

///// tematická studie / thematic article //////////////////////////////////////

HOBBSHOVA LITERÁRNÍ TECHNOLOGIE ZÁVAZNOSTI ROZUMU

Abstrakt: *Vyplývá z bezvadně provedeného důkazu také závazek počítat ve svém dalším rozvažování a jednání s jeho závěrem? V předložené studii se zabývám Hobbesovým Leviathanem coby „literární technologii“, která čtenáře staví do role autora v Leviathanu rozvíjené argumentace. V tomto smyslu kriticky navazují jednak na interpretaci Hobbesova vědeckého stylu, kterou nabízejí S. Shapin a S. Schaffer, jednak na výklad Q. Skinnera, který se podrobně zabývá Hobbesovou rétorickou praxí. Nabízím tezi, podle níž se Hobbes v kontaktu se svým publikem nespokojuje s předvedením vědeckého důkazu, nýbrž své čtenáře nechává na vytváření vědecké argumentace a jejím závěru osobně participovat.*

Klíčová slova: *Hobbes; Leviathan; literární technologie; Shapin; Schaffer; Skinner*

Hobbes's Literary Technology of the Commitment to Reason

Abstract: *Does a perfectly established proof also imply, for its beholder, a commitment to account for the proof's conclusion in further reasoning and action? In the herein presented study, I treat Thomas Hobbes's Leviathan as a "literary technology" that seeks to position the reader into the role of the author of Leviathan's argumentation. The interpretations of Hobbes's scientific style offered by S. Shapin and S. Schaffer are thus critically developed alongside Q. Skinner's analysis of Hobbes's rhetorical practice. It is suggested that, with regard to his readers, Hobbes does not content himself with merely demonstrating a scientific proof, but strives to involve his readers in his argumentation and make them participate in the creation of scientific arguments and their conclusions.*

Keywords: *Hobbes; Leviathan; Literary technology; Shapin; Schaffer; Skinner*

JAN MARŠÁLEK

Kabinet pro studium vědy, techniky a společnosti
Filosofický ústav AV ČR, v. v. i.
Jilská 1, 110 00 Praha 1
email / marsalek@flu.cas.cz

Úvod

Vyplývá z bezvadně provedeného důkazu také závazek počítat ve svém dalším rozvažování a jednání s jeho závěrem? Jak bude ukázáno, zdaleka neplatí, že by této na první pohled zvláštní otázce propůjčovala dobrý smysl teprve nedávno započatá éra „alternativních faktů“. Co nás zavazuje k tomu neodepřít bezchybnému dokazování naše svědectví a co nás nutí k tomu přijmout jeho výsledek? Vznese na takto není otázka *platnosti*, nýbrž psychologická otázka *závažnosti*.

Jakkoli výmluvné by mohlo být nechat se v našich úvahách vést politikou přítomností, dáme přednost čtyřsetletému odstupu a necháme o naléhavosti, se kterou se může problém závažnosti projevat v oblasti veřejného života, promluvit staříckého Thomase Hobbesa. Nikoli samozřejmě proto, abychom Hobbesovu filosofii předvedli v její nebanální (politické) aktuálnosti, nýbrž proto, abychom nechali problém závažnosti vyniknout na pozadí Hobbesovy argumentační praxe, která aspirovala na logickou čistotu. Naším cílem bude poodhalit jednu specifickou funkci filosofického textu, jež by bylo chybou zaměňovat s pouhou *přesvědčivostí*.

Východiskem k našim úvahám pro nás bude dnes již klasická práce Stevena Shapina a Simona Schaffera *Leviathan and the Air-Pump* (1985)¹ doplněná o četbu *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (1996)² zakladatele cambridgeské školy historie politického myšlení Quentina Skinnera. Propojit tyto dvě práce je, jak ukážeme, z mnoha důvodů lákavé. A přesto není nijak samozřejmé, čehož nejlepším dokladem je skutečnost, že se s jejich zkřížením v odborné literatuře takřka nesetkááme. V následujícím textu využíváme propojení těchto dvou významných studií k vytyčení prostoru našich úvah, jež nás dovedou k tomu, abychom Hobbesův *Leviathan* chápali nikoli pouze jako expozici vědeckého názoru, nýbrž jako prostředek vytváření vědeckého faktu. V termínech Shapina a Schaffera, a jejich vlastnímu pohledu na Hobbesa navzdory, tak *Leviathanu* přiznáme statut „literární technologie“³.

¹ Steven Shapin a Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. (Princeton: Princeton University Press, 2011).

² Quintin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

³ Ačkoli jedna z podkapitol Shapinovy a Schafferovy práce nese název „Hobbesova literární technologie“ (viz Shapin a Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, 143–46), přiznána v ní je Hobbesovi de facto pouze literární praxe. Poznání se pro Hobbesa v dialogu s ostatními *nevytváří*, pouze se jeho prostřednictvím šíří. K tomu podrobněji níže.

Nic než rozum

Kniha *Leviathan and the Air-Pump* je dnes neopominutelnou klasikou v oblasti studií vědy, ať už je jejich povaha spíše antropologická, sociologická nebo filosofická. Přestože je hlavním hrdinou knihy, jak zdůrazňuje Ian Hacking,⁴ obyčejná vývěva, nejde v této práci o nic menšího než o experimentální vědecký styl, jehož nesamozřejmost autoři obnažují podrobným sledováním sporu Roberta Boyla (1627–1691) a Thomase Hobbese (1588–1679). Sama vývěva nebyla ostatně tak docela obyčejná: provozování tohoto experimentálního aparátu relativně jednoduchého designu je třeba v příslušném kontextu (finanční náročnosti jeho konstrukce, složitost jeho obsluhy) chápat jako dobovou „Big Science“.⁵ Boylovo zařízení, stejně jako několik kusů více či méně blízkých variant jeho vývěvy, bylo vědeckou senzací 17. století. Co se ale v uzavřené skleněné nádobě, z níž byl pracně odčerpáván vzduch,⁶ vlastně dělo? Robert Boyle se vyhýbal diskusím o existenci či neexistenci vakua, neboť stará otázka domnělého „strachu přírody z prázdnoty“ (aristotelovský princip *horror vacui*) hrozila zastínit jeho vlastní *pneumatologické* zájmy, zejména úsilí vysvětlit atmosférický tlak. Thomas Hobbes, jeho hlavní oponent, Boylovi sice naopak snahu o řešení otázky vakua podsouval, ani pro něj ale existence či neexistence vakua nebyla nakonec tím nejdůležitějším. Ve střetu Boyla s Hobbesem šlo o mnohem více, totiž o samotnou povahu vědy, resp. o pojem vědeckosti.

Spor, který spolu Boyle s Hobbesem v 60. a 70. letech 17. století vedli, měl rozhodnout o hodnotě experimentální praxe v přírodní filosofii. Jejím prosazení se snažil bránit Hobbes, jehož pozice zastánce čistě racionálního založení vědy se zdá být z dnešního pohledu zpátečnická a zoufale nmoderní. Třebaže by se současná věda bez zaváhání hlásila raději k Boylovi než k Hobbesovu odkazu, pro Shapina a Schaffera to ještě neznamená, že by měl být Boylův úspěch ve sporu s Hobbesem vysvětlován jeho „skutečnější“ vědeckostí. Jakožto pionýři tzv. „symetrické“ historie a sociologie vědy totiž Shapin s Schafferem odmítají, že by vyústění vědeckých kontroverzí bylo možné vysvětlovat tím, že měla vítězná strana jednoduše pravdu. „Pravdu“ či „omyl“ podle nich nelze chápat jako vysvětlující kategorie, protože co je

⁴ Lekce „Le laboratoire“ z 28. února 2006 kurzu *Raison et véricité – Les choses, les gens, la raison*, který I. Hacking vedl na Collège de France, navštíveno 20. 11. 2017, <https://www.college-de-france.fr/site/ian-hacking/course-2006-02-28.htm>, srv. s. 8.

⁵ Srv. Shapin a Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, 38.

⁶ Zde jde o významné zjednodušení: povaha „vzduchu“, který byl ze skleněné nádoby odčerpáván, byla sama předmětem diskusí.

