

Univerzita Karlova v Praze
Fakulta humanitních studií

Studium humanitní vzdělanosti

Bakalářská práce

Ilona Trnková

Dualita vášní a moci v díle Thomase Hobbesa

The Duality of Passion and Power
in the Work of Thomas Hobbes

*„Kladu tedy na první místo jako hlavní touhu všeho lidstva
stálou a nepokojnou snahu moci po více moci, jež končí teprve smrtí“*

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 31. 5. 2024

Ilona Trnková

Abstrakt:

Bakalářská práce se zaměří na politickou filozofii Thomase Hobbesa, zejména na Hobbesovo pojetí duality vášní a moci. Při interpretaci bude pozornost zaměřena také na celkový konceptuální kontext Hobbesova pojetí vášní a moci (Hobbesovo pojetí svobody, lidské přirozenosti, ctností, státu atp.). Výklad bude vedle textů Hobbesových zohledňovat také historický intelektuální a konceptuální kontext, zejména na základě sekundární literatury. Centrální otázka práce je: Jak se propisují vášně Hobbesových jednotlivců do institucionálního uspořádání?

Abstract:

The bachelor thesis will focus on the political philosophy of Thomas Hobbes, in particular on Hobbes' conception of the duality of passion and power. The interpretation will also focus on the overall conceptual context of Hobbes' conception of passion and power (Hobbes' conception of liberty, human nature, virtue, the state, etc.). Interpretation will also take into account the historical intellectual and conceptual context, in addition to Hobbes' texts, especially on the basis of secondary literature. The central question of the thesis is: How are the passions of Hobbes' individuals inscribed in institutional arrangements?

Klíčová slova:

Vášeň, moc, jednotlivec, přirozený stav, umělý stav, stát

Key words:

Passions, power, individual, natural state, artificial state, state

Poděkování:

Velice děkuji Mgr. Milanu Hanyšovi, Ph.D. za odborné vedení mé bakalářské práce, za všechny jeho cenné rady a za inspirativní přednášky, které ve mne vzbudily velký zájem o politickou filozofii. Dále děkuji mé rodině a přátelům za jejich trpělivost a laskavou podporu.

OBSAH

Úvod	7
1.0. Zakladatel moderní politické filozofie	9
1.1. Osobnost Thomase Hobbesa	10
1.2. Hospodářský, politický a sociální kontext	13
1.3. Konstitutivní prvky Hobbesova myšlení	14
1.4. Opuštění staré filozofie, základ moderní politické filozofie	16
2.0. Stěžejní myšlenky politické filozofie Thomase Hobbesa	17
2.1. Přirozený stav podle Hobbesa	17
2.2. Antropologie Thomase Hobbesa	19
2.3. Hobbesovo pojetí obecných hodnot	20
2.4. Hobbesova metoda	22
2.5. Spis „De cive“	23
2.6. Spis „Leviathan“	26
3.0. (Ne)zbytná dualita vášní a moci	28
3.1. Vymezení základních pojmů	29
3.2. Snaha o moc podle Hobbesa	32
3.3. Vášně a (bez)moc v přirozeném stavu	34
3.4. Vášně a (bez)moc v nepřirozeném stavu	36
3.5. Vášnivý jednatel v institucionálním uspořádání	38
3.6. Kultivace vášní a uchopení moci	40
3.7. Stabilita a bezpečí bez svobody a odlišnosti	42
3.8. Dualita moci vládce s vášněmi ovládaných	43
3.9. Propisování vášní Hobbesových jednatelů do institucionálního uspořádání	44
4.0. Současná diskuse nad Hobbesovým dílem	47
4.1. Hobbesovi kritici	50
4.2. Hobbesovi příznivci	53
4.3. S čím je třeba polemizovat	55
4.4. Co zůstává univerzálně platné	57
Závěr	59
Použitá literatura	61
Obrazové přílohy	
Obr. 1. Titulní grafika spisu „De cive“	63
Obr. 2. Titulní grafika spisu „Leviathan“	64

Úvod

Thomas Hobbes bývá označován za zakladatele moderní politické filozofie jakožto vědy, pro niž vymezil její základní téma, kterým je účel státu¹. Jako největší přínosy jsou mu připisovány jednak ojedinělý obsah jeho díla a dále unikátní forma, ve které svou doktrínu popsal. Hobbes je na jedné straně obdivován pro originalitu svého myšlení a zároveň zatracován pro obhajobu absolutismu a nedotknutelnou pozici suveréna.

Kdo byl Thomas Hobbes, jak se jeho jedinečná teorie o státu zrodila, na jakých základech byla budována a co bylo jejím hlavním záměrem bude popsáno v první části této práce. Představena bude Hobbesova osobnost v tehdejších hospodářském, politickém a sociálním kontextu. Pozornost bude věnována rozdílným myšlenkovým tradicím, ze kterých ve svých dílech vycházel, a které v dialogickém střetávání a překrývání ovlivňovaly jeho myšlení. Důležitým přínosem Hobbesova díla je opuštění tradiční filozofie a koncipování nové moderní politické filozofie.

Hlavním východiskem pro Hobbesovu doktrínu je jeho antropologie, která bude popsána ve druhé části této práce, společně s jeho pojetím obecných hodnot a specifickou metodou. Centrálním tématem této práce je dualita vášni a moci v díle Thomase Hobbesa, se zaměřením na projevy vášni Hobbesových jednotlivců v institucionálním uspořádání. Pro uchopení tohoto výzkumného problému je nutné definovat základní pojmy tak jak je chápe Hobbes a srovnat je s jejich současným pojetím. Hobbesovo učení má dvě základní polohy, teorii přirozeného stavu a teorii umělého stavu. Hlavní teze, o které se tyto dvě teorie opírají budou interpretovány s ohledem na centrální téma práce, kterým je propojení vášni a moci v umělém Hobbesově tělese, které představuje institucionální uspořádání společnosti. Pozornost bude také věnována té vášni, kterou Hobbes považuje za primární. Tou je strach, jenž považoval za dominantní prvek své politické vědy.

¹ Autoři Dieter Henrich, Quentin Skinner či Leo Strauss připisují Hobbesově doktríně vzhledem k moderní politické vědě zásadní význam. „Hobbes vytvořil nesmírně vlivný pojem státu, který není ničím jiným než sjednocením vůle jeho občanů“. Viz Henrich, D. (2009). *Základní struktura filosofie moderní doby*, OIKOYMENH, s. 7; srov. „Hobbesův projekt zkoumání práva států a povinností poddaných nastolil ústřední téma politické filozofie, což je střet mezi jednotlivcem a státem“, viz Skinner, Q. (2012) *O státě*, OIKOYMENH, s. 9; srov. Strauss své tvrzení (r. 1935) o tom, že Hobbes byl prvním zakladatelem moderní politické filosofie revidoval v obnoveném vydání „*Hobbesovy politologie ve své genezi*“ (r. 1965) a přiznal prvenství Machiavellimu, u kterého však „rozeznával jistou zdrženlivost, na rozdíl od Hobbesovy upřímnosti“. Zároveň trvá na tom, že „Hobbesova politická věda je prvním svébytným moderním pokusem uceleně a komplexně odpovědět na otázku správného života člověka“. Viz Strauss, L. (2022). *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe* (Strauss: Gesammelte Schriften). Felix Meiner Verlag, s. 10.

Třetí kapitola je pro tuto práci stěžejní, protože bude zkoumat propojenost vášní a moci v institucionálním uspořádání. Cílem je popsat Hobbesovy jednotlivce a jejich roli v konceptu Hobbesova ideálního společenského uspořádání. S tím neoddělitelně souvisí hlavní účel státu, tak jak jej vnímá sám Hobbes. Pozornost bude věnována vášním v přirozeném stavu i v umělém stavu. Podrobně bude popsán vliv vášní jednotlivců na institucionální uspořádání. Jak Hobbes definoval moc a jak s ní zacházel ve jménu hledání ideální podoby společenského soužití bude rovněž obsahem třetí kapitoly.

Budeme zkoumat Hobbesovo dualistické pojetí vztahu vášní a moci, odvozené od chování jednotlivců a vystavené vůli Hobbesova suveréna. Popsán bude také Hobbesův strukturovaný přístup při kultivaci vášní i pragmatický přístup k moci vládce a vášním ovládaných. Přitom prozkoumáme dualitu vášní a moci uvnitř fenoménu moci, uvnitř fenoménu vášně i uvnitř fenoménu strachu. Závěr třetí kapitoly tvoří úvaha na centrální téma této práce, tedy jakým způsobem se propisují vášně Hobbesových jednotlivců do institucionálního uspořádání. S tím souvisí otázky, jak rozdílné jsou vášně jednotlivců a suveréna, jaké instituce jsou v Hobbesově pojetí státu uvažovány a jak mají být tyto instituce koncipovány, vzhledem k jejich účelu a fungování.

Čtvrtá kapitola této práce je věnována současné diskuzi díla Thomase Hobbesa. Také představí jeho kritiky i příznivce a popíše, s čím je v jeho díle třeba polemizovat, a co je v jeho myšlenkách univerzálně platné. Závěrem budou shrnuty hlavní teze o vášnivě moci Thomase Hobbesa a bude zodpovězena centrální otázka práce: Jak se propisují vášně Hobbesových jednotlivců do institucionálního uspořádání?

Základním textem, o který se tato práce opírá je spis *Leviathan*², přičemž zde vycházím z nového českého vydání (OIKOYMENH, 2009, 2015), které vůbec poprvé obsahuje kompletní překlad anglického vydání z roku 1651. Důležitým pramenem je pro tuto práci rovněž spis *De cive (O občanu)*³, který předcházel *Leviathanovi* a obsahoval Hobbesovo účelné pojetí státu. K pochopení Hobbesových myšlenek významně přispěly knihy Wolfganga Röda, Ottfrieda Höffe a Leo Strausse. S ohledem na centrální téma této práce je významný text Jerónima Rilly. K pochopení politické filozofie jako oboru přispěly velkou měrou poznatky z absolvovaných seminářů Politické filosofie I. a II. vedené Milanem Hanyšem na FHS UK.

² Hobbes, T. (2015). *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, OIKOMENH. Citace z *Leviathana* budou uvedeny ve formátu L, VIII. 15, s. 54 (knih, kapitola, odstavec, strana).

³ Sobotka, M. (1988). *Thomas Hobbes. Výbor z díla*. Svoboda. s. 86-156. Citace ze spisu „*O občanu*“ budou uvedeny ve formátu De cive, s. 86 (název, číslo strany).

1. Zakladatel moderní politické filozofie

Politická filozofie Thomase Hobbesa přináší originální a jak za jeho života, tak i dnes, značně provokativní tezi o ideálním uspořádání společnosti. Jeho dílo představuje rozchod s tradiční filozofií a přechod k moderní politické filozofii. Podle Quentina Skinnera⁴ Hobbes „uzavírá jednu fázi dějin politické teorie a zároveň stojí na prahu fáze nové a nám důvěrně známé“⁵. Dieter Henrich⁶ uvádí: „Hobbes rozložil tradiční legitimitu vlády panstva a zformuloval program moderního dynamismu emancipace. Nevyvodil ovšem nový pojem státu z argumentace politické, ale získal jej z antropologie, která změnila tradiční učení o člověku stejně zásadně, jako jeho učení o státu změnilo antickou politickou filozofii.“⁷

Z hlediska centrálního tématu této práce lze říci, že tradiční filozofii, založenou na scholastickém učení a víře v Boha, nahradila Hobbesova filozofie zdůrazňující dualitu vášní a moci. Boha sice Hobbes uznával jako svrchovaného vládce s neomezenou mocí, racionalizoval však jeho podstatu natolik, že prakticky znemožnil debatu na toto téma s církevními představiteli své doby. Ti byli Hobbesovými provokativními texty natolik pohoršeni, že jeho knihy zakázali a „jak uvádí John Aubrey, biskupové navrhli, aby byl tento starý dobrý pán upálen jako kacíř“⁸. Hobbesovy myšlenky vyvolávají nepřátelské postoje dosud a Thomas Hobbes jako myslitel zůstává předmětem sporů. Aby bylo možné pochopit hloubku a sílu jeho myšlenek, je třeba číst Hobbesovo dílo v kontextu doby a učinit pokus o interpretaci.

Silná je Hobbesova autorita coby teoretika společenské smlouvy. Tato smlouva je komponována zesponu, od jednotlivce po suveréna. Jednotlivec je v Hobbesově doktríně uchopen novátorsky, moderně. Tento jednotlivec je neustále v pohybu, je dravý, sobecký a vystavený permanentnímu nebezpečí. Jednotlivec se z nutnosti eliminovat permanentní ohrožení obrací k vyšší autoritě, a to čistě z vyhraněného individuálního zájmu. Tato autorita je v Hobbesově doktríně příšera, která se skládá z jednotlivců, členů společnosti. Je tedy složena z nás a je zde proto, aby nás děsila, ale je zde v našem zájmu. Hobbes pro nejvyšší autoritu nevybral obvyklé zvíře, ze kterého máme respekt a je dobré (např. lev). Filozof vybírá pro ztvárnění absolutní moci biblickou příšeru z hlubin⁹, děsivé monstrum.

Strach je v Hobbesově politické filozofii konstitutivním prvkem a je to právě strach z násilné smrti, který nás má po rozumné úvaze připoutat k suverénovi s absolutní mocí. Pro

⁴ Skinner, Q. (2012). *O státě*. OIKOYMENH, s. 9.

⁵ *ibid.*

⁶ Henrich, D. (2009). *Struktura filosofie moderní doby*. OIKOYMENH, s. 8.

⁷ *ibid.*

⁸ Goldie, M. and Burns, J. (1991). „The Reception of Hobbes“ in *The Cambridge History of Political Thought, 1450–1700*, Cambridge, s. 589.

⁹ Srov. starozákonní kniha Jób 41.

Hobbese je moc základním nástrojem ochrany před vnějším i vnitřním nepřítelem, a proto státu připisuje monopol na násilí. Jakkoliv se moc v Hobbesových textech objevuje dominantně, pojem násilí je naopak zmíněn marginálně¹⁰. Hobbes ostatně zformuloval zcela novou morálku, podle které není důvod tesknit nad lidskou přirozeností, ale naopak je třeba najít nástroje, jak spolu kooperovat. Jak uvádí Ottfried Höffe¹¹, „Hobbesova teorie společenské smlouvy je důležitým milníkem ve vývoji myšlení o politickém diskurzu“. Jeho dílo představuje ucelený filozofický systém, pro jehož hlubší pochopení je potřeba podrobněji představit osobnost autora, stejně jako hospodářský, politický a sociální kontext jeho doby.

1.1. Osobnost Thomase Hobbesa

Thomas Hobbes byl válečným dítětem. Přišel na svět předčasně za dramatických okolností, v roce 1588.¹² Hobbes sám své narození metaforicky propojoval se strachem, který se později stal konstitutivním prvkem jeho politického smýšlení.¹³ Hobbes přišel na svět v době poznamenané obavou o osud země do rodiny nepříliš vzdělaného venkovského vikáře, který navíc matku s chlapcem brzy opustil. Rolí Thomasova otce převzal bohatý strýc, který se ujal chlapcova dalšího vzdělání. Thomas Hobbes proto mohl studovat od čtrnácti let na univerzitě v Oxfordu, kde získal titul bakaláře svobodných umění.¹⁴

Po studiu se stal vychovatelem syna hraběte Cavendishe, se kterým cestoval po Francii a Itálii. Pohyboval se ve vyšších kruzích, které však jeho nabyté filozofické znalosti příliš nezajímaly, a tak se rozhodl, že se bude věnovat studiu klasických jazyků. V roce 1629 přeložil Thúkydidovy *Dějiny peloponéské války*, ale jeho myšlení se brzy posunulo novým směrem. Ve třicátých letech 17. století se seznámil s Eukleidovými *Elementa*, což byl jeden ze zásadních milníků Hobbesova duchovního rozvoje. Eukleidovy *Základy* jsou významné dílo řecké matematiky a struktura tohoto textu je pro pozdější Hobbesovo učení podstatná. Eukleidos v *Elementech* představil základy deduktivního myšlení a axiomatickou výstavbu matematiky, což pro Hobbese představovalo „ideál přísně demonstrativní vědy.“¹⁵

¹⁰ Věcný rejstřík *Leviathana* neobsahuje pojem násilí ani jednou. V textu se pak objevuje sporadicky, bez spojení s pojmem moci, např. „Násilí a leť jsou ve válce kardinální ctnosti“ (L. XIV. 13, s. 90).

¹¹ Höffe, O. (2010). *Thomas Hobbes*. Beck, s. 6.

¹² Během roku 1588 se španělská armáda Filipa II. pokoušela expandovat a sváděla s anglickou „Invincible Armada“ šestiměsíční boj (bylo to vyvrcholení napjatých vztahů mezi katolickým jihem a protestantským severem). Pokus o invazi Španělům nevyšel. Filip II. prohrál poté, co bylo španělské loďstvo poraženo anglickou flotilou v bitvě u Gravelines. Viz Röd, W. (2001). *Novověká filosofie I*. OIKOYMENH, s. 221.

¹³ Hobbes se narodil 5. dubna 1588 a ve své latinsky veršované autobiografii (*Thomasi Hobbes Malmesburiensis Vita*) uvádí, že ho matka porodila předčasně, když se dozvěděla, že se k břehům západní Anglie blíží obrovské španělské loďstvo. Obrazně píše, že se jí narodila dvojčata – on a strach. Viz Syllaba, T. (2005). *Dějiny politických filozofií* (Politické filozofie od antiky do konce 20. století). Gaudeamus, s. 106-107.

¹⁴ Röd, W. (2001). *Novověká filosofie I*. OIKOYMENH, s. 220.

¹⁵ Röd, s. 221.

Ve Francii Hobbes pobýval u rodiny Clintonových, kde se seznámil s Marinem Mersennem, osvíceným knězem, teologem, filozofem a matematikem, který mu zprostředkoval důležité vazby s vědci a filozofy. Hobbes se tak postupně seznámil s Pierrem Gassendim, René Descartesem a Galileo Galileim, jejichž díla studoval.¹⁶ Matematika a geometrie přestala Hobbesovi stačit, a proto se začal zabývat přírodovědeckými tématy, konkrétně otázkami přírodní filozofie. „Ideálu vědy orientovanému na matematiku konkuruje od této chvíle ideál vědy koncipované především podle vzoru exaktní fyziky“.¹⁷ Tak vznikl jeho intenzivní zájem o analýzu pojmu politického tělesa z hlediska filozofie státu a práva. Výsledkem Hobbesova bádání byl text nazvaný *Elements of Law, Natural and Politic*, který nechal kolovat během zasedání tzv. Krátkého parlamentu. Spis zůstal téměř bez odezvy a posléze byl vydán bez souhlasu Hobbese ve dvou částech. V tomto textu autor předkládá základy své politické teorie, ideu jednotky státní moci, na základě mechanické antropologie a přírodovědeckých vysvětlení. Hobbes v tomto předrevolučním čase vnímal potřebu pevné struktury státní moci, která by byla sto zajistit společnosti bezpečí a stabilitu. Již tehdy, ještě před vypuknutím občanské války, je Hobbes zastáncem absolutní moci, byť ne tak radikálně, jako později v *Leviathanovi*¹⁸.

Poté co začala občanská válka v Anglii, odjíždí Hobbes na 11 let do exilu do Francie, kde v letech 1640 až 1651 pracuje na svých přírodovědeckých studiích. Nadále pracuje jako vychovatel anglické šlechty, konkrétně přímo následníka trůnu Karla II., který byl také v emigraci ve Francii. Do tohoto období spadá jeho polemika s Descartovými *Meditacemi o první filozofii*. Po dvou letech ve Francii, v roce 1642 zveřejňuje rozšířenou verzi původního spisu věnovaného filozofii státu „*Elements of Law*“ pod názvem „*De cive*“ (O občanu)¹⁹. Jde o třetí část jeho plánované trilogie, přičemž první a druhá část ještě nebyla sepsána a jejíž předčasné napsání uspišila vážná politická situace.

Práci věnovanou filozofii státu dokončuje v roce 1651 vydáním svého nejslavnějšího díla *Leviathan*. Tento spis se okamžitě stává předmětem mnoha vášnivých sporů, přičemž Hobbes je obviňován z toho, že své dílo napsal proto, aby se zalíbil Cromwellovi²⁰. Následně

16 Nápad na mechanický výklad společenských souvislostí dal Hobbesovi Galileli při jedné ze společných procházek. Viz Röd, W. (2001). *Novověká filosofie I.* OIKOYMENH, s. 221. pozn. 2.

¹⁷ Röd, s. 221.

¹⁸ ibid.

¹⁹ *De Cive (O občanu)* vyšlo poprvé v r. 1642 latinsky; postupný vznik textu *De corpore (O tělese)* lze rekonstruovat od r. 1645; *De Homine (O člověku)* vyšlo v r. 1658. viz Röd, s. 222.

²⁰ Poté, co byl obviněn, že *Leviathana* napsal jako ideologickou podporu Cromwellovy diktatury se v roce 1662 bránil sepsáním „*Pojednání o pověsti, lojalitě, mravech a náboženství T. Hobbese*“. V parlamentu na Hobbese dokonce sváděli vypuknutí požáru v Londýně, roku 1665, požár prý seslal Bůh jako trest za volnomyšlenkářství, nemravnost a ateismus hlásaný Hobbese. (Vala, Bakalářská práce, *Thomas Hobbes a John Locke: Postoj ke státu a postoj k toleranci*, s. 8).

vycházejí jeho spisy v angličtině O občanu (1651), O tělese (1655), O člověku (1658) a vyvolávají další pobouření ze strany učenců, vytýkající Hobbesovi jeho nedostatečnou vědeckou kompetenci. Jedná se zejména o vleklé spory s několika matematiky, např. Sethem Wardem, který tvrdil, že Hobbesovy názory by mohly ohrozit duchovní svobodu.²¹ Nutno dodat, že Hobbesův rukopis takovým kontroverzím do velké míry nahrává, neboť opakovaně, na mnoha místech nemilosrdně kritizuje univerzitní vzdělance.

Ačkoliv Hobbesovy teologické názory nejsou tématem této bakalářské práce, je nutné je alespoň zmínit, neboť představují další výbušný materiál, který vedl nejenom k úporným sporům s církevními představiteli, ale vyvolal i velmi živou akademickou debatu. Například biskup Bramhall s Hobbesem ostře polemizoval na téma svoboda. Jejich dokumenty, které si během této diskuze vyměnily byly postupně zveřejňovány a hojně diskutovány.

„Hobbismus“²² se stal synonymem pro vše, co bylo v tehdejší vysoké společnosti vnímáno negativně. Zároveň ale polemika s Hobbesem také znamenala prokázání určité akademické úrovně. Ten, kdo ji vedl, dokázal, že chápe Hobbesovo myšlení, a navíc je schopen formulovat protiargumenty. Být „hobbista“ byla v jistých společenských kruzích negativní nálepka²³.

Hobbes je však stále, i přes své nepohodlné názory, pod ochranou vysoké šlechty a v roce 1660 získává roční rentu 100 liber od Karla II. a čeká jej ještě téměř dvacet let plodné práce. Věnuje se i nadále přírodním vědám, anglickému právu, zkoumá příčiny občanské války (*Behemoth or the Long Parliament*)²⁴ a také se věnuje múzám. Překládá Homéra v jambech, píše autobiografie (*Vita Tho. Hobbes, authore seipso*) a vede klidný společenský život postavený na pevném základě každodenních rituálů.²⁵ Umírá v roce 1679, ve věku úctyhodných devadesáti jedna let.

²¹ Röd, W. (2001). *Novověká filosofie I. OIKOYMENH*, s. 223, pozn. 5.

²² „Výrazy ‘hobbista’, ‘hobbistický’ a ‘hobbismus’ se objevovaly v mnoha polemikách; filozofických, politických, teologických, etických a vědeckých; bylo povinností autorů zaujmout k Hobbesovi stanovisko. Tento postoj byl nejčastěji nepřátelský, neboť Hobbes byl odsuzován jako ateista, nemorální osoba a přítel svévolné moci.“ Viz Goldie, M. and Burns, J., s. 1.

²³ ibid.

²⁴ Vydáno posmrtně, v r. 1688.

