Historik intelektuálních dějin

John G. A. Pocock

FRANZ LEANDER FILLAFER¹

Cílem následujícího příspěvku je seznámit českou veřejnost s vědeckým dílem a metodologií významného představitele cambridžské školy politických idejí. Za tímto účelem je k textu připojena i ukázka z Pocockovy práce, která čtenářům umožní názorně poznat jeho názory a interpretační postupy. Johna Greville Agarda Pocock (narozen 7. března 1924 v Londýně) promoval roku 1946 v Canterbury (Nový Zéland) a Ph.D. získal na univerzitě v Cambridge (UK) roku 1952. V letech 1952 až 1956 byl vedoucím katedry politologie v Canterbury College (Nový Zéland) a následně katedry historie Williama Eliota Smithe na Washington University v Saint Louis (Missouri, USA).

V letech 1966 až 1975 působil jako profesor historie na John Hopkins University v Baltimore (Maryland, USA) a od roku 2011 působí jako emeritní profesor historie tamtéž.²

Ponecháme-li stranou zřetelné metodologické rozdíly, vytvořili John G. A. Pocock společně s Quentinem Skinnerem během posledních čtyř desetiletí pomyslnou dvojhvězdu na poli výzkumu dějin politického myšlení v takzvané „cambridžské“ škole. Pocock, syn frankofonního profesora klasické filologie v Jižní Africe, původem však ostrovana z kanálu La Manche, vyrůstal ponejvíce na Novém Zélandu, kde také získal magisterské vzdělání. Posléze pokračoval v postgraduálním

¹ Text příspěvku přeložil z angličtiny Mgr. Miroslav Žitný.

² Jeho stěžejní práce představují monografie *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge 1957, 1987; *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975, 2003; *Barbarism and Religion* I–V, Cambridge 1999–2011; dále sborníky *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago 1972; *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge 1985; *The Discovery of Islands: Essays in British History*, Cambridge 2005; z metodologických textů poskytují inspiraci především *The History of Political Thought: A Methodological Enquiry*, in: Peter Laslett – Walter G. Runciman (edd.), *Philosophy, Politics, and Society* 2, New York 1962, s. 183–202; *The Reconstruction of Discourse: Towards the Historiography of Political Thought*, *Modern Language Notes* 95, 1981, s. 959–980; *The Concept of a Language and the „métier d'historien“: some considerations on practice*, in: Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge 1987, s. 19–38; *What is Intellectual History?*, in: Juliet Gardiner (ed.), *What is History Today?*, London 1988, s. 114–116. Sekundární práce k Pocockově badání předložili Joyce O. APPLEBY, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Cambridge 1992; Richard BOURKE, *Pocock and the Presuppositions of the New British History*, *The Historical Journal* 53, 2010, s. 747–770; Ian HAMPSHER-MONK, *Political Languages in Time: The Work of John G. A. Pocock*, *British Journal of Political Science* 14, 1984, s. 89–116; Dana SIMMONS, *The Weight of the Moment: J. G. A. Pocock's Politics of History*, *History of European Ideas* 38, 2012, s. 288–306.

studiu historie v Cambridge pod vedením sira Herberta Butterfielda a Johna Plumba.³ Tou dobou v Cambridge pracovali na rozsáhlých edičních projektech Peter Laslett, jenž vydal dílo *Patriarcha* z pera sira Roberta Filmera a Lockovy *Dvě pojednání o vládě*, a Duncan Forbes, který zpřístupnil Humovu historiografii a dějiny liberálních anglikánů v raném 19. století. Quentin Skinner, John Burrow a Pocock mnohokrát ocenili přínos takto plodného prostředí pro jejich vlastní volbu témat a teoretických přístupů.⁴ Butterfieldova průkopnická revize liberálních předpokladů zatěžujících britskou historiografii (*The Whig Interpretation of History*, 1931) soustředěná na whigovský mýtus Slavné revoluce let 1688–1689 předurčila Pocockův kritický přístup ke studiu anglického

konstitučního myšlení 17. století, což se zřetelně projevilo v jeho dizertaci *The Ancient Constitution and the Feudal Law* z roku 1952.⁵ Podobně jako Butterfield se i Pocock snažil vyvrátit liberální předsudky o tradici zvykového práva (*common law*) a vyhnout se anachronickým projekcím sémantických rámců poloviny 20. století do studia historické reality (zde je nutno poukázat na podobnost s prací Reinharta Kosellecka a vývojem konceptů pojímaných jako široké zkoumání liberálních teorií státu u dvou Koselleckových vrstevníků Otto Brunnera a Carla Schmitta). Pocock se pokusil předložit bohatší a komplexnější rozbor základních principů, adaptací a trvalosti tradice anglického zvykového práva v historickém vývoji. Jeho kniha je kritickým přezkoumáním právní roviny

³ Herbert Butterfield (1900–1979); John Plumb (1927–2008). K Butterfieldovi blíže Thomas C. McINTIRE, *Herbert Butterfield: Historian and Dissenter*, New Haven 2004; Richard BRENT, *Butterfield's Tories: High Politics and the Writing of Modern British Political History*, *Historical Journal* 30, 1987, s. 943–954. K Plumbovi blíže David CANNADINE, *Historians in „the liberal hour“: Lawrence Stone and J. H. Plumb re-visited*, *Historical Research* 75, 2002, s. 316–354.

⁴ J. G. A. Pocock, *Present at the Creation: With Peter Laslett to the Lost Worlds*, *International Journal of Public Affairs* 2, 2006, s. 7–17; Emile PERREAU-SAUSSINE, *Quentin Skinner in Context*, *Review of Politics* 69, 2007, s. 106–122; Kari PALONEN, *Die Entzauberung der Begriffe: Das Umschreiben der politischen Begriffe bei Quentin Skinner und Reinhart Koselleck*, Münster 2004.