„omylem“ a co „pravdou“ se má v kontroverzi teprve rozhodnout. Hobbes byl tedy Boylovi skutečným oponentem, tj. byl nositelem alternativního vědeckého stylu, který si před svojí porážkou nijak nezasloužil punc iracionality. Byl to ostatně právě Hobbes, kdo se chtěl na racionalitu plně spoléhat. Věda pro Hobbesa stojí a padá s definicemi a logickým usuzováním; jako taková je spojitě *rozvíjena*. Experimentování založené na pozorování (na smyslovém vjemu) proti tomu podle Hobbesa pouze rozšiřuje již tak bohatou a vědecky zdaleka nevyčerpanou přirozenou zkušenost. Fenomény, které tak vytváří, jsou o to více nadbytečné, že jejich pouhé konstatování – Boyle skutečně mínil svoji vědu omezit na záznam *faktů* – ještě žádnou vědu zkrátka a dobře nedělá.

Vedle epistemologické roviny měl však Boylův a Hobbesův spor ještě rovinu obecně politickou, kterou zdůrazňuje např. francouzské vydání Shapinovy a Schafferovy knihy, když její originální podtitul „Hobbes, Boyle, and the Experimental Life“ nahrazuje podtitulem „Hobbes a Boyle mezi vědou a politikou“.⁷ Pro Shapina a Schaffera jde o explicitní téma ohlášené na samotném začátku knihy: „Budeme tvrdit, že jsou řešení problému poznání vepsaná do praktických řešení problému sociálního řádu a že různá praktická řešení problému sociálního řádu v sobě zahrnují různorodá praktická řešení problému poznání. Ve sporech mezi Hobbesem a Boylem šlo *právě o to*.“⁸ Řešení problému širšího společenského řádu představovalo pro oba přírodní filosofy (proti zvyklostem není Hobbes v Shapinově a Schafferově knize vykládán primárně coby politický myslitel) důležitý ohled, neboť vědecká komunita jimi byla do jisté míry chápána jako jakási zmenšenina celé společnosti. Navzdory stejnému cíli se však rozcházeli v prosazovaných nástrojích: Hobbes touží po jednotě, k níž lze dospět jedině rozumem, neboť ten rozpory zahlučuje svojí naléhavou jednoznačností; Boyle oproti tomu nevyklučuje konflikt, který de facto institucionalizuje, když se snaží nesoulad – uvnitř vědeckého kolektivu – disciplinovat. To je pro Hobbesa nepřijatelné: Boyle podle něj připuštěním konfliktu vede společnost do záhuby.

⁷ Na tuto úpravu nás upozorňuje Ian Hacking, podle něhož se o ni zasloužil Bruno Latour coby iniciátor francouzského překladu. Latour podle něj v Boylově a Hobbesově sporu, jak jej popisují Shapin a Schafferem, vidí především založení opozice mezi přírodou (spolu s její vědou) a společností (spolu s její politikou), která bude stát v základu „modernity“, jak ji Latour prezentuje v knize *Nikdy jsme nebyli moderní* (Bruno Latour, *Nikdy sme neboli moderní*, Kalligram, Bratislava, 2003). Srv. Hacking, „Le laboratoire,“ 7 a 12.

⁸ Shapin a Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, 15, znovu pak na konci knihy: „Řešení problému poznání představují řešení sociálního řádu.“ (332)

Přenesme se nicméně bez dalších výkladů k bodu, který je zde pro nás nejdůležitější. Shapin a Schaffer si všimají toho, že spor mezi Boylem a Hobbesem byl také sporem o funkci vědeckého textu. Boyleovy výzkumné zprávy totiž podle těchto autorů nelze chápat pouze jako formu vědecké komunikace, nýbrž představují jednu z „technologií“ samotného vytváření vědeckého faktu. Shapin s Schafferem ukazují, jak Boyle rozšiřováním podrobných popisů experimentální situace usiloval vedle podpory *replikací* vlastního výzkumu (k nimž ve skutečnosti docházelo jen velmi zřídka a jen s velkými obtížemi) také o stvrzení jím prováděných experimentů „virtuálními svědky“. Boyle chtěl údajně své čtenáře navést k vytvoření si „takového obrazu experimentální situace, který by potlačil nezbytnost přímého svědectví nebo replikace.“⁹ Této „literární technologii“ přitom Shapin a Schaffer přiřítají o to větší význam, že lze jejím prostřednictvím rozmnožovat svědky provedených experimentů v zásadě bez omezení. Podívejme se na mechanismus takto specifického užívání vědeckého textu trochu detailněji:

Abychom mohli porozumět tomu, jak Boyle využíval literární technologie virtuálního svědectví, je třeba rozrušit některé z našich běžných představ o vědeckém textu. Výzkumnou zprávu si obvykle představujeme jako vyprávění o nějaké předchozí vizuální zkušenosti – jako by se v ní odkazovalo na smyslové zkušenosti, které jsou za textem. Tak je to také správně. Měli bychom nicméně mimoto nahlédnout, že vizuální zdroj představuje i samotný text.¹⁰

Autoři v právě citované pasáži nenaráží pouze na užití ilustrací, které vlastní text doprovázejí, přestože platí, že i jejich podoba – velmi podrobné zachycení singulární experimentální situace – je pro celkovou funkci textu symptomatická. „Vizualitou“ se zde spíše obecněji míní představivost, již je třeba textem stimulovat: čtenáře je třeba si získat tak, jako by byl provádění pokusu osobně přítomen, je třeba v jeho myslí vyvolat „obraz experimen-

⁹ Shapin a Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, 60. Požadavek na replikaci prováděných experimentů nebyl nicméně v 17. století nijak standardní, jak připomínají A. G. Gross, J. E. Harmon a M. Reidy. Toto své tvrzení opírají o analýzu náhodně vybrané stovky vědeckých článků, v nichž nárok na replikaci *coby kontrolní mechanismus kvality a spolehlivosti* prováděných experimentů absentuje. Autoři této studie explicitně zmiňují (Huygensovy) replikace Boyleových experimentů, které však chápou jako ve své době spíše výjimečnou praxi. Srv. Alan G. Gross, Joseph E. Harmon a Michael Reidy, *Communicating Science. The Scientific Article from the 17th Century to the Present* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 54–55.

¹⁰ Shapin a Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, 61. Rozvinutí Shapinova a Schafferova neméně zásadního konceptu „materiální technologie“ nabízí v našem prostředí např. T. Dvořák v eseji „Materiální kultura poznání“ v Tomáš Dvořák a kol., *Současné přístupy v historické epistemologii* (Praha: Filosofía, 2013), 197–223.

tální situace“. „Virtuální svědek“ by měl být přesvědčen o tom, že k experimentu opravdu došlo popisovaným způsobem (že jeho autor nic nepřidává ani neubírá) a že opravdu vedl k výsledkům, o nichž se z výzkumné zprávy dozvídá. Způsob Boylova psaní – dlouhé věty rozkročené přes nesčetné detaily, střídmost autora soustředěného na popis faktů – tak měl podle Shapina a Schaffera simulovat bezprostřednost experimentu a zrcadlit jeho komplexitu. Podporovat dojem upřímného popisu skutečnosti zároveň měly i záznamy pokusů, které se nevydařily. Funkce otevřeného přiznání neúspěchů byla podle našich autorů hned dvojí: jednak toto přiznání slabosti umožňovalo vlídně promlouvat k ne vždy úspěšným novicům v experimentální praxi, jednak dokládalo upřímnost, kterou původci experimentálních zpráv do svých výkladů vkládali. Celkově vzato lze pak říci, že literární technologie „virtuálního svědectví“ vlastně otevíraly laboratoř širšímu publiku (třebaže stále pouze publiku „kompetentnímu“), od něhož se očekávalo přijetí – a tedy stvrzení – sdělovaných nálezů.

Myšlenka tohoto (anachronicky řečeno) intersubjektivního založení vědy byla naopak zcela nepřijatelná pro Thomase Hobbesa, který v Shapinově a Schafferově knize dostává roli jakéhosi strážce starých pořádků. Hobbes nejen že k ustavení vědeckého faktu žádné přitakávající publikum nepotřebuje, víc než to, nic mu nenahání větší hrůzy než spoléhání se na soukromý soud „svědků“, jakkoli disciplinovaných. Program experimentální vědy pro Hobbesa de facto představoval pokus o institucionalizaci konfliktu uvnitř komunity, jejíž jednota by naopak měla jít příkladem společnosti politické. Věda nepotřebuje svědky, jistě ne hašteřící se, ale koneckonců ani ty jednotné. Vedena rozumem, žije ze své pravdomlupnosti: „Pro Hobbesa neexistoval žádný prostor filosofie, v němž by rozepře byly bezpečné či přijatelné.“¹¹ Hobbes se odmítal spoléhat na individuální percepce, proti kterým stavěl absolutní sílu logiky: filosofie byla pro Hobbesa poznáním vztahů vyplývaní (či kauzality), tj. nutnosti, a tedy jistoty.