²⁵ Hobbes měl mnoho různých rituálů a zvyků: celoročně nosil vysoké kožené boty; věřil, že jeho játrům pomáhá zpěv, a proto si, když byl sám v noci ve svém pokoji, hlasitě zpíval náboženské písně – z toho důvodu měl také stále na stole ležet zpěvník; ze zdravotních důvodů se každý den procházel v parku – podle životopisce do kopce a z kopce, dokud se řádně nezpotil; ve věku sedmdesát pět let hrál dvakrát či třikrát do roka tenis a věnoval se i jiným sportům – vše zdůvodňoval ohledem na zdraví. Nesnídal, ale protože se domníval, že jeho žaludek by nevydržel čekat na oběd do dvou, vymínil si, aby se oběd podával v jedenáct. Posledních třicet let svého života chodil po ránu vždy na procházku a jedl hlavně tresky, případně jiné ryby, protože se domníval, že je tráví nejlépe. Bylo pro něj typické, že se těmto aktivitám nejen věnoval, ale že je také pokládal za nezbytně nutné k tomu, aby nepodlehł některé z číhajících chorob. Životopisec referuje o tom, že často slyšel Hobbese říkat, že se nebojí žádných duchů, že se jen bojí toho, že ho někdy v noci klepne do hlavy nějaký mizera kvůli pěti nebo deseti libráům. Viz Tippelt, H. (2012) academia.edu.

1.2. Hospodářský, politický a sociální kontext

Thomase Hobbesa do velké míry formovala složitá hospodářská, společenská a politická situace jeho doby. „Jako pozorovatel procesu přechodu ze stavovského uspořádání společnosti k měšťansko-kapitalistické hospodářské společnosti, který neprobíhal zrovna bez otřesů, konstatoval nejen napětí, jež tento proces provázela, ale viděl také nebezpečí, která z něho vyrůstala, zejména nebezpečí občanské války“.²⁶

Hobbes byl přesvědčen, že primární úkol státu je odstranit toto napětí, snížit míru nebezpečí a nastolit společenský mír. Považoval za nutné ustavit tak silnou státní moc, která by „dokázala usměrňovat společenské a právní poměry“.²⁷ Aby se zásahy takto silného státu nejevily jako akty svévolného bezpráví, musel Hobbes, který uznával nárok jednotlivců na osobní, právní a hospodářské sebeurčení, také legitimovat možnost státu definovat a podle okolností modifikovat práva a povinnosti jednotlivce.

Jak uvádí Wolfgang Röd²⁸, Hobbes považoval za hlavní viníky občanské války radikální puritány (náboženské hnutí), protože „tvořili stát ve státě a tím narušovali státní jednotu“. Hospodářské procesy té doby byly charakterizovány pronikáním kapitalistických principů do zemědělství. „*Gentry* (anglická nižší šlechta) zaujímala v sociální hierarchii pozici mezi sedláky a nešlechtickými řemeslníky a mezi nobilitou (vysokou šlechtou).“²⁹ Tato anglická nižší šlechta získávala stále více půdy, čímž posilovala svou politickou moc. Totéž se platilo o bohatých měšťanech, kteří investovali do pozemků. „Obojí narušovalo řád feudálního zemědělství. Pozemky často vlastnily měšťanské podnikatelské společnosti a ty nebraly ohled na situaci sedláků a chudší venkovské šlechty. Objevuje se tzv. *enclosing*, tj. privatizace obecných pastvin na úkor těch sedláků, kteří ji až dosud využívali. Stát zprvu nečinně přihlížel, posléze *enclosing* legitimoval zákonem“³⁰.

Hobbes nebyl jen politický filozof, ale široce orientovaný systematický myslitel. Proto se nespokojil s proklamací určitých politických cílů a jejich pragmatickým zdůvodněním. Svou představu o stabilním státním řádu, který by umožnil řešení naléhavých společenských

²⁶ Röd, W. (2001). *Novověká filosofie I.* OIKOYMENH, s. 224.

²⁷ *ibid.*

²⁸ Röd, s. 225.

²⁹ *ibid.*

³⁰ C. H. Wilson, který se hospodářskou a společenskou situací v Anglii v 17. století zabýval, označil merkantilismus za „ekonomický nacionalismus“. Požadavek „*to sell more to strangers, yeardly than we consume of theirs in value*“, vyjadřuje podle něho převládající tendenci doby, v níž obchod překročil dřívější úzké hranice, v jejichž rámci se ještě mohli obchodní partneři osobně znát. Výměnný obchod byl totiž stále více zatlačován používáním vzácných kovů jako univerzálního platidla. Postupné rozdělování obecné půdy soukromým „ohrazováním“ (*enclosing*) mělo sloužit k chovu ovcí...a to postihlo nezávislé sedláky, kteří se v občanské válce postavili na Cromwellovu stranu. Až v 18. století dostalo *enclosing* oporu v zákonech.“ Viz Röd, s. 226. *pozn. 9.*

problémů doby, chtěl zakotvit v rámci ambiciózního filozofického systému tak, aby byly logicky odvoditelné z obecných a podle jeho přesvědčení nezpochybnitelných principů. Už ve spisu „*Elements of Law*“³¹ buduje filozofii společnosti na antropologických základech. Ale mechanický charakter této antropologie musel vést ke sporu s obecnými problémy filozofie přírody. Hobbes uznával nutnost metafyzického založení všech racionálních disciplín a dospěl k ideji systematické univerzální vědy, ke které přiřadil filozofii společnosti (filozofická teorie práva, resp. státu). Jelikož však ideál obsáhlého filozoficko-vědeckého systému je uskutečnitelný jen za určitých předpokladů, bylo nutné tyto předpoklady pojmenovat a objasnit. Proto Hobbes zahájil svůj program zkoumáním metodologických a epistemologických principů, které tvoří základy jeho myšlenkového experimentu, obsaženém ve spise *Leviathan*. Tento spis lze charakterizovat jako filozoficky zakotvenou a pragmaticky vypracovanou společenskou smlouvu, zaměřenou na dosažení stabilního a bezpečného společenského soužití.

1.3. Konstitutivní prvky Hobbesova myšlení

Leo Strauss³² tvrdí, že Hobbesovo myšlení postupně formovaly čtyři základní konstitutivní prvky: scholastika³³, humanismus, šlechta a puritanismus. „Hobbesovo vzdělání bylo zcela v duchu aristotelské (tradiční) morálky a politiky. Avšak už při studiu klasické vědy se neptá na tradiční normy jako takové, ale zajímá ho především jejich aplikace.“³⁴ Pro Hobbese je tedy problém aplikovatelné vědy zásadním tématem a hledá, jakým způsobem docílit toho, aby rozum zvítězil nad vášněmi, které člověku způsobují strasti a zmar.

„Hobbes studuje klasické dějiny, ale nikoliv kvůli jejich historické povaze, nýbrž kvůli co nejdetailnějšímu poznání reality. Neptá se po tom, jaký by člověk měl být, zajímá ho, jaký člověk je, jaké konstitutivní prvky jej definují.“³⁵ Při svém studiu si všímá především ješitnosti a strachu: „Úhel pohledu, kterým se jeho výběr řídí, je poměr vášní k rozumu, přesněji vhodnost nebo nevhodnost různých vášní, aby fungovaly jako náhrada bezmocného rozumu: ješitnost člověka zaslepuje, strach jej osvěcuje“³⁶. Filozof tím překračuje horizont aristotelské filozofie,

³¹ Röd, W. (2001). *Novověká filosofie I. OIKOYMENH*, s. 228.

³² Strauss bývá historiky kritizován pro jeho sugestivní interpretační a metodologický přístup. Jedním ze Straussových kritiků je Adrian Blau, který zkoumá vědecké pozadí filozofické interpretace viz Anti-Strauss | BlauBlog (wordpress.com). Pro účely této práce je Straussovo dílo věnované Hobbesovi použito s ohledem na rozsah analyzovaných Hobbesových původních textů, které Strauss zkoumal; a to v latině, v němčině i v angličtině.

³³ Strauss míní dozrívající tendence univerzitního vzdělání v 17. století. Ačkoliv scholastika skončila v 15. století, na univerzitách se vyučoval převážně aristotelismus, filtrovaný středověkou filozofií. (*Moje pozn.*)

³⁴ Strauss, L. (2022). *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. (Leo Strauss: Gesammelte Schriften). Felix Meiner Verlag, s. 148.

³⁵ *ibid.*

³⁶ *ibid.*

proti které se stále více vymezuje. Zásadní rozdíl je v tom, že pro Hobbese je nejvyšší hodnotou život, oproti Aristotelskému učení, které klade na nejvyšší místo blaženost (*eudaimonia*)³⁷. Samotným hodnotám pak Hobbes v duchu své myšlenkové doktríny přisuzuje posunutý či úplně změněný význam. Jeho úhel pohledu preferuje zachování života a především pohyb, neustálý a nikdy neustávající. Za „důvod“, resp. „příčinu“ všech univerzálií platil Hobbesovi, stejně jako Baconovi, pohyb: pohyb je poslední „příčinou“, tj. posledním důvodem všech univerzálií.³⁸ Na rozdíl od Aristotelova přirozeného místa jsou Hobbesova tělesa stále v pohybu. Tento neklidný proud je pro Hobbesovy myšlenky charakteristický.

Hobbes celý život uznával vysokou šlechtu, zejména starou šlechtu, ve které se pohyboval³⁹. Ctil urozenost a ušlechtilou ctnost, ačkoliv později v *Leviathanovi* píše, že čest a pocitovost jsou totéž, zároveň také uvádí, že „šlechtictví je ctihodné“. Ve svých charakteristikách hrdinských ctností klade Hobbes na první místo vždy statečnost. „Ctnost šlechtnosti je především ctností válečnickou, ctností, která se projevuje především ve válce.“ Hobbesovu myšlenkovou genezi lze charakterizovat jako „pohyb mezi principem cti a principem strachu“.⁴⁰

Jak již bylo zmíněno⁴¹, Hobbes za hlavní viníky občanské války označil radikální puritány. Puritanismus poskytl morální ospravedlnění touhy po zisku, když v Anglii ztratil svou původní komunistickou orientaci; ta naposledy ožila za Cromwellova Commonwealthu. Nejdříve se sice vláda (stuartovská perioda za Strafforda a Lauda) snažila hájit sedláky proti majitelům pozemků, řemeslníky proti obchodníkům a spotřebitele proti překupníkům a tím usilovala o udržení rovnováhy. Ale puritánští obchodníci viděli v monopolistických tendencích státu nebezpečí a požadovali nezávislost hospodářství na politice a na tradiční (především obchodní) morálce.

Hobbes naproti tomu zdůrazňoval odpovědnost státu za zneužívání individuální svobody a za rozhodující pokládal zejména otázku vlastnického práva. Nevěřil v udržitelnost obecných pastvin a požadoval, aby každý měl své *enclosure* (přiměřené soukromé vlastnictví), namísto svévolnému *enclosing*. Pro Hobbese představuje přiměřené soukromé vlastnictví podmínku společenského míru. Stát má podle Hobbese zajistit vnější obranu a individuální

³⁷ „... ježto každé vědění a záměrná volba touží po nějakém dobru, promluvmě opět o podstatě účelu, k němuž dle našeho soudu směřuje nauka politická, a které dobro ze všech vykonatelných dober jest nejvyšší. Téměř většina lidí se shoduje ve jméně, jež mu dávají; i obecné množství i vzdělanci totiž nazývají je blažeností a myslí, že býti blažen jest totéž, jako dobře žíti, dobře jednatí! a dobře se míti.“ viz. Aristotelés, *Etika Nikomachova*, s. 28.

³⁸ Röd, W. (2001). *Novověká filosofie I. OIKOYMENH*, s. 232.

³⁹ Strauss, L. (2022). *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. (Leo Strauss: Gesammelte Schriften). Felix Meiner Verlag, s. 63.

⁴⁰ Strauss, s. 69.

⁴¹ Röd, s. 224-226.

svobodu v nabyvání majetku. Tato svoboda je podmínka pro uchování vnitřního řádu; tohle je jasná známka liberálního pojetí funkce státu. Röd však zdůrazňuje⁴², že Hobbesův liberalismus se odlišuje silným důrazem na státní autoritu jako nutnou podmínku fungování státní moci, která zajišťuje ochranu a řád. Jelikož hledáme odpověď na centrální otázku, jak se propisují vášně Hobbesových jednotlivců do institucionálního uspořádání, můžeme s ohledem na tento autoritativně podmíněný Hobbesův liberalismus předpokládat, že občané mají, co se soukromého vlastnictví týče elementární právní oporu.

1.4. Opuštění staré filozofie, základ moderní politické filozofie

Karlfriedrich Herb⁴³ je toho názoru, že Hobbesův „rozchod s Aristotelismem byl zpečetěn seznámením s Eukleidovými prvky. Moderní politické myšlení představované Hobbesem se vyznačuje odmítnutím myšlenek přirozeného (transcendentního) řádu, který zdůvodňuje postavení jedince jako nejdokonalejší bytosti ve vesmíru, která není vázána žádnými předkonvenčními a transpolitickými pravidly.“⁴⁴ Herb pokračuje, že Hobbesův jedinec je svrchovaný „nad tím, co ví, protože disponuje kritérii pravdy, a tak je svrchovaný právě na základě svého vědění. Jeho povahu, stejně jako povahu politických řádů vytvořených lidmi, nelze myslet teleologicky, ale ve vztahu k tomu, co se podle pozorování děje s nutností“.⁴⁵ Strauss připisuje Hobbesovi výlučnou pozici při formování moderního filozoficko-politického myšlení, protože jeho texty se objevují v době, kdy se staré filozofické myšlení otrásalo v základech, ale nová tradice racionální vědy se ještě nezformovala.⁴⁶

Sám Hobbes popisuje filozofii jako vědu, která umožňuje poznání na základě správného užívání rozumu. Správným užíváním rozumu je míněna rozumová úvaha založená na počítání⁴⁷, což dokážeme činit v duchu a beze slov. Hobbesovi k vyjádření filozofických vztahů angličtina nestačila, často využíval k přesnému postihu pojmu latinu, nebo řečtinu, jako právě v tomto případě rozumového uvažování. To přirovnal k řeckému LOGIZESTHAI (když přidáváme a odebíráme jakoukoliv věc, tj. uvádíme do vztahu) a pro pojem uvažování (neboli

⁴² Röd, W. (2001). *Novověká filosofie I.* OIKOYMENH, s. 227.

⁴³ Herb, K. (2008). *Otázky moci. Čtyři filozofické odpovědi.* Die Politische Meinung, 459, únor 2008, Konrad-Adenauer-Stiftung, s. 71.

⁴⁴ ibid.

⁴⁵ Herb, s. 69.

⁴⁶ Strauss, L. (2022). *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe.* (Leo Strauss: Gesammelte Schriften). Felix Meiner Verlag, s. 16.

⁴⁷ „Počítat znamená najít součet více spolu sčítaných věcí nebo zjistit zbytek po odečtení jedné věci od druhé. Rozumově uvažovat je tedy totéž jako sčítat a odčítat; jestliže k tomu někdo připojí násobení a dělení, nebudu proti tomu, protože násobení je totéž jako sčítání a dělení totéž jako odčítání stejných čísel, nakolik je to možno. Veškeré rozumové uvažování se tedy zužuje na dvě myšlenkové operace, sčítání a odčítání.“ Viz Sobotka, M. (1988). *Thomas Hobbes. Výbor z díla.* Svoboda, s. 27.

samotné počítání) použil řecký výraz SYLLOGIZESTHAI.⁴⁸ Za účel filozofie považuje Hobbes správné předvídání budoucích účinků našeho konání. Filozofie jako věda má být užitečná, sám filozof ji uvádí jako příčinu vyspělosti národů (Evropa, většina Asie a některé africké národy). Správné užívání rozumu je předpokladem prosperity, zatímco opakem je zlo v podobě válek. Příčinou válek je neznalost příčin války, to lze napravit poznáním pravdivých pravidel života. Tato pravidla dosud nebyla jasně a správně metodicky popsána, což Hobbes činí.

V Hobbesově díle jsou jasně patrné první moderní obrysy občana. Jak uvádí Milan Sobotka⁴⁹, „jde o první novověký výklad společnosti založený na principu suverenity jedince. Jsou zde popsány typicky novověké figury klasického buržoazního společenského myšlení, jako jsou společenská smlouva, přenesení suverenity z jedince na stát apod.“ Hobbes ve svých filozoficko-politických textech hleděl daleko dopředu, okázale odmítal tradiční hodnoty i autority a radikálně reinterpretoval politickou filozofii, kterou postavil na jednotlivci, čímž připravil předobraz dnešního individualismu.

2.0. Stěžejní myšlenky politické filozofie Thomase Hobbesa

Hobbesovy stěžejní myšlenky lze rozdělit na přirozený stav a s ním související přirozené zákony a bezprostředně navazující umělý stav a s ním související práva suveréna a povinnosti poddaných. V textech Thomase Hobbesa je mnoho znepokojivých a také překvapivých aspektů. Znepokojivé jsou ty, které odkazují na neustálé nebezpečí a strach z násilné smrti jako o lidské přirozenosti a překvapivé ty aspekty, které přiznávají každému jednotlivci právo na osobní potřeby, vlastnictví a schopnost posuzovat co je dobré či nikoliv. U Hobbesa nalezneme vedle sebe prvky autoritářské i liberální. Charakteristickým obsahem Hobbesovy politické filozofie je tak novátorsky pojatá priorita jednatelce před státem, dále pojetí jednatelce jako „asociála“, vztah mezi přirozeným stavem a státem jako absolutní opozici a stát sám jako *Leviathan*⁵⁰.

2.1. Přirozený stav podle Hobbesa

Přirozený stav je svázán s přirozeným právem. Podle Hobbesa je přirozený stav člověka výchozím, divokým stavem, ve kterém lidé jednájí sami za sebe a žijí v trvalém stavu nejistoty. Hobbes popisuje lidskou přirozenost „pesimisticky“, člověk je od přírody „dravý“, nemá vrozený „altruismus“⁵¹. Lidé jsou si v této fázi rovni, jsou svobodní a mají přirozené sklony k

⁴⁸ Sobotka, M. (1988). *Thomas Hobbes. Výbor z díla*. Svoboda, s. 28.

⁴⁹ Sobotka, s. 8.

⁵⁰ Strauss, L. (2022). *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. (Leo Strauss: Gesammelte Schriften). Felix Meiner Verlag, s. 15.

⁵¹ „Základní Rousseauova polemika s Hobbesem je protiklad mezi tvrzením, že člověk je od přírody dobrý (přesněji neškodný) a že je od přírody zlý (přesněji dravý).“ Viz Strauss, s. 14.

soutěžení a sobeckosti. Přírozeným stavem je sice rovnost žen a mužů, ale Hobbes na ženy dále ve svém díle zapomíná, politickým subjektem zůstává pouze muž, žena je funkce⁵². Z rovnosti povstává nedůvěra, protože když dva lidé touží po stejné věci, tak jsou si ve svém cíli nepřáteli a jeden druhého se snaží zničit. Moc a násilí jednotlivce proti jednotlivci jsou všudypřítomné a člověk se kvůli trvalé bezprostřednosti hrozby nikdy nemůže cítit zcela v bezpečí. Z této permanentní vzájemné nedůvěry vzniká válka.

V přírozeném stavu neexistuje žádná vláda nebo autorita, která by udržovala mír a řád. Lidé jsou kvůli svým základním instinktům náchylní k násilí a konfliktům. Každý člověk proto musí nebezpečí předjímat, což je rozumný způsob, jak pro sebe zajistit bezpečí.

Ačkoliv se lidé rodí s rozdílnými schopnostmi fyzickými a mentálními, vždy jsou jeden pro druhého hrozbou, protože tělesnou sílu přemůže důmyslná intrika a spojení slabých přemůže i toho nejsilnějšího⁵³. Lidská přirozenost znamená sebezpečování a nepřetržité soupeření. Z přírozeného stavu odvodil filozof přírozená práva (*ius naturale*), přičemž důraz kladl na první z nich, kterým je zachování vlastního života.

Hobbes vidí tři hlavní příčiny sporů (a v konečném důsledku válek) mezi lidmi. 1. soupeření (to vede k napadání jednoho vůči druhému kvůli zisku), 2. nedůvěřivost (tady jsou si lidé nebezpečni kvůli nejistotě pocitu bezpečí), 3. touhu po slávě (zde spolu soupeří kvůli pověsti). Takže v době přírozeného stavu, bez silné autority, která by je pacifikovala bázní před suverénem, jsou lidé ve válce každého proti každému. Válku vnímá Hobbes nejen jako bitvu nebo bojovou akci, ale podstatou války je podle něj připravenost k ní. A to je zdroj a stav nejistoty. V takové době se nedaří žádné kreativní činnosti, obchodu, vědě, ani umění. Existuje pouze neustálé nebezpečí a strach z násilné smrti.⁵⁴ Hobbes považuje ničím neregulovanou svobodu jednotlivce za předpoklad války každého proti každému.

⁵² „Politici filozofové často uplatňovali požadavky na základní a distribuční rovnost pouze pro mužskou polovinu lidstva. Když Locke prohlašoval, že celé „lidstvo“ je „rovné a nezávislé“, měl za to, že účastníky společenské smlouvy jsou pouze muži. Rousseau, stejně jako Aristoteles, předpokládal, že ženy nejsou od přírody vybaveny pro demokratické občanství. Platón a John Stuart Mill představují dvě důležité výjimky. Platón rozvádí ideu rovnosti pohlaví a upozorňuje, že ženy i muži jsou stejně obdařeni schopnostmi nezbytnými pro vládnutí. Cenou za rovnost pohlaví – jako rovné příležitosti – je v Platónově filozofii zrušení rodiny. V Millově teorii je rovnost pohlaví slčitelná se svobodou vytvářet rodinu. Mill tvrdil, že ženy by měly být pokládány za politicky, ekonomicky a společensky rovné mužům, i když hrají větší roli při výchově mužů.“ Viz Miller, D. (1987, 1991). *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Barrister & Principal spol. s r.o., s. 421.

⁵³ „Taková už je totiž lidská přirozenost, že jakkoliv uznávají mnoho jiných jako důvtipnější, výmluvnější nebo učenější, přesto sotva uvěří, že by bylo mnoho moudrých tak, jako jsou oni sami. Svůj vlastní důvtip totiž vidí přímo před sebou, důvtip jiných je jim však vzdálen. To však spíše dokazuje, že lidé jsou si v tomto ohledu spíše rovni než nerovni. Obvykle totiž není větší známky rovného rozdělení něčeho, než že každý je spokojen se svým dílem.“ (L, XIII. 2, s. 87).

⁵⁴ „A život člověka je osamělý, ubohý, ošklivý, zvířecí a krátký.“ (L, XIII. 9, s. 89).

Filozof si byl vědom toho, že jde o čistou hypotézu. Přesto svůj popis přirozeného stavu opíral o fakta z míst, která byla tomuto stavu minimálně velice blízko. Měl na mysli „divochy na mnoha místech v Americe“.⁵⁵ Svou teorii přirozeného stavu zakončuje tvrzením, že důsledkem této války každého proti každému je, že nic nemůže být nespravedlivé, protože tam kde není obecná moc, není ani zákon a kde není zákon, tam není ani nespravedlnost. „Žádosti a jiné lidské vášně nejsou samy o sobě žádným hříchem. Nejsou jimi ani činy, které z těchto vášní vycházejí, dokud není znám zákon, který je zakazuje“.⁵⁶ Totiž, spravedlnost a nespravedlnost nepatří k „mohutnostem“ ani těla ani mysli člověka jako smysly a vášně, které jsou součástí každého jednotlivce. Spravedlnost a nespravedlnost se vztahují k lidem ve společnosti, nikoliv o samotě. A neexistuje ani vlastnictví, není nic „mého“ a „tvého“, protože každému náleží to, co získá a jen po tu dobu, co si to získané udrží. To je podle Hobbesa bídný stav, ale pro člověka existuje šance z tohoto stavu vyjít, a to díky svému rozumu.

Pokud na tomto místě, s ohledem na centrální otázku práce, zkoumáme vášnivého jednotlivce v institucionálním zřízení, můžeme o něm na základě těchto fakt říci, že Hobbesův občan je apriori spravedlivý. Také se lze domnívat, že Hobbes v umělém státě předpokládá rozvoj kreativních činností, obchodu, vědy a umění, které se v přirozeném stavu nemohly s ohledem na neustálé nebezpečí rozvíjet. Avšak rovněž je na místě položit si otázku svobody myšlení, která je u Hobbesa nahrazena rozumovou úvahou. Neboť cokoliv, co by mohlo oslabit autoritu suveréna je totiž podle Hobbesa nutné eliminovat hned v základu.