⁵ Termín „whig“ vznikl jako zkrácenina původního „whiggamor“ označujícího honáka dobytka, jenž se užíval pro obyvatele severního Skotska, kteří scházeli do přístavního města Leith na obilné trhy. Později byl vztažen na skotské presbyteriánské rebely, kteří se vzepřeli královi episkopálnímu řádu. Termín „whig“ vstoupil do anglického politického diskursu skrze krizi vyvolanou vydáním *Exclusion Bill* (1678–1681) spočívající ve sporu o nástupnictví Jakuba II. Stuarta na anglický trůn po smrti jeho bratra Karla II. Slovo „whig“ tou dobou znamenalo nadávku adresovanou každému, kdo chtěl vyloučit Jakuba z nástupnictví na trůn kvůli jeho římsko-katolickému vyznání. Whigové, obránci parlamentní svrchovanosti a zastánci emancipace protestantské opozice, a jim opoziční „tories“ (ze staroirského *tóraidhe*, výrazu pro lupiče či psance), kteří se klonili k posílení monarchické vlády, se stali vůdčími politickými stranami Anglie a Skotska v 18. a raném 19. století. Slavná revoluce nakonec přinesla svržení Karla II. Stuarta ve prospěch unie anglického parlamentu s nizozemským místokrálem Vilémem III. Oranžsko-Nasavským (Vilémem Oranžským). Po jeho úspěšné invazi podpořené předešlým sňatkem s Marií II. Stuartovou následovalo vydání Bill of Rights roku 1689, který královi moci nastavil limity a parlamentu dal kompetence, které pojistil svobodou projevu, principem svobodných voleb a petičním právem vůči monarchovi.

vývoje rané konstituce, jež v podmínkách ostrovní Anglie vyústila v jedinečný odkaz nezávislý na pevninských konstitučních tendencích a zároveň svázaný s právy *House of Commons* zakotvených zde podle diskursivní analýzy „odnepaměti“. Chatrné základy této tradice, ztělesněné působností Edwarda Coka v hodnosti anglického královského prokurátora,⁶ byly podle Pococka odhaleny sirem Henry Spelmanem, anglickým raně novověkým antikvářem,⁷ který humanistickou optikou srovnávací filologie objevil v korpusu ostrovního obecného práva prvky poddanství, feudalismu a vazalských vztahů, a to především v období normanské a anjouovské Anglie.⁸ Tím byl vyvrácen původní mýtus whigovské „svobody“ obyvatel Anglie a institucionální kořeny *House of Commons* se posunuly více k souvislostem s pevninským vývojem systému královské kurie.

První Pocockova monografie předložila precizní koncepty „politických jazyků“ či „paradigmat“ na způsob Kuhnovy *Struktury vědeckých revolucí* (1970). Tyto jazyky či paradigmaty byly pojaty jako výrazové módy definující významy klíčových termínů na půdorysu běžných situací a schémat

výroků, promluv a argumentů zúčastněných aktérů. Po ukončení postgraduálního studia začal Pocock připravovat rozsáhlou studii k tématu vývoje humanistického občanského diskursu od medicéjské Florencie k Americké revoluci (1776), jež vyšla pod titulem *The Machiavellian Moment* v roce 1975. Podobně jako John Dunn v práci *The Political Thought of John Locke* (1969) dekonstruoval rozšířené vnímání Lockova díla jako apologie Slavné revoluce, hodlal Pocock vyvrátit zavedené chápání inspirace idejí Americké revoluce a konstituce jako důsledků specifického čtení Lockových textů, spočívajících v majetkovém a individualizovaném liberalismu.⁹

V Pocockově výzkumu se protnuly dva základní impulsy: tradice bádání republikanismu a americká politická přecitlivělost až úzkost sedmdesátých let 20. století. V souvislosti s prvním z nich je možno uvést nejprve několik poznámek ke studiu republikanismu v pojetí Niccola Machiavelliho.¹⁰ Jeho tradice sahá do období Výmarské republiky v Německu, kde v době rozvoje výzkumů Ernsta Troeltsche a Maxe Webera zaměřených na protestantskou etiku obrátil pozornost

⁶ Edward Coke (1552–1634), anglický právník a politik, nejvyšší prokurátor Anglie a Walesu za vlády Alžběty I. Tudorovny, nejvyšší prokurátor civilního soudu (1606–1613) a nejvyšší prokurátor královské stolice (1613–1616) [pozn. překladatele].

⁷ Henry Spelman (1562–1641), anglický antikvář věnující se sběratelství a komentářům středověkých textů, převážně k tématu církevních koncilů [poznámka překladatele].

⁸ Normanská dynastie vládla v Anglii v období let 1066–1135. Anjouovské období trvalo od roku 1154 do roku 1399, v nepřímé návaznosti skrze rody Lancasterů a Yorků až do roku 1485.

⁹ Srov. John DUNN, *The Politics of John Locke in England and America in the Eighteenth Century*, in: John Yolton (ed.), *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge 1969, s. 45–80. Protiargumenty předložil Thomas L. PANGLE, *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, Chicago 1988.

¹⁰ Srov. Panajotis KONDYLIS, *Machiavelli*, Berlin 2007.

zpět k renesančnímu republikanismu Hans Baron, student Friedricha Meineckeho.¹¹ Baronova práce byla odpovědí na Burckhardtův koncept renesančního individualismu, který tento badatel nové generace revidoval jako zveličený. Baron oproti tomu zdůraznil obětavost měšťanské komunální politiky ve prospěch obecného dobrého, přičemž nijak nevrazil klín mezi republikánský étos a obchodní vztahy. Další z německých emigrujících historiků Felix Gilbert konstatoval, že republikánská svoboda byla v rozporu s obchodními zájmy, což Pocock dále rozpracoval v teorii, podle níž byl „občanský humanismus“ prohlouben jako alternativa k pouhému sebeuspokojení, hrabivosti a marnotratnosti; vůči veřejnému dluhu stejně jako mocenské svévoli.¹² Tříbením této argumentace obnovil Pocock antietatický, respektive jeffersonovský prvek v americké politice a odsunul stranou dosud vévodící

vůdčí principy tržně založené ekonomiky i moderního individualismu.¹³ Koncept „usilování o štěstí“ („*pursuit of happiness*“) zakotvený v *Deklaraci nezávislosti* neměl být chápán jako nesvázaná ekonomická seberealizace.