Boylovy a Hobbesovy rozepře kolem povahy vědeckého zkoumání se podle Shapina a Schaffera přímo odrážejí také v jimi užívaných „literárních formách“. Nejen že se pro „experimentátory“ stane typickým prostředkem komunikace přízemní „esej“,¹² symptomatické jsou i rozdíly v dramatinizaci

¹¹ Shapin a Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, 107.

¹² Esej ve smyslu podrobného popisování provedených experimentů (v opozici k *systému*) podle Shapina a Schaffera vytváří nezbytný dojem skromnosti, která ponechává čtenářům prostor pro jejich vlastní soudy, resp. svědectví. Ctností „řemeslníka“ vědy (under-builder) se stává určité sebezapření, které autora textu upozaduje ve prospěch holých faktů. Srv. Shapin a Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, 65–69.

těch přírodovědných textů, které u obou protagonistů sporu dostávají dialogickou formu. A tak zatímco nechává Robert Boyle v *Sceptical Chymist* promlouvat čtyři postavy, z nichž každá přispívá k formulování pomalu se utvářejícího konsensu, sahá Hobbes v *Dialogus physicus*, v *Problemata physica* a v *Decameron physiologicum* k sokratovskému modelu dialogu mezi učeným a poučováním, a vytváří tedy situaci, v níž se pravda nehledá (a již vůbec nevyjednává), nýbrž předává. Taková dialogická expozice Hobbesova vědeckého stanoviska je podle Shapina a Schaffera pro Hobbesovo pojetí poznání a filosofie vůbec zcela příznačná. Autoři tento svůj závěr posilují citací z *De Corpore* (1655):

Vyučování není ničím jiným než vedením myslí toho, koho učíme, k poznání našich vynálezů [*inventions*], a to stejnou cestou, kterou jsme k nim naši vlastní myslí dospěli. To znamená, že stejná metoda, která nám posloužila k dosažení našich vynálezů, se využívá také k provedení důkazu před ostatními [...]. [Tato metoda] postupuje neustálým skládáním propozic v sylogismy, dokud i ten poslední žák nenahledne pravdivost závěrů, o něž se usilovalo.¹³

Učitel zkrátka svého žáka poučuje stejným způsobem, jakým nejprve poučil sám sebe: ke svému „vynálezu“ dospívá skládáním propozic v sylogismy. Roli žáka přitom může docela dobře zastat čtenář, který tak ovšem na rozdíl od čtenáře Boylova nestojí v pozici spoluobjevitele. A právě v tom podle Shapina a Schaffera spočívá základní rozdíl mezi Boylovým a Hobbesovým pojetím vědeckého textu: Boylův text přispívá ke konstituci vědeckého faktu, text Hobbesův svým čtenářům představuje logické důsledky (analýzou nalezených) principů.

Kde se ovšem bere donucující síla logiky? „Bylo by chybou domnívat se,“ píše Shapin s Schafferem, „že podle Hobbese logika anebo zákony vyvozování donucují (*compel*) samy od sebe.“¹⁴ Tato trochu nečekaná a pojmově ne zcela vyjasněná úvaha se nejprve zdá být pokusem přece jen zlomit Hobbesův nárok na epistemickou soběstačnost solitérního rozumu. To, že Shapin s Schafferem nejdou v jejím sledování příliš daleko, zvláště kontrastuje se závažností jejich teze opřené o Hobbesův *Leviathan*: „Síla logiky je [...] přesně totožná se silou, jejímž prostřednictvím si svoji nadvládu zajišťuje *Leviathan*: je to delegovaná síla společnosti, která se opírá o přirozené schopnosti rozumu každého z lidí.“¹⁵ Na první pohled se může toto tvrzení

¹³ Shapin a Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, 145.

¹⁴ *Ibid.*, 152.

¹⁵ *Ibid.*, 152–53.

zdat kruhové, to podstatné se však skrývá v jeho středu: logika svoji sílu čerpá ze společnosti.

Je škoda, že jsou v tomto bodě svého výkladu Shapin s Schafferem tak úsporní, interpretace této jejich hrubě načrtnuté myšlenky se tak bohužel neobejde bez rizika. To nicméně pro nás stojí za to podstoupit, protože pozastavení se Shapina a Schaffera u zdánlivě neproblematické otázky „odkud plyne závaznost logiky?“ představuje pro pokračování naší analýzy nadmíru pozoruhodný moment. Zdá se být nejprve nade vši pochybnost, že jde o ozvuk Bloorovy sociologie logiky (a širěji matematiky) představené v knize *Knowledge and Social Imagery* (1976), která je považována za manifest tzv. silného programu sociologie vědy.¹⁶ Jenomže namísto odkazu k Bloorovi Shapin s Schafferem otázku zdroje donucující síly logiky překvapivě přičítají samotnému Hobbesovi: „Bylo by chybou vkládat Hobbesovi do úst, že má logika (či zákony vyvozování) donucující charakter sama ze sebe.“¹⁷

Poměr tohoto nesamozřejmého tvrzení k hlavní tezi Shapinovy a Schafferovy knihy o provázanosti mezi řádem poznání a společenským uspořádáním – právě na ni v tomto kontextu naši autoři nepřímo odkazují, když spojují sílu logiky se silou Leviathana – není zcela jasný. Či jinak, toto propojení podle nás závažnou otázku *závažnosti* logického důkazu navádí směrem, který její naléhavost maří. Být členem určitého společenského uspořádání s sebou podle Shapina a Schaffera nese také závazek k určitému epistemickému režimu. Byli by ale naši autoři ochotni z této základní teze také dovodit, že v Hobbesově případě logika (deduktivní postup) čerpá svoji *závažnou sílu* ze společenského modelu, který Hobbes obhájuje? A že je to vposledku politický absolutismus, k němuž náleží přeměna přirozené schopnosti rozumu jednotlivců v *povinnost* rozumu?

Potíž této poutavé a jistě netriviální teze (kterou si zde za Shapina a Schaffera pouze domýšlíme) spočívá myslím v tom, že by in extremis činil ze sporu Boyla s Hobbesem konflikt nezbytně nesmiřitelný. Přidržíme-li se nyní již jen Hobbesa, omezuje tato teze účinnost jeho výuky pouze na neposkrvněné či již „poučené“ (tj. politické souvěrce) a vyjímá z jeho dosahu všechny „radikální“ oponenty. Znamenalo by to ale, že by se Hobbes – s vědomím nesamozřejmé *závažnosti* logického argumentu – tolik mýlil v nadějích, které vkládal do svého „pedagogického“ působení?

¹⁶ David Bloor, *Knowledge and Social Imagery* (London: Routledge and Kegan Paul, 1976). K vazbě této otázky – a k jejímu nevhodnému sociologickému vyřešení – na Wittgensteina srv. Michael Friedman, „On the Sociology of Scientific Knowledge and its Philosophical Agenda,“ *Studies in History and Philosophy of Science* 29, č. 2 (1998), zejm. 256–64.

¹⁷ Shapin a Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, 152.

Vydáme se proto jinou cestou: Oproti Shapinovi a Schafferovi se v následující části textu pokusíme naplnit otázku po „základu síly logiky“ docela jiným obsahem, resp. pokusíme se dát nový význam ideji *donucení*, která je s logickým dokazováním u Hobbesa spojena. Nepůjde přitom ani o přesvědčivost jednotlivých Hobbesových argumentačních kroků, ani o povinnost rozumu, nýbrž o ochotu čtenářů doprovázet jej na cestě logických inferencí co možná nejdéle, a pokud možno až do jejího cíle. Pokusíme se zkrátka vrátit Hobbesova čtenáře – a tedy Hobbesovu praxi psaní – do hry o samotný vědecký fakt.

Hobbes a rétorika

S ohledem na „literární technologie“ nelze žádnou práci považovat za tak dokonalý „symetrický“ protějšek Shapinova a Schafferova *Leviathana* jako rozsáhlou studii britského historika Quintina Skinnera *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* z roku 1996.¹⁸ Skinner přitom jen několikrát, a to ještě v souvislostech nijak zásadních, odkazuje k Shapinově a Schafferově práci, jako by byl přesvědčen o tom, že se otázkou Hobbesova vztahu ke klasickým rétorickým technikám s rozborem Hobbesova tažení proti experimentálnímu badatelskému programu prakticky mívá. Návaznost Skinnerovy problematiky na výklad Hobbesovy technologie vědy je ale tak zjevná, že je snad vhodnější tuto Skinnerovu citační zdrženlivost chápat jako vybídnutí k tomu, aby si čtenář poměr jeho práce k Shapinovu a Schafferovu *Leviathanovi* promyslel sám.