2.2. Antropologie Thomase Hobbesa

Hobbes představuje antropologii individuální, ve které popisuje lidské vášně založené na introspekci a dodržuje přísně individualistický přístup⁵⁷ a antropologii sociální, kde se věnuje vzájemným vztahům lidí, a to z čistě funkčního hlediska. Nevěnuje se morálce, tak jak ji vnímáme ve smyslu správného a slušného chování, jde mu pouze o „vlastnosti lidí, které ovlivňují jejich soužití“.⁵⁸ Hobbesova mechanisticko-přírodovědná antropologie vychází z jeho teorie přirozeného stavu a přirozeného práva⁵⁹, ve kterém je člověk sobecký, soupeřivý a snadno zranitelný, neboť se nachází v neustálém ohrožení. Lidé jsou si od přírody rovni schopnostmi, z čehož pramení rovnost naděje v dosažení cílů a z toho povstává nedůvěra. Je

⁵⁵ L, XIII. 11, s. 90.

⁵⁶ L, XIII. 10, s. 90.

⁵⁷ Höffe, O. (2010). *Thomas Hobbes*. Beck, s. 112.

⁵⁸ ibid.

⁵⁹ Hobbes popisuje, co je přirozené právo jako „svobodu každého člověka uplatňovat svou moc jak sám chce, k zachování své vlastní přirozenosti, to znamená svého vlastního života, a tedy k tomu, aby dělal cokoli, co podle vlastního úsudku a rozumu bude považovat za nejvhodnější prostředek k tomuto cíli.“ (L, XIV. 1, s. 91).

totiž velmi pravděpodobné, že dva lidé mohou a budou usilovat o stejnou věc, o kterou spolu budou soupeřit. Přitom ani vítězství v takovém soupeření nepřinese klid, neboť se může objevit další člověk toužící po tomtéž, a tak je tento řetězec násilí nepřerušitelný.

Hobbes je toho názoru, že člověk je přirozeně omezen inteligencí a silou a nemá žádnou vrozenou spravedlnost či morálku. V přirozeném stavu neexistuje žádný zákon, který by lidem umožnil spokojený život a ochranu před ostatními jedinci, neboť není-li zákon, není ani ustaveno co je a co není spravedlivé. Jednotlivec v přirozeném stavu je potencionálně i fakticky neustále ve stavu války každého s každým, a to ve snaze získat moc a zabezpečit své vlastní přežití. Hobbes zakládá svou teorii permanentního konfliktu na sobectví jednotlivce a absenci vrozené spravedlnosti či morálky. Trvalá nejistota a nedostatek důvěry v ostatní jedince jsou jen těžko zpochybnitelné důvody pro ustavení společné moci, která by stanovila zákony a udržovala řád a bezpečnost.

Hobbes důkladně analyzoval lidskou povahu, jeho antropologie se zaměřovala na zkoumání lidské přirozenosti a vzorců chování a rovněž na analýzu společenských vztahů i politické autority, to vše ve snaze porozumět fungování společnosti a státu. Hobbesova antropologie má hluboký vliv na jeho politickou teorii, ve které obhajuje silnou a autoritativní vládu jako prostředek k udržení pořádku a kontroly nad sobeckými lidskými sklony. Filozof věřil, že jediným způsobem, jak překonat nevyhnutelnost válek a konfliktů, je vytvoření silné centrální vlády, která by měla monopol na moc a byla by schopna zajistit bezpečnost a stabilitu ve společnosti.

Hobbes postuloval roli jednotlivce (*Homo politicus*)⁶⁰ v tom, že má přiznaná práva mít určité požadavky vůči vládci. Vládce uznává, že to jsou individua s vlastními specifickými potřebami a jeho pozice se posílí tím, když je bude brát vážně. Proto lze Hobbesovi připsat objevení občana jako jedince. Jedinec je sice anonymní, ale jsou mu přiznány rozdílné zájmy. Hobbes jedince strukturovaně organizuje. Dá se říct, že je v logice Hobbesova myšlení vývoj pojetí člověka jako politické bytosti. Hobbes, u vědomí toho, že jsou lidé tak rozdílní, je potřebuje podrobně poznat, aby je pak mohl získat. Jde o klíčové pojetí člověka jako politického subjektu, který bude po francouzské revoluci občanem.

2.3. Hobbesovo pojetí obecných hodnot

Morální filozofie je podle Hobbese „věda o tom co je *dobré* a *špatné* v hovorů a v lidské společnosti. *Dobro* a *zlo* jsou jména, která označují naše žádosti a averze, jež se liší podle

⁶⁰ „Homo politicus – doslova člověk politický – kategorie, která vyjadřuje vztah člověka jako příslušníka moderní společnosti k moderní politice, vyjadřuje jeho závislost a angažovanost, v politickém dění. Tento termín se objevuje v polovině 20. století.“ Viz Müller, V. (2018)., *Sociologická encyklopedie*, Sociologický ústav AVČR, V.V.I. Homo politicus – Sociologická encyklopedie; cas.cz.

různých temperamentů, zvyků a učení lidí⁶¹. Takže v přirozeném stavu je dobré a zlé založeno na zcela subjektivní úvaze. Jelikož se však všichni nakonec shodnou v tom, že dobrý je mír, pak jsou dobré i prostředky k němu vedoucí. Tím jsou pro filozofa *spravedlnost, vděčnost, skromnost, ekvita, milosrdenství*, jako i další ostatní zákony přírody. Toto jsou *morální ctnosti*, jejichž opaky jsou *neřesti* čili *zlo*⁶².

Hobbes předkládá základní etické pojmy jako *dobro, zlo, spravedlnost a svoboda* jinak než dosavadní aristotelská tradice. Definuje tyto pojmy nikoliv normativně, ale „do jisté míry deskriptivně, a to čistě subjektivisticky a naturalisticky“⁶³. Je to paradox, neboť jak uvádí Höffe, „Hobbes vzhledem ke své naturalistické antropologii představuje jako základní normativní tezi etický systém, který je prostý všech normativ dobra, doslova a-morální, tj. morálky zbavené pojetí dobra. Koncepce zla je rovněž a-morální.“⁶⁴ Hobbes je otevřený lidské přirozenosti bez posuzování, předkládá ji mechanicky. „Lze hovořit o provokativně nové morální teorii bez morálky“⁶⁵.

Obecné hodnoty jsou v Hobbesově terminologii tekutými stavy závislými na jednotlivci. Filozof tak popírá to, že něco může být dobré „samo o sobě“⁶⁶, čímž chce pravděpodobně odmítnout platónské pojetí dobra⁶⁷. Hobbes nemá místo ani pro funkční pojetí dobra, například objektivní vhodnost nějakého zařízení. Aniž by to Hobbes zdůvodňoval, všichni lidé se podle něj shodují v tom, že nazývají dobrým to, po čem touží, a špatným to, co se jim oškíví. Stejně tak *spravedlnost* nemá normativní charakter. V přirozeném stavu nemá nespravedlnost žádné místo, což je důsledkem „války každého proti každému“⁶⁸. Svoboda podle Hobbese je pohyb bez překážek⁶⁹, svobodu definuje nepřítomnost odporu. Svobodný člověk je ten, kterému není bráněno dělat věci, na které svým důvtipem a schopnostmi stačí. Svoboda jednotlivce je pro

⁶¹ L, XV. 40, s. 111-112.

⁶² ibid.

⁶³ Höffe, O. (2010). *Thomas Hobbes*. Beck, s. 113.

⁶⁴ Anglický výraz pro negativní soud, "evil", latinsky "malum", znamená také "špatný". Tento morální podtext je však Hobbesovu bezmorálnímu pojetí cizí. V důsledku toho chybí v *Leviathanovi*, stejně jako dříve v *Prvcích* (I 7, § 3) a později v *De homine* (r r, § 4). Viz Höffe, s. 114.

⁶⁵ ibid.

⁶⁶ ibid.

⁶⁷ „Jak v anticipaci zakladatele klasického utilitarismu Jeremyho Benthamy (1748-1832), tak s odvoláním na Platóna (Protagoras 35 5 a násl.) Hobbes naznačuje hédonickou kalkulaci, která umožňuje velikost různých dober a zel porovnávat, a dokonce do jisté míry vypočítávat: tak 'při rovnosti všech ostatních věcí je větší dobro nebo zlo to, které má delší trvání' a to, které je 'intenzivnější'. Překvapivě pro individualistu Hobbese, nikoli však pro logika, pro něhož je obecné větší než jednotlivé, je nakonec za větší považováno to, co je dobré pro 'více lidí než to, co je dobré pro méně lidí' (Hobbes), (H.11, § 14). Viz Höffe, s. 115.

⁶⁸ L, XIII. 13, s. 90.

⁶⁹ Svobodu vnímá Hobbes jako „nepřítomnost vnějších překážek“ a dále píše, že „tyto překážky mohou člověka často připravit o část jeho moci dělat to, co chce, ale nemohou mu zabránit použít moci, která mu zbyla, tak jak mu přikazuje jeho úsudek a rozum.“ (L, XIV. 2, s. 91).

Hobbese v přirozeném stavu předpokladem války každého proti každému. Svobodu občana ve státě zákony neruší, ale vymezují ji. Co není suverénem vyloženě zakázáno, je dovoleno.

Hobbes jakožto skvělý pozorovatel lidské přirozenosti a vnímavý aktér reálného života bojuje sám se sebou a jeho myšlení se vyvíjí. To se týká především v rozeznávání občana, v prvním rozpoznání subjektivity lidí, když řeší problém vleklé války. Člověka chce hájit diferencovaně, navrhuje smlouvu, ne diktát, kvůli klidu ve společnosti, především kvůli předvídatelnosti politické kultury. Zde je možné navázat na kapitolu 2.2 takto: Hobbesův objev společenské smlouvy rovná se objevu individuality.

2.4. Hobbesova metoda

Hobbes pro svou politickou vědu použil zcela nový přístup zpracování, tzv. rezolučně-kompozitivní metodu, kde po vzoru Galileovy fyzikální nauky⁷⁰ nejprve rozkládá jednotlivé myšlenky na prvky a pak z těchto prvků pomocí „transparentní dedukce“⁷¹ sestavuje celek. Hobbesova metoda v sobě obsahuje charakteristický rys moderního pojetí politiky, totiž přednost jednotlivce před státem. Röd uvádí, že Hobbes byl průkopníkem v tom směru, že „otevřel vědeckému myšlení – tj. myšlení řízenému metodou matematické přírodovědy – novou oblast aplikace, když na sebe vzal úkol učinit z nauky o státu ‘fyziku’ státu“⁷². Röd dále pokračuje, že „vliv jeho filozofie sátu a práva sahá až do našeho století a v této oblasti je pravděpodobně větší, než vliv kteréhokoliv jiného moderního filozofa“⁷³.

Filozof si pro svůj myšlenkový experiment vytvořil dokonalé univerzum, ve kterém nejprve analyzoval počátky myšlenek a dějů pomocí matematických modelů a axiomů (jako tomu učinil v případě vášní). Nutně však musel svoje sdělení zjednodušit tak, aby vytvořil potřebnou modelovou platformu. Dále pečlivě definoval základní pojmy a s nimi podepřel svou vizi dokonalé společnosti. Inspiraci našel u starověkého řeckého matematika Eukleida, známého pro své geometrické práce, především pro dílo *Prvky*. Hobbes byl ovlivněn zejména Eukleidovým důrazem na matematickou přesnost a logiku. Hobbes používal geometrii jako inspiraci pro svou politickou filozofii. Filozof dělí vědy na přírodu na jedné straně a člověka jako bytost produkující a jednající na druhé straně.

⁷⁰ Jedním z autorů, kteří se zabývali vlivem Galilea Galileiho na Thomase Hobbese, byl např. Quentin Skinner, který ve svém díle *The Foundations of Modern Political Thought* diskutuje o tom, jaké vlivy ovlivnily politické myšlení a filozofii Thomase Hobbese.

⁷¹ Strauss, L. (2022). Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe. (Leo Strauss: Gesammelte Schriften). Felix Meiner Verlag, s. 12.

⁷² Röd, W. (2001). *Novověká filosofie I*. OIKOYMENH, s. 228.

⁷³ *ibid.*

Celé Hobbesovo politicko-filozofické dílo je koncipováno jako logický argument a jeho myšlenky jsou postaveny na deduktivních principech, které se odvozují ze základních axiomů. Tímto způsobem Hobbes argumentuje pro nutnost existence silné autoritářské vlády, která má zajistit bezpečí a stabilitu ve společnosti. Hobbesova metoda je unikátní v tom, že se zaměřuje na konkrétní interakce a komunikaci mezi lidmi a analyzuje je pomocí mikroskopického pohledu na sociální dynamiku. Tím se snaží porozumět hlubšímu významu a motivacím lidského chování. Jeho metoda je inspirativní v tom ohledu, že často vyzývá k myšlení mimo zaběhlé vzorce a kriticky zpochybňuje tradiční sociální normy a konvence. Tím vyzývá k diskusi a redefinici společenských struktur a hodnot.

Čím se Hobbesův model odlišuje od ostatních a co zmůže? Od ostatních sociálně vědních metod se odlišuje zejména tím, že se zaměřuje na konkrétní sociální interakce a sleduje individuální aktéry a jejich vztahy a reakce. Tím se liší od širších sociologických (a antropologických) metod, které se často zaměřují spíše na širší společenské struktury a systémy.

A co Hobbesův model zmůže je dodnes otázka. Stejně jako minulé, tak ani dnešní vládcí nedokáží zabránit makroagresím, které jsou, jak se zdá, z osudu lidstva neodmyslitelné. Současní vládcí se snaží posílit roli státu, kterou je starat se o pořádek a bezpečí občanů, tím, že se soustředí na odstraňování mikroagresí. Bezděky tím však roli státu ztěžují, neboť často nedokáží odstranit ani jedno ani druhé. Dnešní svět zřejmě potřebuje situaci bezprostředního makroohrožení, aby jak jeho vládcí, tak i jednotliví občané pochopili, na čem doopravdy záleží a co lidstvo zmůže a musí uhájit.

2.5. Spis „De cive“

Spis *De cive*⁷⁴ je předzvěstí pozdějšího spisu *Leviathan*. V tomto díle jsou obsaženy všechny zásadní teze, které filozof o pět let později v rozsáhlejší a radikálnější podobě předkládá v *Leviathanovi*. Někteří autoři se však domnívají, že *Leviathan* porozumění obsahu Hobbesových myšlenek spíše škodí, neboť je svou kartograficky popisnou formou zbytečně rozsáhlý, což recepci jeho sdělení znesnadňuje.⁷⁵

V předmluvě *De cive* popsal Hobbes svůj text jako zkoumání práva státu a povinnosti poddaných. „Od této doby je střet mezi jednotlivcem a státem téměř všeobecně považován za ústřední téma politické teorie“⁷⁶.

⁷⁴ Jak již bylo uvedeno, spis *De cive* vyšel poprvé latinsky v r. 1642, následně anglicky v r. 1651 (viz kap. 1.1).

⁷⁵ Podle Strausse měla Hobbesova přírodovědná metoda aplikovaná na politickou vědu fakticky spíše brzdicí vliv a Hobbesovy myšlenky učinila ještě složitějšími a nesrozumitelnějšími. Viz Strauss, L. (2022). *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. (Leo Strauss: Gesammelte Schriften). Felix Meiner Verlag, s. 150.

⁷⁶ Skinner, Q. (2012). *O státě*. OIKOYMENH, s. 9.

Hobbes ve spise *De cive* představuje své stěžejní myšlenky ve třech kapitolách nazvaných „Svoboda“, „Pod názvem moc“ a „Pod názvem náboženství“. V předmluvě čtenářům slibuje „vážnost látky a její užitečnost, správnou metodu pojednání, čestné úmysly k sepsání díla a skromnost píšícího“⁷⁷. Píše, že se bude zabývat povinnostmi lidí, nejprve jako osob, dále jako občanů, a nakonec jako křesťanů. Odkazuje přitom na antické filozofy, kteří svá poselství předávali poetickou formou a zastřeně „aby nebylo poskvrněno disputacemi jednotlivců“⁷⁸ a na rozdíl od nich slibuje jasná sdělení, která budou sloužit jako užitečný návod pro správné soužití lidí ve státě se svrchovanou mocí.

V kapitole o svobodě představuje přirozenost člověka, popisuje lidské touhy, definuje právo přirozené, válku i mír. V závěru této kapitoly popisuje základní přirozené právo, kterým je zachování míru. Hobbes zde metaforicky píše, že o člověku platí „člověk člověku bohem“ a o státech „člověk člověku vlkem“.⁷⁹ Pravou moudrost definuje jako „poznání pravdy ve všech předmětech“ a tato pravda je „vyvozována z paměti o věcech, která se probouzí pomocí určitých a vymezených názvů a není dílem bystrého ducha a okamžitého nápadu, nýbrž správného rozumového uvažování, tj. filozofie.“⁸⁰

V *De cive* se objevuje základní konstitutivní prvek Hobbesovy politické vědy, kterým je strach. Strach je podle něj „jakékoliv předvídání budoucího zla“ a pokračuje, že „příčina strachu jednoho před druhým spočívá zčásti v přirozené rovnosti lidí, zčásti ve sklonu navzájem si ubližovat.“⁸¹ Tento permanentní strach náleží k přirozenému stavu, ve kterém existuje „všemocnost“ dělat všechno a „panovat nad těmi, kteří nemohou odolávat“.⁸² Prvním přirozeným zákonem je usilovat o mír, až teprve když toto usilování selže, přistupuje se k boji. Pro přirozenost je největším zlem smrt. „To, co nazýváme přirozenými zákony, není nic jiného než určité rozumem pochopené závěry o tom, co je třeba dělat a čemu je třeba se vyhnout.“⁸³

V kapitole věnované moci popisuje filozof příčiny a vznik státu. Přirozené zákony k zachování nestačí, protože lidské jednání vychází z vůle a vůle z naděje a strachu, takže lidé lehce poruší zákony, pokud jim z toho vzejde větší dobro nebo menší zlo. Takže přirozené zákony nikomu neposkytnou jistotu, že budou zachovány, a tak stále platí právo všech na všechno neboli právo boje. Čili každý má právo zabezpečovat se tak jak umí a

⁷⁷ *De cive*, s. 90.

⁷⁸ *ibid.*

⁷⁹ *De cive*, s. 87.

⁸⁰ *ibid.*

⁸¹ *De cive*, s. 101.

⁸² *De cive*, s. 104.

⁸³ *De cive*, s. 126.

proto, abychom dosáhli bezpečí, je potřeba, aby se domluvil dostatečný počet lidí na společné obraně. Hobbes se zde vymezuje proti Aristotelovu popisu společenských živočichů. Aristoteles k nim spolu s člověkem počítá i mravence, včelu, což Hobbes odmítá, protože jejich hejna nejsou státy⁸⁴. Teprve až ve společenství založeném na vzájemné dohodě podpořené veřejnou mocí se člověk stává tvorem společenským.

A co je podle Hobbese stát? Je to v podstatě sdílená, společná vůle všech lidí. Je to autorita ovládající mechanismy, které jedince donutí k bezpečnému soužití. Bezpečí občanů je totiž účelem státu. Hobbes nevěří, že lidé jsou schopni jednat, a především žít podle přirozených zákonů v bezpečí. Bezpečí je zásadní pojem, neboť právě kvůli bezpečí postupujeme svou vůlí absolutnímu vládci. Hobbes v *De cive* popisuje člověka jako individuum, což je moderní pojetí. Hobbes pojímá svrchovanou moc jako nejzazší bod síly všech občanů dohromady. Projevy svrchované moci jsou „vydávat a rušit zákony, rozhodovat o válce a míru, vyšetřit a rozsoudit všechny spory buď osobně, nebo prostřednictvím soudců vlastním rozhodnutím ustanovených, vybírat úředníky, ministry, rádce. Konečně, jestliže někdo může podle práva vykonávat něco, co není kromě něho samotného dovoleno žádnému občanu ani občanům, ten obdržel ve státě svrchovanou moc. Neboť to, co podle práva nemůže udělat ani jeden občan, ani více občanů, může udělat jedině stát“⁸⁵. Ve spise *De cive* je sice ideální stát svrchovanou mocí, ale není to ještě ono jednoznačně hrozné monstrum, ztělesněné *Leviathanem*.

V závěru *De cive* se Hobbes věnuje vlastnictví, které spojuje se vznikem státu, jež svými zákony vymezuje pravidla osobního vlastnictví. Popisuje tři typy státu, demokracii, aristokracii a monarchii. Rozlišení mezi těmito státy spočívá v rozdílnosti osob, kterým je svěřena svrchovaná moc; jednomu člověku, shromáždění nebo radě mnoha lidí. V demokracii náleží moc shromáždění, kde má každý občan hlasovací právo (DÉMOS, lid). V aristokracii má svrchovanou moc shromáždění, kde má hlasovací právo pouze určitý počet lidí (šlechta). V monarchii náleží svrchovaná moc pouze jednomu člověku (panovník). Hobbes odmítá uznat anarchii jako typ státu, jelikož to značí, že žádný stát neexistuje. Oligarchii vnímá stejně jako aristokracii, protože jde vždy o skupinku nejmocnějších. Tyrana považuje filozof za totožného s králem, protože tyranem jej označuje ten, komu se nelíbí jeho styl vlády (vládnutí není vedeno podle jejich úsudku). Hobbes vidí rozdíl v samotném vykonávání vlády: „králem je ten, kdo vládne řádně a tyranem kdo nikoliv...“⁸⁶

⁸⁴ *De cive*, s. 129.

⁸⁵ *De cive*, s. 142.

⁸⁶ *De cive*, s. 145.

Hobbes ve spise *De cive* představil koncept ideálního uspořádání společnosti, ve kterém je dominantní především jeho účel. Hobbesův stát je státem bezpečným, založeným na vzájemné dobrovolné domluvě každého s každým. Stejně tak jako Aristoteles ve svém zkoumání dokonalé obce postupuje i Hobbes metodou postupného rozboru. Avšak na rozdíl od něj nepředpokládá, že „všechna společenství směřují k nějakému dobru“⁸⁷. Dalším zásadním rozdílem mezi nimi je to, že aristotelská obec jako celek je „původnější než jednotlivec“⁸⁸, což je v Hobbesově pojetí přesně naopak. Právě z jednotlivců se skládá celé politické tělo suveréna, který, aby mohl dobře vládnout, musí každého jednotlivce poznat „jako sebe sama“. Účelem státu je pro Hobbese bezpečí a předvídatelnost.

2.6. Spis „Leviathan“

*Leviathan*⁸⁹ je Hobbesovo stěžejní dílo představující myšlenkový experiment, jistý metodický ideál, obsahující jeho rozchod s aristotelismem a příklon k novověké přírodovědě. Hobbes chce po vzoru Galilea zkoumat společnost stejně jako přírodu. Dílo bývá považováno za zásadní text politické filosofie, kvůli své nově pojaté politické antropologii, teorii přirozeného stavu a teorii společenské smlouvy. *Leviathan* je rovněž uváděn jako „průkopnické dílo na poli filologické terminologie. Hobbes díky své filologické erudici přispěl k ustavení angličtiny jako filosofického jazyka“.⁹⁰

Celý spis je rozdělen na čtyři díly. První díl je nazván „O člověku“, druhý díl „O státě“, třetí díl „O křesťanském státě“ a čtvrtý díl „O království temnot“. S ohledem na účel této práce se budu věnovat prvním dvěma dílům, neboť třetí a čtvrtý díl se zabývají teologickou problematikou. Spis *Leviathan* obsahuje systematický výklad termínů a pojmů, přesně formulovaných a pečlivě seřazených do kapitol a kategorií. *Leviathan* je „rozprava o státě“, jak uvádí sám autor v předmluvě, kde přemítá nad tím, jak tuto rozpravu „přijme svět“ a preventivně upozorňuje na to, že „snaha posílit politickou moc“ by neměla být odsuzována, neboť nehovoří o lidech, „nýbrž abstraktně o sídle moci“.⁹¹ Zároveň čtenáře ujišťuje, že za svými názory stojí pevně, protože je pokládá za pravdivé.

Úvodem Hobbes přirovnává schopnost člověka vyrábět „automaty“ k božskému umění. Strojům připisuje umělý život i umělou duši. Svého umělého člověka *Leviathana* nazývá též společenstvím (*commonwealth*) nebo státem. *Leviathan* je podle Hobbese „větší a silnější než

⁸⁷ Aristotelés. (1999). *Politika I.*, OIKOYMENH, s. 47.

⁸⁸ Aristotelés, s. 53.

⁸⁹ Spis *Leviathan* vyšel anglicky poprvé v roce 1651, latinsky v roce 1668.

⁹⁰ Berka, K.; Chotaš, J.; Masopust, Z.; Barabas, M. (L, předsádka).

⁹¹ L, předmluva, s. 9.