Druhým výrazným aspektem díla *Machiavellian Moment* se staly politické okolnosti doby jeho vzniku. Kniha souzněla se zánikem široce chápané teorie modernizace a sociálního inženýrství i se zhroucením optimistického liberálního fordismu, implikovaného do té doby v pojetí globální demokracie, ekonomického růstu a zlepšování životního standardu, což se stalo v souvislosti s ropnou krizí roku 1973.¹⁴ Obrat k historii politických jazyků představených v Pocockově práci souvisel s ústupem od sociální historie a teorie modernizace, která jí skýtala oporu.¹⁵ Autorův text dále vycházel z rozčarování z bádání „konsenzuální školy“ historiků reprezentovaných Louismem

¹¹ K tématu výzkumů Maxe Webera (1864–1920) a Ernsta Troeltsche (1865–1923) na poli ekonomické etiky náboženství srov. Louise SCHORN-SCHÜTTE, *Ernst Troeltschs „Soziallehren“ und die gegenwärtige Frühneuzeitforschung. Zur Diskussion um die Bedeutung von Luthertum und Calvinismus für die Entstehung der modernen Welt*, in: Friedrich Wilhelm Graf – Trutz Rensdorff (edd.), *Ernst Troeltschs Soziallehren*, Gütersloh 1993, s. 133–151; Wolfgang HARDTWIG, *Jacob Burckhardts, Kultur der Renaissance' und Max Webers, Protestantische Ethik: Ein Vergleich*, in: August Buck (ed.), *Renaissance und Renaissancismus von Jacob Burckhardt bis Thomas Mann*, Tübingen 1990, s. 13–23. Z prací Hanse Barona (1900–1988) srov. TÝŽ, *Bürgersinn und Humanismus im Florenz der Renaissance*, Berlin 1992; Klaus GROSSE KRACHT, „Bürgerhumanismus“ oder „Staatsräson“: *Hans Baron und die republikanische Intelligenz des Quattrocento*, *Leviathan* 29, 2001, s. 355–370.

¹² Srov. Felix GILBERT, *Niccolò Machiavelli e il suo tempo*, Bologna 1964; TÝŽ, *Guicciardini, Machiavelli und die Geschichtsschreibung der italienischen Renaissance*, Berlin 1991.

¹³ Joyce APPLEBY, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Cambridge 1992 (= *Linguistics* 26), s. 124–160.

¹⁴ Fordismus představuje teorii moderního hospodářského a sociálního systému založeného na principu masové výroby standardizovaných produktů, od toho se odvíjející stability mzdového systému, ekonomické expanze a technologického pokroku, pojmenovanou po americkém průmyslníkovi Henry Fordovi (1863–1947).

¹⁵ Srov. D. SIMMONS, *The Weight of the Moment*; Guy ORTOLANO, *Human Science or Human Face? Social History and the „Two Cultures“*, *Controversy. Journal of British Studies* 43, 2004, s. 482–505.

Hartzem a Richardem Hofstadterem, které prosazovalo liberalismus jako jádro americké historické zkušenosti.

Nelze nicméně tvrdit, že by Pocock obsáhl celý program občanského humanismu, přestože jej znovu objevil. Jeho obhajoba „neutrálního státu“ jako arbitra konfliktních zájmů vstěpujícího podstatné normativní základy společenskému vývoji byla doprovázena prvkem popření občanského „*vita activa*“, kreativity, charismatu i kosmopolitní politiky. Suverenita a autonomie Pocockova občanského řádu se odvíjí od jeho vlastní historie a „sdílené tradice“. Tyto interpretační sklony mohly být nadále pozorovány v autorových „euroskeptických“ esejích z osmdesátých a devadesátých let 20. století, v jeho dějinách Britských ostrovů, v konceptu „Atlantického souostroví“ (Bourke, 2010) a jsou též hmatatelné v mnohasvazkovém projektu k tématu Gibbonova Úpadku a pádu římské říše.¹⁶ Zde je původ nástupu osvícenství, vyjma dalších zdrojů, chápán jako odpověď na hrozby představované univerzální monarchií a konfesijní občanskou válkou.¹⁷ Pocock tvrdí, že si osvícenství představovalo Evropu jako republiku

národů, konfederaci ochraňující své členy před univerzální monarchií a katolickou hegemonií i imperiálními ambicemi, jejichž vzkríšení autor detekuje v Evropské unii.¹⁸ Pocockovo zaměření na „sdílenou tradici“ objasňuje politický program, jenž zdola posiluje důraz na „paradigmatickou“ a nevyhnutelnou povahu politického jazyka, který „předkládá mluvčímu záměry přijatelné na základě přítomných výrazových prostředků“ a předem omezuje jeho odvolání k normativním a universalistickým požadavkům. Fragmentalizace a rozdílnost moderních společností společně s náboženskými a lingvistickými afilicemi jejich občanů představují nezbytný předpoklad práva na sebeurčení a sdílené tradice, jež by se rozplynuly nebýt vzniku americké konstituční tradice. Její obsah i původ se Pocock snažil zproblematizovat, a to až do momentu ustanovení přísných pravidel politického a společenského směřování americké společnosti.

Pocockovy výzkumy se dlouhodobě zajímaly především o zdvojování a opákané zlomy i odrazy enigmatických „jazyků“. Autor je nejprve analyzoval prostřednictvím normativních konceptů

¹⁶ Stov. Wilfried NIPPEL, *Edward Gibbon (1737–1794)*, in: Lutz Raphael (ed.), *Klassiker der Geschichtswissenschaft I. Von Edward Gibbon bis Max Weber*, München 2006, s. 20–37; John W. BURROW, *Gibbon*, Oxford 1985.