Dva portréty Thomase Hobbesa, které se takto nabízejí ke srovnání, lze mít za takřka protikladné: Skinnerův Hobbes, jak ihned uvidíme, je progresivní; Hobbes Shapinův a Schafferův naopak mluví – a to veškerému jejich snažení navzdory – hlasem minulosti. Není tomu tak proto, že by Shapin s Schafferem nebyli s to dostat svým metodologickým principům. Spor Hobbesa s Boylem opravdu vykresluje způsobem, který Hobbesa „vrací“ do hry a který umožňuje sledovat „vakuovou“ kontroverzi jako předem nerozhodnuté měření sil. K Hobbesovi „laskavou interpretaci“ („charitable interpretation“) se Shapinovi a Schafferovi skutečně daří po celou dobu jejich výkladu udržet, přičemž ze samotného závěru knihy vyplývá, že jim tento metodologický imperativ snad ani nebyl proti mysli. „Hobbes měl pravdu“ – tak zní jejich docela poslední a ve skutečnosti značně enigmatická

¹⁸ Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*.

věta, která na jejich knize bude tolik mrzet např. Bruno Latoura.¹⁹ Byl tedy Hobbes na poli přírodní filosofie poražen nespravedlivě? To je kategorie, která do Shapinova a Schafferovy koncepce dějin vědy zapadá jen velmi nešikovně. S jistotou lze ale říci, že tento závěr přispívá k celkovému dojmu určité Hobbesovy slabosti, za který snad může vylíčení jeho postoje jako primárně konzervativního.

Taková je ale jen jedna Hobbesova tvář. Bruno Latour v tomto kontextu poukazuje na jednostrannost Shapinova a Schafferova výkladu, který sice bravurně dekonstruuje „přírodu“, avšak – a vlastně docela paradoxně – bezstarostně nakládá s politickým jazykem, jako by byl dán sám od sebe: „Slova jako ‚moc‘, ‚zájem‘ či ‚politika‘ používají v kapitole VII s naprostou nevinností. Jenomže kdo tato slova s jejich moderními významy vynalezl? Hobbes!“²⁰ Latour v tomto opomenutí spatřuje důkaz přetrvávající „asymetričnosti“ Shapinova a Schafferova přístupu, který jako by svůj programový anti-esencialismus cele vyčerpал na straně „přírody“.²¹ Přehlížení nesamozřejmosti Hobbesova politického myšlení dovoluje každopádně zastínit jeho inovátorskou tvář.

Disidentství, kterého se Hobbes dopouští na poli sociální filosofie, se naopak věnuje ve výše zmíněné práci Skinner. Vše se ovšem poněkud komplikuje, protože podle Skinnera není dost dobře možné hodnotit Hobbesovu filosofii *en bloc*:²² jestliže je totiž v *De Cive* (1642) a ještě i v *The Elements of Law* (1650) jasně patrný odklon od humanistické epistemické tradice ve prospěch „vědy“, platí také, že byl Hobbes k této tradici ve svých prvních dílech loajální a také – a to je ještě důležitější –, že se k zásadám *studia humanitatis* do jisté míry navrátil ve svém vrcholném díle, tedy v *Leviathanovi*. Že si Hobbes přikládal zásluhu na rozšíření vědecké metody (údajně inspirované galileovskou fyzikou) na oblast politického myšlení, je dobře známo. Skinner nepociťuje potřebu mu toto prvenství upírat, naopak, svým způsobem dokonce potvrzuje Hobbesova slova o tom, že „občanská filosofie“ (jakožto důstojný protějšek filosofie přírodní) „není o nic starší než [jeho] kniha *De*

¹⁹ Bruno Latour, *Nikdy sme neboli moderní* (Bratislava: Kalligram, 2003).

²⁰ Latour, *Nikdy sme neboli moderní*, 42.

²¹ Nařčení z přetrvávající asymetričnosti si naopak Latour „symetricky“ vyslouží svým postupem v knize *Les Microbes: Guerre et Paix* (Paris: A. M. Métailié, 1984), anglofonnímu publiku známé pod názvem *The Pasteurization of France* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1988), již Simon Schaffer recenzuje v roce francouzského vydání *Nikdy jsme nebyli moderní* v Simon Schaffer, „The Eighteenth Brumaire of Bruno Latour,“ *Studies in History and Philosophy of Science* 22, č. 1 (1991), 174–92.

²² Srv. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, 346

*Cive*²³. Studium Hobbesova *proměňujícího se* vztahu ke klasické rétorice mu však zároveň umožňuje obraz této vědecké revoluce zásadním způsobem revidovat.

Skinner se svým přístupem značně odlišuje od (nemnoha) dalších komentátorů, kteří složitou problematiku Hobbesova „zvědečtění“ politického myšlení podrobují kritickému rozboru. Zvědečtění je pro něj totiž méně přistoupením na vědecké zásady formulované v jiné oblasti poznání (ve fyzice či v matematice) než odstoupením od nevědeckých prostředků. Ve své práci tak Skinner sleduje Hobbesovo vyvazování se z norem *studia humanitatis*, jehož významnou součástí byla (vedle gramatiky, poezie, historie a morální filosofie) klasická rétorika, a jeho příklon k *vědeckosti* opřené o správné vedení rozumu:

Přestože byl Hobbes původně vychován v rétorické kultuře renesančního humanismu, není pochyb o tom, že se v 30. letech 17. století začal vzdalovat od *studia humanitatis* ve prospěch jiného druhu *scientia* a že se zároveň začal s vehemencí stavět proti svým dřívějším intelektuálním závazkům. Tato změna v orientaci bývá obvykle vysvětlována s poukazem na často citovanou anekdotu, kterou Aubrey vypráví o Hobbesově náhodném setkání s geometrickou metodou.²⁴

Ať již je autenticita této anekdoty²⁵ jakákoli, její poselství je podle Skinnera platné: v Hobbesově intelektuální kariéře skutečně docházelo k výraznému zlomu. Její „humanistickou“ etapu reprezentovanou esejem „Of the Life and History of Thucydides“ (1629) a oslavnou básní *De Mirabilibus Pecci* (1636) střídá podle Skinnera období „vědecké“. Ve jménu nadřazenosti hodnoty *pravdy* nad hodnotou *vítězství* tak Hobbes v *The Elements* a v *De Cive* podniká útok na renesanční ideál jednoty rozumu a rétoriky, když podrobuje kritice její jednotlivé techniky. 40. léta podle Skinnera zkrátka u Hobbesa představují jakési scientistní období, během kterého vkládal veškerou svoji důvěru v sílu nám již známého vědeckého (logického) argumentu, který cestou vyvozování postupuje od zřejmých principů (definic) k neotřesi-

²³ Thomas Hobbes, „Epistle Dedicatory“ to *Elements of Philosophy*,“ in *English Works of Thomas Hobbes*, edice Williama Moleswortha, svazek 1 (London: John Bohn, 1839), ix.

²⁴ Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, 250.

²⁵ Jde o příběh Hobbesova prvního – a údajně náhodného – setkání s matematikou v jedné z knihoven, kde měl narazit na otevřené Eukleidovy *Základy* a nechat se okouzlit přísně deduktivní strukturou geometrie. Komentář k této legendě lze najít např. v knize Douglase Jessepha, jež je cele věnována Hobbesově matematice. Viz Douglas M. Jesseph, *Squaring the Circle. The War between Hobbes and Wallis* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999).

telným závěrům. Na tomto deduktivním pojetí vědeckosti nebylo sice nic zvlášť revolučního, revoluční byl ale podle Skinnera právě Hobbesův nárok na její uplatnění v oblasti politické reflexe. O to nečekanější pak je Skinnerovo konstatování, že Hobbesův nejslavnější politicko-filosofický (či spis politicko-*vědecký*, na této záměně v našem případě nezáleží, Hobbes chápal filosofii a vědu jako synonyma), totiž *Leviathan*, do tohoto „vědeckého“ období nespadá:

Přeneseme-li pozornost od těchto výroků ze 40. let 17. století k *Leviathanovi* z roku 1651, setkáme se s pozoruhodnou změnou postoje – změnou, která bude později potvrzena, a dokonce zdůrazněna v latinské verzi *Leviathana* z roku 1668. Hobbes nyní do značné míry přijímá humanistickou analýzu vztahů mezi rozumem a rétorikou, kterou se dříve snažil zpochybnit a překonat.²⁶

Skinner se nijak nesnaží izolovat *Leviathan* od zbytku Hobbesova politického díla. Mnohé kontinuity, které lze na úrovni politické doktríny v jeho různých pracích lehce rozpoznat, naopak podtrhává. Pokud jde však o *argumentační styl*, bere v *Leviathanovi* podle Skinnera Hobbes na milost přesvědčovací techniky rétoriky, třebaže se od nich v minulosti explicitně distancoval ve prospěch „pouhé“ přisnosti rozumu. Rozum sám, myslí si nově Hobbes, nestačí. I v *Leviathanovi* sice rétoriku podrobuje kritice, již ji ale neklade do protikladu k vědeckosti, s níž má rétorika nově naopak spolupracovat.

