thomasa Hobbesa, którego interpretował jako zdecydowanego sceptyka i którego myśl zainspirowała częściowo jego własną filozofię, szczególnie w przypadku takich zagadnień, jak rola religii i natura wiary. Analiza dokonanej przez Stephena porównania Hobbesa do Herberta Spencera ukazuje analogię między dwoma ujęciami problemu wiedzy o Bogu obecnymi w dziełach Hobbesa a formą, jaką problem ten przyjął u fideisty Henry'ego Longueville'a Mansela i agnostyka Herberta Spencera, rzucając światło na nowożytny inspiracje wiktoriańskiego agnostycyzmu i wpływ, jaki poglądy jego zwolenników wywarły na historiografię ich epoki.

THOMAS HOBBS
AS INTERPRETED BY LESLIE STEPHEN
AND BRITISH AGNOSTICISM AT THE TURN
OF THE 19TH AND THE 20TH CENTURIES

Summary

Leslie Stephen, one of the main representatives of Victorian agnosticism and an important Victorian historiographer, devoted much space in his works to the philosophy of Thomas Hobbes, interpreted by Stephen as a confirmed sceptic; Hobbes' thought partially inspired Stephen's own philosophy—especially when it comes to such problems as the role of religion and the nature of faith. An analysis of Stephen's comparison of Hobbes to Herbert Spencer shows an analogy between two accounts of the problem of the knowledge of God: (1) that of Hobbes and Henry Longueville Mansel, a fideist, and (2) that of Herbert Spencer, an agnostic. The analysis sheds light on the modern inspirations of Victorian agnosticism and its influence on Victorian historiography.

Słowa kluczowe: Leslie Stephen, Thomas Hobbes, Herbert Spencer, Henry Longueville Mansel, wiktoriański agnostycyzm, historia agnostycyzmu.

Key words: Leslie Stephen, Thomas Hobbes, Herbert Spencer, Henry Longueville Mansel, Victorian agnosticism, history of agnosticism.

Information about Author: SYLWIA WILCZEWSKA, MA – PhD student, Department of the History of Modern and Contemporary Philosophy, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy at the John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Racławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: sylwia.wilczewska@kul.pl