¹⁷ Na tomto místě je třeba poukázat na podobnost Pocockovy argumentace se „schmittovskou“ tezí Reinharta Kosellecka, která považuje absolutistický stát za produkt občanských válek 17. století. Pocockovo konzervativní pojetí osvícenství tvoří vhodný doplněk Koselleckova vysvětlení osvícenství jako působení tajných společností, v nichž filozofičtí kritici ancienit régime rozvinuli jejich smysl morální nadřazenosti za účelem přímé konfrontace s absolutismem roku 1789 a rozpoutali tak „globální občanskou válku“ probíhající od té doby již nepřetržitě.

¹⁸ John G. A. Pocock, *History and Sovereignty: The Historiographical Response to Europeanization in Two British Cultures*, *Journal of British Studies* 31, 1992, s. 358–389; též, *Deconstructing Europe*, in: též, *The Discovery of Islands*, s. 269–288, 281 („empire of the market“).

jazyka na příkladech textů juristů z období 16. a 17. století, v nichž sledoval způsob, jak se vyjadřovaly minoritní právní a politické názory. Během osmdesátých let 20. století Pocock upustil od diskuse nad zúženými a v sobě uzavřenými „paradigmaty“, jejichž klíčové předpoklady byly vzájemně neslučitelné a stále více vedly k chápání politické promluvy jako „polyglotu“ při stále se rozšiřujícím prostoru pro překrývání, kontradikce i křížení.¹⁹ Dělo se tak ruku v ruce se zdůrazňováním, že daný „jazyk“ může sloužit rozdílným politickým záměrům (například přirozené právo nutně nevede k revolučním důsledkům a historické argumenty se neomezuji na podpůrný obezřetný reformismus).²⁰

V níže předkládaném textu Pocock hovoří o jazycích, jež předem ohraničují okolnosti vzpoury vůči zúženým paradigmátům na základě jejich parametrů či podkladového pole, které umožňovaly formulovat alternativy k zavedeným konceptům (s. 96). Navzdory těmto obměnám však není dostatečně jasné, zda lze přijmout, že autoři promluv podléhali takovým tradicím a eklekticky kombinovali několik z nich; nebo do jakého rozsahu zůstávali uvěznění v možnostech daných

jednotlivými jazyky. Zatímco se zdá, že koncept „jazyků“ výrazně interferoval v Pocockově novějších výzkumech, dosud bylo věnováno pouze málo pozornosti otázce, jak průlom v argumentaci i její ohýbání v praxi či v kontextu ovlivnily překlenující slovní zásobu „jazyka“.

Vybraný text je excerptem z Pocockovy přednášky proslovené roku 1988 k třístému výročí Slavné revoluce. V jeho obsahu se prolínají některá z klíčových témat s praktickými ukázkami využití autorových metod. Vyjma Pocockova dlouhodobého zájmu o „občanský humanismus“ s jeho důrazu na ctnosti, občanskou sebeobranu a obecně dobré pojednává tato kapitola ve značném rozsahu o dalším konceptu uváděném jako „konzervativní osvícenství“ (*conservative Enlightenment*).²¹ Tuto teorii anglikánského konzervativního osvícenství předznamenovalo už vyvrácení původního entuziasmu a pověřivosti, přičemž přítomná přednáška sleduje střídavě světlé i nestálé momenty dalšího života této teorie, a to od díla Thomase Hobbesa. Předložené pojetí osvícenství zdůrazňovalo osobitý styl skeptického zkoumání slabostí lidské mysli a kroužilo kolem programu, jenž popíral legitimitu umělých změn

¹⁹ Týž, *Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's Strauss's Machiavelli*, *Political Theory* 3, 1975, s. 385–401, 386; týž, *The Concept of a Language and the métier d'historien*, s. 21; týž, *Between Gog and Magog: The Republican Thesis and the Ideologia Americana*, *Journal of the History of Ideas* 48, 1987, s. 325–346, 336, 341, 344.

²⁰ Týž, *Janelle Greenberg, The Radical Face of the Ancient Constitution: St. Edward's, Law*, *Early Modern Political Thought*, *Albion* 34, 2002 [recenze], s. 474–476, 476.

²¹ Pocock zde podporuje koncept anglikánského konzervativního osvícenství, avšak ponechává nezodpovězenou otázku, zda popisované konzervativní rysy osvícenství byly pouze záležitostí britského prostředí či existovaly také jinde v Evropě; a pokud tomu tak bylo, jak na sebe mohly vzájemně reagovat. Srov. Knud HAAKONSEN, *Enlightened Dissent: An Introduction*, in: týž (ed.), *Enlightenment and Religion: Rational Dissent in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge 1996, s. 2–5.

v socio-politickém řádu a usiloval o utišení politických a náboženských konfliktů prostřednictvím „kultivovaných“ režimů vlády. Při tvrzení, že stoupenci konzervativního osvěcenství vnímali empirickou vědu jako jasné zdůvodnění kauzálních projevů původně božího řádu, čerpá Pocock z práce Margarety Jacobové.²² Takový řád může být pouze akceptován, přičemž jeho skutečné příčiny a následky nemohou být plně objasněny. Zatímco Pocock ve svém polemickém zápalu pokračuje v kritice těch, kteří pokračují v obhajobě hegemonické „liberální“ tradice v americké intelektuální historii, jeho text z roku 1988 otevírá mnohem více prostoru pro lockovský jazyk v intelektuálním prostředí kolonií doby 18. století. Na tomto místě odhaluje jistou verzi „*ius gentium*“, která prohlašovala, že „*osadníci migrující pryč z království Anglie a Skotska vstupovali do státu takové povahy, jež jim volně umožňovala znovu vyjednat podobu vládnoucí autority, přičemž raději přijali autoritu koruny zastřešující jejich federaci, než by rozvinuli vlastní legislativní kapacitu*“ (s. 95).