Nahlíženo optikou *ideálů* moderní vědy (nemluvíme zde tedy o její praxi), tento posun je de facto zpátečnický: Hobbes se vrací k pochybnostem o schopnosti „pouhého“ rozumu přesvědčit, a tedy spojovat – takový je přitom poslední cíl jeho politické filosofie. Vyslyšíme-li však varování Shapina a Schaffera, kteří nás před anachronickým uplatňováním optiky moderní vědy zrazují, měli bychom se nutkání přiznat či upřít těm kterým Hobbesovým spisům punc „vědeckosti“ bránit, a naopak jim umožnit o samotný obsah tohoto pojmu bojovat. Bylo by pak třeba učinit jeden krok vzad a dostat se ještě před Skinnerovo východisko, které jistou dávkou presentismu ani neskrývá:

Třebaže se Hobbes ani v *Leviathanovi* nevzdává svých vědeckých aspirací, zcela nepochybně v této finální podobě jeho politické filosofie vyjevuje svou ochotu kombinovat metody vědy s přesvědčivou silou výmluvnosti.²⁷

²⁶ Ibid., 3.

²⁷ Ibid., 343.

Znamená to, že byl Hobbes nově připraven „strpět“ vpád rétoriky do svých vědeckých úvah, protože snad dospěl k závěru, že takové jejich „znečištění“ nepřekročí kritickou mez dělící vědu od ne-vědy? Shapin, Schaffer i Latour nás naučili v této a v jí podobných formulacích spolehlivě rozpoznávat moderní nechuť k hybridům.

To vše ještě neznamená upírat Skinnerovi schopnost identifikovat v Hobbesových textech prvky klasické renesanční rétoriky, jejíž kánon ve své práci podrobně studuje. Pokud jde o *Leviathan*, Skinner upozorňuje především na Hobbesovo užití formulí (tzv. *elocutio*) typu „jak je všem zřejmé“, „všichni se shodnou na tom“, „nemůže být popíráno“ atp., kterých se naopak vyvarovává jak v *The Elements*, tak také v *De Cive*. Ve srovnání s těmito díly také v *Leviathanovi* vyzdvihuje užití metafor, které jako by stavěly před čtenářův „zrak“ tvrzenou skutečnost a zbavovaly ji tak nutnosti důkazu.²⁸ Nejvýraznějším, i když zdaleka ne osamělým příkladem, je zde patrně přirovnání státu k (lidskému) tělu, do kterého se Hobbes nepouští pouze ve slavném úvodu *Leviathana*, ale občasné také v jeho pozdějších kapitolách. I zde Skinner upozorňuje na změny, ke kterým se Hobbes uchyluje oproti svým dřívějším textům. Zvláště pozoruhodná je v tomto případě metafora těla Hobbesova snaha vtisknout jí mechanickou interpretaci, která má podtrhávat skutečnost, že společný stát není daný ani božstvem ani přírodou, ale má povahu lidského artefaktu.²⁹ Vědecké neutralitě se dále Hobbes zpronevňuje systematickými satirickými výpady proti svým názorovým a politickým protivníkům. *Leviathan* je podle Skinnera mistrovsky satirickým dílem, které užívá „celé palety technik doporučených klasickými a renesančními teoretiky výmluvnosti.“³⁰ Právě Hobbesova ochota zesměšňovat své protivníky, ale obecněji také snaha vyvolávat smích, ostatně podle Skinnera dost možná stojí za neslavným přijetím *Leviathana*, a to i v řadách jemu z dřívějška nakloněných čtenářů.

Není dost dobře možné na tomto místě jakkoli věrně shrnout Skinnerův velmi podrobný rozbor Hobbesových rétorických obrátů a výpadů (užití ironie, sarkasmu, díasyrmu,³¹ aestismu,³² výrazů opovržení apod.), natož zde dokazovat jejich vazbu na klasickou rétoriku, třebaže ta je pro Skinne-

²⁸ Srv. *ibid.*, 383.

²⁹ Srv. *ibid.*, 387–88.

³⁰ *Ibid.*, 394.

³¹ Rétorický nástroj zesměšňující protivníkův argument jeho přirovnáním k takovému tvrzení, které v sobě nese nepochybnou absurdnost.

³² Popis protivníkov argumentu s použitím inherentně dvojznačných vět, a tedy způsobem, který připouští jeho dvojitě čtení, z nichž jedno vyznívá satiricky.

rovu tezi o Hobbesově pozdním „návratu“ k principům *studia humanitatis* klíčová. Důležitější pro nás na tomto místě je si ujasnit, v jakém smyslu Skinner rozvíjí – případně (kriticky) navazuje nebo jen doplňuje – Shapinův a Schafferův výklad, který jsme v první části této studie představili s důrazem položeným na ideu „literární technologie“. Skutečně v tomto ohledu Skinnerův rozbor poskytuje symetrický protějšek Shapinova a Schafferova *Leviathana*, jak jsme naznačili výše? Přinejmenším v Latourových intencích tomu tak zřejmě není. Skinner nijak zvlášť neusiluje o dekonstrukci politického slovníku, který „pro nás“ Hobbes zakládá, a neposouvá tedy výklad jeho epistemologie (která počítá s termíny, jakými jsou „moc“, „zájem“, „politika“ apod.) k jejímu jakkoli progresivnějšímu vyznění. Co hůř, Hobbes ze Skinnerova výkladu znovu vychází jako (napravený) strážce tradice, když ve vrcholné podobě své politické vědy ustupuje ze svých „moderních“ nároků a dává zavděk staré dobré rétorice. Představuje tedy pro nás nakonec Skinnerův exkurs zbytečnou, či dokonce škodlivou zacházku?

Pro začátek lze říci jistě alespoň tolik, že Skinnerův výklad objektivně vzato rozvíjí problematiku literárních technologií, rozumíme-li tomuto termínu nejprve jako využívání vědeckého (filosofického) textu k šíření vlastních badatelských postupů a závěrů. Zájmy Shapina, Schaffera a Skinnera se tak docela lehce setkávají v otázce po (dobových) technikách zajišťování *přesvědčivosti* vědeckých pojednání (jakkoli platí, že tito autoři své zaujetí nesměřují vždy ke stejnému korpusu textů). Jak široký je ale tento jejich průnik? Otázka je to vážnější, než se na první pohled může zdát. Skinner se totiž ocitá – snad to tak sám i cítil – za hranicemi Shapinovy a Schafferovy problematiky, jakmile začneme trvat na přísnějším vymezení literárních technologií jako nástrojů samotného *vytváření vědeckého faktu*. Přitom se nezdá, že bychom měli jakkoli na výběr: Nemáme-li rekonstrukci Boylova a Hobbesova sporu o vědeckost zbavit ostří, kterým ční nad smířlivým dějepísářstvím, nezbývá než toto předkročení před vědecký fakt respektovat.

Hobbes a spoluautoři: *Leviathan*

Máme-li Skinnerův zájem o Hobbesovo užití prostředků renesanční rétoriky svázat s problematikou literární technologie, jak jí rozumějí Shapin s Schafferem, pevněji než dosud, znamená to pro nás předvést, že Hobbesova výmluvnost má svůj podíl na samotné *výstavbě* vědeckého faktu, a nikoli pouze na jeho šíření. K tomu nás dovede jedna z mnoha Skinnerových ilu-

strací Hobbesova pozdního návratu k rétorice, jejíž význam je znásoben tím, že odkazuje k jednomu z nejzáhadnějších míst slavného *Leviathana*.