člověk přirozený“.⁹² Tato okolnost je pro Hobbesa a poslání jeho díla zásadní, protože je přesvědčen, že lidské společenství lze udržet v bezpečí pouze za předpokladu obrovské koncentrace moci, kterou z podstaty věci nemůže vládnout „člověk přirozený“. Pro tohoto umělého člověka jsou lidé jak látkou, tak tvůrci, neboť ho svými úmluvami vytváří. Proto Hobbes věnuje velkou pozornost jak právům (neboli oprávněné moci) suveréna tak tomu co ji zachovává a ničí.

Filozof upozorňuje na důležitost rčení „*Nosce teipsum!*“ (*Čti v sobě samém!*), které může člověka naučit, jak poznat jeden druhého. Protože „díky podobnosti myšlenek a vášní jednoho člověka, myšlenkám a vášním jiného se každý, kdo se zahlédl do sebe a zvaží, co činí, když myslí, míní, usuzuje, doufá, bojí se atd. a z jakých důvodů tak činí, přečte a bude znát myšlenky a vášně všech ostatních lidí za podobných okolností“.⁹³ Pro obyčejného člověka to znamená, že pozná skrze sebe také svoje okolí, většinou pár nejbližších přátel. Avšak panovník, tedy ten, kdo má vládnout všem, celému národu, musí číst celé lidstvo, nikoliv jednoho konkrétního člověka. Autor připouští, že je to obtížné, ale nauka, kterou předkládá v *Leviathanovi*, toto úsilí činí uskutečnitelným.

Je to možné? Je možné přečíst celé lidstvo? Hobbes vysvětluje, že číst lze pouze vášně samotné jako jsou touha, strach, naděje apod. a nikoliv předměty vášní (tedy věci, po kterých toužíme, kterých se bojíme a ve které doufáme), protože ty se vzhledem k individuálním odlišnostem a výchově velmi různí. Hobbes je tedy přesvědčen, že to možné je.

V *Leviathanovi* se Hobbes snaží velmi důkladným (podle jeho názoru jasným a přehledným) způsobem zjednodušit a strukturovat lidské vášně a jednání tak, aby bylo pro panovníka čitelné a tím pádem předvídatelné. Míra, do jaké panovník dokáže pracovat s budoucími vášněmi svého lidu je přímo úměrná úspěšnému vládnutí. Vzhledem k Hobbesovu pojetí vládce je spíše třeba použít termín ovládnutí a donucení. Pro Hobbesa je taková vláda ospravedlnitelná, protože jedině suverénní vládce s absolutní mocí dokáže každého jednotlivce ve svém státě ochránit a zajistit stabilitu celé společnosti.

Grafika na obálce Hobbesova *Leviathana*⁹⁴ znázorňuje biblického netvora z hlubin, který je složen z mnoha malých postav. Toto obrovské stvoření má lidské obličej a ruce a zaujímá celý prostor na obálce knihy. Jednotlivci, ze kterých je monstrum složeno, jsou zobrazeni ve všech možných pozicích a aktivitách. Někteří se zdají být spokojení a šťastní, jiní se vzpírají a vypadají zoufale. Grafika tak symbolicky znázorňuje myšlenku Hobbesova

⁹² L, Úvod 1, s. 11.

⁹³ L, Úvod 3, s. 12.

⁹⁴ Grafika na obálce knihy bývá podle tradice označována za dílo Václava Hollara, českého grafika a rytce, který v tu dobu v Anglii pobýval. Hollar se s Hobbesem setkal, jelikož kreslil na zakázku jeho podobiznu. Viz Urzidil, J. (1942) *Hollar: A Czech Emigré in England*. London: The Czechoslovak, s. 59.

Leviathana; obrovské stvoření, ztělesňující kumulovanou moc dokonale organizované a řízené masy lidských bytostí. Tento netvor symbolizuje centrální autoritu, neúprosnou moc, která udržuje společnost v chodu a zabraňuje anarchii a chaosu. Formálně viděno je obraz Leviathana moderní a srozumitelné logo znázorňující cenu a přínos silné vlády a autority.

3.0. (Ne)zbytná dualita vášní a moci

Hobbesovo dualistické pojetí vztahu vášní a moci se odvozuje od toho, že chování jednotlivců může být nepředvídatelné a velmi pravděpodobně konfliktní. To podle jeho názoru úzce souvisí s různými zájmy jednotlivých lidí. Hobbes je do své antropologie zařazuje pod pojmem vášně, kterému se budeme dále věnovat. Tvrdí, že bez jasných pravidel a silné centrální moci by tyto vášně mohly vést k nepořádku a nelítostným konfliktům. Tím je pro něho více než dostatečně zdůvodněna potřeba silné vlády, která by byla schopna udržet společnost pohromadě a ochránit jednotlivce od neustálého ohrožení ze strany ostatních. Hobbes popisuje lidskou povahu jako přirozeně chtivou a toužící po moci. Podle jeho názoru je člověk neustále ve stavu války všech proti všem, kde každý jedinec usiluje o získání co největší moci a kontroly nad ostatními. Tento stálý boj o moc je nevyhnutelným projevem konfliktní a nedůvěřivé lidské povahy.

Veškeré Hobbesovo filozoficko-politické uvažování směřovalo, a nakonec vyústilo v požadavku silné centrální moci. To je důvod, proč je Hobbes v politické filozofii neoddělitelně spojen s obhajobou absolutismu. Oprávněnost tohoto zařazení jeho díla Hobbes opakovaně dokazuje ve všech svých spisech. Vzhledem k hrozivým zkušenostem s totalitními režimy 20. století a četnosti autoritářských států převažujících ještě ve 21. století je apologie absolutismu pro moderního člověka nepřijatelná. Přesto, a právě proto je nutné snažit se pochopit, proč tak osvícený myslitel s humanitním vzděláním a širokým akademickým rozhledem volí absolutistickou vládu jako ideální řešení.

Je možné se hypoteticky zaobírat myšlenkou, zda pro svou ideu našel předobraz takové vlády v historii, ačkoliv sám deklaroval, že historii studoval nehistoricky (dnes bychom jeho studium vnímali pravděpodobně sociologicky), tedy s důrazem na skutečné jednání lidí. Ptát se můžeme i po tom, zda mohl mít při psaní *Leviathana* na mysli „filozofa na trůně“ Marca Aurelia⁹⁵? Tuto úvahu nelze nijak potvrdit, ale jisté je, že Hobbes sám byl o správnosti a uskutečnitelnosti svého modelu niterně přesvědčen. Na konci druhého dílu *O státě* ve spise

⁹⁵ „Marcus Aurelius Antoninus Augustus (121 – 180) byl římským císařem v letech 161 až 180 a patřil mezi představitele stoicismu, vyznačoval se vysokou mravní integritou a výjimečnými osobními schopnostmi, napsal řecky psané dílo „Hovory k sobě“ (*Ta eis heauton*), které oslavuje pojetí vlády jako služby a povinnosti.“ Viz Zamarovský, V. (2002). *Dějiny psané Římem*. Perfekt.

Leviathan však vyjadřuje lehkou skepsi, ale zároveň i naději v uplatnění svého pojednání o „povaze a právu suverénů a o povinnostech poddaných, odvozených ze zásad přirozeného rozumu“⁹⁶. Hobbes doufá, že snad jeho práce nebude podobně „neužitečná“ jako Platónova a že se jeho pečlivě propracovaná a detailně objasňovaná doktrína dostane do rukou „nějakého suveréna, který si ji bez pomoci zaujatého nebo závistivého vykladače sám promyslí a tuto spekulativní pravdu přemění v praktický užitek tím, že zajistí, aby se ji veřejně vyučovalo“.⁹⁷ Alespoň v posledním ohledu se filozof nemýlil.

3.1. Vymezení základních pojmů

Vášeň jsou v Hobbesově teorii klíčovým pojmem. Je však nutné ptát se jaké vášně má Hobbes na mysli? Co pro něj tento pojem představuje? A jak s Hobbesovými vášněmi souvisí moc?

Šestá kapitola *Leviathana*, která představuje Hobbesovu antropologii, začíná popisem vášní, jež jsou v dnešním kontextu obtížně pochopitelné. Pro Hobbesa, důsledného materialistu, jsou vášně „vnitřní počátky dobrovolných/záměrných“⁹⁸ pohybů⁹⁹ a jsou vlastní všem živočichům. Tyto vnitřní dobrovolné pohyby jsou dvojího druhu, vitální (dýchání, trávení, vyživování atp.) a animální (chůze, mluvení, pohyb jednotlivých údů). Pro vitální pohyby není potřeba obrazivosti, na rozdíl od animálních pohybů, které vyžadují „předchozí myšlenku kam, kudy, jak a co.“¹⁰⁰

Hobbesova teorie vášní je založena na „přísně individualistickém přístupu“¹⁰¹ a předpokládá antickou definici člověka schopného řeči a rozumu. Odtud pramení i jedna z jeho stěžejních tezí: „Ježto život není nic jiného než pohyb údů, jež má počátek v nějaké důležité vnitřní části“.¹⁰² Pohyb je pro Hobbesa synonymem života. „Smyslové vnímání je pohybem v orgánech a vnitřních částech lidského těla způsobeným činností věcí, které vidíme, slyšíme atd.“¹⁰³ Na těchto mechanických pilířích je postavena Hobbesova teorie vášní.

⁹⁶ L, XXXI. 41, s. 254.

⁹⁷ *ibid.*

⁹⁸ Přes respekt vůči českému překladu *Leviathana* se nemohu zbavit dojmu, že jeden z centrálních pojmů Hobbesovy argumentace totiž „voluntary“ by měl být přeložen jinak než „dobrovolný“. Tento můj dojem posiluje i Oxford Dictionary: voluntary(actions): *performed or done of one's own free will, impulse, or choice; not constrained, prompted, or suggested by another*. Domnívám se, že pro Hobbesa znamená „voluntary“ činnost/akci, která reflektuje to, jaké pocity a pohnutky ve mně tento vnější objekt vyvolal. A proto si myslím, že by místo pojmu „dobrovolný“ měl být použit, buď trochu neobvyklý výraz „volní“ nebo srozumitelnější pojem „záměrný“. Pro další použití v textu nebudu český překlad rozporovat a zůstanu u termínu „dobrovolný“. (*Moje pozn.*)

⁹⁹ L, VI. 1, s. 38.

¹⁰⁰ L, VI. 1, s. 38.

¹⁰¹ Höffe, O. (2010). *Thomas Hobbes*. Beck. s. 112.

¹⁰² L, Úvod, s. 11.

¹⁰³ L, VI. I., s. 38.

Současné filozofické pojetí vášní je diametrálně odlišné. Lze jej definovat jako „silný projev citového života člověka“.¹⁰⁴ Podle S. Kierkegaarda je vášnivost nejvyšším stupněm niternosti (subjektivity) existence, vlastní metodou poznávání.¹⁰⁵ Z dnešního pohledu lze tedy Hobbesovo pojetí vášní popsat spíše jako pohnutky, jistá vnitřní pnutí, impulzy, které nasměrují budoucí konání člověka. Pro pochopení Hobbesovy teorie vášní je proto nutné oprostít se od propojení pojmu vášní se „silným projevem citového života člověka“. Tento nutný pojmový posun je způsoben jak překypující originalitou Hobbesova myšlení, tak rozdílem bezmála čtyř století společenského, politického a historického vývoje.

Ottfried Höffe rozdělil Hobbesovy vášně do pomyslné mapy, které začínají vrozenou, tj. život udržující "touhou" po jídle. „Rozlišuje jednoduché vášně podle čtyř faktorů: pravděpodobnost úspěchu (pozitivní, naděje, negativní: zoufalství), milovaný nebo nenáviděný objekt (v případě očekávané újmy: strach, v případě naděje možnost odvrácení škody: odvaha), podle kombinovaného zřetele k několika objektům (stálá naděje: sebedůvěra, stálé zoufalství: nedůvěra k sobě samému), konečně podle změny nebo následnosti (negativní: neochota, pozitivní: laskavost, vlídnost, dobročinnost).“¹⁰⁶ Höffe dále pokračuje výčtem dalších vášní, které „jsou normativně neutrální, jako chamtivost a ctižádostivost, dychtivost a velkodušnost, laskavost, vyhledávání rozkoší a žádostivost.“¹⁰⁷ Pokud si klademe otázku, zda je v Hobbesově vášni nevyssloveně myšlena i stopa nespoutanosti, jisté nekontrolovatelnosti, kterou my dnes s vášní spojujeme především, můžeme s ohledem na Hobbesem zdůrazňovanou přirozenou dravost člověka, opatrně souhlasit.

Hobbes pro svůj myšlenkový experiment vytvořil vlastní pojmové univerzum. Nejprve analyzoval počátky myšlenek a dějů pomocí matematických modelů a axiomů (jako v případě vášní). Nutně však musel svoje sdělení zjednodušit tak, aby vytvořil potřebnou modelovou platformu. Dále definoval základní pojmy a s nimi odůvodnil svou vizi dokonalé společnosti. Hobbes se v úvodu *Leviathana* odkazuje na to, že člověk nečte v tom či onom jednotlivém člověku, ale v lidském druhu, což lze i dnešním prizmatem vnímat jako smysluplný přístup. Na abstraktní rovině je možné se domnívat, že vášně samy o sobě jsou pro všechny stejné. Nezbytným předpokladem je však již zmíněná jednoduchá, plochá verze celého sdělení.

Tento filozofův konstrukt napovídá, jakým směrem se jeho myšlenkový experiment, anebo slovy samotného Hobbesa „spekulativní pravda“¹⁰⁸ o ideálním uspořádání společnosti,

¹⁰⁴ Olšovský, J. (2018). *Slovník filozofických pojmů současnosti*. Vyšehrad, s. 440.

¹⁰⁵ *ibid.*

¹⁰⁶ Höffe, O. (2010). *Thomas Hobbes*. Beck, s. 116.

¹⁰⁷ *ibid.*

¹⁰⁸ L, XXXI. 41, s. 254.

popsaná v *Leviathanovi*, ubírá. Výchozím bodem správného fungování společnosti je dokonalé pochopení vášní jednotlivců. A to z toho důvodu, aby bylo možné tyto reálně žité a velmi rozmanité lidské pohnutky uchopit a spoutat do bezpečného, anebo méně nebezpečného stavu, kterým Hobbes míní stát. Stát, který je představován svrchovanou osobou, politickým tělesem zvaným *Leviathan*. Umělým tělesem s absolutní mocí.

Zde je opět nutné se ptát jakou moc má Hobbes na mysli? Jak se Hobbesova moc liší od pojetí moci ve 21. století? Ve spise *Leviathan* se pojem moci objevuje na mnoha místech. „Moc člověka obecně vzato spočívá v jeho současných prostředcích k dosažení něčeho v budoucnosti, co se jeví jako dobro.“¹⁰⁹ Hobbes svoji definici vymezuje dále jako moc původní čili přirozenou a moc instrumentální, tedy vyzískanou. Přirozenou mocí má na mysli „výtečnost schopností těla nebo mysli, jako například mimořádná síla, krása, prozíravost, dovednost, výmluvnost, štedrost, urozenost“ a instrumentální mocí myslí, „moci, které byly získány pomocí přirozených mocí anebo štěstěny, a které slouží jako prostředky a nástroje k získání větší moci, jako jsou bohatství, věhlas, přátelé a skryté působení Boží, jemuž lidé říkají štěstí...“¹¹⁰

Pro Hobbese je touha po moci první z vášní, z níž se nadále odvíjejí všechny ostatní vášně, jde tedy o neoddělitelnou dvojici pohnutek, ovládající lidské chování. „Vášně, které nejvíc zapříčiňují odlišnosti důvtipu, jsou primárně větší nebo menší touha po moci, bohatství, poznání a úctě. Všechny lze redukovat na první z nich, totiž na touhu po moci, neboť bohatství, poznání a úcta jsou pouze různé druhy moci.“¹¹¹ Hobbes obsáhle popisuje různé podoby a znaky moci individuální, jako jsou velké činy nebo výjimečné přednosti, až se dostává k moci společné. Moc je však pro Hobbese nástroj, nikoliv cíl sám o sobě. S tím je možné polemizovat, neboť dějiny jsou plné osobností posedlých po moci pro ni samotnou.

Pojetí moci se stejně jako v případě pojetí vášní zásadně proměňuje a vyvíjí v kontextu doby. Jedna z nadčasových definic Maxe Webera moc definuje jako „každou možnost prosadit svou vůli v rámci společenského vztahu, a to i proti odporu, bez ohledu na to, na čem je tato možnost založena“.¹¹² Jak uvádí Höffe, „sociolog Weber omezuje moc na sociální jev, ale Hobbes se tomuto omezení nepodřizuje a v duchu filozofické tradice ji definuje obecně“.¹¹³ Podle Slovníku filozofických pojmů současnosti¹¹⁴ je „Moc schopnost prosazovat vlastní autoritu, sílu, vůli vůči jednotlivci, skupině, přírodě; utváření druhého vždy podle své vůle, ke svému

¹⁰⁹ L, X, 1, s. 62.

¹¹⁰ L, X, 2, s. 62.

¹¹¹ L, VIII, 15, s. 54.

¹¹² WEBER, M. (1972) *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriss der verstehenden Soziologie. Mohr, Tübingen/Germany: [s.n.], s. 28.

¹¹³ Höffe, O. (2010). *Thomas Hobbes*. Beck, s. 120.

¹¹⁴ Olšovský, J. (2018). *Slovník filozofických pojmů současnosti*. Vyšehrad, s. 213-214.

obrazu.“¹¹⁵ Hobbes tedy vášně pojímá především jako negativní sílu a moc jako nástroj. Vášně jsou pro něj zásadní hybatelé, které mohou ohrozit stabilitu společnosti a vést k chaosu. Mezi vášněmi věnuje zvláštní pozornost ješitnosti a strachu.

„Úhel pohledu, kterým se tento jeho výběr řídí, je poměr vášní k rozumu, přesněji vhodnost nebo nevhodnost různých vášní, aby fungovaly jako náhrada bezmocného rozumu: ješitnost člověka zaslepuje, strach jej osvěcuje, (pomáhá mu rozumět, pochopit).“¹¹⁶ Strauss tvrdí, že „právě tím je určeno ono zvrtné (oboustranné) jednoznačné přiřazení těchto dvou vášní k základním formám lidského soužití (veřejnosti a samotě) a z toho plyne i odpověď na otázku po nejlepší formě vlády, kterou je bezvýhradná preference monarchie.“¹¹⁷ Hobbes otevírá prostor pro společnou moc, jejímž vykonavatelem bude absolutní vládce. Nutno dodat, že jeho moc nebyla jednoznačná, protože pokud by selhal při obraně jednotlivce, tato společná moc se rozpadá a nastává opět přirozený stav.

3.2. Snaha o moc podle Hobbese

Hobbesova antropologie připisuje člověku touhu po moci jakožto neoddelitelnou součást jeho bytosti. „Proto tedy kladu jako obecný sklon celého lidstva na první místo trvalou a neutuchající touhu po další a další moci, která ustává až smrtí.“¹¹⁸ Tato touha se různými způsoby propisuje ve dvou rovinách; v přirozeném stavu je tato touha smyslová, založena na lidské živočišnosti. Protože jsme smyslově vnímaví jako všichni ostatní živočichové, tak jsme neustále vystaveni nejrůznějším dojmům, na které mechanicky reagujeme. Hobbes tuto tezi shrnul pod termínem „postulát lidské hrabivosti“¹¹⁹.

Hobbesův jednatel je tedy v přirozeném stavu vybaven zvířecí chtivou touhou, od ostatních živočichů jej však odlišují dvě specifické věci; řeč a rozum. Řeč je výsostně užitečným nástrojem, kterému vděčíme za možnost spojit se vzájemnými dohodami, a to díky univerzálnímu významu slov. Hobbes však dodává, že člověk svou řeč zneužívá, a že lidé často

¹¹⁵ „Lze spatřit nekonečnou (numinózní) m. bytí (boha, přírody). Mocnost moci se projevuje ve všem jsoucím, v celku života, v myšlení, ve společnosti, významně se uplatňuje v politice. Politickou m. vykonává vládnoucí elita, jež se v dané chvíli dostala k moci. S růstem moci roste i odpovědnost za tuto m. (aby nebyla násilná, nesená pouhým jednorozměrným myšlením, aby se nezneužívala). Opakem moci je bezmoc (bezmocná m.), kdy mizí naše možnost vskutku být, kdy je člověk redukován na pouhé kolečko v mašinérii systému (kdy nedosahuje na vlastní m.) Podle F. Nietzscheho je bytností moci stupňování moci, smyslem bytí je m. M. se v sobě utvrzuje, aby se mohla v sobě vždy znova klidně stupňovat. M. se zakládá osudově v sobě a promlouvá jako velký styl. Pokud m. zůstává stát na určitém místě, stává se bezmocí...“ Viz Olšovský. J. (2018). *Slovník filozofických pojmů současnosti*. Vyšehrad, s. 213-214.

¹¹⁶ Strauss, L. (2022). *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. (Leo Strauss: Gesammelte Schriften). Felix Meiner Verlag, s. 159.

¹¹⁷ *ibid.*

¹¹⁸ L, XI, 2, s. 70.

¹¹⁹ „*qua quisque rerum communium usum postulat sibi proprium*“ (Strauss, s. 21, pozn. 13, citace z *De Cive*).

používají slova chybně. Lidé také důvěřivě naslouchají filozofům a scholastikům, i když „jsou to absurdní řeči bez jakéhokoliv významu.“¹²⁰ Díky řeči se člověk nestává člověkem lepším, nýbrž mocnějším.

Druhá významná specifická odlišnost od všech ostatních živočichů je rozum. To proto a díky němu je člověk mnohem méně vystaven momentálním smyslovým dojmům a dokáže myslet na budoucnost. Takto vybaveni se v přirozeném stavu nepřetržitě pohybujeme mezi nejrůznějšími touhami a averzemi. Tato smyslová touha je chtivá, lačnicí po ukojení momentálních, ale i budoucích „hladech“. Člověk je totiž na rozdíl od ostatních živočichů „hnán hladem i jen předvídaným“¹²¹ a protože netouží jen po přítomnosti jako zvířata, je to proto „nejprohnanější, nejhrabivější a nejnebezpečnější živočich“¹²². Hobbesův člověk je tak do velké míry sám monstrem, nebezpečným a chtivým ovládat ostatní lidi.

Strauss popisuje Hobbesův pohled na moc jako chtivou a destruktivní¹²³. Podle něj není cílem lidské chtivosti pouze získání moci, ale i použití této moci k dosažení vlastních cílů a zájmů na úkor ostatních. Protože každý jedinec má přirozenou tendenci k moci, dochází k neustálému soupeření a násilí mezi lidmi, které vede k anarchii a chaosu ve společnosti. Strauss tvrdí, že touha po moci je spojena s destruktivními tendencemi lidské povahy, které vedou k nenávisti, závisti, manipulaci a zneužívání moci. Tento negativní vliv moci je podle něj patrný ve všech oblastech lidského života, v politice, ekonomice, kultuře i v osobních vztazích. Chtivé usilování o moc je tedy součástí přirozené touhy člověka a je vystaveno smyslům bez rozumu; z toho důvodu je nepřijatelné, protože člověka permanentně ohrožuje.

Další Hobbesovou tezí, v souvislosti se snahou o moc, je „postulát přirozeného rozumu“¹²⁴, ze kterého vyplývá přirozený zákon, postavený na principu sebezáchovy. Ten říká, že život je největší dobro, avšak není to nejvyšší dobro. Podle Hobbese je to smrt. Smrt je jediná konstanta „a jediné absolutní měřítko, ke kterému může člověk jednotně uspořádat svůj život“¹²⁵, pouze skrze smrt má člověk cíl, a to vyhnout se smrti. Hobbes používá místo negativního vyhýbání se smrti“ pozitivní výraz „zachování života“ a dodává, že „smrti se bojíme nekonečně více, než toužíme po životě“¹²⁶. Pro Hobbese je tedy smrt první, největší a nejvyšší zlo, ze kterého máme jako lidé nekonečný strach. Tento strach ze smrti, respektive vyhýbání se

¹²⁰ L, III. 12, s. 24.

¹²¹ Sobotka, M. (1988). *Thomas Hobbes. Výbor z díla*. Svoboda, s. 71.

¹²² Strauss, L. (2022). *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. (Leo Strauss: Gesammelte Schriften). Felix Meiner Verlag, s. 16.

¹²³ Strauss, s. 18.

¹²⁴ Strauss, s. 38.

¹²⁵ *ibid.*

¹²⁶ *ibid.*

smrti je původem práva a státu. Protože se každý obává každého a každý je každému hrozbou, je nutné použít rozum a domluvit se na pravidlech mírumilovného soužití.