Ve zbývající části přednášky sleduje Pocock odpor konzervativního proudu osvěcenství vůči Americké (1776) a Francouzské revoluci (1789). V textu titulovaném *Conservative Enlightenment and Democratic Revolutions* také znovu vysvětluje svá stará varování před charismatickou a kosmopolitní politikou. S evidentními sympatiemi ke konceptu konzervativního osvěcenství říká, že „*historie je příliš komplexní, aby byla kýmkoli zvládnuta*“ (s. 105). Proto svoji přednášku uzavírá přitakáním Burkeově kritice Francouzské revoluce jako zdroje ideologického válečnictví, jako apoteózy veřejné morality a opětovného propuknutí politického náboženství. Revoluční teror povýšený na ctnost zapříčinil, že ti, kteří nedokázali zůstat věrni zákonům přirozenosti, ztratili vlastní přirozená práva (*hostis humani generis*), což vedlo k nastolení caesarovské diktatury. Podobně jako mnoho z Pocockových prací se tato přednáška vyznačuje bohatými narážkami a rozehráním kategorických protikladů i kontra-argumentací, jež místy kulminují do lehce prorockých pasáží.

UKÁZKA TEXTU: John G. A. Pocock, *Conservative Enlightenment and Democratic Revolutions: The American and French Cases in British Perspective*, Government and Opposition 24, 1989, s. 81–105.

THE SWORD AND THE CROZIER²³

[83] Thomas Hobbes' case against Greek metaphysics and scholastic definitions was that they encouraged the belief that spiritual essences were real, so that claims might be made

²² Srov. James R. JACOB – Margaret C. JACOB, *The Anglican Origins of Modern Science: The Metaphysical Foundations of the Whig Constitution*, Isis 71, 1980, s. 251–267; James JACOB, *Henry Stubbe: Radical Protestantism and the Radical Enlightenment*, Cambridge 1983.

²³ Text je výborem z původní Pocockovy studie/přednášky, jejíž původní čísla stránek jsou uvedena v hranatých závorkách.

in their name against the sovereign and lead directly to the drawing of swords and the firing of cannons; it is all visually presented in the frontispiece to *Leviathan*. Hobbes blamed the independent possession of spiritual authority by a charismatic clergy, and to a lesser degree that of the civil sword by a warrior aristocracy, for past and present states of war and disorder; [83/84] but he was less interested in the hegemony which clerical and feudal elites had exercised over the minds of other men than in the threat which they had presented to the maintenance of order by the sovereign. He saw them as endangering security rather than liberty; and if we seek for a social matrix to his thought, we must look for it in the conditions of an agrarian society which made the maintenance of authority the first item of necessity. I propose to take Hobbes as a convenient starting-point in an enquiry into the notion of Enlightenment as a series of programmes for strengthening civil sovereignty and putting an end to the Wars of Religion. I shall suggest that those we think of as prototypes of the philosophers and *lumières* saw themselves as coming after an age of fanaticism and disorder rather than one of the despotism of tradition, and that the work of what we call Enlightenment was promoted by clerical elites as well as by sceptics and subversives. I shall suggest that this is particularly, though not uniquely, true of Enlightenment in England and Scotland, and that the rejection of the American and French revolutions in these kingdoms has to be looked at in the light of this circumstance. In making these suggestions, I shall be challenging the paradigm of Enlightenment as radical liberation which has made it so hard to speak of an English Enlightenment at all.

I shall proceed in a revisionist mode: that one²⁴ which presents early modern British history as a series of problems in ecclesiology first and sociology second. I do so because I find it heuristically valuable, not because I like ideological implications which it may or may not display. In this perspective, we are led to say that if there had been a programme of revolutionary liberation in seventeenth-century England, it had been that imagined by certain sects and outgrowths of sects, whose very English perceptions of the intermingling of religious with social authority had caused their antinomian spirituality to develop into a series of criticisms of the political and social order, extending to the notion of property itself. That this happened, the preserved literature of the period leaves in no doubt at all; but we are now much warned against exaggerating the numbers or the organization of such groups and presenting them as a revolutionary force with a serious prospect of power.

This warning, however, does not eliminate the mark which they left on the memory of the magisterial and clerical elites, among [84/85] whom a polemic against what was termed 'enthusiasm' – a polemic often of great intellectual as well as ideological significance – lasted for about a century and a quarter after the English Interregnum and made repeated allusions to the memory of the antinomian sects. 'Enthusiasm' was so much presented as a force mobilizing the vulgar, whether or not as originating among them, that

.....

²⁴ Jonathan C. D. CLARK, *English Society 1660–1832*, Cambridge 1986.

we recognise a strong element of class fear in the polemic against it; but class antagonisms do not necessarily provide the explanation of everything else which happens. The polemic extended beyond the turbulence which enthusiasm induced in the vulgar, to become an attack upon all counter-elites- godly, dissenting, in due course patriot and philosophical- who might refuse submission to the civil order in the name of conscience, spiritual liberty, civic virtue or the rights of man; it was very often an attack upon one elite seen as competing with another. Jack Presbyter', rather than Jack Leveller', was the preferred target of Tory rhetoric, and Jack usually appeared as allied with Peter against Martin. What I am beginning to argue is that Enlightenment in England was often a conservative and Anglican force, designed in the defence of the magisterial and clerical elites against the subversive claims of the spirit; designed, that is, in the defence of law against grace. It was theologically as well as politically serious as well as conservative; but its claims, as we shall see, were modernist rather than traditional.

[...]

[86] Gentlemen of the period feared Rome even more than they feared the lower orders, though that is saying a good deal, and outside Ireland they did not usually confound the two.