Nosce teipsum! Skinner tuto výzvu k introspekci, kterou nacházíme hned v úvodních stránkách *Leviathana*, cituje jako příklad Hobbesova užití metaforického jazyka. Všimá si totiž spolu s Gary Shapirem³³ neortodoxního překladu, který Hobbes pro delfský epigraf volí: nikoli *poznávej*, nýbrž *čti v sobě samém*. Tato i později dále rozvíjená metafora čtení podle Skinnera Hobbesovi pomáhá nejen názorně předvést obtíže, které se s úkolem poznávání pojí (snažit se porozumět jednání jiných lidí je jako luštit nedbalý rukopis), ale také naznačit způsob jejich překonání. V tomto bodě Skinner svůj výklad ukončuje, my se ale můžeme pokusit odhadnout, kam až by jej byla mohla dovést Shapirova analýza, kdyby se jí byl mohl dále přidržovat. Netvrdíme tedy, že tak Skinner učinit *měl*. Hobbesova metodologického pokynu si Skinner všimá v rámci svého zájmu o variabilitu jím užívaných rétorických prostředků, a nikoli v kontextu reflexe jejich *funkce*, jak by přišlo vhod nám.

O funkci *Leviathana* jakožto *textu* ve své pozoruhodné studii přemýšlí právě Gary Shapiro, který ale zase ze zřetele ztrácí vazby Hobbesova stylu na klasickou rétoriku. Interpretace Hobbesova pokynu k introspekci je pro Shapirovu analýzu jedním z nejdůležitějších momentů. To by se sice mohlo zdát přehnané – přece jen jde o dále nerozpracovaný motiv –, uvědomme si ale, jak velké rozpaky Hobbes touto banálně vyhlížející výzvou u svých čtenářů vyvolává. Už samotný fakt, že Hobbes takový imperativ předsazuje vlastnímu výkladu, je pro jeho dobu nezvyklý. Upozorňuje na to John Watkins, který připomíná, že otázky týkající se povahy poznání nebyvaly vytýkány před vlastní filosofická pojednání, nýbrž byly průběžně řešeny v jejich rámci. Tohoto rozvrhu se ostatně Hobbes nevzdává, k otázce poznání se totiž vrací již v prvních kapitolách vlastního výkladu.³⁴ Nejasnosti tím ovšem jen narůstají. Později v textu se totiž původní metodologický návod nijak zjevně neuplatňuje, což jen podtrhává nepatřičnost, s jakou Hobbesovo dovolávání se zkušenosti z úst jinak přísného zastávce vědeckého vyvozování zaznívá.³⁵

³³ Gary Shapiro, „Reading and Writing in the Text of Hobbes's *Leviathan*,“ *Journal of the History of Philosophy* 18, č. 2 (1980): 147–57.

³⁴ Např. k otázce *pravdivosti* v kap. IV, především ale v kap. V „O rozumu a vědě“.

³⁵ Stejnou – také co do umístění v textu – výzvu k introspekci nacházíme taktéž v Hobbesově *Dialogus physicus* (1961), jímž Hobbes reaguje na Boylovy *New Experiments Physico-Mechanical* (1660). „Ty, který po fyzice pátráš nikoliv uvnitř sebe, ale v knihách učitelů, ať už jsi kdokoli, musíš být varován [...]“ (Thomas Hobbes, „*Physical Dialogue*,“ in Shapin a Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, 348).

Diskrepance mezi Hobbesem prosazovanou *vědeckou* metodou a jeho nečekanou výzvou k introspekci vedl některé interprety k poměrně extravagantním pokusům o smíření. Marshall Missner, jehož řešení bude Shapiro považovat za standardně nešťastné, tak raději v Hobbesově vyzývání zkušebnosti vidí jakýsi marketingový trik, který s „pravou“ metodou jeho práce de facto nemá nic společného:

Hobbes podle všeho věřil, že budou Úvod [k *Leviathanovi*] číst lidé, kteří o něm někdy slyšeli nebo se zajímají o jeho názory. Lidé, kteří jsou na knihu zvědaví, před jejím celým přečtením pravděpodobně nahlédnou do Úvodu, aby zjistili, o čem je. Pokud byl Hobbes přesvědčen o tom, že většina lidí nebude schopna porozumět argumentaci v jeho knize obsažené, a zároveň věřil, že jeho práce dospívá k závěrům, pro které je důležité, aby si je všichni osvojili, pak byl Úvod tím vhodným místem k tomu, aby v něm byla nabídnuta většině lidí přístupná metoda, která by je k těmto závěrům dovedla. Jinými slovy, Úvod je to místo, kde [Hobbes] mohl [tyto čtenáře] „podchytit“, přičemž takto „zachycení“ měli být [jeho čtenáři] s to pokračovat a přijmout závěry týkající se lidské přirozenosti obsažené v kapitole 13, a nakonec tak měli mít sklon také k tomu přijmout Hobbesovy politické názory.³⁶

Význam introspektivní metody v Hobbesově práci je podle Missnera ve skutečnosti nulový, je jen jakýmsi ústupkem, který měl Hobbesovi umožnit „podchytit“ vědecky netréované publikum. Takto Hobbesův text „filtrovat“ a rozřazovat jeho oddíly podle jejich vědeckosti či lidovosti považuje však Shapiro až za tu docela poslední interpretační možnost, a to již proto, že je praktickým dopadem takového postupu neuctivé zeštíhlení celé knihy.³⁷ Jde o řešení, na které pochopitelně nemůžeme přistoupit ani my, nemáme-li se zpronevřit našemu rozhodnutí ponechat pojem vědeckosti otevřený.

Máme tedy nakonec ve výzvě k introspekci spatřovat „pouhou“ rétorickou ozdobu? Nemyslí si to Shapiro a nemyslí si to ani Skinner, který – bez dalšího rozboru, pravda – přebírá Shapirovu tezi, podle níž se za metaforou čtení neskrývá nic menšího než samotný návod na budování politické vědy. Kdyby se tento soud měl opírat pouze o výše diskutovaný *Leviathanův* Úvod, zněl by samozřejmě značně nadsazeně. Shapiro ale upozorňuje na to, že me-

³⁶ Marschall Missner, „Hobbes's Method in Leviathan,“ *Journal of the History of Ideas* 38, č. 4 (1977): 620.

³⁷ V souladu s tímto Shapirovým závěrem Missner opravdu označuje za filosoficky „irelevantní“ také celou druhou polovinu knihy, v níž má Hobbes předkládat „nefilosoficky nalděnému publiku“ důkazy o souladu jeho doktríny s náboženským učením. Srv. *ibid.*, 620–21.

tafora čtení prostupuje celým *Leviathanem*, třebaže to není na první pohled zjevné. S trochou odstupem se podle něj lze přesvědčit o tom, že textuality se nějak podstatně dotýká každá z jeho čtyř částí:

Jak sám uvádí, v kapitole „O člověku“ Hobbes poskytuje návod k sebe-čtení; kapitola „O státě“ se zase věnuje našemu vznikajícímu autorství suveréna. Třetí část „O křesťanském státě“ nabízí zároveň interpretaci Bible a politickou teorii interpretace. V posledním velkém oddíle, „O království temnot“, na sebe zase Hobbes bere úlohu cenzora, když pojednává o pokřiveních lidského i biblického textu v jejich různých tradicích.³⁸

Jakkoli hlasitě se Hobbes odmítal podřizovat autoritě knih, „metafyzice knihy“ typické pro jeho věk podle Shapira uniknout nedokázal. V *Leviathanovi* tak lze podle něj rozpoznat řadu pokynů, jak k Hobbesovu textu čtenářsky přistupovat. Shapiro výslovně varuje před podceňováním těchto míst v takových interpretacích, které by v nich nedokázaly vidět než občasná sklouznutí k jinak zapovídané metaforičnosti (právě toho se zdá později dopouštět Skinner). Výzva k niternému čtení je jedním takovým návodem, jehož dodržení má ze čtenáře nezúčastněného svědka vědecké argumentace učinit jejího skutečného *autora*, a tedy i autora mocného Leviathana. A zde se dostáváme k pro nás klíčové Shapirově tezi: Hobbesův text je „performativní“, vtahuje čtenáře do svého nitra.