Pokud zde zvažujeme centrální otázku práce, kterou je propisování vášní Hobbesových jednotlivců do institucionálního uspořádání, je možné předpokládat, že lidé jako občané ve smluvním vztahu se suverénem, budou omezeni vzájemnými úmluvami a jejich snaha o moc nebude chtivá a destruktivní jako v přirozeném stavu. Jakkoliv je svůdné této představě podlehnout, je jen těžko uvěřitelné, že lidé si budou ve státě stále vědomi toho, že instituce je chrání před nebezpečím násilné smrti. Jestliže Hobbes připisuje touhu po moci lidské přirozenosti, bude přítomna i v institucionálním uspořádání. Mechanismy, které Hobbes předpokládá v rámci státu jakožto donucovací moci, budou dále rozvedeny v kapitolách 3.4 a 3.5. Pevná ochrana instituce je pro jedince palčivou touhou v okamžiku zásadního ohrožení, jako tomu bylo v Hobbesově 17. století.

Jaká je role státu ve 21. století¹²⁷? Stát má stejně jako téměř před 400 lety zajistit svým občanům bezpečí, řád a stabilitu, ale na rozdíl od Hobbesova suveréna s absolutní mocí jsou v tomto geopolitickém prostoru převážně země s demokratickým uspořádáním. „Podle T. G. Masaryka a J. Patočky je stát prostorem pro svobodné jednání lidí, výzvou k odpovědnému politickému životu; takový život je s to odvážně a mravně řešit vznikající problémy, úspěšně budovat přirozený svět lidského života, aby lidská existence mohla být svobodně tvůrčí...“¹²⁸

Zásadním rozdílem mezi Hobbesovými a dnešními jednotlivci je tedy pojetí lidské přirozenosti, která je v současném světě zbavena strachu z násilné smrti a ze stavu bezprostředního ohrožení¹²⁹. Významný rozdíl je také mezi nynějším a Hobbesovým pojetím svobody. Hobbesův pohyb bez překážek je pro současného člověka, respektive občana, nedostatečný.

3.3. Vášně a (bez)moc v přirozeném stavu

Třináctá kapitola *Leviathana* se věnuje přirozenému stavu lidstva. Podle Hobbese jde o popis tohoto stavu „s ohledem na jeho štěstí a bídu“¹³⁰ a zdůvodňuje jím nutnost společné moci. V tomto přirozeném stavu jsou si lidé rovni. Hobbes si je dobře vědom rozdílnosti vrozených lidských fyzických i mentálních schopností, přesto dochází k tomu, že v konečném důsledku

¹²⁷ Myšleno státy střední a západní Evropy. (*Moje pozn.*)

¹²⁸ Olšovský, J. (2018). *Slovník filozofických pojmů současnosti*. Vyšehrad, s. 386.

¹²⁹ V době, kdy vznikala tato práce (na přelomu roku 2023 a v první polovině roku 2024), jsou však stále více přítomna bezpečnostní rizika, která byla pro většinu lidí těžko představitelná. Rusko-ukrajinský konflikt a válka na Blízkém východě se tak promítají do běžného života a každodenní zprávy z bojišť jsou v jistém smyslu „bezprostředním a neustálým ohrožením“. Možná je to memento pro to, jak málo nás i dnes odděluje od Hobbesova přirozeného stavu. (*Moje pozn.*)

¹³⁰ L, XIII., s. 87.

není ten rozdíl mezi lidmi natolik závažný, aby si lidé nemohli být navzájem hrozbou. „Jde-li totiž o tělesnou sílu, má i ten nejslabší dosti sil, aby zabil nejsilnějšího buď tajnými intrikami, nebo ve spojení s jinými, kdo jsou ve stejném nebezpečí jako on sám.“¹³¹

Hobbes se podrobně věnuje lidskému egu a přeceňování vlastních schopností. Počítá s tím, že člověku nestačí to, co má, ale usiluje o stále více požitků, hmotných statků a že tato lidská touha po tom mít stále více a více prakticky nikdy nekončí. Z takové rovnosti povstává nedůvěra, protože když dva lidé touží po stejné věci, tak jsou si ve svém cíli nepřáteli a jeden druhého se snaží zničit. Tato destruktivní síla jednotlivce proti jednotlivci je všudypřítomná a člověk nemůže být nikdy zcela v bezpečí. Z takové vzájemné nedůvěry povstává válka „a je to válka každého proti každému“¹³². V přirozeného stavu, bez společné moci, „která by je všechny udržovala v bázni“¹³³, jsou tedy lidé ve válečném stavu. Válku vnímá Hobbes nejen jako bitvu nebo bojovou akci, za podstatu války totiž považuje připravenost k ní. Proto se dá přirozený stav definovat jako stav nejistoty.

Jak ale docílit míru? Hobbes je přesvědčen, že pomocí rozumu. „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...“¹³⁴ Díky svému rozumu tedy pro člověka existuje šance vymknout se z nebezpečného přirozeného stavu. Protože lidské vášně nejsou podle Hobbese hříšné samy o sobě, tak jimi nejsou ani činy, které z nich pocházejí. Dokud neexistuje žádný zákon, který by některé vášně a určité činy zakazoval, je vše dovoleno.

Přirozený stav proto musí ustoupit umělému stavu, jehož finálním zájmem je sebezáchova lidí, kteří se v něm sdružují. Je nutné ustavit *Leviathana*, protože tím se naše naděje na sebezáchovu se zvýší. Vláda, která vzniká dohodou, tak jak ji představuje Hobbes ve své teorii společenské smlouvy, je reprezentativní a legitimní, protože na moci se podílí každý z nás. Zároveň je ale nutné znovu připomenout, že Hobbesova obhajoba absolutismu zvyšuje legitimitu násilí a útlaku suveréna vůči jednotlivcům. Což je však v jistém rozporu s hlavní Hobbosovou myšlenkou po stabilitě a společenském míru.

Hobbesovi jednotlivci jsou přirozeně vybaveni individuálními tělesnými a duševními vlastnostmi a subjektivní touhou po moci. Tato touha je neutišitelná a vytváří konfliktní prostředí. Hobbesův jednatel je svým vášnivým založením stále v pohybu směrem k získání

¹³¹ L, XIII. 1, s. 87.

¹³² L, XIII. 8, s. 89.

¹³³ ibid.

¹³⁴ L, XIII. 14, s. 91.

subjektivně vnímaného dobra. Východiskem z přirozeného stavu permanentního ohrožení je dobrovolné zřeknutí se části své moci a touhy po její maximalizaci. Ze sumy těchto odevzdaných částí moci vzniká společná moc vytvářející autoritu suveréna. Tímto aktem se jednotlivci přemísťují z přirozeného stavu do umělého stavu, kterým je stát. Ve státě jsou touhy Hobbesových jednotlivců po moci usměrňovány pomocí institucionálních struktur. Původně draví svobodní jednotlivci se tak socializují a tvoří občanskou společnost.

3.4. Vášně a (bez)moc v nepřirozeném stavu

Z Hobbesovy válečné zóny, kterým je přirozený stav, se smlouvou, založenou na vědomém individuálním rozhodnutí, dostáváme do zóny bezpečí. Stáváme se společenskými osobami žijícími ve stabilnějším prostředí a můžeme rozvíjet trvalejší sociální vazby. Hobbesova občanská společnost je založena odspodu, a přesto je absolutistická. Paradox počáteční svobody, která je vědomě postoupena poddanství je popsán ve čtrnácté kapitole *Leviathana*.

Hobbesův stát je dokonalá stavba v rukou mocného stavitele, který nedovolí, aby se rozložila nebo zřítla. Vytváří proto takové zákony, které dokáží „uhladit to, co je na současné budově drsné a co překáží“.¹³⁵ Stavitel je zároveň i lékař, který má včas předjímat choroby hrozící státu a je rovněž absolutním měřítkem všech věcí, jelikož ustavuje, co je a co není spravedlivé. Zákonem stanovuje míru dobra a zla a vytváří tak veřejné svědomí, vůči kterému jsou všichni občané povinováni poslušností.

Panovníkova moc je nedělitelná, on sám nepodléhá veřejným zákonům, ale zpovídá se pouze Bohu. Hobbes zdůrazňuje nedělitelnost moci jakožto předpoklad k tomu, aby se stát nerozložil a zdůvodňuje ji tím, že „rozdělené moci se ničí navzájem“.¹³⁶ Hobbes si na tomto místě vypomáhá historickými fakty, což dělá zřídka, a připomíná zmatky starověkých řeckých měst, Sparty a Athén, kde docházelo ke vzpourám aristokratických a demokratických stran. Přiřítá to lidské povaze, která má ve zvyku napodobovat sousedy a bažít po novotách. Rovněž četba politických a historických knih starých Řeků a Římanů je podle Hobbese jedna z častých příčin rebelií proti monarchii. Působí na mladé lidi a „všechny ostatní, kteří nejsou vybaveni protilátkou zdravého rozumu.“¹³⁷

Hobbesův ideální stát musí mít prostředky na nezbytné potřeby státu, „zvláště v případě blížící se války“.¹³⁸ A pokračuje popis vlastnictví, tak jak jej filozof chápe pro účely absolutního

¹³⁵ L, XXIX. 1, s. 222.

¹³⁶ L, XXIX. 12, s. 225.

¹³⁷ L, XXIX. 14, s. 226.

¹³⁸ L, XXIX. 18, s. 229.

státu. Hobbes v podstatě říká, že je mylné domnívat se, že „každý poddaný má vlastnické právo na své pozemky a svůj majetek, které vylučuje právo suveréna je použít“¹³⁹. A to proto, že může nastat situace, kdy je suverén oprávněn přivlastnit si majetek svých poddaných násilím, aby měl stát prostředky ke své obraně a nezankl. Pro tyto případy je třeba lid patřičně vychovat. Institucionální uspořádání je tedy v Hobbesově doktríně v potencionálním ohrožení a vyžaduje stálou pozornost. Hobbes chce již v zárodku zadusit všechny možné budoucí hrozby. Jsou jimi dále kupříkladu příliš velká města, na jejichž obranu by bylo obtížné sehnat dostatečně velkou armádu a potřebné finanční prostředky.

Hobbesův suverén je vybaven silnou donucovací autoritou, vykonávanou pomocí úřadu, který autor popisuje v patnácté kapitole *Leviathana*. Úvodem zdůrazňuje, že úřad suveréna (a míní jím zde překvapivě nejen panovníka, ale i shromáždění) je zřízen za účelem péče o dobro lidu. „K tomu ho zavazuje zákon přírody a z toho se musí zodpovídat Bohu, původci tohoto zákona, ale už nikomu jinému“.¹⁴⁰ Suverénův úřad pečuje o veřejné bezpečí „nabádáním, učením, příklady i vydáváním a prováděním dobrých zákonů, podle nichž mohou jednotlivci uspořádat své záležitosti“.¹⁴¹ Suverén ovládá soudní moc, vyhlašuje válku a sjednává mír, má právo posuzovat potřeby státu, vybírat daně a odvádět vojáky, jmenovat úředníky, důstojníky, učitele i celé učení, aby mohl posoudit, zda je v zájmu státu.

Hobbesova pyramida hodnot má na svém vrcholu život a zdraví člověka, pak následuje manželská láska, a nakonec majetek a prostředky k živobytí. Suverén musí vést lid ke spravedlnosti a hlídat, aby se nedělo bezpráví, protože „nespravedlnost tkví právě tak ve zlé vůli, jako v protiprávním jednání“.¹⁴² K tomu, jak se mají lidé poučovat, jsou užitečné univerzity, které však mají v Hobbesově doktríně podobu fóra jednoho správného názoru, protože různost názorů směřuje proti autoritě suveréna. Avšak i do tohoto Hobbesova absolutního systému proniká paprsek demokratického pojetí práva. Filozof vyžaduje, aby se na právo mohli odvolávat všichni občané stejně, aby s nimi bylo zacházeno spravedlivě, a to bez ohledu na společenskou vrstvu.

Hobbes pokračuje ve výčtu důležitých hodnot upozorněním na to, že k nestranné spravedlnosti patří i rovné daně. Jeho ekonomika je však založena nikoliv na rovnosti majetku, nýbrž na rovnosti dluhu, který má každý člověk vůči státu za jeho ochranu. Myslí tím daně,

¹³⁹ *ibid.*

¹⁴⁰ L, XXX. 1, s. 231.

¹⁴¹ L, XXX. 2, s. 231.

¹⁴² L, XXX. 13, s. 236.

kteře jsou pro suveréna „mzdou která náleží tomu, kdo drží v rukou státní meč“.¹⁴³ Suverén tak může ochraňovat soukromé osoby, které vykonávají řemeslná a jiná povolání.

K výčtu hodnot charakterizujících Hobbesovo pojetí státu patří i sociální systém, podporující osoby neschopné uživit se prací a zároveň nabádá k zamezení lenosti. U tělesně zdatných lidí předjímá možnou neochotu pracovat a tak „je zapotřebí takových zákonů, které by podporovaly různé živnosti jako plavbu, rolnictví, rybářství a veškeré manufaktury, jež potřebují dělníky“¹⁴⁴ Pragmaticky dodává, že když je takových lidí (chudých, ale zdatných) příliš, „je třeba je přesídlit do zemí nedostatečně osídlených... a je-li přelidněn celý svět, je posledním lékem válka, která každému přinese vítězství nebo smrt“.¹⁴⁵

K úřadu suveréna patří tedy dobré zákony, které slouží zájmům suveréna a jsou pravidelně vykládané poddaným. Hobbes však nechce oddělovat dobro panovníka a dobro poddaných. Slabý suverén má slabé poddané a naopak. Dobré zákony mají jednoznačný motiv, kterým je dobro lidu a musí být jasně, stručně a trefně formulovány, aby nemohly být vykládány jinak. Špatné zákony jsou totiž jen pasti na peníze. Suverén musí ve svém úřadě umět trestat i odměňovat, musí si volit vhodné rádce a také musí umět naslouchat běžným starostem místních lidí, protože ti podle Hobbesa nejlépe znají svoje potřeby. Dále musí suverén správně vybrat velitele svých vojsk, protože dobrý velitel musí být věrný poddaný, jelikož je to pro bezpečnost lidu důležité. A v neposlední řadě si musí suverén umět získat i srdce svých poddaných, protože je potřeba, aby poddaní viděli, „že je s to neomezeně vládnout své vlastní rodině a rozprášit armády nepřátel.“¹⁴⁶

Hobbes končí kapitolu o úřadu suveréna odkazem na *zákon národů (the law of nations)*¹⁴⁷, jež shrnuje povinnosti suverénů k sobě navzájem. Hobbes říká, že zákon národů a zákon přírody jsou totéž. Každý suverén je tedy povinen zachovat život svého státu a je vůči jinému suverénovi v přirozeném stavu, pokud nejsou vzájemně vázáni úmluvou o zachování míru.

3.5. Vášnivý jednatel v institucionálním uspořádání

Hobbesův jednatel je v přirozeném stavu člověk svobodný. Jak již bylo uvedeno (ve 2.3) svobodu považoval filozof, zcela v duchu mechanické teorie, za „nepřítomnost odporu“¹⁴⁸ a ztotožňoval ji s volností. Svobodným člověkem mínil toho „komu není bráněno činit, co chce

¹⁴³ L, XXX. 17, s. 239.

¹⁴⁴ L, XXX. 19, s. 239.

¹⁴⁵ L, XXX. 19, s. 239-240.

¹⁴⁶ L, XXX. 30, s. 244.

¹⁴⁷ L, XXX. 30, s. 244.

¹⁴⁸ L, XXI. 1, s. 146.

s věcmi, na které svou silou nebo důvtipem stačí¹⁴⁹. Svobodu přirozeného stavu spoutává Hobbes řetězem umělé úmluvy. Těmto umělým poutům říká politické zákony, které spoutají jedním koncem rty a druhým koncem uši člověka.

Hobbesův přirozeně svobodný jednotlivec nemá daleko od zvířete, je sice na rozdíl od něj od boha vybaven rozumem, avšak stejně jako zvíře podléhá vášním, které činí život trvale nebezpečným. Svobodu Hobbes přisuzuje lidem, zvířatům i neživým věcem, jako jsou například voda či kámen. Svobodu (*liberty*) Hobbes ztotožňuje s volností (*freedom*) a podmiňuje její existenci právě pohybem, „neboť to, co nepodléhá pohybu, nepodléhá překážkám“¹⁵⁰. Svobodu spojuje také se strachem, jelikož obojí si neodporuje a člověk může jednat svobodně ze strachu, například když někdo „hodí své zboží do moře ze strachu, že by se loď potopila“.¹⁵¹

Miroslav Vacura¹⁵² uvádí, že Hobbesova charakteristika svobody je „relativní k jeho vůli“. Takže „pokud je člověk uzamčen v cele, přičemž jediné, co *chce*, je střídavě vstávat a usedat, pak jeho svoboda není nijak omezena. Teprve v okamžiku, kdy by výsledkem jeho rozvažování byla vůle vyjít z místnosti ven – a narazil by na zamčené dveře, které by mu to znemožnily, mohli bychom mluvit o omezení svobody.“¹⁵³ Tato Hobbesova teorie svobody je obsažena ve dvacáté první kapitole *Leviathana* nazvané „O svobodě poddaných“ a věnuje se dalšímu z Hobbesových paradoxů, které on sám za paradoxní nepokládá, nýbrž metodicky věcně vykládá.

Pokud se ptáme, jakým způsobem se propisují vášně Hobbesových jednotlivců do institucionálního uspořádání, je nutné definovat vášnivého jednotlivce. Tím je pro Hobbesa poddaný, který je svobodný do té míry, do jaké mu to dovolují politické zákony. Hobbesův svobodný poddaný jedná ze strachu a z nutnosti, a to vše dobrovolně, protože první článek řetězce je sice v rukou Božích, avšak „každý čin lidské vůle, každá touha a sklon vychází z nějaké příčiny, ta z jiné příčiny a tak dále v nepřetržitém řetězci“.¹⁵⁴

Poddaný, který je součástí umělého tělesa má tedy svobody tolik, kolik mu jí dovolují politické zákony nastolené suverénem. V Hobbesově pojetí je toto umělé těleso propojeno se společností umělým poutem, které je vzájemnou úmluvou každého s každým. Toto dobrovolné spojení předpokládá nutnost vzdát se části svých svobod s cílem snížit nebezpečí ztráty života, tedy zbavit se neustálého strachu z násilné smrti.

¹⁴⁹ L, XXI. 1, s. 146.

¹⁵⁰ *ibid.*

¹⁵¹ L, XXI. 3, s. 147.

¹⁵² Vacura, M. (2017). *Pojem svobody u Thomase Hobbesa*. Filosofický časopis. 65-2017/3, s. 389.

¹⁵³ *ibid.*

¹⁵⁴ L, XXI. 4, s. 147.

Hobbesův poddaný je politickými pouty, neboli zákony, pevně svázán, protože „bez meče v rukou jednoho nebo více lidí, kteří by zajistili jejich prosazení, zákony nemají žádnou moc je ochránit“.¹⁵⁵ Hobbes vidí svobodu poddaného v tom, co suverén dovolí a dává příklad „ve svobodě kupovat a prodávat nebo uzavírat jiné smlouvy, volit si vlastní bydliště, svou vlastní výživu, své vlastní povolání, výchovu svých dětí, kterou pokládá za vhodnou apod.“¹⁵⁶ Hobbesův poddaný má právo neuposlechnout pouze v případě příkazu, aby škodil sám sobě. Jinak je k suverénovi připoután umělým řetězem po celou dobu, pokud trvá suverénova moc.

Jakkoliv je Hobbesova politická metoda nehistorická, občas se dovolává posílení vlastních myšlenek v dějinném kontextu. Svobodu starověkého Řecka a Říma připisuje státu (suverénovi), nikoliv jednotlivci¹⁵⁷ a obecně svobodu vnímá jako věc veřejnou, nikoliv soukromou. Podle Hobbese přinášejí texty starých myslitelů, jako byli Aristoteles nebo Cicero „falešný obraz svobody“, která navyká „převratům a svévolnému kritizování činů svých suverénů“¹⁵⁸, což je spojeno s krveprolitím. Hobbes důsledně trvá na jediném funkčním uspořádání společnosti, kterým je stát ovládaný absolutním vládcem.

3.6. Kultivace vášní a uchopení moci

Jakým způsobem však lze tak silné a rozdílné vášně kultivovat? Hobbes je přesvědčen, že uzavřením společenské smlouvy a odevzdáním části svých svobod do rukou suveréna. Hobbes dává jednotlivcům jedinou možnost a sice podřídít se vladařově vůli. To má zásadní význam na odpověď na centrální otázku, jakým způsobem se propisují vášně Hobbesových jednotlivců do institucionálního uspořádání. Fakticky to znamená, že pouze suverén rozhoduje o tom, jestli vůbec dojde k propisování vášní do institucí státu. Jenom na něm záleží, jestli bude stát při svých poddaných. A v případě, že tak učiní, tak je nejspíše, jak upřímně se bude snažit o to, jejich potřeby rozeznat a zohlednit. Pragmatický Hobbes předkládá panovníka, který vybírá daně, má silné vojsko, jednotné vzdělání a centrální náboženství.

Herb¹⁵⁹ o proměňující se roli moci v kontextu doby uvádí, že moc měla vedle sebe vždy svého konkurenta, násilí, se kterým soupeří o „pojmovou nadvládu, s mírnými výhodami ve prospěch moci.“¹⁶⁰ Násilí je pro Hobbese dominantní součástí přirozeného stavu (více ve 2.1.),

¹⁵⁵ L, XXI. 6, s. 148.

¹⁵⁶ *ibid.*

¹⁵⁷ L, XXI. 8, s. 149.

¹⁵⁸ L, XXI. 9, s. 150-151.

¹⁵⁹ Herb, K. (2008). *Otázky moci. Čtyři filosofické odpovědi*. Die Politische Meinung, 459, únor 2008, Konrad-Adenauer-Stiftung, s. 68.

¹⁶⁰ Sloveso *gewalt* je odvozeno od slovesa *walten* a znamená mít moc, disponovat něčím nebo nad něčím vládnout. (*ibid.*)

naopak v umělém stavu je tento pojem pro Hobbesa téměř postradatelný. Leviathan je jako svrchovaný vládce vybaven veškerou představitelnou mocí, se všemi mechanismy, jak násilí uvnitř státu eliminovat.

Tím se dotýkáme centrální otázky této práce. Jakým způsobem se moc projevuje v Hobbesově instituci? Které instituce dává Hobbes suverénovi k dispozici?

Třicátá kapitola *Leviathana* představuje dokonalý model úřadu suverénního vládce a jako stěžejní účel mu připisuje péči o bezpečí lidu. Tento hlavní úkol mu připisuje zákon přírody, přičemž zodpovědný je vládce pouze Bohu, jakožto původci tohoto zákona¹⁶¹. Suverén se má postarat o bezpečí jednotlivce, čímž Hobbes nemyslí pouze zachování života, „nýbrž i vlastní ostatní příjemnosti, které si každý opatřuje vlastní řádnou pílí, aniž by tím stát ohrožoval nebo mu škodil“¹⁶². Suverén má jednotlivce vést, nabádáním, příkladem, vydáváním zákonů, které umožňují přehledný život. Suverén má nejvyšší soudní moc, „má právo vyhlášovat válku, sjednávat mír, vybírat daně, odvádět vojáky kdykoliv a nakolik to sám uzná za potřebné, jmenovat důstojníky pro válku i pro mír, jmenovat učitele a zkoumat, které učení vyhovuje, nebo odporuje obraně, míru a dobru lidu.“¹⁶³

Hobbes nabádá suveréna, aby základy práva jednotlivcům „pečlivě a pravdivě vyučoval“¹⁶⁴, protože je přesvědčen, že strachem ani sebelepším politickým zákonem jej nelze vynutit. Ani tady tedy nepředpokládá násilí, ale apeluje na rozum a důslednou výuku. Hobbes je přesvědčen, že mocná veřejná autorita dokáže lid přesvědčit o všem podstatném a argumentuje tím, že i miliony lidí jsou ochotni přijmout křesťanské učení, které nelze rozumem obsáhnout. Hobbes na jedné straně míní, že stačí naslouchat a pak není třeba se obávat závažnějších obtíží. Avšak naslouchat máme suverénovi s neomezenou mocí. To je určitý paradox, protože diskurs s takovým aktérem je předem vyloučen. Hobbes nám vlastně sděluje, že existuje jediná správná cesta, ta, kterou zvolí suverén a správně nám ji vyloží. Jeden z jeho paragrafů je trefně pojmenován „poddané je třeba učit, aby neměli sklon vládu měnit“¹⁶⁵, protože blahobyť vychází jediné z poslušnosti poddaných.