We have next to consider how the Anglican campaign against the twin dangers of transubstantiation and enthusiasm became one of the mainsprings of Enlightenment in England. In this process Hobbes came to be left behind, as on the whole did that deservedly much-studied group the Cambridge Platonists; and the reason was that the Anglicans felt themselves obliged to deny any claim that the divine substance was present to human perceptions in ways not subject to adjudication by the magistrate. For all Hobbes had had to say about Leviathan's authority over the Word of God, his assertion of the materiality of spirit looked like such a claim, as did any brand of Platonist idealism; and we find invectives against Hobbes paradoxically combined with invectives against Plato, as author of the original error of Greek metaphysics, from which the twin errors of the spirit's real presence were all derived. The Anglicans of the Restoration, while moving away from Hobbes as rapidly as they could, were quite prepared to echo his claim that [86/87] European philosophy had been on a wrong track since the foundation of the Academy and that a modern natural philosophy must supersede it. They simply did not consider his philosophy modern enough. The Oxford professors of mathematics with whom he quarrelled in 1656 were the founders of the Royal Society which he thought was filled with his enemies after the Restoration; and Baconian and later Newtonian natural philosophy flourished under clerical patronage, whether that of latitude-men [...] like Wilkins and Tillotson, or that of hard-core high churchmen like Samuel Parker and Thomas Sprat. There is no need to hunt for an archaic scholasticism here, even if it existed as more than a straw man at the time; the Church of England had good grounds for taking a modernist and not a traditionalist view of the history of philosophy.

This is not to be wondered at; the relations between Christian belief and Hellenic philosophy had always been cautiously conducted. The Restoration Anglicans were Christian theologians reexpressing the doctrine of the Incarnate Word; they were desirous of saying that the Word became actual in human history in ways always conformable with the authority of the magistrate, and that both Peter and Jack – to use Swift's later fable – had got this wrong. What was new, though instantly recognised and welcomed, was the conjunction between what was happening in natural and experimental science and their desire to associate scepticism with submission to authority; to say that since the human mind was not capable of perceiving real essences and presences, all human doctrines of real presence were intellectually false and could not be used to make claims against clerical or magisterial authority. They were interested in a self-limitation of the mind's enterprises which at one and the same time made it conformable to an authority whose claims it in turn limited, and formed part of the Enlightenment proposal that the mind increased its powers by limiting its scope and making its objective method, rather than system. From this point of view, John Locke's *Essay on Human Understanding*, which is part of the polemic against enthusiasm, belongs equally to the Enlightened and the Anglican programmes insofar as these can be told apart.

But Locke's theology was Socinian—he believed Christ to be divine in office rather than in nature²⁵—and if it were to be argued [87/88] that the spirit was never in rebellion against the law, there would be a persistent danger that the Son might appear perpetually obedient to the Father to a point where he was not his equal. A Church forever obedient to the Crown might appear something less than the Body of Christ, or that of a Christ forever subordinate to his Father; and this is one reason why Socinians and anti-trinitarians are so expressly excluded from the benefits of the Act of Toleration. It is also a reason why non-jurors sought to convict such churchmen as Archbishop Tillotson of Socinianism; and if they failed in this endeavour this does not mean that there was no chance that they might be right. When a unitarian movement took shape in the 1770s it was formed of dropouts from Anglicanism as well as outgrowths from Dissent, though debate about the Trinity had characterized both conformity and nonconformity since the century began. There was no single or simple movement from a patristic towards a rational theology; but the tension was there, and was part of the Church's patronage of methodical Enlightenment as a means of maintaining the *via media*. With it went a perceptible change in attitudes towards the history of theology as well as of philosophy. If it was Hellenic rationalism which had imposed on the Church the necessity of defining natures beyond the mind's power to find out, the turn towards a philosophy of method meant that theology might be replaced by a history of theology, of the beliefs and opinions concerning God which the mind had found it possible to hold. The conclusion might be

.....

²⁵ This subject is being studied by Mr. John Marshall of Peterhouse, Cambridge.

sceptical: that all such beliefs were equally incapable of being substantiated; but a clergy exhausted by theological debates which had often led to civil war might find itself capable of tolerating such scepticism even while repudiating it. Tillotson tolerated Locke; the Edinburgh Moderates tolerated David Hume; the erudite bishops whom Gibbon read, and who read the *Decline and Fall*, tolerated it as a work which took theology seriously enough to count its history in detail. This partnership between theologians and philosophers in a sceptically yet conservatively Christian Enlightenment lasted until close to the French Revolution. [...]

[...] [89] within ten years of William III's coronation, perceptive theorists among his English and [89/90] Scottish subjects are to be found discussing the implications for both liberty and history of the circumstance that the private sword is disappearing as the result of a process of social change.

Andrew Fletcher and Daniel Defoe agreed that it was under ancient and medieval conditions that the sword had been the exclusive possession of the proprietor of land, who had permitted its use to be regulated by the law of the sovereign. Since 1500, however, increasing prosperity and literacy had permitted the subject to live off a circulation of goods and money, and had made it worth his while to pay soldiers to defend him and a sovereign to control the soldiers. The sword thus entered the control of a Leviathan who would not give it back, not so much through transfer as through alienation; the subject's historical nature was changed by the conditions which enabled him to give it up. His social personality – that which became known as his 'virtue' – was no longer committed to the defence or the government of his public self; he paid others to do these things, because he was now interested in doing something else. Fletcher was one who held that the institution of the militia should be revived and preserved, as the only corrective capable of keeping the citizens interested in their own freedom; Defoe one who held that it might as well be given up, enabling them the better to explore the new freedoms brought them by living in a circulation of goods.

These new freedoms became known by a variety of names, among which 'manners', 'politeness' and 'sociability' are perhaps the most prominent. Each denotes the individual's capacity to comport himself- now and then herself- in a society where increasing circulation and exchange were rapidly multiplying the occasions which individuals had for encountering and interacting with one another. Individuals were becoming more specialized but at the same time more diverse; one who attended to the development of his manners would acquire social, cultural and moral skills unknown to his Roman or Gothic ancestors. If the sympathies and sensibilities which manners engender can be internalized to the moral personality, it can be argued that they give rise to a new kind of 'virtue'; but it can also be counter-argued that since there is no longer any central commitment, to the laws of the city or the [90/91] worship of God, the 'polite' individual lacks any central self and has become a mere bundle of attitudes. This was much debated among

eighteenth-century moralists. What requires emphasis, however, is that the economy presupposed by Enlightened ethics was one of consumption and exchange, rather than of production and acquisition. Nothing can be more misleading than the premise that the social ethics of the age were those of mere acquisitive individualism, and nothing is more remarkable than the determination with which the pretence that they were nothing else has been upheld by liberal intellectuals bent on the subversion of liberalism.