Hobbes, který přijímá Baconův princip, podle něhož je poznání mocí, chápe problém filosofické komunikace (a tedy i problém jeho vlastního čtení a psaní) nikoli jako jednoduchou otázku „jak vytvořit pravdivé tvrzení o povaze státu“, nýbrž jako úkol přesvědčit čtenáře k provedení určitého počtu spojených úkonů čtení, psaní a interpretování.³⁹

Hobbes se nespokojuje s tím postavit čtenáře před platnou argumentaci; chce po něm, aby platnou argumentací sám prošel až k jejím nutným závěrům. Shapiro za touto jeho strategií vidí strach z politické anarchie, která úzce souvisí s anarchií interpretační. Hobbes se tak podle něj staví do pozice *vzorového* čtenáře (v sobě samém), jehož spolehlivost má mít každý možnost nahlédnout (a to včetně panovníka, k němuž se Hobbes obrací se zvláštní naléhavostí):

³⁸ Shapiro, „Reading and Writing in the Text of Hobbes's *Leviathan*“, 152.

³⁹ *Ibid.*, 156.

Ten, kdo má vládnout celému národu, musí číst v sobě; nesmí číst toho nebo onoho konkrétního člověka, nýbrž lidstvo. To je sice těžké, neskonale těžší než naučit se nějakému cizímu jazyku nebo vědě; ale poté, co po pořádku a přehledně předložím své vlastní čtení, zbude jinému už jen zvážít, zda i on nenalézá v sobě totéž. Tento druh nauky totiž jiný důkaz nepřipouští.⁴⁰

Shapiro tuto krátkou pasáž *Leviathana* vyzdvihuje jako důkaz toho, že se Hobbes nespokojuje s chladnou expozicí na něm nezávislé pravdy. Zaujímá naopak „performativní“ autorský postoj (Berel Lang), ve kterém se jakoby napíná k činu, k němuž vyzývá i své čtenáře.⁴¹ Hobbesova zmínka o „návratu [...] k přerušenému zkoumání o přirozených tělech a tělesech“⁴² v závěrečném odstavci *Leviathana* pak má údajně dokládat, že i sám Hobbes připisoval této své práci – pokud jde o jeho autorskou strategii – v kontextu svého celkového díla jistou výjimečnost.

Odhalení aktivní role, kterou se Hobbes snaží svému čtenáři svěřit, je ovšem mimořádně důležité nejen pro pochopení Hobbesova spisovatelského umu, ale také – a snad i především – pro lepší porozumění jeho epistemologii. Shapiro sice k tomuto závěru explicitně nesměruje, veskrze nám však dává všechny prostředky k jeho formulaci, třebaže nás v tomto směru zdržuje označením Hobbesova postupu jako „přesvědčovací hermeneutiky“ (*persuasive hermeneutics*)⁴³ a chápáním Hobbesovy autorské role jako *vzoru*. Takto by si totiž Hobbes udržoval roli učitele, byť by již jeho úkolem nebylo žákům (čtenářům) pravé poznání autoritativně vštěpovat, ale *ukazovat* jim svou cestu jako *jejich vlastní*. Shapiro se ostatně v souladu s tím domnívá, že Hobbes řeší podobný problém *vzdělávání* jako svého času Platon, jen s tím rozdílem, že se jeho stát nemusí vypořádávat s lidovými pověrami a nejrůznějšími náboženskými naukami, ale pouze s „konkurencí“ Bible.⁴⁴

⁴⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Přeložil K. Berka (Praha: OIKOYMENH, 2009), 12 cit. in Shapiro, „Reading and Writing in the Text of Hobbes's *Leviathan*,” 150.

⁴¹ Srv. Shapiro, „Reading and Writing in the Text of Hobbes's *Leviathan*,” 150: „V performativním módu usiluje spisovatel o vykonání určitého činu, přičemž nás eventuálně vyzývá k němuž.“

⁴² Hobbes, *Leviathan*, 485. Hobbes zde má na mysli přerušenou práci na spisu *De Corpore*.

⁴³ Shapiro, „Reading and Writing in the Text of Hobbes's *Leviathan*,” 153.

⁴⁴ Srv. *ibid.*, 151. Podobnou tezi (bez odkazu na Shapira) lze nalézt také v nedávno publikované studii Ursuly Renz, podle které Úvod *Leviathana* (s výzvou k introspekci) prozrazuje Hobbesův „vzdělávací záměr“. Také Renz se domnívá, že se Hobbes snaží čtenáře vtáhnout do své argumentace, přičemž si klade za cíl „poučit [teach] čtenáře o vlastnostech jeho vlastní duše [a nikoli lidské duše obecně]“. Viz Ursula Renz, „Self-Knowledge and Knowledge of

Navzdory tomu, že Hobbes v *De Corpore* identifikuje (po provedení vlastní analýzy) druhý, syntetický pohyb vědecké metody s metodou výuky, je vhodné se mít před naším intuitivním porozuměním učitelskému modelu na pozoru. Hobbes samozřejmě nemůže zcela zapřít, že je autorem v *Leviathanovi* předkládané argumentace (a v tomto smyslu tedy *vzorem*); je ale myslím potřeba všimát si také jeho snahy odvést od sebe pozornost a postavit do pozice autora „jeho“ argumentace samotného čtenáře. Nejlépe patrné je to při výkladu neudržitelnosti přirozeného stavu, do kterého se má Hobbesův čtenář pokusit vžít. V souladu s tím se Hobbes rozhoduje nepřerušovat tuto perspektivu výkladu (např. „vnější“ nabídkou řešení) a ponechává naopak na samotných obyvatelích předspolečenského světa starost o nalezení východiska z jejich neuspokojivé situace. V klíčové XIII. kapitole knihy – ta představuje v ekonomii Hobbesova argumentu nový, sekulární počátek⁴⁵ – je tento pokus o vtažení čtenáře do „děje“ explicitní:

Tomu, kdo tyto věci náležitě uvážil, se může zdát divné, že by příroda lidi takto odlučovala a vedla je k vzájemnému napadání a ničení. A proto nedůvěřuje tomuto závěru vyvozenému z vášní a touží snad po tom mít ho potvrzen zkušeností. Ať tedy sám uváží, proč se ozbrojuje, když se vydává na cestu, proč se snaží cestovat v dostatečně silném doprovodu nebo proč zamyká dům, a ve svém domě nakonec i skříně, když jde spát. A činí tak i přesto, že jsou zde zákony a ozbrojení veřejní strážci s mocí pomstít všechna bezpráví, která se mu mohou přihodit. Jaké mínění má o svých bližních, cestuje-li ozbrojen, jaké mínění má o svých spoluobčanech, zamyká-li dům, a jaké o svých dětech a služebnictvu, zamyká-li skříně? Neobviňuje on svým jednáním lidstvo právě tak, jako to svými slovy činím já?⁴⁶

Rousseau neprávem Hobbesovi vyčítal, že se v jeho podání člověk v přirozeném stavu prakticky neliší od lidí, které mohl pozorovat kolem sebe. Nejde totiž o žádný omyl:⁴⁷ čtenář *Leviathana* není Hobbesem ani tak *přesvědčován*

Mankind in Hobbes' *Leviathan*,⁴⁸ in *European Journal of Philosophy*, navštíveno 20. 11. 2017, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/ejop.12227/pdf>.

⁴⁵ V kapitole XII totiž Hobbes osvětluje selhání náboženství v roli společenského tmelu. Viz Hobbes, *Leviathan*, 76–86.

⁴⁶ *Ibid.*, 89.

⁴⁷ Toho si všímá i Nicolas Dubos: „Tak bude znít námitka, kterou proti Hobbesovi vznese Rousseau. Ten velmi dobře porozumí tomu, že výsledkem [Hobbesovy] fikce je směs: dostáváme čistý přirozený stav, ve kterém se proti sobě staví lidé – lidé samotářští a zcela si rovní –, kteří rostou jako houby po dešti, kteří ale také proti sobě válčí, a to v důsledku určitého počtu pohnutek, jež jsou vlastní lidem žijícím ve společenském stavu. Rousseau ovšem předstírá,

o bezvadnosti jeho argumentace, jako je spíše veden k tomu, aby sám sebe chápal jako jejího vykonavatele a tvůrce.

Je-li tomu opravdu tak, pak rozhodně neplatí – vracíme se zde k Shapinovi a Schafferovi –, že by byl filosofický (resp. vědecký) text v Hobbesově případě ke svým čtenářům o cokoli netečnější, než tomu bylo v případě Boyla. Shapinův a Schafferův závěr, podle kterého měly Boylovy výzkumné zprávy suplovat *replikace* v nich popisovaných experimentů, se zdá platit pro Hobbese v určitém smyslu ještě silněji než pro jeho tehdejšího vyzyvatele. Viděli jsme, že měl Boyle své čtenáře navádět k vytvoření si „takového obrazu experimentální situace, který by potlačil nezbytnost přímého svědectví nebo replikace.“⁴⁸ Odtud idea *virtuálního svědectví*: užití pečlivých ilustrací, specifický jazyk, zdrženlivost, střídmost a přiznání neúspěchů, to vše mělo každého jednotlivého čtenáře výzkumných zpráv *presvědčit* o tom, že ani osobní přítomnost u samotného experimentu by mu nemohla zajistit lepší epistemické postavení. Hobbesova „literární technologie“ je ale paradoxně ještě silnější, protože žádoucí funkcí jeho textu není ani tak *nahradit* případnou replikaci, jako spíše nechat každého jednotlivého čtenáře provést „Hobbesův“ *původní* argument.