Vzdělávací instituce by měly vést k poslušnosti v rodinách, ale hlavně k autoritě suveréna. Hobbes používá výše zmíněnou pyramidu hodnot jako kánon, který poddaným nade vši pochyby ukazuje, co je správné a co nikoliv. A to představuje vše, co by nějak narušovalo, omezovalo nebo zpochybňovalo suverénovu autoritu. Do jeho absolutistického systému, ale

¹⁶¹ L, XXX. 1, s. 231.

¹⁶² L, XXX. 1, s. 231.

¹⁶³ L, XXX. 3, s. 232.

¹⁶⁴ L, XXX. 4, s. 232.

¹⁶⁵ L, XXX. 7, s. 234.

pronikají i demokratické prvky, když popisuje nutnost, v zájmu bezpečnosti, zacházení se všemi vrstvami obyvatel stejně spravedlivě (chudí, bohatí, mocní, bezejmenní).

Hobbesův pragmatický přístup je rozkročen mezi otrokářskou společností a osvícenou diktaturou. Ustavení, povaha a právo suveréna a povinnosti poddaných jsou podle Hobbese odvozeny ze zásad přirozeného rozumu. Čtenář *Leviathana* přitom není ani na okamžik na pochybách ohledně sebevědomí jeho autora. Hobbes je totiž přesvědčen o tom, že on sám, na rozdíl od Platóna „všechny poučky nauky o morálce systematicky uspořádal a dostatečně dokázal, aby se z nich lidé mohli poučit, jak vládnout a jak poslouchat...“¹⁶⁶ Stejná neochvějná sebedůvěra mu umožňuje trvat na tom, že jeho spis je krátký a jasný.

3.7. Stabilita a bezpečí bez svobody a odlišnosti

„Musíme tedy tvrdit, že velké a trvalé společnosti mají svůj původ nikoli v dobré vůli lidí, nýbrž ve strachu jednoho před druhým.“¹⁶⁷ Hobbes chápe vášně jako sílu, která způsobuje konflikty a chaos. Svě řešení staví na existenci silné vlády, která omezí destruktivní působení vášní, zajistí bezpečí a stabilizuje společenský řád. Hobbes je hluboce přesvědčen, že jediná cesta ke stabilitě státu je uzavření společenské smlouvy, kterou jednotlivci převedou svou moc a svobodu do rukou silné centrální vlády. Tímto způsobem je destabilizující vliv vášní jednotlivců oslaben a společnost je řízena zákony, které určuje a uplatňuje suverén.

Zde je opět možné s jeho myšlenkovým experimentem polemizovat. Hobbes z pochopitelných důvodů nečte v reálných občanech, ale jen ve svém vlastním modelu lidí, kteří obývají jeho konstrukt pospolitostí (tj. států). Hobbesovi nelze oponovat, když postuluje, že všichni lidé jsou stejně vybavení, protože mají stejné druhy vášní. Avšak nevíme nic (a on sám se ani neptá) po jejich intenzitě a z toho plynoucích vztahových a motivačních konstelacích. Druhy vášní mohou být stejné. Ony samy o sobě jsou však od jednoho ke druhému člověku a od jedné situace ke druhé různé, různě silné a různě zkombinované. To nutně produkuje myriády možných sociálních vztahů uvnitř státu. Jistá slabina Hobbesova modelu spočívá také v pojetí centrální moci. Ta je vzhledem k funkcím a rozsahu, který jí filozof připisuje, jak přetížená, tak i nekontrolovatelná. Oprávněnost takového suveréna může v očích poddaných obstát pouze ve stavu bezprostředního ohrožení. Ale když toto nebezpečí pomine, klesá legitimita jeho absolutní moci. Požadavek úplné poslušnosti poddaného vůči dominantní pozici suveréna je pak minimálně potencionálně v nerovnováze vůči pozici suveréna, který se musí zodpovídat v netransparentním „rozhovoru“ pouze Bohu.

¹⁶⁶ L, XXXI. 41, s. 254.

¹⁶⁷ Sobotka, M. (1988). *Thomas Hobbes. Výbor z díla*. Svoboda, s. 101.

Hobbes zdůvodňuje absolutní vládu zásadním argumentem, kterým je ochrana jednotlivce před nebezpečím násilné smrti. Nepředpokládá, že by v jeho umělém stavu, tedy v institucionálním uspořádání, propukaly násilné střety. Vychází z toho, že jednotlivci budou institucemi, jakými jsou univerzity, soudy či církevní struktury, pravidelně vychovávaní, poučováni a nuceni k méně asertivnímu vzájemnému chování. Suverén má na základě introspekce možné rozkoly mezi svými poddanými předvídat. Rozumem má omezit vášně svého lidu natolik, aby zamezil vzniku války. Hobbesův poddaný je v umělém řádu sociální bytostí, která má nastavena jednoznačná hodnotová kritéria. Neorientuje se podle sobeckého přirozeného zájmu, ale podle veřejného institucionálního zájmu, ustanoveného suverénem. K tomu, o čem smí poddaný autonomně rozhodovat patří například výchova dětí. Poddaný je tedy může vychovávat tak, jak považuje za vhodné. Hobbes pod pojmem vhodným míní rozumné. Kultivace vášnivého jednotlivce probíhá v institucionálním rámci zaručujícím kontrolu jeho konání. Jeho vášně jsou účelně strukturovány ve prospěch suveréna a tím i celku. Proto musí výchova dítěte primárně vést k oddanosti systému. Odchytky nejsou tolerovány, ale eliminovány.

S ohledem na centrální otázku této práce lze tedy konstatovat, že vášně Hobbesova jednotlivce jsou v institucionálním uspořádání kontrolovány a racionálně omezovány. Přináší mu to výhodu v podobě bezpečného společenského uspořádání. Přirozené vášně jedince jsou však podprahově stále přítomny a jejich kontrola zůstává trvalou rolí státu. Instituce, které jednotlivce kultivují musí disponovat obsáhlým arsenálem hrozeb a trestů. Ty musí alespoň přibližně odrážet širokou paletu rozdílných vášní a zájmů každého jednotlivce. Propojení násilí a moci tak zůstává platné i v Hobbesově umělém stavu, nikoliv pouze ve stavu přirozeném.

3.8. Dualita moci vládce s vášněmi ovládaných

Při povrchním pohledu na Hobbesovu doktrínu lze snadno podlehnout pokušení paušálně ji odmítnout jakožto totalitní ideologii. Hannah Arendtová¹⁶⁸ nabízí diferencovaný způsob, jak s termínem moc pracovat. Autorka promýšlí pojem moci jakožto základního konstitutivního prvku ustavení státu. Zkoumá rovněž pojem násilí a jeho dialektické propojení s mocí. Arendtová připomíná Voltairovu definici pojmu, že „moc spočívá v tom, že nutím jednat ostatní tak, jak chci já“¹⁶⁹. Podle Arendtové je základním politickým tématem otázka „kdo vládne komu“.¹⁷⁰ Z těchto uvedených úvah dále vyplývá, že „moc a násilí jsou protiklady; kde jedno vládne absolutně, druhé schází. Násilí se objevuje tam, kde je moc ohrožena, ale ponecháno

¹⁶⁸ Arendtová, H. (1995). *O násilí*. OIKOYMENH, s. 29.

¹⁶⁹ *ibid.*

¹⁷⁰ Arendtová, s. 33-34.

samo o sobě končí naprostou ztrátou moci“.¹⁷¹ Arendtová se dále věnuje příčinám a podstatě násilí, což pro účely této práce není podstatné. Zajímavé však je, že filozofka moderní doby zabývající se pojetím moci a aspektům s ní spojenými, připouští donucovací moc jako nutný stavební kámen státu. Tuto moc zvažuje (spolu s Passerinem d'Entrèves) jako jistý druh zmírněného násilí. Tomu násilí, kterému je Hobbesův jednotlivec v jeho *Leviathanovi* vystaven trvale. Nebo alespoň po tak dlouhou dobu, pokud trvá neomezená moc suveréna.

Je proto na místě se ptát, kdy je cena takové nesvobody, omezeného sebeurčení, kterou jedinci platí za stabilitu a bezpečnost příliš vysoká? Hobbes ve svém díle pojednává dualitu moci vládce s vášněmi ovládaných. Proto do určité míry podceňuje nebo nedoceňuje¹⁷² následující formy duality moci a vášní:

1. Dualitu „uvnitř fenoménu moci“ tj. třeba mezi mocí vládce a mocí ovládaných. Tedy potenciální a možný mocenský konflikt. Například ve chvíli, když občané nebo jejich významná část (kupř. armáda nebo obchodníci) silně nesouhlasí s jednáním suveréna a upozorní na svou moc vzepřít se moci suveréna.

2. Dualita „uvnitř fenoménu vášně“ by mohla být nejpravděpodobněji způsobena rozporem mezi vášněmi (mezi pohnutkami k jednání) suveréna na jedné straně a vášněmi na straně poddaných (nebo jejich důležité části, jako již uvedená armáda nebo obchodníci) na druhé straně.

3. Stejně tak i v případě Hobbesovy konstitutivní vášně, kterým je „strach“ může dojít k dualitě „uvnitř fenoménu strach“. A sice jako konflikt, jistá nesouběžnost a nestejná síla strachu před *xy* na straně suveréna a na straně občanů, nebo jejich významné části (armáda nebo obchodníci). Z toho vyplývá konfliktní situace mezi suverénem a poddanými.

3.9. Propisování vášní Hobbesových jednotlivců do institucionálního uspořádání

Tato práce byla věnována hledání odpovědi na centrální otázku, která zní: Jak se propisují vášně Hobbesových jednotlivců do institucionálního uspořádání? V předchozích kapitolách jsme tento problém promýšleli z různých úhlů a získali tak řadu poznatků, na jejichž základě můžeme v této kapitole zformulovat odpověď.

Jestliže se pokusíme zobrazit Hobbesovu argumentační matici, tak je účelné připomenout, že mu za poslední „důvod“, resp. „příčinu“ všech univerzálií platil pohyb.¹⁷³ Jedná se o pohyby dvojího druhu, vitální (dýchání, trávení, vyživování atp.) a animální (chůze, mluvení,

¹⁷¹ Arendtová, s. 43.

¹⁷² Anebo je kvůli nutnému zjednodušení svého modelu ani nechce předpokládat. (*Moje pozn.*)

¹⁷³ Röd, W. (2001). *Novověká filosofie I.* OIKOYMENH, s. 232.

pohyb jednotlivých údů). Pro vitální pohyby není potřeba obrazivosti, na rozdíl od animálních pohybů, které vyžadují „předchozí myšlenku kam, kudy, jak a co“.¹⁷⁴

Jako východisko pro zodpovězení otázky, jak se vášně jednotlivců propisují do institucí, poslouží Hobbesovo pojetí vášní, které popisuje jakožto „vnitřní počátky dobrovolných pohybů“¹⁷⁵, tj. chování lidí. Klíčovou roli přitom hraje strach. Hobbes jej definuje jako kombinaci dvou vášní, „averzi, spjatou s očekáváním škody“¹⁷⁶. Dominantní roli hraje strach již při samotném překonávání přirozeného stavu a vytváření umělého, tedy politického stavu. Navíc slouží vědomí trvalého ohrožení ze strany vnějších nepřátel jako pouto pro politickou korporaci¹⁷⁷, protože je zažíváno kolektivně.

Strach vyvolává koherentní chování lidí, které umožňuje vznik svrchované instituce suveréna. Hobbesův vládce je tak hybatelem a původcem, který vyvolává a řídí pohyby státu. Mikko Jakonen to shrnul slovy "vládnout pospolitosti znamená řídit pohyby lidu."¹⁷⁸ Ovlivňováním tužeb a averzí poddaných je panovník "udržuje v takovém pohybu"¹⁷⁹, jež posiluje vnitřní klid a soudržnost proti cizím nepřátelům. Nástroje, které mají sjednocovat rozdílné vášně obyvatel tak, aby sloužily zájmům suveréna, jsou instituce. Prostřednictvím zákonodárství vede svrchovaná moc pohyby lidu a je tedy "schopna sjednocovat"¹⁸⁰ jejich vůli. Příkladem jsou instituce státu a instituce suverénního panovníka. Významnou roli přitom hrají instituce práva, instituce armády, instituce daní atd.

Jak je to tedy s propisováním vášní Hobbesových jednotlivců do institucionálního uspořádání? Nutně musíme rozlišit mezi vášněmi panovníka a vášněmi lidu. Odpověď na centrální otázku této práce pak zní: Vášně suveréna se významně propisují jak do podoby institucí, tak i do způsobů jejich použití v konkrétní situaci a vášně lidu se propisují do utváření podoby institucí spíše nepřímou. A sice v tom smyslu, že suverén, který má na podobu institucí rozhodující vliv, by měl při utváření nebo přizpůsobování institucí anticipovat vášně lidu a jejich sílu v různých očekávatelných situacích. "Ten, kdo má vládnout celému národu, musí v sobě číst nikoli toho či onoho konkrétního člověka, ale lidstvo".¹⁸¹

¹⁷⁴ ibid.

¹⁷⁵ L, VI, 1, s. 38.

¹⁷⁶ L, VI, 16, s. 41.

¹⁷⁷ L, 25, 16, 412. (Citováno podle Rilly.)

¹⁷⁸ Mikko Jakonen, *"Multitude in Motion: Re-readings on the Political Philosophy of Thomas Hobbes"* (doktorská disertace, University of Jyväskylä, 2013), s. 116. (Viz Rilla, s. 289.)

¹⁷⁹ L, 30, 21, 540. (Citováno podle Rilly.)

¹⁸⁰ L, 17, 13, 260. (Citováno podle Rilly.)

¹⁸¹ L, Úvod, s. 12.

Propisování vášní Hobbesových jednotlivců jak do samotné konstrukce, tak i do fungování institucí je oslabené růzností vášní každého jedince. Repertoár a síla vášní jednotlivců jsou vždy více nebo méně odlišné. Pozice poddaných je slabá zejména proto, že suverén může vášně obyvatel respektovat podle vlastní úvahy. Hobbes navíc nastoluje tezi systémově imanentní poslušnosti poddaných vůči suverénovi. Filozof formuluje s obvyklou autoritativností, že „je dobře známo, že množství se stává jednou osobou, je-li reprezentováno jednotlivcem nebo shromážděním“.¹⁸² Každý člen zástupu se zavazuje "vlastnit a uznávat, že je autorem všeho, co zástupce činí“.¹⁸³ Zamýšlíme-li se nad touto apodikticky postulovanou jednotou lidu s vládcem, tak mohou vzniknout určité pochyby. Je totiž otázka, zda Hobbes nepřeceňuje ochotu jednotlivců podřít své vášně vášním suveréna, kupříkladu jeho touze po slávě nebo konkurenci s jiným vládcem?

K odpovědi na centrální otázku práce také náleží, že myslitelné rozdíly mezi vášněmi suveréna a poddaných se do procesu formování institucí propisují slabě anebo se nepropisují vůbec, neboť v nich za každých okolností dominuje vládce. Přesto se, s velkou pravděpodobností případné zájmové rozdíly mezi vládcem a ovládanými o to více „propisují“ do funkčnosti, a tedy i účinnosti institucí. A to nezávisle na tom, jestli se to děje otevřeně, nebo ze strachu před „respekt vzbuzující mocí suveréna“¹⁸⁴ jen ve skrytu. Jerónimo Rilla upozorňuje na to, že „i když Hobbes tvrdí, že války jsou "jednomyslným" úsilím, často tomu tak není.“¹⁸⁵

Dalším aspektem odpovědi je úvaha, zda je snažení občanů vždy zaměřeno přesně stejným směrem jako snahy jejich vládců? Pokud ano, je třeba se ptát, je-li jejich zájem a nasazení pro věc stejně silné a trvalé jako vládcovo? To znamená, jsou-li ochotní jít za ním až do trpkého konce, nebo v určité fázi „zběhnou“, a buď se budou chovat pasivně nebo dokonce skrytě sabotovat vůli vládců. Hobbes na tyto eventuality jistě myslel, ale zřejmě byl přesvědčen, že jeho ideální vládce se s tím dokáže vypořádat. V *Leviathanovi* není smlouva¹⁸⁶ dostačující, pokud není vynucována mocí vzbuzující respekt.¹⁸⁷ Zdá se, že Hobbes spoléhal především na možnosti vládců použít násilí. Pak je však třeba položit ještě jednu otázku. A sice do jaké míry oslabuje výrok „smlouva není dostačující, pokud není vynucována respekt vzbuzující mocí“¹⁸⁸ oprávněnost používání pojmu „smlouva“.

¹⁸² L, 16. 13, 248. (Citováno podle Rilly.)

¹⁸³ L, 17. 13, 260. (Citováno podle Rilly.)

¹⁸⁴ Rilla, J. (2023). *Are Hobbesian States as Passionate as Hobbesian Individuals?* Review of Politics, In press. s. 1-19.

¹⁸⁵ ibid.

¹⁸⁶ Myšleno smlouva mezi vládcem a lidem. (Moje pozn.)

¹⁸⁷ L, 17.12, 260. (Citováno podle Rilly.)

¹⁸⁸ ibid.

Důležitou součástí odpovědi na centrální otázku této práce je fakt, že se vášně Hobbesových jednotlivců propisují do institucí i v tom smyslu, že koncepce institucí a jejich funkčnost musí být přizpůsobována měnícím se podmínkám. Jinými slovy, musí být instituce (kupř.: pozice suveréna, armáda a její role, pojetí jednotného státu nebo daňový systém), jak dostatečně robustní, tak i pružné natolik, aby fungovaly i za okolností, když vojáci, obchodníci či jiné skupiny obyvatelstva, musí jednat v souladu se suverénem, přestože mají nesourodé zájmy.

4.0. Současná diskuse nad Hobbesovým dílem

Hobbesovy myšlenky v akademické obci rezonují dodnes. S ohledem na centrální téma této práce je třeba nejprve uvést již citovaného Jerónima Rilla (kap. 3.9.). Rilla promyšlí Hobbesovu tezi, podle které jsou státy vůči sobě navzájem v přirozeném stavu, tedy ve válce každého proti každému. Hobbes píše, že „zákon národů (*the laws of nations*) a zákon přírody jsou totéž. A každý suverén má k zajišťování bezpečnosti svého lidu stejné právo, které může mít každý jednatel k zajišťování své vlastní bezpečnosti.“¹⁸⁹ Nakolik je stát v mezinárodní perspektivě suverénem a zda je možné jej personifikovat zkoumá Rilla ve své studii.¹⁹⁰

Rilla analyzuje možné způsoby chování vládce ve třech scénářích příčin války, kterými jsou soupeření, nedůvěřivost a touha po slávě.¹⁹¹ Rilla u těchto tří příčin války zkoumá skutečnost, že jsou v přirozeném stavu „odvozeny z vášní“¹⁹² a proto se zaměřuje na otázku, zda je vůbec možné přisoudit státům vášně. „Hobbes nabízí teoretický model, jak přemýšlet o vášnivosti států. Tento model se opírá o předpoklad, že vášně panovníka představují účinné příčiny a vášně lidu materiální příčiny.“¹⁹³ Rilla dále uvádí, že „v každé válce existuje více motivací, které vedou jednotlivce do boje. Ty se mohou lišit od hlavní vášně, která pohání politický celek k válce, tj. vůle panovníka. Do jaké míry musí být vášně, které vedou k válečnému úsilí, sdíleny lidmi, může být zodpovězeno pouze empiricky, tedy případ od případu rozdílně. Hobbes se nicméně domnívá, že pokud svrchovaná moc zůstane populární, bude se dostatečně účinně „opírat o srdce svého lidu tak, aby mohla vést pohyb politického těla.“¹⁹⁴

Rilla tvrdí, že směr pohybu, který určuje panovník, musí brát v úvahu vůli lidu a musí být dostatečně, nikoliv však jednomyslně, sdílená¹⁹⁵. Rilla se domnívá, že „není snadné určit,

¹⁸⁹ *ibid.*

¹⁹⁰ Rilla, J. (2023). *Are Hobbesian States as Passionate as Hobbesian Individuals?* Review of Politics, In press, s. 1-19.

¹⁹¹ L, XIII. 6, s. 88.

¹⁹² L, XIII. 10, s. 89.

¹⁹³ Rilla, s. 16.

¹⁹⁴ *ibid.*

¹⁹⁵ Rilla, J. (2023). *Are Hobbesian States as Passionate as Hobbesian Individuals?* Review of Politics, In press, s. 17.

zda jsou státní vášně lidu, panovníka a poddaných propojeny, tedy do jaké míry jsou v souladu.¹⁹⁶ Např. zatímco panovník se může rozhodnout zaútočit na cizí národ kvůli slávě, vojáci se mohou rozhodnout ho poslechnout, protože se bojí trestu. Korporace obchodníků zase může podporovat válku kvůli ziskům, které si od ní slibují.

Tyto Rilloy úvahy ukazují, jak důležitá je stabilita a „pružnost“ institucí pro jejich schopnost organizovat, zvládat a využívat vášně. Rilla na svou výzkumnou otázku odpověděl, že „přisuzování vášní státům by nemělo být odmítáno jako obrazný způsob vyjadřování nebo řešeno odvoláváním se na myšlenkového rámce jednotlivých vládců“.¹⁹⁷ Autor je tedy přesvědčen, že státy lze chápat jako pohyblivá tělesa, jejíž pohyb je řízen suverénovou mocí. Možná by se dalo říci, že Rillova představa o vášnivých státech platí spíše než na národní pouze na mezinárodní úrovni. Státy by na této mezinárodní úrovni pozbyly svých suverénů a staly by se metaforou jedinců v globálním státě.

Delphine Thivetová¹⁹⁸ se ve svém eseji „Thomas Hobbes: filozof války nebo míru?“ zabývá Hobbesovým pojetím války. Hobbes je společně s Machiavellim považován za hlavního představitele „mocensko-politické“¹⁹⁹ školy klasického realismu. Thivetová se snaží ve svém textu analyzovat nakolik se jeho pojetí války od politického realismu odchyľuje. Thivetová si však nejprve klade otázku, zda je politický realismus jakožto forma morálního skepticismu skutečným popisem Hobbesovy politické filozofie. Upozorňuje na několik zásadních skutečností, které podle jejího názoru nasvědčují spíše tomu, že se Hobbesovo pojetí války od politického realismu liší. Podle Thivetové není Hobbesova doktrína slučitelná s teorií „spravedlivé války“²⁰⁰, ale vidí v jeho politickém realismu některé „nerealistické“ prvky. Hobbes zásadně nezpochybňoval platnost morálních principů ve válce a postuluje jistá omezení ve způsobu vedení války. Vylučuje například „krutost a marnou pomstu“, neboť je, věren svému učení o vášních, toho názoru, že pouze strach může ospravedlnit odnětí života. Podle Thivetové se „z jeho zkoumání motivů k válce a z jeho odsouzení války vedené pro slávu zdá být také zřejmé, že jeho cílem bylo přinejmenším vyloučit všechny války kromě obranných.“²⁰¹

¹⁹⁶ ibid.

¹⁹⁷ Rilla, s. 18.

¹⁹⁸ Thivet, D. (2008) *Thomas Hobbes: a Philosopher of War or Peace?* British Journal for the History of Philosophy, 16 (4), p. 701-721. <https://doi.org/10.1080/09608780802407407>.

¹⁹⁹ ibid.

²⁰⁰ „Teorie spravedlivé války představuje jeden z důležitých analytických a zejména normativních nástrojů ke zkoumání války, jejích příčin a projevů. Tato teorie sahá až do počátku našeho věku a snoubí se v ní křesťanská etika s pozdějším mezinárodněprávním pozitivismem“, viz. Duřpektová, E. (2012). Teorie spravedlivé války ve světle nových výzev po konci studené války. In *Ozbrojené konflikty po konci studené války* (s. 39-85). Masarykova univerzita nakladatelství.

²⁰¹ Thivet, D. (2008) *Thomas Hobbes: a Philosopher of War or Peace?* British Journal for the History of Philosophy, 16 (4), p. 701-721. <https://doi.org/10.1080/09608780802407407>, pp. 719.

Delphine Thivetová uzavírá svou reflexi Hobbesova díla konstatováním jeho, staletí přesahující aktuálnosti. A proto shrnuje, že i dnes nabízí „relevantní a užitečné nástroje pro ty, kdo by chtěli uvažovat o morálních a politických podmínkách pro dosažení trvalého míru“²⁰². Pokud bychom se tedy na tomto místě pokusili odpovědět na centrální otázku Thivetové, zda byl Hobbes filozofem války, nebo míru, je možné se s ohledem na jeho učení domnívat, že Hobbes se snažil být filozofem stability.