[...]

Aristocracies and clergies could very well find that Enlightenment in this sense reinforced [91/92] their positions by rendering them more adaptable, and this is why those which we call *anciens régimes* typically believed themselves to be modern and enlightened, stable and progressive. The proposition that such elites were bound to be subverted by the forces which they had themselves encouraged may be true but is not self-evident; when they looked at the forces working against them, they commonly saw these as reactionary- illuminists seeking to revert to ancient mysticism and recent enthusiasm, democrats turning to classical and feudal disorder. We do not need to vindicate these perceptions, only to recognise that they existed. The *anciens régimes* I have described were in the end to prove vulnerable to the Rousseauist charge that the movement of history which they sponsored was away from the unity and integrity of the self.

[...]

[93] It is important to see how it further came to be part of that repudiation of ancient virtue always present, though always ambivalent, in the defence of the new Leviathans and their standing armies against those who feared the loss of liberty rooted in the possession of arms. The virtue of the Roman republic, it was said, had enabled it to conquer the world, but had then corrupted itself in the transformation of empire into a universal monarchy incapable of defending Europe against the barbarians; republic and empire were two sides of the same coin. Long before Edward Gibbon completed his *Decline and Fall of the Roman Empire* it began to be said that conquest was the driving force of ancient history and was being superseded by commerce as the driving force of modern; and while Gibbon was working on his history, his friend Adam Smith was arguing that the conquering virtue of ancient hoplites and legionaries was the product of the incessant indebtedness plaguing agrarian societies founded on slave labour, which had driven them to seize the lands and appropriate the labour of neighbouring cities and tribes. Gibbon displays nostalgia for the internal commerce of the Augustan empire, but none for the rigid and decaying military carapace that held it together; he loses no opportunity of emphasizing that universal monarchy is inferior to a confederacy of independent states linked by treaties, trading with one another, and exchanging religious, political and cultural values in what is unmistakably an ecumene of manners and politeness. In such a cosmopolitan confederacy despotism is hard to achieve, and war is mitigated by the requirements of policy and the need to maintain the consensus of treaty relations. The ferocity of ancient

virtue is mitigated, the frenzies of religious fanaticism are abated, and the individual who can pass freely between one sovereign culture and another can do very well without the single-minded patriotism of antiquity.

[...]

[94] The local estates or assemblies of the American colonies [...] [94/95] [...] employed a Lockean version of *jus gentium* to allege that settlers migrating forth from the realms of England and Scotland had entered a state of nature in which they had been free to renegotiate the civil authority by which they were to be governed, and had accepted the authority of the crown over their federative rather than their legislative capacities. This aspect of pre-1776 argument aimed at redefining empire as confederacy; but it was a claim altogether unacceptable in Britain, where the Union of 1707 had deliberately been made an incorporation and not a confederation, in order to maintain a monarchical and parliamentary sovereignty alone capable of checking internal wars. To not a few British commentators, the American claims appeared Tory rather than Whig, an attempt to subvert the sovereignty laboriously established in and after 1688. The philosophers of Scottish Enlightenment were Unionists to a man, whether or not they thought that union with the colonies could be maintained once the latter had laid claim to corporate personality.

[...]

The Declaration of Independence offers no challenge whatever to the sovereignty of King and Parliament over the state of Great Britain; on the contrary, it gives the continued acceptance of that form of government by the British people as a reason why the American people, for whom it is no longer legitimate, should sever their ties with them. Probably this is a reason why the American revolution does not really appear, in British discourse, as offering a fundamental challenge to British perceptions of themselves and how they were governed. There was indeed going on, in the early [95/96] decades of George III's long reign, a radical assault – shall we call it old Whig or Tory-commonwealth? – on the conduct of the regime by King and Parliament; but this did not become a revolutionary threat, and was probably much weakened by the American dissociation from it.²⁶

[...]

[96/97] In addition to the Lockean political vocabulary, rejected by English governing opinion in 1689 but adopted by Americans in the 1760s and 1770s, the American revolution had some of the characteristics of a seventeenth-century war of religion. Not only did the Quebec Act cause ghosts from the Stuart past to stalk again; because it took place in a sectarian, congregational and increasingly unitarian chain of polities, the revolution was part of a rebellion against tolerant but exclusive establishments in Church and state, which looked back to the sects of the seventeenth century and forward to a millennial future beyond the conservative Enlightenment's religious moderatism. This was being

²⁶ John SAINSBURY, *Disaffected Patriots: London Radicals and Revolutionary America*, Montreal-Kingston 1987.

actively canvassed in England at the time of the American secession; Gibbon denounced Joseph Priestley for prophesying the fall of the civil powers as the only means by which the separation of Church and state could be achieved, and Josiah Tucker wanted to see the colonies expelled from the empire before an alliance of American and English unitarians could take it over and subvert the Church.²⁷ Priestley, it might seem, was something of a prophet; at least, he ended his days in a rather hermit-like laboratory on the banks of the Susquehanna, where it may still be seen, and a revolution in America which separated Church and state had combined with counter-revolution by a Church and King mob in Birmingham to bring him there. But the fall of the civil powers, however millennial and revolutionary an event, was preliminary to their transformation. To separate Church and state in America, there was needed a civil sovereignty strong enough to disestablish the Church by statute in Virginia²⁸ and prohibit Congress from making any law respecting an establishment of religion in the Constitution of the United States. Revolution is not a subversion of Leviathan in the way that civil war is.