Hobbes tedy od svého čtenáře očekává ještě užší vztah k jeho filosofickému „experimentu“ (za který lze fikci přirozeného stavu docela dobře považovat), než jaký představuje role *svědka* – ať již přímého, nebo virtuálního. Vtahuje čtenáře do svého argumentu coby jeho hybatele. V prostoru *textu* se přitom musí vypořádat s podobným nebezpečím, se kterým se Boyle vypořádal v prostoru *laboratoře*. Ani Hobbes se tedy nakonec nemůže tak docela spoléhat na univerzálnost rozumu, který by každého vedl jím vytyčenou cestou dokazování. Rozmanitými rétorickými prostředky – jak si všímá Victoria Silver – své čtenáře *disciplinuje*:

Nejsme ani tak moc přesvědčeni o věcnosti jeho poznámek, jako spíše jejich zřetelným a laskavým výrazem, který svými skrytými silami čtenáře vede od jednoho bodu k druhému bez ponechání jakékoli opory pro [*with no vantage for*] vlastní reflexi. Hobbes tak striktně kontroluje [*regulates*] průběh diskuse, definování, opakování, rozšiřování a vymezení, a to vždy v tak dobře zváže-

že nechápe – je to něco, co by ostatně jen přizivilo skandálnost celé záležitosti –, že si je toho všeho Hobbes naprosto vědom.“ Nicolas Dubos, *Thomas Hobbes et l'histoire. Système et récits à l'âge classique* (Paris: Publications de la Sorbonne, 2014): 175.

⁴⁸ Shapin a Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, 60.

ných slovech, že nám nikdy není dovoleno proniknout za čistě verbální a umělý svět argumentu, který konstruuje.⁴⁹

Činí-li ale opravdu Hobbes toto všechno, pak z jeho strany rozhodně nejde o nějaké *presvědčování* druhých o vlastní pravdě. Do jaké míry je však možné považovat vsazení čtenáře do role *subjektu* argumentace za jeho účast na *vytváření* vědeckého faktu, tak jak to předpokládá Shapinův a Schafferův koncept literární technologie? Sotva je totiž možné tvrdit, že by Hobbesův *Leviathan* spoléhal na *spojenectví* čtenářů, kteří by teprve zakládali *platnost* jeho nálezu. Shapinovo a Schafferovo pozorování Hobbesova nároku na soběstačnost rozumu tedy zůstává v platnosti, třebaže jsme se přesunuli od jeho (přírodo)vědeckých textů k žánrově rozdílné politické vědě. *Platnost* však není jediný atribut vědeckého faktu. Anebo jinak: Hobbes k *platnosti* přidává *závaznost*, přičemž tu mu jeho specifická literární strategie pomáhá vykázat nikoli jako kontingentní vlastnost zprostředkovanou sociálním kontextem, ale spíše jako výkon samotného vědeckého „experimentu“.

Závěr

Protože celá naše úvaha de facto vyúsťuje v problematizaci *autorství*, pokušení může být velké hledat pro ni finální oporu ve slavných tezích, které Hobbes k tomuto tématu v *Leviathanovi* vyslovuje. V jeho XVI. kapitole, která pojednává „O osobách, autorech a zosobněných věcech“, najdeme například následující slova: „Slova a činy některých umělých osob *vlastní* ti lidé, které zastupují. Pak je tato osoba *aktérem*, a ten, kdo považuje jeho slova a činy za vlastní, je *autorem*.“⁵⁰ Využít tohoto souznění – ostatně možná méně dokonalého, než se na první pohled může zdát – k tomu, abychom si nechali naše předcházející úvahy stvrdit samotným Hobbesem, by však bylo s ohledem na širší kontext XVI. kapitoly přece jen poněkud nepatřičné. Trváme-li nicméně na tom dát Hobbesovi ještě jednou a naposledy slovo, pak se lze, tentokrát platně, odvolat na jinou jeho myšlenku, a totiž že možnost vyjít z přirozeného stavu má člověk „částečně díky svým vášním, částečně svým rozumem“:

⁴⁹ Victoria Silver, „The Fiction of Self-Evidence in Hobbes’s *Leviathan*,“ *English Literary History* 55, č. 2 (1988): 354.

⁵⁰ Hobbes, *Leviathan*, 113.

Vášeň, které vedou člověka k míru, jsou strach ze smrti, touha po věcech, jež jsou nezbytné pro pohodlný život, a naděje, že jich lze pílí dosáhnout. A rozum předkládá vhodné články míru, které mohou přivést lidi ke shodě.⁵¹

Vedou vášeň k rozumu? Asi málokdo by si troufl právě ocitovanou pasáž shrnout do takto vyostřené teze. Tu ale analýza, jíž jsme podrobili Hobbesovu „literární technologii“, v určitém smyslu opravdu evokuje. Je to zejména jeho vyzdvižení introspekce jako metody poznání a dále odkazy k žité zkušenosti, čím se Hobbes snaží své čtenáře k rozumu *přivést* a pokud možno je u něj *udržet*. Uvědomuje si totiž, že s předváděným argumentem nestačí jen *souhlasit* (Shapin a Schaffer přitom právě *souhlas* chápou jako to, o co Boylovi i Hobbesovi vposledku běží), ale že je třeba se jím také nechat *zavázat*.

Bibliografie:

Bloor, David. *Knowledge and Social Imagery*. London: Routledge and Kegan Paul, 1976.

Dubos, Nicolas. *Thomas Hobbes et l'histoire. Système et récits à l'âge classique*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2014.

Dvořák, Tomáš a kol. *Současné přístupy v historické epistemologii*. Praha: Filosofia, 2013.

Friedman, Michael. „On the Sociology of Scientific Knowledge and its Philosophical Agenda.“ *Studies in History and Philosophy of Science* 29, č. 2 (1998), 239–71.

Gross, Alan G., Joseph E. Harmon a Michael Reidy. *Communicating Science. The Scientific Article from the 17th Century to the Present*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Hacking, Ian. „Le laboratoire.“ In *Raison et véracité – Les choses, les gens, la raison*. Collège de France, 2006. <https://www.college-de-france.fr/site/ian-hacking/course-2006-02-28.htm>

Hobbes, Thomas. „Epistle Dedicatory‘ to *Elements of Philosophy*.“ In *English Works of Thomas Hobbes*. K vydání připravil William Molesworth, svazek 1. London: John Bohn, 1839.

⁵¹ Ibid., 91.

Hobbes, Thomas. *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Přeložil K. Berka. Praha: OIKOYMENH, 2009.

Jesseph, Douglas M., *Squaring the Circle. The War between Hobbes and Wallis*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

Latour, Bruno. *Nikdy sme neboli moderní*. Bratislava: Kalligram, 2003.

Latour, Bruno. *Les Microbes: Guerre et Paix*. Paris: A. M. Métaillé, 1984.

Latour, Bruno. *The Pasteurization of France*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

Missner, Marschall. „Hobbes’s Method in Leviathan.“ *Journal of the History of Ideas* 38, č. 4 (1977): 607–21.

Renz, Ursula. „Self-Knowledge and Knowledge of Mankind in Hobbes’ *Leviathan*.“ In *European Journal of Philosophy*, článek publikován 8. srpna 2017. <http://online.library.wiley.com/doi/10.1111/ejop.12227/pdf>.

Schaffer, Simon. „The Eighteenth Brumaire of Bruno Latour.“ *Studies in History and Philosophy of Science* 22, č. 1 (1991): 174–92.

Shapin, Steven a Simon Schaffer. *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

Shapiro, Gary. „Reading and Writing in the Text of Hobbes’s *Leviathan*.“ *Journal of the History of Philosophy* 18, č. 2 (1980): 147–57.

Silver, Victoria. „The Fiction of Self-Evidence in Hobbes’s *Leviathan*.“ *English Literary History* 55, č. 2 (1988): 351–79.

Skinner, Quentin. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.