O „Hobbesovské tradici“ píše Raino Malnes ve své knize „Hobbesova teorie mezinárodního konfliktu“²⁰³. Navrhuje postavit teorii mezinárodního konfliktu právě na pojetí sociálního konfliktu Thomase Hobbese. Reaguje tím na současného představitele neorealismu Kennetha Waltze²⁰⁴ a jeho systémovou teorii mezinárodní politiky. Malnes systematicky zkoumá teorii konfliktu od Thukydidova líčení peloponéské války, zabývá se Kantovou teorií vztahu mezi demokracií a zahraniční politikou a končí u Waltze.²⁰⁵ Malnes považuje Hobbesovu teorii vhodné východisko pro zhodnocení realistických ambicí zformulovat obecnou teorii mezinárodní politiky.

Waltzově teorii státu se, v souvislosti s politicko-filozofickou teorií Thomase Hobbese, věnuje David Polansky²⁰⁶, který posuzuje námitku, že neorealismus nenabízí skutečnou teorii státu. Odkazuje přitom na Richarda Ashleyho, který tvrdil, že neorealismus: „nedokáže vytvořit žádnou teorii státu, která by byla schopna naplnit předpoklady jeho mezinárodněpolitické teorie o státu jako aktérovi.“²⁰⁷ Polansky se však domnívá, že neorealismus teorii státu implicitně obsahuje, a to bez ohledu na to, zda ji Waltz explicitně uvádí. Polansky vnímá Waltzův ideálně-typický konstrukt jako „pozoruhodně podobný s teorií jiného normativního politického myslitele: Thomase Hobbese“²⁰⁸ Návrat k Hobbesovi je podle něj užitečný, protože v neorealistických teoriích často dochází k pojmovým zmatkům. Přestože je v těchto teoriích koncept státu všudypřítomný, neexistuje v nich jeho explicitní popis. Ačkoliv je v nich pojímán jako apriori moderní stát, jeho dosah sahá mnohem dále do historie.

²⁰² *ibid.*

²⁰³ Malnes, R. (1993). *The Hobbesian theory of international conflict*. Scandinavian University Press; Oxford University Press. <http://books.google.com/books?id=GmKPAAAAMAAJ>.

²⁰⁴ Waltz, N. K. (1979). *Theory of International Politics*. Addison-Wesley Publishing Company, Inc. Philippines copyright 1979 by Addison-Wesley Publishing Company, Inc.

²⁰⁵ *ibid.*

²⁰⁶ Polansky, D., *Drawing Out the Leviathan: Kenneth Waltz, Hobbes, and the Neorealist Theory of the State*, *International Studies Review*, Volume 18, Issue 2, June 2016, Pages 268–289, <https://doi.org/10.1093/isr/viv002>.

²⁰⁷ Polansky, s. 268.

²⁰⁸ *ibid.*

V této souvislosti Polansky kriticky zkoumá Hobbesův koncept občanské cti, která je založena na dobrovolné ochotě všech občanů bránit svou pospolitost. „Hobbes kupodivu toto tvrzení dokonce kvalifikuje tím, že připouští, že jak řadoví poddaní, tak vojáci commonwealthu se mohou oprávněně podřídit cizímu dobyvateli, pokud by byla zásadně ohrožena jejich integrita. To, že takové podřízení by samo o sobě přispělo k tomuto ohrožení, je problém, který Hobbes nechává být.²⁰⁹“

Polansky uvádí, že „moderní stát je spíše politickou strukturou, která nejvíce odpovídá normativní či preskriptivní teorii státu zakotvené ve Waltzově (tedy neorealisticke) širší teorii mezinárodní politiky (Spruyt 1994, 15-17).“²¹⁰ a dodává, že „člověk nemusí být stoupencem neorealistickeho programu, nebo dokonce přijímat tvrzení o jeho hegemonickém postavení v oboru, aby získal jasnější představu o neorealistickeho státu.“²¹¹ Polansky svůj text zakončuje úvahou, že „vzhledem k tomu, že Waltzovo dílo vytvořilo velkou část konceptuální architektury neorealismu, jeho základní pojmy se stále rozrůstají v celém oboru. Přestože neustále hledáme nové revíry, už nějakou dobu lovíme Leviathana“²¹².

4.1. Hobbesovi kritici

Myslitelé, kteří pracují s konceptem společenské smlouvy, ale rozcházejí se s Hobbesovým sklonem k absolutismu, kritizují především jeho koncept přirozeného stavu a mechanické pojetí společnosti. Filozof John Locke²¹³ s Hobbesem sdílí základní pojetí účelu státu, kterým je sebezáchova jedince. Hobbesova sebezáchova je však explicitní, zbavena metafyzického přesahu, zatímco Lockův individuální koncept je postaven na myšlence člověka jako vlastníka. Pro Hobbesa je vlastnictví něco nepřirozeného a vzniká až v politickém stavu. Locke je naopak přesvědčen, že hlavní účel, proč se lidé spojují ve státy a poddávají se vládě, je právě zachování jejich vlastnictví. Pro Locka vlastní každý člověk svou osobu a práci svých rukou. Locke tedy pracuje se zásadně odlišným konceptem přirozeného stavu²¹⁴ než Hobbes a to znamená, že nesdílí jeho základní premisy.

²⁰⁹ Polansky, D., *Drawing Out the Leviathan: Kenneth Waltz, Hobbes, and the Neorealist Theory of the State*, International Studies Review, Volume 18, Issue 2, June 2016, Pages 268–289, <https://doi.org/10.1093/isr/viv002>, pp. 289.

²¹⁰ *ibid.*

²¹¹ *ibid.*

²¹² *ibid.*

²¹³ Locke, J. (1992). *Druhé pojednání o vládě*. Svoboda.

²¹⁴ Pro Locka je přirozený stav definován rovností, svobodou, ale ne zvlášť, protože lidi v něm zavazuje přirozený zákon. Jeho nevýhodou je, že uplatnění přirozeného zákona je v rukou každého člověka. Výhodou politického stavu je, že člověk sám není soudcem ve vlastní věci. Počátek politického stavu je dohoda mezi lidmi. Lidé se dohodou spojují se v politickou společnost a následně si ustavují vládu. V politické společnosti se člověk vzdává

Locke omezuje moc rozdělením na zákonodárnou a výkonnou. Nejvyšší moc není výkonná, ale zákonodárná moc. Výkonná moc je podřízena zákonům a principům. Nikoliv jako u Hobbesa, kdy jednotlivci odevzdávají svou moc do rukou suverénovi bez jakýchkoliv omezení. Co ale se zneužíváním moci? Podle Locka se lze tyranii postavit na odpor i násilně. Pokud vláda neplní své funkce navrhuje Locke možnost neposlušnosti a odporu. Nepovede to k anarchii? Podle Locka nikoliv, protože lidé jsou přirozeně vedeni spíše k poslušnosti. Jak ale vymezit legitimitu odporu? Na tuto otázku nedává Locke odpověď. Jisté je jen to, že akt neposlušnosti není u Locka individuální, ale společenský. Legitimitu odporu posuzuje lid sám. Ale jaká část lidu? Locke nechává tuto otázku nezodpovězenou a odvolává se rozřešení u nejvyšší instance, u Boha. Locke si je vědom konfliktní povahy společnosti a formuluje distinkci mezi státem a společností, pravidla občanské neposlušnosti, limity vlády, dělbu moci, a především oddělení náboženství a státu, přičemž se blíží koncepci sekulárního státu.

Dalším Hobbesovým oponentem byl filozof Charles Louis Montesquieu²¹⁵. Ve svém díle „O duchu zákonů“ promýšlel otázky lidské svobody, přirozeného zákona, a především ideální formu společenského uspořádání. Byl toho názoru, že lidskou svobodu utváří rozmanité faktory, jako jsou podnebí, náboženství, temperament obyvatelstva a typ armády. Přirozený zákon se podle něj proto projevuje na různých částech světa různě. Zákony jsou podle Montesquieu dvojího druhu, a sice nutné a neviditelné. Stejně tak i člověk je dvojího typu, je podroben přírodním zákonům kauzality fyzické a duchovní, je bytostí nadanou rozumem a vášněmi. Žádná společnost není bez zákonů ani bez forem vlády.

Montesquieu rozlišuje tři legitimní typy vlád: demokracii, aristokracii a monarchii. Podle Montesquieu nejde o to, kolik lidí se podílí na výkonu moci, ale jakou má moc kvalitu. Podle něj vedou různé formy vlády k produkci určitého typu lidí, a to podle typu ctností. Mírně proto favorizuje demokracii, která klade na ctnost důraz. Aristokracie vede k uměřenosti a monarchie podporuje habitus a je v ní velký odstup od monarchy. Jediná nelegitimní vláda je podle něj despotie, která podněcuje strach. Ty konstituce vyrůstají z určitého sociálně psychologického podhoubí, z určitých ctností, to je nový typ uvažování o zákonech, stojí na komplexu určitých faktorů, není možné je přenášet z jedné země do jiné. Kromě tyranidy všechny tyto vlády zajišťují politickou svobodu. Ta podle Montesquieu znamená, že člověk může činit to, co zákony nezakazují a co zároveň člověk není nucen dělat proti zákonům té které společnosti, což generuje předvídatelnost. Kdyby měl totiž občan možnost dělat to, co zákony zakazují, tak by

individuální moci trestat zločiny a tuto svou pravomoc deleguje na instituce. Veřejná moc je omezena, je limitována veřejným dobrem společnosti na zachování společnosti a každé osoby v ní.

²¹⁵ Montesquieu, Ch., (2003). *O duchu zákonů*. Aleš Čeněk.

to dělal každý, což by nebyl výraz politické svobody a tím by se onen akt předvídatelnosti rozpadl. Politická svoboda se nachází jen v těch zřízeních, kde je výkon moci omezený, protože každý člověk, který má moc je náchylný ji zneužít.

Montesquieu počítá s dispozicemi člověka a také s tím, že do mocenských pozic se většinou nedostanou lidé s dobrými úmysly. Proto je podle něj třeba moc dělit a vzájemně balancovat tak, aby jedna moc kladla meze jiné moci. Ideálem je podle něj Anglie, kde je monarchie i parlament. Montesquieu zachází dále než Locke a moc dělí na tři části; na moc zákonodárnou, výkonnou a soudní. Politická svoboda nastává podle autora tehdy, když se nemusím bát. Fundamentální rovnost před zákonem znamená, že nejsem ohrožen jiným občanem a když moc nebude oddělena, tak hrozí tyranida. Montesquieu se s Hobbesem shoduje v tom, že lidé jsou špatní, zlí, sobečtí a chtějí svoji moc posilovat a zneužívat. Podstatné pro politickou svobodu je pro něj bezpečí, což je pozice, kterou také sdílí s Hobbesem.

Významným kritikem Hobbesova díla byl Jean Jacques Rousseau, který své dílo „O společenské smlouvě“, ²¹⁶ vydal více než sto let po *Leviathanovi*. Autor v něm pracoval s odlišnými koncepty přirozeného stavu a státu než Hobbes. Byl přesvědčen, že „člověk se narodil svobodný a všude je v okovech“. ²¹⁷ Na rozdíl od Hobbesa je přesvědčen, že lidé si nejsou přirozeně nepřáteli, protože „válku tvoří vztahy mezi věcmi, a ne vztahy mezi lidmi“ ²¹⁸. Vyjadřuje tak myšlenku, že válka se nerodí z osobních vztahů, ale až ze vztahů, kde existuje vlastnictví. Základním účelem státu je podle něj ochrana majetku a svoboda občana. Je přesvědčen, že přechodem z přírodního stavu do občanského se „nahrazuje v jeho chování pud spravedlností“ ²¹⁹. Rozlišuje svobodu přirozenou, kterou tvoří síly jedince, a svobodu občanskou, která je vymezena obecnou vůlí. Obecná vůle je tvořena lidovým shromážděním, které přijímá základní projevy lidské vůle, tedy zákony.

U Montesquieu a Locka se moc rozdělí, všechny části se kontrolují a minimalizuje se riziko zneužití, ale u Rousseaua to nepřipadá v úvahu, nechce dělenou moc, aby nevznikly privilegované skupiny. Podle něj musí být zachována situace „každého s každým“, tomu říká Rousseau republikánské zřízení. Pořád je aktivní a rozhodující to občanské těleso, vztahy občanů, všechny instituce, které vzniknou musí zachovávat rovnost. ²²⁰ Suverénní těleso není

²¹⁶ Rousseau, J.J. (1949). *O společenské smlouvě*. V. Linhart, s. 12.

²¹⁷ *ibid.*

²¹⁸ Rousseau, s. 19.

²¹⁹ Rousseau, s. 29.

²²⁰ „Za špatných vlád je tato rovnost jen zdánlivá a ilusorní: slouží jen k tomu, aby udržovala chudého v jeho bídě a bohatého v tom, co uchvátil. Zákony ve skutečnosti jsou užitečné těm, kteří něco mají v držení, a škodlivé těm, kteří nemají nic: z toho plyne, že společenský stav je výhodný pro lidi, jen pokud mají všichni něco a pokud nikdo z nich nemá příliš.“ (Rousseau, str. 33, pozn. 5) Kdo ale bude určovat co je „příliš“? (*Moje pozn.*)

vláda. Obecná vůle tíhne rovnosti a soukromá vůle tíhne k partikulárním zájmům. Jak tedy bránit zdegenerování obecné moci? Na to Rousseau neodpovídá.

Rousseau tedy pracoval, dokonce ještě výrazněji než Locke, s premisami, které se odlišují od Hobbesových. To se týká jak konceptu přirozeného stavu, tak i zcela jiného pojetí člověka. Tyto skutečnosti vedou k tomu, že v případě Hobbesa a Rousseaua proti sobě stojí dvě místy zcela protichůdná pojetí člověka a teorie vzniku a funkce státu.

Významným odpůrcem teorie společenské smlouvy je David Hume, který argumentuje tím, že smlouva je pro společenský řád zbytečná, protože člověk rozumem sám usoudí, že neposlušnost vůči zákonům „vede k chaosu, rozpadu společenského pořádku a ke škodě pro všechny“²²¹ Smlouva je podle něj nadbytečný „hypotetický a krajně pochybný závazek přijatým kdysi dávno předky současných občanů“²²². Proč tedy poslušnost k zákonům vůbec takovým irelevantní závazkem posilovat? Podle Skovajsy „klasické teorie společenské smlouvy na tyto a další námitky nemohly dát zcela uspokojivé odpovědi a ztratily od 18. století na významu.“²²³

4.2. Hobbesovi příznivci

Je obtížné jednoznačně jmenovat Hobbesovy příznivce, přesto ponechám nadpis v plném znění, protože autoři, kteří zde budou zmíněni, se k jeho dílu spíše vztahovali, než se proti němu vymezují. Jednoho z příznivců Hobbesova odkazu připomíná Quentin Skinner²²⁴: „Z právníků, kteří byli přitahováni Hobbesovou teorií, se žádný netěšil takovému věhlasu jako sir William Blackstone, který včlenil její zásadní principy do úvodu ke své knize *Commentaries on the Laws of England* z roku 1765, nazvaného „*Of the Nature of Laws in General*“²²⁵.

Skinner pokračuje, že Blackstone *Leviathana* citoval a byl přesvědčen, že každý musí souhlasit s tím, že „svou vlastní soukromou vůli podřídí vůli jednoho člověka anebo jednoho či více sdružení lidí, jimž je svěřena svrchovaná autorita“ a také, že „stát je společně sdílené těleso, jež sestává z množství jednotlivců, je sjednoceno pro jejich bezpečí a pohodlí a jeho cílem je jednat společně jako jeden člověk.“²²⁶ Význačný rys suverenity, tj. zákonodárná pravomoc, může „sídřit“ v různých vládních formách, avšak sama autorita je vždy částí „přirozeného, vnitřního práva, jež náleží suverenitě státu“. „Svrchovaná moc“ je vždy „pravomocí vytvářet zákony“, a tato pravomoc je vždy pravomocí státu.“²²⁷

²²¹ Skovajsa, M. (2004). *Politická filozofie*. In: Cabada, Ladislav a Michal Kubát. Úvod do studia politické vědy. 2. rozšířené a doplněné vydání. Praha: Eurolex Bohemia, s.101.

²²² ibid.

²²³ ibid.

²²⁴ Skinner, Q. (2012) *O státě*, OIKOYMENH. s. 90-91.

²²⁵ ibid.

²²⁶ ibid.

²²⁷ Skinner, Q. (2012) *O státě*, OIKOYMENH. s. 90-91.

Hobbesovu dílu se konzistentně věnuje Tom Sorell.²²⁸ Hobbese vnímá jako zásadního myslitele v oblasti politické filozofie a upozorňuje na to, že je důležité v Hobbesových textech číst pozorně a všimnout si argumentů. Tvrdí, že existuje „bariéra mezi vnímavými čtenáři, přinejmenším těmi filozoficky vzdělanými, a kontextualisty, a to v anglicky mluvícím světě“.²²⁹ Je přesvědčen, že „tzv. Hobbesův systém má život mimo kontext“, čímž má konkrétně na mysli Hobbesovu trilogii „*De corpore, De homine a De cive*“.

Dalším filozofem, který se věnuje Hobbesovu dílu je John Dunn²³⁰, který zkoumá oblast politické teorie a demokracie. Dunn analyzuje politické myšlení Thomase Hobbese a jeho vliv na současnou politickou teorii. V jednom z jeho textů se věnuje Hobbesovu osobitému pojetí moci při organizování a řízení lidského života. Dunn uvádí, že Hobbesova slovní zásoba spojuje pojmy „síla, instrumentální kapacita, právo a nárok do jediného termínu“²³¹.

Myšlenka oživení teorie společenské smlouvy přišla v díle „Teorie spravedlnosti“ od Johna Rawlse²³². Jak píše Skovajsa²³³, Rawls „považuje společenskou smlouvu za myšlenkový experiment, který pomáhá odhalit základní vlastnosti spravedlivého společenského uspořádání“. Rawls si klade otázku, jak dosáhnout sociální rovnosti a je toho názoru, že je potřeba se dohodnout na základní strukturu společnosti. Ptá se, na jakých principech lidé společnost zakládali? Myslí tím právní principy elementární ekonomické distribuce. Zajímá ho, jak dojít k férovým principům?²³⁴ Dochází k tomu, že je nutné zahalit současný stav závojem nevědomosti.²³⁵ Rawls míní, že jeho experiment umožní bavit se o tom co je sociálně spravedlivé. V takové hypotetické situaci bychom podle Rawlse volili v zásadě dva principy, a sice *princip rovnosti*. Tím míní jednak princip základních práv a povinností, ne ekonomickou rovnost, lidé budou mít rovné šance a určitá míra nerovnosti je přijatelná, pokud bude prospívat i těm, co jsou nejnižší sociálního žebříčku (nestrannost soudce, dobře zaplaceného, přinese spravedlivý soud všem). Druhý princip je *princip difference* (maximalizace minima, nesmí nahradit princip rovnosti (rozhodující mají být pouze schopnosti). Výsledkem je reflektovaná rovnováha – dynamismus. To, co je racionální a spravedlivé, není jednou provždy dáno. Je to jiný typ sociálního liberalis-

²²⁸ Sorell, T. (2001). *Hobbes Overcontextualised?* The Seventeenth Century, 16:1, 123-146, DOI: 10.1080/0268117X.2001.10555486.

²²⁹ *ibid.*

²³⁰ Dunn, J. (2010). *The significance of Hobbes's conception of power*. Critical Review of International Social and Political Philosophy, 13(2-3), 417-433. <https://doi.org/10.1080/13698231003787844>.

²³¹ *ibid.*

²³² Rawls, J. (1995). *Teorie spravedlnosti*. Victoria Publishing.

²³³ Skovajsa, M. (2004). *Politická filozofie*. In: Cabada, Ladislav a Michal Kubát. Úvod do studia politické vědy. 2. rozšířené a doplněné vydání. Praha: Eurolex Bohemia, s. 112.

²³⁴ *ibid.*

²³⁵ *veil of ignorance*

mu (už nemá ten osvícenský charakter). Naše představa o spravedlnosti je vždy kontingentní, v různých dobách se mění, mění se naše senzitivita, morální společenské intuice se proměňují). Rawls vnímá spravedlnost jako férovost, ale nikoliv jednou pro vždy.

Zdá se, že Rawlsův experiment se „závojem nevědomosti“ volně navazuje na okamžik, kdy Hobbesův suverén ukončuje přirozený stav a začíná vytváření umělého stavu. Tedy, jeho „závoj nevědomosti“ je cosi jako „hodina nula“.

4.3. S čím je třeba polemizovat

Hobbesovy myšlenky jsou polemické v mnoha ohledech, jak systematicky uvádí například Ottfried Höffe. Ten se věnuje samotnému charakteru Hobbesovy doktríny a kriticky se vyjadřuje k Hobbesovým pojmům „právo“, „právo na přirozenost“ a „svoboda“. Höffe tvrdí, že: „Charakter myšlenkového experimentu v *Leviathanovi* není jednoznačně jasný. V Předmluvě k *De cive* Hobbes uvádí, že stát je třeba "považovat za jakoby rozpuštěný", a v 8. kapitole Hobbes předpokládá, že „lidé - jako houby, jak se říká - náhle vyrostli ze země" (Ci. 8, § 1). Naproti tomu v *Leviathanovi* opakovaně odkazuje na empirická fakta. Zkušenost však má pouze potvrdit dříve vypracované "závěry z vášní" (L. 13, 96).²³⁶

Höffe shrnuje, že Hobbesovy premisy jsou problematické, nedostatečně zdůvodněné a často nesprávné: „V myšlenkovém experimentu přirozeného stavu je člověk determinován výhradně "přirozeným právem" na svobodnou sebezáchovu (L. 14,99) a na spokojený život (L. 17,131), k němuž patří všechny ty vymoženosti, které člověk získává řádně vytvořenou prací (L. 30,255). Přísně vzato spočívá "právo na přirozenost" ve "svobodě každého člověka užívat vlastní síly podle své vůle k zachování vlastní přirozenosti, tj. svého vlastního života" (L 14,99). V této definici je však podle Höffeho pojem "právo" nejednoznačný, pojem "přirozenost" je třeba vysvětlit a pojem svobody, byť skromný a pouze negativně vymezený, je problematický“²³⁷. Höffe argumentuje tím, že „první definiční prvek, "právo", zde postrádá jakýkoli právní charakter. Nejde ani o nárok, protože není vůči nikomu namířen, ani o takové právo, které někdo uděluje na základě licence nebo se vzdává zákazu, který smí dát. Stále neexistuje žádná autorita, která by mohla vydávat příkazy, zákazy nebo povolení, a to ani společenská, ani politická nebo náboženská autorita“²³⁸.

Höffe dále rozvíjí své kritické úvahy o Hobbesově pojetí povahy v přirozeném stavu a pojetí přirozeného práva (*lex naturalis*): „Ačkoli mají společnou absenci státnosti, v přiro-

²³⁶ Höffe, O. (2010) *Thomas Hobbes*. Beck, s. 126.

²³⁷ *ibid.*

²³⁸ *ibid.*

zeném právu spočívá přirozenost v přirozených vášních a jejich (údajně) vůdčí vášni, zachování vlastního života; v přirozeném právu je to naopak rozum, který je doplňující a zároveň podružný vůči vášním. K Hobbesově pojetí svobody se Höffe staví kriticky, protože: „to, že svoboda opět není určena pozitivně, nýbrž negativně, je logické, ale definice jako "nepřítomnost vnějších překážek" (L 14,99) je nadbytečná, ba nesprávná. Podle předchozích úvah totiž člověk "může" dělat, co se mu líbí, přičemž vůli je třeba chápat jako vášeň, která nakonec vítězně vychází ze střídání přízně a odporu zvaného "rozvažování". Otázka, zda existují vnější překážky, je tak od počátku irelevantní.“²³⁹

K Hobbesovu pojetí svobody se kriticky staví rovněž Miroslav Vacura²⁴⁰, který sleduje proměnlivost tohoto pojmu v jeho jednotlivých dílech: „V Hobbesově vymezování svobody dochází mezi jeho jednotlivými politickými spisy k podstatným změnám. Tyto změny jsou motivovány Hobbesovou snahou odstranit určité sporné prvky v jeho dřívějších vymezeních svobody a formulovat teorii, která bude zcela konzistentní. To se mu totiž v jeho ranějších dílech ne vždy zcela dařilo.“²⁴¹ Vacura tuto myšlenku dále rozvádí na příkladu Hobbesova „svobodného námořníka“ přičemž „V *Elements of Law* Hobbes na jedné straně tvrdí, že námořník vhadzující pod tlakem okolností náklad do moře jedná zcela dobrovolně (*altogether voluntary*), na straně druhé v diskusi o založení politického společenství rozlišuje mezi podřízením dobrovolným a podřízením pod nátlakem, které jako dobrovolné chápáno není.“²⁴²

Vacura odkazuje také na spis *De Cive*, kde se Hobbes „snaží rozvinout teorii rozlišující *externí* (tj. absolutní) a *arbitrární* omezení svobody. Arbitrární omezení svobody přitom není dáno znemožněním pohybu, ale je naopak důsledkem naší vlastní volby – příkladem je opět námořník vhadzující v nebezpečí náklad do moře, který zde jedná pod vlivem arbitrárního omezení svobody. Toto pojetí je později Hobbesem právě v zájmu konzistence celého systému přehodnoceno a výklad podaný v *Leviathanovi* už toto rozlišení nezmiňuje, ba naopak, námořník vhadzující náklad do moře je prezentován jako příklad svobodného jednání.“²⁴³

Jak dále uvádí Vacura, až pojetí svobody předkládané Hobbesem v *Leviathanovi* je pojmově konzistentní.²⁴⁴ Připomíná kritiku P. Springbornové, která „Hobbesovi vytýká, že jeho koncepce již samotnou definicí, která určuje svobodu jako absenci čistě fyzického omezení, je redukcí *ad absurdum*“²⁴⁵.