There was an Enlightenment of and by the increasingly rationalist dissenting sects, as well as an Enlightenment directed against the enthusiasm of the sects; I have been emphasizing the latter only because I want to point out the extent to which it shaped British history through the religious and political establishments of the revolution and the Hanoverian regime. If we were to present the Anglo-American crisis of the 1770s in Franco Venturi's terminal-[97/98]ogy, as part of the *crisi e caduta dell'antico regime*,²⁹ we should have to do so by saying that the dissenting Enlightenment rose against the conservative Enlightenment, and particularly against the latter's aristocratic and clerical components (which did not cease to be enlightened in their own way). In the American colonies there is much to be said for such an interpretation; precisely because an established aristocracy and clergy were lacking, the revolution could be vocalized as an exorcism of their ghosts, which were quite rightly seen as incarnate in the structure of British ruling society. The London and provincial radicalisms of contemporary England were employing the same invective, and we have to choose between regarding it as vocalizing the demands of a new and mainly anti-trinitarian religious dissent; of a heterogeneous collection of Tory and commonwealth factions excluded from power; or of a new middle class or bourgeoisie flexing its muscles against aristocratic control. The language of the time furnishes evidence in support of all three interpretations [...]

In England as in America, the language of political dissent was that of a succession of oppositions throughout the eighteenth century; and these, being both country and urban,

.....
²⁷ John G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge 1985, s. 143–192.

²⁸ Merrill D. Peterson – Robert C. Vaughan (edd.), *The Virginia Statue for Religious Freedom: its Evolution and Consequences in American History*, Cambridge 1988.

²⁹ Franco Venturi, *Settecento Riformatore* IV/1. *La Caduta dell' Antico Regime; i grandi stati dell' Occidente*, Turin 1984.

both squirearchical and artisanal in character, had always found it possible to denounce aristocracy as both ancient and feudal, modern and stockjobbing, in its historical character. On the side of established authority, it was just as possible to defend aristocracy as modern and enlightened, while attacking democracy as archaic and regressive; Josiah Tucker saw Americans as slaveholders in rebellion against commerce, and enthusiasts in rebellion against Enlightenment, London democrats as Roman mobs in rebellion against industrial work discipline, and both as advocating metaphysical doctrines of natural right against Scottish understandings of the history of mankind. From Hume to Rousseau, the conservative and radical Enlightenments were at one in sharing a complex understanding of the movement from ancient to modern, a duality of acceptance and revulsion which made them [98/99] see history with a double vision; in this sense it may be said that their thinking was increasingly historicist.

On the American scene, I have spent much time saying, and being abused for saying,³⁰ that even Thomas Jefferson was not immune from this double vision, that his ideals were rooted in a past as well as in a future, and that he viewed the movement of history with one auspicious and one dropping eye. It continues to amaze me how insistently certain ideologues maintain that the movement of American history is a simple process into an ever-deepening liberalism, and that I am a reactionary for maintaining that the experience of this process has been a complex one; the more so since most of them are liberals bent on the criticism of liberalism – whether from a Marxist, a Calvinist, or a Platonic standpoint in nostalgia – and are angry with an interpretation which threatens to deprive them of a simply liberal America as a monolithic antithesis in their very simple dialectic. But these are phenomena of the American mind with which I need not trouble my present audience. What is to my purpose in this lecture is to emphasize that the tension between the virtue of the citizen, whose moral personality was directly engaged in his self-government, and a modern vision of personality as multi-faceted and incapable of total engagement at any one point – a tension which I have located as far back as the individual's surrender of his arms to Leviathan and the standing army – is involved in the greatest political achievement of revolutionary America, the creation of the federal Constitution.

Implicit and explicit in the American repudiation of Britain is the contention that parliamentary monarchy, defined as the management of the legislative by the executive through influence, is corrupt and potentially despotic, and that the remedy for corruption must be virtue. Therefore the citizen must bear arms and vote in his own person, so that he may be his own man; and the powers through which he governs himself must be separated and set to balance each other, so that none of them may steal him from himself. So far it was a restoration of ancient virtue, but one performed in a world where it was known

.....
³⁰ The bibliography is unmanageably large. A sensible recent treatment is that of Michael D. LIENESCH, *New Order of the Ages: Time, the Constitution, and the Making of Modern American Thought*, Princeton 1988.

that virtue was no longer a simple matter, and that in a commercial society the individual must be himself in so [99/100] many roles that corruption was an exponentially increasing probability.

[...]

[102] [Edmund Burke] saw the revolution as a phenomenon in the history of enthusiasm, but at the same time as a total transformation of enthusiasm's social character. The self-worship of a mind believing itself inspired, it was no longer expressed as religious fanaticism, the work of prophets deceiving the vulgar. It was now the work of *gens de lettres*, the clerisy or intelligentsia acting in a world where increasingly mobile wealth had led – as in England on the whole it had not – to a lessening of control by aristocratic patronage and clerical erudition, without producing the social disciplines of political economy. In France – Burke ended by saying – the energies of the mind were unconnected with any form of property whatever, and the revolutionary philosophers had seized upon the power of the state, and were using it to engineer a complete reconstruction of human nature. This new enthusiasm was something previously unknown in human history, the revolt of the mind against history itself. To study this culminating proposal of the conservative Enlightenment, we have to understand against what history Burke saw the revolution as directed; and if we desire to say that he was wrong, we have to discover the history which either reinforced or domesticated it.

Franz Leander Fillafer

Historian of intellectual history John G. A. Pocock

(Abstract)

The article presents the life and methods of John G. Pocock, the famous representative of the Cambridge school of history of ideas. The introductory text sketches the development of his thoughts and explains in which ways he responded to the challenges of the present political world. Finally, Pocock's method is demonstrated by a commented excerpt from his recent article on the conservative Enlightenment.

KEYWORDS:

John G. Pocock; historiography; Enlightenment; history of ideas; methodology