²³⁹ Höffe, O. (2010). *Thomas Hobbes*. Beck, s. 126.

²⁴⁰ Vacura, M. (2017). *Pojem svobody u Thomase Hobbesa*. Filosofický časopis. 65-2017/3, s. 397.

²⁴¹ *ibid.*

²⁴² *ibid.*

²⁴³ *ibid.*

²⁴⁴ *ibid.*

²⁴⁵ *ibid.*

Hobbesův stát rovněž nijak nepočítá s občanskou společností. Jak uvádí Sobotka: „Ve srovnání s Aristotelovou *Politikou* plní Hobbesův stát jen nezákladnější funkce. Je „nouzovým státem“ podle výrazu Friedricha Schillera. Naproti tomu Aristotelovi nebyla polis jen organizační formou, která umožňovala spolužití pod institucemi a zákony, k nimž patřilo hlasování, vojenská služba, účast na soudech, vychovávání chlapců v gymnáziích a dělba práce (ta u Hobbesa chybí). Polis mu byla nadto místem soužití „s rodiči, manželkou, dětmi a vůbec přáteli a spoluobčany. Stát je místem, které umožňuje spolubytí jedinců v nejrůznějších formách – i ve formách příbuzenství, přátelství, ve zvykových a mravních normách. To teprve činí život občana „úplným“, „dokonalým“. Hobbesův stát je ve srovnání s Aristotelovým chudý a plní v podstatě pouze funkci právního základu společnosti a jeho mocenské garance. Na rozdíl od politické ekonomie 18. století zde chybí zřetel k „občanské společnosti“, tj. sféře buržoazní ekonomiky, pouze vlastnictví je právně a mocensky zajištěno.“²⁴⁶

4.4. Co zůstává univerzálně platné

Skinner uvádí, že Hobbes „v předmluvě svého prvního zveřejněného díla o vládě nazvané *O občanu (De cive)* popsal svůj projekt jako „zkoumání práva států a povinností poddaných“. Od této doby je střet mezi jednotlivcem a státem téměř všeobecně považován za ústřední téma politické teorie. Snadno tak ujde naší pozornosti, že Hobbes tímto prohlášením vědomě určil náplň nového oboru politické vědy, kterou podle svého tvrzení vynalezl.“²⁴⁷ Skinner je toho názoru, že „Hobbesova doktrína o instituci je symbolickým zakončením tradiční politické teorie a představuje fázi novou. „Ohlašuje konec éry, kdy byla veřejná moc chápána v mnohem osobnějším a charismatičtějších pojmech. Odkazuje k jednodušší a celkově abstraktnější představě, která se od té doby udržela v platnosti a která je přítomna v pojmech jako *état, stato, Staat* a stát“.²⁴⁸

Univerzálně platný zůstává Hobbesův apel pro mírový stav. „Vášně, 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...“²⁴⁹ Thivetová upozorňuje, že nesmíme zapomenout na hlavní cíl Hobbesovy politické filozofie. „Jeho spisy nadále nabízejí relevantní a užitečné teoretické nástroje těm, kdo by chtěli uvažovat o morálních a politických podmínkách dosažení trvalého míru“²⁵⁰.

²⁴⁶ Sobotka, M. (1988). *Thomas Hobbes. Výbor z díla*. Svoboda, s. 16.

²⁴⁷ Skinner, Q. (2012) *O státě, OIKOYMENH*, s. 9.

²⁴⁸ *ibid.*

²⁴⁹ L, XIII. 14, s. 91.

²⁵⁰ Thivet, D. (2008) *Thomas Hobbes: a Philosopher of War or Peace?* British Journal for the History of Philosophy, 16 (4), p. 701-721. <https://doi.org/10.1080/09608780802407407>.

Strauss tvrdí, že Hobbesovy myšlenky mají epochální význam, neboť „bez Hobbesova díla by nebylo možné vytvořit nejen morálku osvícenství (včetně Rousseauovy), ale ani morálku Kantovu a Hegelovu“²⁵¹. Strauss pokračuje tvrzením, že Hobbesův „koncept sebezáchovy je jedním z hlavních rysů moderní filozofie člověka a konceptu mysli. Zachování sebe sama (*conservatio sui*) je základním rysem moderního filozofického myšlení.“²⁵² Strauss dále metaforicky tvrdí, že v politické filozofii je třeba nezaujatě uvažovat o tom, že „Swift měl pravdu, když přirovnal moderní svět k Liliputu a antický svět k Brobdingnagu“²⁵³ a že politická filozofie jako hledání pravdy týkající se základních politických faktů je možná a nutná“.

Henrich vnímá Hobbese jako vlivného teoretika státu, který je v jeho pojetí sjednocením vůle všech občanů. Henrich píše „Je-li vůle jednoho každého člověka zdrojem a kritériem vůle obecné, potom nejsou v konfliktu ani zákon a svoboda, ani individuum a instituce, nýbrž jsou naopak v souladu; nezakládají se v obecnosti lidské přirozenosti či řádu světa, nýbrž v energii vůle každého jednotlivého člověka, který se touto vůlí vyznačuje ještě dříve, než se zaměří na jakékoliv zvláštní cíle nebo než pochopí souvislosti světa.“²⁵⁴ Podle Henricha měl Hobbesův pojem státu „dalekosáhlé důsledky. Hobbes rozložil tradiční legitimitu vlády panstva a zformuloval program moderního dynamismu emancipace. Nevyvodil ovšem nový pojem státu z argumentace politické, ale získal jej z antropologie, která změnila tradiční učení o člověku stejně zásadně, jako jeho učení o státu změnilo antickou politickou filosofii.“²⁵⁵

Také Sobotka²⁵⁶ je toho názoru, že v Hobbesově díle „jde o první novověký výklad společnosti založený na principu suverenity jedince a jsou zde rozvinuty typicky novověké figury klasického buržoazního společenského myšlení, jako jsou společenská smlouva, přenesení suverenity z jedince na stát apod.“ Univerzální význam Hobbesova díla zůstává platný v jeho důrazu na nutnost stability a zajištění pořádku ve společnosti prostřednictvím autority vlády. Souhlasit lze rovněž s jeho názorem, že lidská společnost potřebuje určitou formu organizované vlády, která by zajistila ochranu jednotlivců a udržovala stabilitu. Univerzálně platným prvkem v Hobbesově díle je jeho koncept společenské smlouvy, podle které se jednotlivci dohodnou přenést určitou část svých práv a svobody na stát výměnou za ochranu a stabilitu. Tento koncept může být aplikován na různé politické systémy a režimy, a stále může poskytovat užitečný rámec pro diskuzi o vztahu mezi jednotlivcem a státem.

²⁵¹ Strauss, s. 11.

²⁵² *ibid.*

²⁵³ Obr z Guiliverových cest.

²⁵⁴ Henrich, D. (2009). *Základní struktura filosofie moderní doby*. OIKOMENH, s. 8.

²⁵⁵ *ibid.*

²⁵⁶ Sobotka, M. (1988). *Thomas Hobbes. Výbor z díla*. Svoboda, s. 8.

Závěr

Cílem této práce bylo představit dualitu vášní a moci v díle Thomas Hobbesa, s ohledem na projevy vášní Hobbesových jednotlivců v institucionálním uspořádání. K tomuto účelu byla představena osobnost autora v dobovém hospodářském, politickém a sociálním kontextu. Hobbesovu realitu tvořila dlouhotrvající občanská válka, nestabilní vnitropolitická situace a společenské otřesy. Hobbesovy myšlenky byly modelovány jeho vzděláním, živým zájmem o přírodní vědy a nové vědecké poznatky. Zároveň jeho mentalitu utvářelo exkluzivní prostředí vysoké šlechty, mezi kterou se celý život pohyboval.

Hobbes vypracoval originální koncept antropologie postavený na sobeckém sebevztahu plynoucím z přirozených vášní člověka a z něho vyvodil model přirozeného stavu, kde je každý jedinec v permanentním ohrožení života. Bezpečné východisko z tohoto stavu, ve kterém převládá dominantní vašeň strach, viděl v transformaci do umělého stavu. V tomto umělém stavu bude jednotlivcům vládnout absolutní autorita, představovaná suverénem, který bude vybaven mocenskými nástroji k udržení bezpečnosti a stability. Suverén bude vládnout donucovací mocí sloužící ke kontrole přirozených nebezpečných vášní. Umělý stav se tak stane pro každého jednotlivce zárukou klidného života v míru. Hobbesův umělý stav je předobrazem dnešního státu, který je v jeho pojetí primárně zaměřen na bezpečí a předvídatelnost. Hobbesovým hlavním záměrem přitom bylo představit aplikovatelnou koncepci.

Na základě studia Hobbesových politicko-filozofických spisů jsem popsala dualitu vášní a moci a také nastínila model toho, jak v jeho pojetí dochází k propisování vášní do společenských institucí. Pro Hobbesa je touha po moci první z vášní, ze které se odvozují všechny ostatní vášně. Jde tedy o neoddělitelnou dvojici pohnutek, ovládajících lidské chování, přičemž vášně Hobbes pojímá především jako negativní sílu a moc jako nástroj. Vášně jsou pro něj zásadními hybateli, ohrožujícími stabilitu společnosti. Vášně Hobbes považuje za zdroje cílů, kterých chtějí lidé dosáhnout. A to takovými způsoby chování, jež v dané situaci považují za nejvhodnější. Vášně jednotlivců se tedy vždy propisují do jejich vlastního chování. Toto chování je tedy třeba koordinovat, kontrolovat a řídit, a to právě pomocí institucí.

Obecně řečeno jsou instituce nástroje, které mají za cíl sjednocování rozdílných vášní obyvatel, a to tak, aby sloužily nebo alespoň nebránily zájmům suveréna. Instituce tvoří trvalý rámec pro chování lidí a při jeho tvorbě je třeba přihlížet jak k důvodům chování (tj. vášním) tak i k jeho formám (násilí, vyjednávání, pasivní odpor apod.).

Hobbes ovšem opomíjí zásadní fakt, který je spjatý s jeho doktrínou o přirozenosti lidských vášní. Ty jsou suverénem eliminovány do bezpečnějšího modu, neboť je vybaven

silnou donucovací autoritou. Hobbes však nepočítá (anebo záměrně nepřipouští) eventualitu, že subjektivně nespravedlivé a násilné chování může nastat i v rámci umělého stavu. I tam se lidé uchylují ke lstím, lžím a brutalitě. Hobbes vytrvale argumentuje mocnou veřejnou autoritou a funkčními institucemi, jakožto dostačující prevencí proti zvůli a chaosu. Paradox je obsažen také v jeho důrazu kladeném na introspekci. Suverén má číst v sobě samém tak, aby byl schopen číst celé lidstvo, což však předpokládá nutné zjednodušení na základní typy vášní, se kterými Hobbes ve svém modelu pracuje.

Hobbesův jednotlivec platí za bezpečí a stabilitu vysokou cenu. Hobbes pojednává dualitu moci vládce s vášněmi ovládaných. Avšak podceňuje (anebo vědomě nepřipouští, právě kvůli zjednodušení modelu) při tom tři důležité potenciálně nebezpečné aspekty. A sice dualitu uvnitř fenoménu moci, tedy konflikt mezi mocí vládce a mocí ovládaných a to, když občané nesouhlasí s jednáním suveréna. Dále Hobbes ignoruje dualitu uvnitř fenoménu vášně, která by se mohla projevit rozporem mezi vášněmi suveréna a vášněmi poddaných. Třetím aspektem, kterému se Hobbes nevěnuje, je dualita uvnitř fenoménu strach, a sice opět jako konflikt mezi intenzitou strachu suveréna na jedné straně a jednotlivců (nebo jejich významné části) na druhé straně. Hobbes je přesvědčen, že svrchovaná moc prostřednictvím zákonodárství kontroluje pohyby lidu dostatečně silně a je tedy schopna jejich vášně sjednotit.

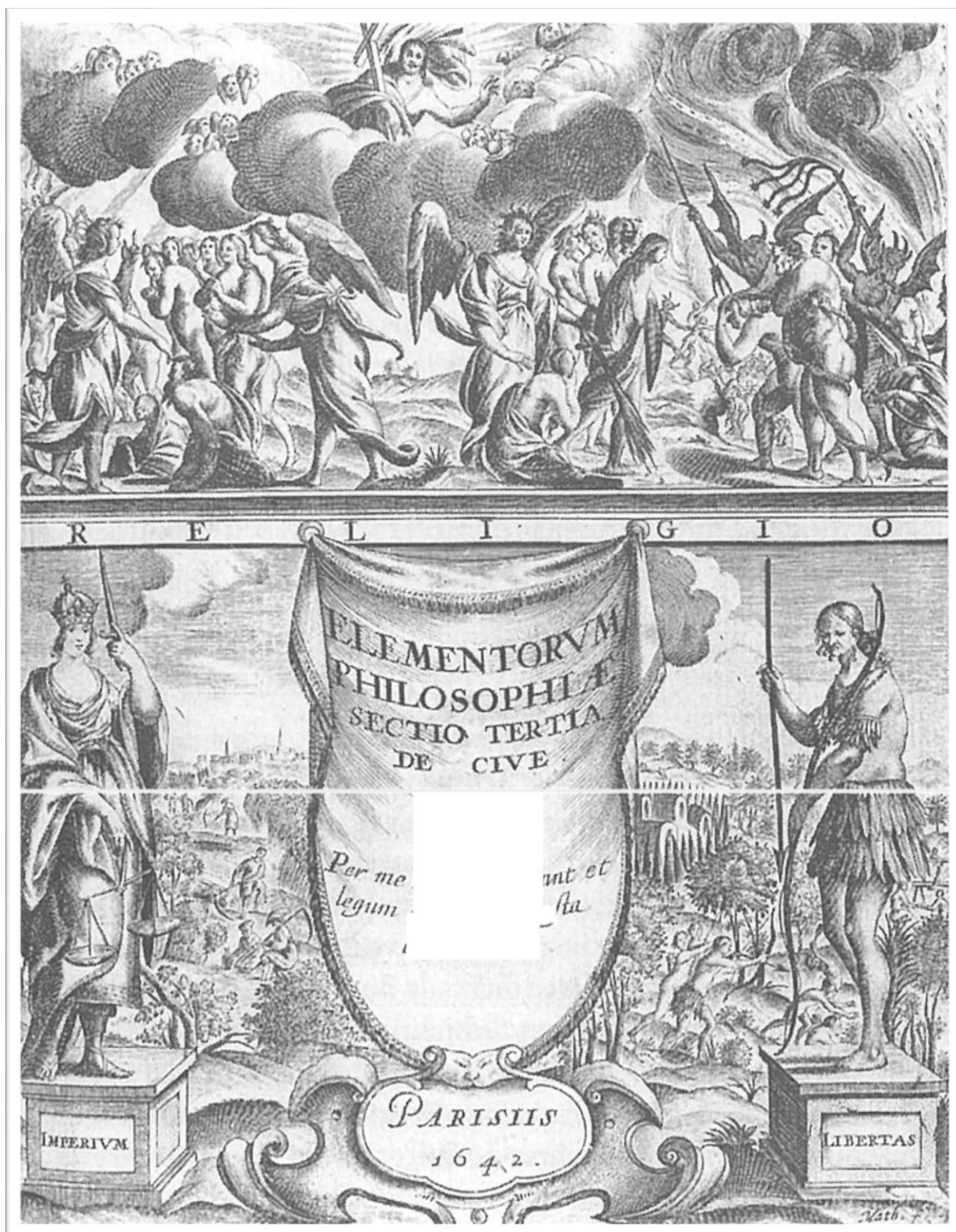
Vášně suveréna se propisují významným způsobem jak do podoby institucí, tak i do způsobu jejich použití v konkrétní situaci. Vášně Hobbesových jednotlivců se však propisují do utváření podoby institucí spíše nepřímo, slabě anebo se do formování institucí nepropisují vůbec. O to více se vášně jednotlivců propisují do funkčnosti, tedy i účinnosti institucí, což vyžaduje pružné přizpůsobování měnícím se společenským podmínkám. Instituce proto musí být jak dostatečně robustní, tak i schopné fungovat za proměnlivých okolností.

Lze tedy říci, že vášně Hobbesových jednotlivců se propisují do institucí trojím způsobem. Jako příčiny jejich vzniku, jako legitimizace jejich represivního charakteru, ale i jako trvalá výzva k jejich upevňování a přizpůsobování. Mocensko-politicky viděno, jsou instituce nástroje, které mají za cíl sjednocování rozdílných vášní obyvatel a forem jejich uspokojování tak, aby sloužily k uspokojování vášní suveréna, kterým je v ideálním případě Hobbesův osvícený panovník. Na něj přívrženci Hobbesova *Leviathana* dosud čekají.

Použitá literatura:

- Arendtová, H. (1995). *O násilí*. OIKOMENH.
- Aristotelés (1999). *Politika I*. OIKOMENH.
- Aristotelés (1996). *Etika Nikomachova*. PETR REZEK.
- Blackwell, Basil a David Miller (2000). *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Vyd. 2. Brno: Barrister & Principal.
- Blau, A. (2019) *Anti-Strauss*. Meaning and understandings in the history of ideas. BlauBlog. Dostupné na: <https://adrianblau.wordpress.com/category/anti-strauss/>
- Dunn, J. (2010). *The significance of Hobbes's conception of power*. Critical Review of International Social and Political Philosophy, 13(2–3), 417–433. Dostupné na: <https://doi.org/10.1080/13698231003787844>.
- Duřpektová, E. (2012). Teorie spravedlivé války ve světle nových výzev po konci studené války. In *Ozbrojené konflikty po konci studené války* (s. 39-85). Masarykova univerzita nakladatelství.
- Goldie, M. (1991). *The Reception of Hobbes in The Cambridge History of Political Thought, 1450–1700*, ed. J. H. Burns and M. Goldie (Cambridge), pp. 589–615.
- Höffe, O. (2010) *Thomas Hobbes*. Beck.
- Herb, K. (2008). *Otázky moci. Čtyři filosofické odpovědi*. Politische Meinung, 459, únor 2008, Konrad-Adenauer-Stiftung, s. 68-75.
- Henrich, D. (2009). *Základní struktura filosofie moderní doby*. OIKOMENH.
- Hegel, G.W.F. (1960). *Fenomenologie ducha*. Československá akademie věd, 154-161
- Sobotka, M. (1988). *Thomas Hobbes. Výbor z díla*. Svoboda.
- Hobbes, T. (2015). *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, OIKOMENH.
- Jakonen, M. (2013). *Multitude in Motion: Re-readings on the Political Philosophy of Thomas Hobbes*. (Doktorská disertace, University of Jyväskylä), s. 116.
- Locke, J. (1992). *Druhé pojednání o vládě*. Svoboda.
- Locke, J. (2000). *Dopis o toleranci*. Atlantis.
- Malnes, R. (1993). *The Hobbesian theory of international conflict*. Scandinavian University Press; Oxford University Press. <http://books.google.com/books?id=GmKPAAAAMAAJ>.
- Miller D., Colemanová J., Connolly W., Ryan A. (1987, 1991). *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Barrister & Principal.
- Müller, V. (2018). *Sociologická encyklopedie*, Sociologický ústav AVČR, V.V.I. Homo politicus – Sociologická encyklopedie; cas.cz.
- Montesquieu, Ch., (2003). *O duchu zákonů*. Aleš Čeněk.
- Olšovský, J. (2018). *Slovník filozofických pojmů současnosti*. Vyšehrad.
- Rawls, J. (1995). *Teorie spravedlnosti*. Victoria Publishing.
- Rádl, E. (1999). *Dějiny filosofie II. Novověk*. Votobia.

- Rilla, J. (2023). *Are Hobbesian States as Passionate as Hobbesian Individuals?* Review of Politics, In press. 1-19.
- Polansky, D. (2016). *Drawing Out the Leviathan: Kenneth Waltz, Hobbes, and the Neorealist Theory of the State*, International Studies Review, Volume 18, Issue 2, June 2016, Pages 268–289. Dostupné na: <https://doi.org/10.1093/isr/viv002>.
- Röd, W. (2001). *Novověká filosofie I*. OIKOYMENH, s. 219-258.
- Rousseau, J. J. (1949). *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*. V. Linhart.
- Rousseau, J. J. (1989). *Rozpravy*. Svoboda.
- Skinner, Q. (2012) *O státě*, OIKOYMENH.
- Skovajsa, M. (2004). *Politická filozofie*. In: Cabada, Ladislav a Michal Kubát. Úvod do studia politické vědy. 2. rozšířené a doplněné vydání. Praha: Eurolex Bohemia.
- Sobotka, M. (ed.). (1994). *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Filosofický ústav AV ČR.
- Spruyt, H. (1994) *The Sovereign State and Its Competitors: An Analysis of Systems Change*, Princeton: Princeton University Press.
- Strauss, L. (2022). *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. (Leo Strauss: Gesammelte Schriften). Felix Meiner Verlag.
- Sorell, T. (ed.). (2006). *The Cambridge companion to Hobbes*. Cambridge University Press.
- Spinoza, B. (1922). *Traktát theologicko-politický*. Tribuna.
- Spinoza, B. (1939). *Rozprava politická*. Česká akademie věd a umění.
- Springborg, P. (ed.). (2007). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge University Press.
- Syllaba, T. (2005) *Dějiny politických filozofií (Politické filozofie od antiky do konce 20. století)*. Gaudeamus, s. 5-6.
- Tippelt, H. (2012). *Jindy, jinde a jinak. Filosofie a změna paradigmatu očima psychoanalýzy*. ACADEMIA.edu. Dostupné na: https://www.academia.edu/43500935/Jindy_jinde_a_jinak_Filosofie_a_změna_paradigmatu_očima_psychoanalýzy
- Thivet, D. (2008) *Thomas Hobbes: a Philosopher of War or Peace?*. British Journal for the History of Philosophy, 16 (4), p. 701-721. <https://doi.org/10.1080/09608780802407407>.
- Urzidil, J. (1942) *Hollar: A Czech Emigré in England*. London: The Czechoslovak, s. 59.
- Vacura, M. (2017). *Pojem svobody u Thomase Hobbese*. Filosofický časopis. 65-2017/3, s. 385-401. Ústav filozofie, politických a společenských věd PF Univerzity Hradec Králové, s. 106-107.
- Vala, P. (2004). *Thomas Hobbes a John Locke: Postoj ke státu a postoj k toleranci*. Online. Bakalářská práce. Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta. Dostupné na: <https://is.muni.cz/th/h2no4/>.
- Weber, M. (1972) *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriss der verstehenden Soziologie. Mohr, Tübingen/Germany: [s.n.], s. 28.
- Zamarovský, V. (2002). *Dějiny psané Římem*. Perfekt.



Obr. 1. "Titulní mědirytina *De Cive* zobrazuje tři části díla: svobodu, vládu a náboženství. V dolní části jsou vedle sebe postaveny vláda a svoboda. Zatímco pod vládou je vyobrazeno spořádané, prosperující hospodářství, ve stínu svobody vládne násilný stav přírody, která je zobrazena jako křehce vypadající divoch. Horní polovina, náboženství, pokračuje v této symetrii tím, že nad levou polovinou je zobrazeno království nebeské a nad pravou peklo." (Höffe, s. 136)



Obr. 2. „Na titulním listě Hobbesova *Leviathana*, který vznikl anglickým přepracováním druhé části spisu *O člověku* a celého spisu *O občanu*, je vyobrazena stylizovaná mužská postava s rukama rozpraženými nad krajinou a s korunou – alegorie státu. Postava je složena ze samých drobných postaviček občanů. Stát tedy vyrůstá z autonomie jedinců, což je typicky novověká koncepce.“ (Sobotka, s. 17)